

FRANCISCO CORTÉS RODAS

DE LA POLÍTICA DE LA LIBERTAD  
A LA POLÍTICA DE LA IGUALDAD:  
UN ENSAYO SOBRE LOS LÍMITES  
DEL LIBERALISMO

*Resumen:* El autor sostiene que Hobbes y Locke justifican la desigualdad de los derechos políticos entre los hombres al vincular los derechos a la vida y a la libertad con el derecho a la propiedad, aceptando por tanto una distinción entre los miembros no propietarios y los miembros propietarios de la sociedad.

Seguidamente, el autor intenta mostrar que Rawls se inserta dentro de la ambigüedad de sus antecesores liberales, no tanto por la exclusión del ejercicio de los derechos políticos a un grupo de la población, sino por la aceptación de una asimetría en la fundamentación de la justicia en la medida en que en ciertas situaciones coloca a los menos favorecidos en una situación desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales. Tales situaciones son las que responden a razones de eficiencia y organización de la economía, en las cuales no es razonable el implemento de políticas redistributivas. La inclusión de estas situaciones dentro de la teoría de Rawls, introduce en él, según el autor de este artículo, una profunda incoherencia.

*Palabras clave:* Rawls, principio de la diferencia, justicia.

FROM POLITICS OF FREEDOM TO  
POLITICS OF EQUALITY:  
AN ESSAY ON THE LIMITS OF LIBERALISM

*Abstract:* The author holds that Hobbes and Locke justify the inequality of political rights among individuals once they link living and rights of freedom with the right to property, thus accepting a distinction between no-

owner members and owner members of society.

As a following step, the author shows that Rawls is framed within the ambiguity of his liberal ancestors, not only because of excluding a group of people from exercising political rights, but also because of agreeing with an asymmetry in justice grounding: in particular situations concerning to the equal basic freedoms, Rawls sets the less advantage people into a disadvantaged starting point when compared to the other citizens. These particular situations are those which respond to reasons such as efficiency and organization of economy in which it is not reasonable to implement redistributive policies. According to the author of this article, the fact of including these situations within Rawls' theory means to introduce a deep incoherence in it.

*Key words:* Rawls, the principle of difference, justice.

Algunos investigadores de Hobbes afirman que su teoría política puede deducirse de su materialismo y que estaba influenciada por su concepción de la ciencia. Este es un punto de partida equivocado, como se verá más adelante. Para sustentar esta interpretación, Wolfgang Kersting parte de la tesis según la cual el motivo teórico contractual de la filosofía política de Hobbes se basa en las constelaciones metodológicas y epistemológicas previas, desarrolladas en su teoría de la ciencia. “El contractualismo constructivista es una creación del científicismo”, afirma Kersting.<sup>1</sup> Así, Hobbes, siguiendo el método de resolución y composición de Galileo, analizó la sociedad en sus elementos particulares para luego articularlos en un sistema total. Los capítulos iniciales del *Leviatán*, donde la sociedad se descompone en sus partículas elementales, pueden leerse, según esta interpretación, como una descripción de los hechos, es decir, de la naturaleza humana como es, a partir de la cual deduce Hobbes su teoría de los deberes políticos, *el deber ser*. Al concebir al hombre natural como un sistema mecánico de materia en movimiento, Hobbes presupone, según se sigue de esta interpretación, que el hombre, como los cuerpos orgánicos, siempre busca conservar su posición y que su poder, su movimiento, está siempre en con-

---

<sup>1</sup> Kersting, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 62.

tradicción con el poder de otro hombre y lo obstaculiza. Es decir, que en la naturaleza fisiológica del hombre está inscrita su inclinación hacia la dominación y a tener siempre un poder mayor que los demás.

Contra esta interpretación, Macpherson sostiene que no se puede deducir la teoría de los deberes políticos de Hobbes de la descripción fisiológica de la naturaleza humana desarrollada en los primeros capítulos del *Leviatán*, porque las afirmaciones en torno a ella son inaceptables desde el punto de vista de la ciencia moderna; no explican por sí solas la inclinación hacia la dominación y el poder, y por tanto, de ellas no se pueden obtener pretensiones universales. Aquí hay, además, y en esto Macpherson está de acuerdo con Watkins,<sup>2</sup> una falacia naturalista al obtener un deber ser de un ser. Macpherson propone, entonces, para salvar esta teoría como elemento central de la filosofía política de Hobbes, reducir a una medida histórica sus pretensiones universales sobre la naturaleza humana, es decir, tomarla como una explicación del comportamiento de los hombres como se encuentran en un tipo específico de sociedad, a saber: la sociedad de mercado burguesa moderna.<sup>3</sup> La concepción política y la doctrina del Estado de Hobbes no son, pues, una creación del cientifismo sino, más bien, una creación de la razón práctica en su uso político, que puede entenderse mejor si se introduce una serie de postulados históricos y sociales.

