

EL ROUSSEAUNIANO MENOS PENSADO. RAWLS Y SU TEORÍA DE LA JUSTICIA FRENTE AL CONTRATO SOCIAL

THE ROUSSEAUNIAN LEAST EXPECTED. RAWLS AND HIS THEORY OF JUSTICE FACING THE SOCIAL CONTRACT

Gastón Souroujon

Universidad de Rosario - Universidad del Litoral

gsouroujon@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo parte de un significativo reconocimiento: en el seno de las distintas corrientes de la filosofía política contemporánea, el exponente más importante del liberalismo de fines del siglo XX, John Rawls, es uno de los autores que más reivindica la obra de Rousseau. A partir de este dato, dividimos el escrito en dos partes: en la primera, nos acercamos a la novedosa interpretación que el filósofo del siglo XX realiza sobre el autor ginebrino, subrayando su comprensión de *amour propre*, que es la clave con la cual resuelve las contradicciones aparentes entre las obras de Rousseau; en la segunda sección, nos adentramos a una comparación estructural entre la Teoría de la Justicia y el Contrato Social, en la que contrastamos el problema de la fundación y el de la estabilidad, y marcamos ciertas críticas comunes que pueden realizarse en este orden a ambos autores.

Abstract

This work is based on a significant recognition: that at the heart of the various trends of contemporary political philosophy, John Rawls, one of the most important exponents of the liberalism of the late 20th century is the author most claimed in the work of Rousseau. From this data we divide the paper in two parts. In the first one we approached the novel interpretation made by the twentieth century philosopher based on the author from Geneva, stressing his understanding of *amour propre*, which is the key with which resolves the apparent contradictions between the works of Rousseau.

In the second section we study thoroughly the structural comparison between the Theory of Justice and the Social Contract, in which we contrast the problem of the foundation and the stability and check certain common criticisms that can be made in this regard to both authors.

Palabras Claves: Rousseau, Rawls, Amor propio, Autonomía

Key Words: Rousseau, Rawls, self-love, autonomy

A partir de la década de 1970, la filosofía política ha vuelto a ocupar un espacio importante en el mundo académico: la obra de John Rawls, *Teoría de la Justicia*, restituye viejos debates e inaugura otros de espíritu novedoso, liberando, aunque no totalmente, a la Ciencia Política de su ensueño empirista en el que se mantuvo desde mediados del pasado siglo. La controversia entre liberales y comunitarios y las nuevas reflexiones en torno a la tradición republicana fueron los puntos salientes de este *renaissance* que sigue generando nuevas reflexiones en el siglo XXI. Necesariamente estos debates trajeron nuevas lecturas sobre los clásicos de la teoría política; sólo para citar algunos, Aristóteles es recuperado por Macintyre (2001), Hegel por Taylor (1983), Maquiavelo por Skinner (1990), y obviamente Kant por Rawls (2011). Sin embargo, hay algo que sorprende, el ostracismo al que es condenado el pensamiento de Rousseau por gran parte de los autores. En parte esto responde a que el *problema Jean Jaques Rousseau*, tal como lo bautizó Cassirer (2007), las múltiples lecturas que habilita el autor ginebrino, tuvo como respuesta en el seno de estos debates un primado de la interpretación anti-individualista de este autor, interpretación en donde reina una comunidad opresora de las libertades individuales.

De esta forma, el exponente principal del republicanismo moderno es relegado por el republicanismo contemporáneo; vemos así a Pettit (1999) asociar a Rousseau con el populismo democrático que contiene en su seno la tiranía de la mayoría. A priori, es la familia comunitarista quien parecería tener más puntos en común con Rousseau, al defender una concepción en la cual las tradiciones, valores y proyectos comunes deben ser promovidos por el Estado ya que son esenciales para la vida democrática al dotar a la comunidad con ciertos horizontes de significación compartida. Sin embargo, Sandel, uno de sus representantes más importantes, explícitamente reniega de Rousseau por considerar su postura muy opresiva ya que el carácter unitario de la voluntad general convierte en indeseable cualquier intercambio

deliberativo (Sandel, 1996). Argumentos que fueron utilizados habitualmente por parte de la tradición liberal para asociar a Rousseau con experiencias políticas abusivas. En este orden, cabe recordar el famoso discurso de Berlin (2001), en el cual Rousseau es considerado uno de los padres de la libertad positiva y de una solución única y racional al problema del orden político.