Siguiendo el sentido de las argumentaciones de Kosellek y Macpherson, puede afirmarse que la teoría de la naturaleza humana de Hobbes es una determinación de los hombres que viven en una sociedad civilizada: la sociedad de mercado burguesa moderna, y que tienen las necesidades de seres civilizados, y de cómo actuarían si nadie fuera obligado a acatar la ley y el contrato. Así, la lucha por el poder no es la actitud del hombre primitivo y violento sino, más bien, la actitud del

---

<sup>2</sup> Watkins, J., *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Doncel, 1972, pp. 92-93.

<sup>3</sup> Macpherson, C., *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 13.

hombre que aspira, en tanto ser civilizado, a vivir no de manera simple, sino bien y cómodamente.

Al encontrar que la teoría de la naturaleza humana, a partir de la cual Hobbes formula su propia teoría de los deberes políticos, es una deducción obtenida del reconocimiento de las pasiones, intereses y otras características del hombre – considerado como hombre civilizado y que como tal aspira, al pactar la institución de la república, a cuidar su propia conservación, la de los suyos, la de sus bienes y a conseguir una vida más dichosa– se puede, entonces, dar el siguiente paso, y analizar el asunto de la transferencia de los derechos para conformar el gobierno civil y de la vinculación entre los derechos a la vida, la libertad y la propiedad en la definición de los derechos naturales.

*De la libertad y las leyes de la naturaleza.*

Para Hannah Arendt, el Estado en Hobbes no surge de una transferencia de derechos sino de una transferencia de poder. Al ceder el individuo en el estado de guerra su poder a un soberano por temor a la muerte, acepta perder sus derechos políticos para asegurar así la esfera de los intereses privados. De esta forma, Arendt muestra que el concepto de poder político que de aquí se obtiene no está referido a una experiencia política sino a una experiencia social, a saber: a la experiencia determinada por la necesidad de asegurar la esfera de los intereses privados. A lo que apunta Arendt es a señalar en el surgimiento del Estado liberal la raíz de la desaparición de la esfera de lo político.<sup>4</sup> Compartimos esta posición con Arendt, pero sustentaremos además que con el pacto por el que se instituye la república se produce una transferencia de derechos, por medio de la cual se asegura la vida y la libertad de todos los hombres y los intereses de los individuos poseedores (a); y que así, por derecho natural, Hobbes otorga una justificación para la existencia de derechos desiguales, dependiendo de si el individuo es o no propietario (b).

---

<sup>4</sup> Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zurich, Piper, 1986, p. 241 y ss.

(a) Como se ha expuesto anteriormente, al establecer las características del estado de naturaleza Hobbes muestra que los hombres en tal condición tenían derecho a todas las cosas y que, por tanto, no podía haber seguridad para hombre alguno con respecto a su vida, libertad y posesiones. Este estado, el *bellum omnium in omnes*, se describe con signos absolutamente negativos: no hay en él posibilidad de industria, de florecimiento de las artes y de las ciencias, ni manera de determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo propio y lo ajeno; no puede haber propiedad y, por consiguiente, tampoco sociedad. Los hombres quieren, como se indicó atrás, salir de esa penosa situación, en parte por sus pasiones, por temor a la muerte; en parte por su razón porque ven que instituyendo un Estado es posible asegurar la protección de sus vidas y de los bienes necesarios para realizar una vida buena y cómoda, así como las condiciones que permitan obtener estos bienes mediante el trabajo y la industria. Hobbes plantea que salir de esta situación y buscar la paz allí donde pueda darse, es un deber de los hombres; se formula éste como un dictamen de la recta razón, como una ley natural “inmutable y eterna”<sup>5</sup>, la cual “le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebatase los medios de preservar la misma y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla”.<sup>6</sup>