Extrañamente y no, el pensador que con mayor vehemencia recupera a Rousseau dentro de este escenario es John Rawls. No resulta extraño pues es conocida la influencia que el autor del *Contrato Social* generó en Kant y la importancia que este último tiene en la teoría de Rawls, en palabras del propio profesor de Harvard: “Kant intentó dar una base filosófica a la idea de Rousseau de la voluntad general. La teoría de la justicia a su vez trata de presentar un proceso natural, traducción de la concepción kantiana del reino de los fines y de las nociones de autonomía y del imperativo categórico” (Rawls, 2011: 248). Sin embargo, a raíz de lo argumentado anteriormente no deja de sorprender que dentro del vasto arco iris de posturas en el seno de la filosofía política sea justamente el representante más influyente del liberalismo político el que redime a Rousseau, a quien reivindica explícitamente como el ancestro de su teoría de la justicia (Rawls, 2007).

Esta situación nos genera un interrogante que intentaremos responder en este escrito: ¿cuál de los múltiples Rousseau es el que Rawls reivindica?, ¿cuál es la interpretación que Rawls nos da de Rousseau? Esta pregunta nos guiará en la primer parte del trabajo, en la cual nos acercamos a la novedosa interpretación que el filósofo del siglo XX realiza sobre el autor ginebrino, subrayando su comprensión de *amour propre*, que es la clave con la que resuelve las contradicciones aparentes entre las obras de Rousseau. Una vez discutida esta incógnita, nos adentramos en la segunda parte del trabajo en una comparación estructural entre la Teoría de la Justicia y el Contrato Social, en la que contrastaremos el problema de la fundación y el de la estabilidad, para así mostrar los problemas similares que deben enfrentar ambos autores y las soluciones a las que arriban. Si tal como Neal (1987) observa, hay una apropiación de Rousseau por parte de Rawls para dar a la concepción kantiana de autonomía una expresión a nivel colectivo, lo que se expresa en la similitud estructural en los desarrollos de ambos autores, muchas críticas que durante siglos ha recibido el primero son susceptibles también de herir al segundo.



John juez de Jean Jacques

Los cursos que Rawls impartió en Harvard desde mediados de los '60 hasta 1995, conforman un documento de valor fundamental para comprender la manera en que éste leía a Rousseau. Fuente que ha sido editada en 2007 bajo el nombre de *Lectures on the History of Political Philosophy*. En ellos se ve expresada la admiración que despertaba el filósofo ginebrino, quien para Rawls es el autor en lengua francesa más destacado, superando a Montesquieu, Constant y Tocqueville, no sólo por la fuerza de su pensamiento sino también por su estilo literario (Rawls, 2007)

Ya desde el principio Rawls nos da una de las claves que va a guiar su lectura, contra aquellos que ven una contradicción entre el *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres* y el *Contrato Social*, Rawls subraya la coherencia entre estas obras. Sólo en la comunidad política establecida por el contrato se realiza la naturaleza particular del hombre, es la cultura de la sociedad en la que vivimos la que condiciona la forma, pervertida o natural, que éste va a desarrollar. Esta empresa intelectual obliga a Rawls encontrar en el *Discurso* algún elemento que le permita conectar con el *Contrato Social* y así evadir la aparente teleología negativa que habita en el primer escrito. Lo lleva a buscar las bases psicológicas que habitan en la naturaleza humana que hacen posible la comunidad del *Contrato Social*. En este punto nos enfrentamos a la lectura más novedosa de Rawls: su interpretación del *amor propio*.

Recordemos brevemente la caracterización del Estado Naturaleza en Rousseau. Este se encontraba habitado por hombres solitarios que sólo procuraban satisfacer sus necesidades, por un *buen salvaje*¹ que a diferencia del hombre natural del *Leviatán* no estaba marcado por las pasiones egoístas que llevaban a la guerra de todos contra todos. El hombre aquí no es ni bueno ni malo, carece de cualquier virtud moral, sólo está signado por dos principios anteriores a la razón: el cuidado de su propia conservación y la repugnancia por el sufrimiento ajeno. Este último es el sentimiento natural de piedad, la única virtud presocial y prerreflexiva de la cual derivan todas las virtudes sociales. Rawls ve que este escenario refleja el primer período de los cuatro que Rousseau describe en el *Discurso*, en donde reina el *amour de soi* (amor de sí), un instinto de conservación que empuja a los hombres a preocuparse por su bienestar, amor de sí que es compartido por todos. La interpretación tradicional de Rousseau nos enseñaba que los problemas comenzaban

a florecer con el *amour propre* (amor propio), un sentimiento que surgía con la primera sociabilidad, que Rawls identifica en un tercer período². Amor propio que empujaba a los hombres a desear la admiración de los que lo rodean y a superarse entre sí, raíz del comportamiento egoísta y de las futuras desigualdades. Interpretación que se fundaba en la famosa cita de Rousseau:

“Cada cual comienza a mirar a los demás y a querer a su vez ser mirado, consagrándose así un estímulo y una recompensa a la estimación pública. El que cantaba o el que bailaba mejor (...) fue el más considerado siendo este el primer paso hacia la desigualdad y hacia el vicio al mismo tiempo (...) y la fermentación causada por esta nueva levadura, produjo, al fin, compuestos funestos a la felicidad y a la inocencia” (Rousseau, 1992: 133)

Esta visión que convertía a la mirada del coro en conformadora de la propia personalidad y de los deseos de distinción, resultaba un obstáculo para pensar una forma de sociedad que no se encuentre gobernada por la vanidad, la necesidad de jerarquías y la opresión, ya que el amor propio sólo podía satisfacerse con la sumisión (Cassirer, 2007). El amor propio es visto como un producto artificial que empaña aquella virtud natural de la piedad, haciendo a los individuos indiferentes ante los sufrimientos ajenos al no poder identificarse con éste.

Tal como hemos insinuado, la lectura que Rawls hace del amor propio rompe con esta interpretación canónica, en la línea de las obras de Dent (2005) y Neuhausser (2014). Rawls nos propone una interpretación amplia de esta categoría que permite distinguir dos formas de manifestación del amor propio. Por un lado, habría una concepción de amor propio antinatural, que estaría en línea con la interpretación tradicional, un vicio que impulsa a ser superior a aquellos con los cuales convivo y que motoriza las relaciones de dominación. Sin embargo, por otra parte, el amor propio también tiene una manifestación natural, la demanda de recibir un debido reconocimiento por parte del otro, de ser respetado como persona a partir de la base de igual dignidad. En palabras de Rawls:

“En su forma natural o propia, el *amour propre* es una necesidad que nos dirige a asegurarnos a nosotros mismos una igual jerarquía junto a los otros y una posición entre nuestros asociados en la cual somos aceptados como tenedores de necesidades y aspiraciones que deben ser tenidas en las mismas condiciones que las de los demás” (Rawls, 2007: 198 traducción del autor)³.

Esta visión implica algunas consecuencias que es conveniente deslindar. (a) El

amor propio es una motivación para el accionar que, a diferencia del amor de sí, es relacional pues se centra en el reconocimiento de los otros (Neuhoser, 2014), es una fuente de sociabilidad que puede ser satisfecha de manera negativa (antinatural) o positiva (natural). (b) El amor propio natural es satisfecho con un bien no material (Neuhoser, 2014): el reconocimiento, con una posición relativa que depende de aquellos que me rodean; posición relativa que no implica la noción de superioridad o inferioridad sino el respeto que todo ser humano demanda. (c) Este amor propio natural es un deseo por la igualdad que funciona como fuente de un escenario de trato igualitario, a partir de la demanda de ser reconocido como igual dentro de un grupo social; demanda que impone límites recíprocos y reconocidos por todos a las conductas (Rawls, 2007). (d) La presente idea de igualdad se complementa con una idea de libertad republicana como no dominación⁴, libertad que implica abolir las dependencias personales (por eso, para Rawls en Rousseau no hay tensión entre igualdad y libertad). De allí la famosa frase del *Contrato Social*: “En fin, dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiere el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene” (Rousseau, 1992: 9)

Traducido al lenguaje de *Teoría de la Justicia*, la satisfacción de este amor propio natural se relaciona con uno de los bienes primarios que Rawls supone que se elegirían en la posición original, las bases sociales del autorrespeto. El sentido de nuestro propio valor depende de la evaluación de que nuestra persona y nuestros actos son apreciados y confirmados por los otros (Rawls, 2011). Las bases sociales del autorrespeto se encuentran garantizadas por las instituciones justas que permiten la realización de las distintas doctrinas comprensivas razonables y por ciertos rasgos de la cultura pública como el reconocimiento del otro (Rawls, 2004).