Los hombres, por tanto, según esta ley fundamental de la naturaleza, no tienen la libertad de volver a la situación en la cual tienen derecho a toda cosa. Como no tienen esta libertad deben obrar en todas sus acciones observando las condiciones que hacen posible la sociedad, es decir, observando las leyes de naturaleza. La deducción de éstas, hecha en los capítulos XIV y XV del *Leviatán*, y en II, III, y IV de *El ciudadano* tiene, pues, la intención de explicitar el conjunto de restricciones que deben acatar los hombres para no caer en la desastrosa situación de la autodestrucción. Por consiguiente, acatar estas

---

<sup>5</sup> Hobbes, T., *Leviatán*, Harmondsworth, Penguin, 1981, (1651), p. 253, (*Leviatán*, Traducción de A. Escototado, Madrid, Editorial Nacional)

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 228

restricciones es un deber ineludible para el hombre, entendido como lo habíamos dicho: como un ser civilizado.

(b) Aquí es importante detenernos un poco en la vinculación que hace Hobbes entre los derechos a la vida, la libertad y la propiedad en la definición de los derechos humanos naturales. En la determinación de las leyes de la naturaleza Hobbes establece como necesario para la vida de los hombres que éstos, al transferir sus derechos al soberano, retengan algunos, “como el derecho a gobernar su propio cuerpo, gozar del aire, del agua, del movimiento, de los modos de trasladarse de un lugar a otro y de todas las demás cosas sin las cuales no puede un hombre vivir o vivir bien”.<sup>7</sup> El derecho a la vida comprende, entonces, la idea de una vida buena, que es realizable si el hombre puede disponer de su cuerpo libremente y disfrutar de todas aquellas cosas de su entorno natural y cultural necesarias para vivir una vida confortable. Así, incluye el derecho a la vida, el derecho a la integridad física y psíquica, el derecho de movimiento, y los derechos procesales que aseguran un juicio justo. Al establecer que por derecho natural todos los hombres tienen derecho a la vida, Hobbes introduce evidentemente una obligación fuerte igualitaria–universalista, a saber: admitir la igualdad formal de derechos de los hombres.

Ahora bien, al justificar la tercera ley de la naturaleza, según la cual se establece que la justicia emana del cumplimiento de los pactos, puesto que el fin de éstos radica en definir las condiciones en que es posible la convivencia en términos de reciprocidad y respeto, Hobbes restringe esta igualdad formal de derechos de los hombres al determinar las condiciones del derecho a la propiedad. Hobbes parte de decir que la justicia existe donde se ha constituido un poder civil, es decir, donde es posible darle a cada uno lo suyo; “y por tanto, allí donde no hay suyo, esto es, propiedad, no hay injusticia, y allí donde no se haya erigido poder coercitivo, esto es, donde no hay república, no hay propiedad, por tener todo hombre

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 249.

derecho a toda cosa”.<sup>8</sup> En el estado de guerra no puede haber por tanto lo suyo; en otras palabras, el hombre no puede disponer de lo que ha conseguido mediante su trabajo e industria ni disfrutar las capacidades que como individuo libre tiene. La imposibilidad de que haya propiedad conlleva la imposibilidad de constitución de la sociedad. La condición de posibilidad de la sociedad, para decirlo en términos kantianos, es, entonces, la propiedad. La necesidad de protegerla es, por tanto, una condición *sine qua non* para salir del estado de naturaleza. La función del Estado es, según lo dicho, no sólo asegurar a todos los hombres el derecho a la vida y los derechos individuales de la libertad sino, también, la esfera de sus intereses privados.

La vinculación entre derechos a la vida y derechos a la propiedad se refleja en la concepción del individuo y de la libertad. El sujeto hobbesiano es esencialmente el propietario de su propia persona, de sus capacidades y de los frutos de su trabajo, por los cuales no le debe nada a la sociedad. El individuo es libre, entonces, no porque pueda volver a la situación en que todo hombre tiene derecho a toda cosa sino más bien porque al participar, mediante la transferencia de derechos, en la institución de una república, crea las condiciones para que se dé la libertad civil, la cual consiste en superar la situación en que el ser humano dependía de la voluntad de otros. En el estado de naturaleza tenía el hombre derecho a toda cosa pero no era libre, porque podía ser sometido a la voluntad de otro más fuerte. Así, al ser posible la propiedad, se aseguraba que bajo ninguna condición el individuo dependiera de la voluntad de otros; en este sentido, la libertad se definía como una función de la propiedad.

Ahora bien, en un segundo paso, en la justificación del derecho a la propiedad, Hobbes introduce restricciones que llevan a establecer en el estado de naturaleza diferencias entre propietarios y no-proprietarios: Al desarrollar la decimocuarta ley natural instaure los derechos a la primogenitura y a la primera ocupación. Al respecto escribe: “Por tanto, aquellas cosas

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 241.

que no pueden ser gozadas en común ni divididas debieron adjudicarse al primer poseedor y, en algunos casos, al primer nacido como adquiridas por suerte”.<sup>9</sup> Esta ley estipula –y justifica– que por suerte natural el primer poseedor y el primogénito tienen un derecho inalienable sobre sus pertenencias. En consecuencia, quienes realizaron la primera ocupación y quienes por derecho de sucesión adquirieron todo aquello que perteneció al padre tienen derechos que excluyen los de cualquier otro individuo y que limitan el derecho del soberano sobre estas cosas. Pero ¿cuál es la situación en relación con los hombres que no han tenido la posibilidad de convertirse en primeros ocupantes o en propietarios por sucesión? ¿Deben éstos, también, afirmar sus deberes políticos frente al soberano? Según Hobbes, deben hacerlo, y es éste, evidentemente, el sentido de su ambivalente legitimación del Estado, a través de la cual admite, en primer lugar, que por derecho natural los hombres tienen iguales derechos, pero, en segundo lugar, justifica las desigualdades reales al introducir por medio de la tesis de la primera ocupación y de la sucesión una prioridad del derecho de propiedad.

Para concluir estas consideraciones quisiera resumir el sentido de las dos hipótesis desarrolladas, planteando cual sería la respuesta en la órbita de Hobbes a la pregunta: ¿Cómo puede ser justo un orden político? Con la primera se afirmó que la teoría de la naturaleza humana es una determinación de los hombres que viven en una sociedad civilizada: la sociedad de mercado burguesa moderna. Con la segunda, se presentó la manera como Hobbes, mediante su fundamentación del poder político, establece, de un lado, que los hombres por derecho natural tienen iguales derechos, y de otro lado, justifica la existencia de derechos desiguales en relación con la propiedad. Si se entiende, según la primera hipótesis, que quienes pactan constituir una república son seres civilizados que buscan establecer unas condiciones para que sus contratos privados sean respetados y cumplidos, se tiene en forma clara el sentido final de la justificación del Es-

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 251.



tado en Hobbes: asegurar la propiedad y con ésta el mantenimiento de unas relaciones de intercambio entre propietarios. Un orden político, por tanto, es justo si el Estado puede asegurar las condiciones para proteger los derechos y libertades naturales y en particular el derecho a la propiedad privada.

### *El Liberalismo Político de Rawls*

Al haber encontrado que –en las versiones de Hobbes y Locke– el liberalismo consiguió admitir una igualdad formal de derechos de los hombres mediante la fundamentación contractual del poder político, y, a la vez, aceptar una desigualdad de derechos mediante la justificación por derecho natural de posesiones desiguales, afirmaba que el fin de este capítulo era mostrar que Rawls no escapaba a este problema central del liberalismo. ¿Es Rawls, entonces, defensor de un liberalismo individualista y posesivo? ¿Qué sentido tiene, pues, el principio de la diferencia, si a través de él se admite la existencia de desigualdades sólo si éstas sirven para mejorar las condiciones de los más desaventajados en la escala social? ¿No se produce por medio de la compensación de las desigualdades, justificadas por este principio una transferencia de bienes y riquezas que sirve para asegurar unas condiciones mínimas que harían posible a todos desarrollar sus particulares planes racionales de vida y sus poderes morales como personas libres e iguales? ¿No va el liberalismo de Rawls mucho más allá de aquel liberalismo que convierte el orden de la propiedad de la sociedad burguesa en la base natural del poder del Estado? Ciertamente sí, pero no lo suficiente como para legitimar un Estado que tenga como fin asegurarles a todos, junto con sus derechos civiles y políticos, sus derechos económicos y sociales.

Rawls, mediante la tesis de la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo, es decir, de las libertades sobre la igualdad, define como tarea del Estado asegurar los derechos y libertades básicos de la ciudadanía, en pie de igualdad, como son el derecho a votar, a participar en la polí-

tica, la libertad de consciencia, la libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones del Estado de derecho. Por tanto, la función del Estado, fundamentada a través de la explicitación de una concepción política de la justicia, se limita a cubrir los derechos y libertades básicos de ciudadanía y no puede ocuparse de principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. Si no puede hacerlo, es posible entonces formular en otros términos la réplica que los demócratas radicales y los socialistas le hicieron a Rawls; así, afirmo que su concepción de justicia es puramente formal y ambigua, puesto que al limitarla a proteger y cubrir las libertades y derechos básicos, haciendo a un lado las desigualdades sociales y económicas, coloca en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. En este sentido, el liberalismo de Rawls no es exactamente el tipo de liberalismo posesivo de Locke y Hobbes, pero en la ambigüedad señalada radican su estrecha familiaridad con los fundadores de esta tradición y la raíz de sus limitaciones.

Para abordar este problema presentaré algunas de las tesis centrales de Rawls comparándolas con las de Hobbes y Locke.<sup>10</sup> En *Teoría de la justicia*,<sup>11</sup> como en *Liberalismo político*<sup>12</sup>, Rawls –siguiendo a Kant– parte de la idea de que una concepción política de justicia no puede justificarse a partir de las concepciones particulares de vida buena de uno o de algunos de los miembros de la sociedad, porque si así se hiciera, cada uno de los individuos o de los grupos buscaría adecuar las normas y principios a sus intereses, necesidades o aspiraciones,

<sup>10</sup> He hecho una más amplia presentación del pensamiento político de Rawls en los siguientes artículos: “Liberalismo y Legitimidad. Consideraciones sobre los límites del paradigma liberal”, en Monsalve, A., & Cortés, F., *Liberalismo y Comunitarismo: Derechos Humanos y Democracia*, España, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1996; “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, en DAIMON, 15, 1997, *Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, España, que corresponden a los capítulos I y II de este libro.

<sup>11</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1971, (cito según la versión en español: *Teoría de la Justicia*, Madrid, F.C.E., 1978)

<sup>12</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, (cito según la versión en español: *Liberalismo Político*, México, F.C.E., 1995).

lo cual sería inaceptable para todos aquellos que no compartieran la concepción de vida buena dominante. Dicho en otras palabras, el punto de partida que hace necesaria una concepción política de justicia es, para Rawls, la existencia de una pluralidad de concepciones razonables del bien y el desacuerdo radical cuando se trata de definir cuáles son las condiciones justas para dirimir conflictos de intereses entre miembros con visiones comprensivas distintas.<sup>13</sup>

¿Cómo proceder imparcialmente en esta situación? ¿Cómo conseguir un acuerdo que satisfaga a las partes? Rawls inicia el desarrollo de su respuesta a esta cuestión con la construcción de la posición original,<sup>14</sup> que es un recurso de representación gracias al cual se definen las condiciones en que se establecen los principios fundamentales para ordenar una sociedad en forma justa. En la posición original, el representante ideal, que participará en las deliberaciones para buscar unos principios de justicia, no es el egoísta racional de Hobbes, que en una situación de máximo riesgo acepta transferir algunos de sus derechos con el fin de obtener del Estado unas garantías mínimas en relación con su vida, libertad y propiedades.<sup>15</sup> El representante ideal es definido por Rawls como racional y razonable. El elector ideal como racional busca, entonces, suponiendo el desconocimiento total sobre su situación en la sociedad en virtud de la existencia del velo de la ignorancia, que al escoger los principios de justicia se aseguren para todas las condiciones mínimas necesarias para que cualquiera pueda realizar su plan racional de vida.<sup>16</sup> Para justificar la elección de los dos principios de justicia, Rawls introduce la teoría de los bienes sociales primarios,<sup>17</sup> con la cual, determina un mínimo social y político, que sirve para asegurar las condiciones y posibilidades que harían viable el

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 138 y ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 45, 255, 282.

<sup>15</sup> Rawls enfatiza que su concepción política de justicia no es un *modus vivendi*, sino que es en sí misma una concepción moral. *Ibid.*, p. 146 ss.

<sup>16</sup> Respecto a la distinción entre lo racional y lo razonable *Ibid.*, pp. 67 y ss., 280 y ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 183, 285.

desarrollo y ejercicio de los dos poderes morales de que se compone la persona moral –presupuesta en *Justicia como imparcialidad*–: poseer un sentido de la justicia y la capacidad para desarrollar una concepción del bien.<sup>18</sup> Con lo razonable se especifican las restricciones que deben observar los representantes ideales en sus deliberaciones y razonamientos para poder elegir los principios que posibiliten conformar un orden justo. Estas condiciones restrictivas son necesarias para fijarles límites a las discusiones sobre lo justo, porque es imposible conseguir acuerdos sobre estas cuestiones con sujetos orientados por la consecución de sus intereses particulares o que busquen imponer determinada concepción del bien. Mediante la posición original, el concepto de persona moral, la distinción entre lo razonable y lo racional, la teoría de los bienes y las restricciones introducidas en el proceso de elección al situar a las partes simétricamente, Rawls busca definir unos mínimos que hagan posible la interacción social en términos de respeto a unas condiciones establecidas mediante la definición de libertades y derechos básicos, introducidos a través de dos principios de justicia y la tesis de la prioridad del primero sobre el segundo.

¿Es posible, entonces, diferenciar las condiciones establecidas postulando unos derechos naturales en el estado de naturaleza y los principios de justicia introducidos por Rawls en la posición original?, o ¿cómo situaciones hipotéticas sirven finalmente para lo mismo, es decir, para justificar el orden de la propiedad burguesa? Como se planteó, tanto en Hobbes como en Locke es clara la vinculación de los derechos a la vida y a la libertad con el derecho a la propiedad y, a través de esto, la justificación de derechos políticos desiguales. Pero, con respecto a la teoría de Rawls, no podría hacerse esta afirmación tan directamente. Voy a mostrarlo mediante los siguientes pasos.

- a) Rawls define el derecho a la propiedad como una libertad básica de la persona, cuyo papel consiste en permitir una

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 115 ss., 178 ss.

- base material suficiente para que la persona tenga un sentido de la independencia y respeto de sí misma, esencial para el desarrollo y ejercicio de los poderes morales. Esto no quiere decir justificación de las grandes propiedades, como lo presupone el liberalismo posesivo de Locke o Nozick, así como tampoco el derecho en pie de igualdad a participar en el control de los medios de producción, como lo supone el marxismo.<sup>19</sup>
- b) Con la introducción del segundo principio de justicia, Rawls establece que es posible aceptar la existencia de desigualdades económicas y sociales si éstas satisfacen dos condiciones: primero, que se dé una equitativa igualdad de oportunidades a todos para que puedan ocupar cargos y puestos de responsabilidad; y, segundo, que éstas deben procurar el máximo beneficio a los miembros menos aventajados de la sociedad.<sup>20</sup>
  - c) Mediante la justificación de su concepto de persona moral, Rawls establece claramente que con la elección de los dos principios de justicia y la determinación de unas libertades básicas se constituye un marco de oportunidades y de vías de acción legalmente protegidas para que toda persona pueda desarrollar su determinada concepción del bien y ejercer sus dos poderes morales.
  - d) A través de la introducción de la teoría de los bienes primarios define como necesario, para que toda persona pueda realizar su plan racional de vida y ejercer sus dos poderes morales, que se le asegure a todos este mínimo de bienes.<sup>21</sup>

Así, la gran diferencia de Rawls con sus predecesores liberales es que, según lo afirmado en a) la justificación de las

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 31, 271.

<sup>21</sup> Estos son: las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia), la libertad de pensamiento y la libre elección de ocupación, los poderes y prerrogativas de los cargos y puestos de responsabilidad, los ingresos económicos y la riqueza, entendidos en un sentido amplio, y las bases sociales del respeto a sí mismo.

libertades y derechos básicos no se realiza en función del aseguramiento de la propiedad privada. En este sentido, su concepción de la justicia, según b), supone la posibilidad de introducir políticas redistributivas, aceptando así las exigencias morales de la sociedad que pretendan transferir las ganancias e ingresos de grupos o individuos en buena posición socioeconómica hacia los más desprotegidos. Y con la justificación de los dos principios de justicia, apoyada en el concepto moral de persona c), y el mínimo social y político d), establece, entonces, que un orden político es justo si es posible asegurarles a todos las condiciones institucionales y los medios materiales para que, como personas libres e iguales, racionales y razonables, puedan hacer valer sus derechos y libertades como ciudadanos y realizar cada uno en su vida privada su determinada y preferible concepción del bien.

Con esto se aprecia, entonces, que hay una gran diferencia entre el sentido de la construcción hipotética del estado de naturaleza y la posición original, y que ésta definitivamente no está concebida en función de la justificación del orden de la propiedad burguesa, como sí es el caso en los planteamientos de Hobbes y Locke.

Rawls, de un lado, es plenamente consciente del hecho de que las desigualdades sociales y económicas son el resultado de ciertas tendencias sociales y de contingencias históricas; sabe bien que como resultado de éstas, por procesos de concentración del poder económico y social o del poder burocrático, se generan grandes diferencias entre aquellos que tienen mayores ingresos y riqueza y los que por diversas circunstancias no los tienen.<sup>22</sup> Además, conoce bien que la causa original productora de estas desigualdades es la economía del mercado y la función que en ella juega la propiedad privada de los medios de producción. Aunque sus afirmaciones en este sentido no son claramente explícitas, su idea central es que en la esfera del mercado, pese a que los individuos no pretendan actuar injustamente en los muchos intercambios

---

<sup>22</sup> Rawls hace una presentación de estos asuntos en el capítulo: “La estructura básica como objeto”, Cf., *Ibid.*, pp. 243–269.

que deben realizar para hacer efectivas sus transacciones, puede darse el caso de que las oportunidades de algunos resulten afectadas. Por esto, el objetivo esencial de la concepción contractual de la justicia es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en los componentes de la estructura básica de la sociedad, para que en el caso de que estas condiciones resulten minadas puedan producirse rectificaciones.

Pero de otro lado, al diferenciar su concepción de justicia de la de un igualitarista radical, Rawls afirma que las políticas de justicia redistributiva deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía.<sup>23</sup> Esto quiere decir que, si como consecuencia de la implementación de políticas redistributivas hechas en función de aumentar al máximo posible los bienes primarios para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas iguales, resultara afectada la organización social o los criterios de eficiencia de la economía, no podrían realizarse las políticas redistributivas. Si no los afectaran, no habría dificultades y ésta es la situación que presupone Rawls. Así, para los menos privilegiados habría una situación favorable si los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía no resultaran perjudicados con la introducción de políticas redistributivas, o desfavorable, si sucede lo contrario. Pero ¿quién establece cuándo los requisitos de eficiencia son ventajosos? Rawls no lo dice, pero es fácil suponer que deben hacerlo los propietarios a través de la medición y el cálculo de las ganancias. ¿No quiere esto decir que los ciudadanos con mayores ingresos y riqueza, y entre ellos los propietarios de los medios de producción, están ubicados en una situación más ventajosa frente a los menos favorecidos, cuando los primeros tienen la posibilidad de establecer los criterios de ganancia y eficiencia y vetar políticas de justicia redistributiva? ¿No quiere esto decir, entonces, que cuando se da este caso, Rawls coloca en una situación asimétrica y desventajosa, para acceder a las libertades básicas iguales, a los miembros menos privilegiados de la sociedad frente a los demás ciudadanos?.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 264, 303.

La existencia de esta ambigüedad permite ver el rasgo de familiaridad con sus antecesores liberales y los límites de su concepción en tanto liberal. Así, las versiones del liberalismo de Hobbes y Locke justifican la exclusión de un amplio grupo de la población del ejercicio de los derechos políticos. Al presuponer Locke, a través de la fundamentación de los derechos naturales en la ley natural, que no todos los miembros de la sociedad que acatan el pacto social tienen derechos políticos iguales, debido a que los ciudadanos los tienen en virtud de que poseen propiedades, distingue entre miembros pasivos, (los no propietarios), y miembros activos del gobierno (los hombres con posesiones). La versión del liberalismo de Rawls sigue, en cierta forma, esta tradición; aunque no excluye a grupos de la población del ejercicio de los derechos políticos, sí coloca, en ciertas situaciones, a los menos favorecidos en la escala social en una situación absolutamente desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales; a saber: cuando por razones de eficiencia y organización de la economía no es razonable el implemento de políticas redistributivas. Esto no significa exclusión, es verdad. Pero sostener esta asimetría en la fundamentación de una concepción universalista e igualitaria de la justicia manifiesta la presencia de una profunda incoherencia, que tiene que ver con el tratamiento débil, indirecto y contradictorio de la esfera de la economía y de la cuestión de la propiedad privada.