En tanto, la lectura tradicional había señalado que la clave de la coherencia entre los dos escritos debía buscarse en el amor de sí, sentimiento que es inherente a todas las conciencias que mantengan una inspiración natural y del cual la voluntad general es la expresión (Mondolfo, 1962), e indicaban que el amor propio sólo podía ser fuente de la voluntad de todos, la suma de voluntades egoístas. Rawls ensaya una respuesta contraria, la voluntad general no es sólo la expresión del amor de sí, subraya que sólo tras adoptar esta visión amplia del amor propio podemos comprender la coherencia y consistencia de la obra de Rousseau. Las bases psicológicas de la naturaleza humana que permiten el Contrato Social se hallan en el

amor propio. Pensar lo contrario permearía al Contrato Social de un carácter utópico.

Trataremos de deslindar esta aseveración siguiendo los argumentos de Rawls. El Contrato Social es el pacto que especifica la forma de cooperación que debe reflejarse en las instituciones políticas, en donde los pactantes tienen como objeto aumentar sus intereses conectados con las dos formas de amor bajo condiciones de interdependencia, pero no de dependencia personal, ya que ésta última es producto del amor propio antinatural (Rawls, 2007). La lectura canónica de Rousseau es clara en este sentido, en cada uno de los pactantes habitan dos voluntades, la privada y la que expresan como miembros de la sociedad política. Según la interpretación de Rawls, los individuos que pactan son poseedores de una voluntad particular que expresa sus intereses privados, la voluntad particular defendida por el liberalismo no desaparece en Rousseau ni es necesariamente un mal a eliminarse, sólo debe estar limitada por la libertad civil, por las reglas que emanan de la voluntad general. El problema surge cuando esta voz privada quiere reemplazar a la voluntad como ciudadano en el espacio público, aquí aparece la voluntad de todos que es sólo un agregado de voces individuales y egoísta. Las decisiones del espacio público deben emanar de la voluntad general, inscripta en cada uno de los pactantes. Para Rawls es una razón deliberativa que los ciudadanos comparten al coincidir en: *un bien común, intereses comunes y un interés fundamental*. Sólo los argumentos emanados por esta razón deliberativa son legítimos en la arena política, lo que inhibe cualquier decisión fundamentada a partir de razones particulares. Al momento de desarrollar su teoría, Rawls reconoce que esta concepción mantiene grandes semejanzas con su idea de razón pública (Rawls, 2004), aquella a la que se debe acudir para la decisión de cuestiones políticas fundamentales, razón pública que no debe estar guiada por las preferencias individuales (lo que en términos de Rousseau expresaría la voluntad de todos) ni por concepciones éticas de buena vida, por doctrinas comprensivas razonables.

Nos encontramos con otro elemento novedoso en la interpretación que Rawls propone de Rousseau: lo que da nacimiento a esta forma de razón deliberativa en cada uno, lo que posibilita que la voluntad general vea la luz y deje en la oscuridad de lo privado las voluntades particulares, es el compartir de estos tres elementos que Rawls analiza como si fueran muñecas rusas. La idea de *bien común* no hace referencia aquí a una concepción utilitarista, la suma de felicidades individuales o teleológica asociada a una idea de buena vida, sino que son las condiciones sociales

que los ciudadanos van a tratar de materializar para hacer posible la persecución de sus intereses comunes. Estos últimos son los que posibilitan la articulación del lazo social, sin intereses comunes es imposible que exista una voluntad general, una razón deliberativa que convierta en legítimos los argumentos en el espacio público, que sólo permite que ciertas propuestas sean admitidas. Ahora bien, lo que hace posible que existan intereses comunes es un interés fundamental asociado a la naturaleza compartida por los contratantes, a una concepción de persona que recupera sus elementos esenciales (Rawls, 2007). Como hemos dicho, lo que cruza a todos los ciudadanos es su persecución por potenciar su amor de sí y su amor propio entendido en forma natural; en otras palabras, el interés fundamental que da nacimiento y signa a la voluntad general se relaciona con el bienestar material y el igual reconocimiento de la dignidad de cada uno es un escenario interdependiente que elimina la dependencia personal.

En un mundo académico en el que todos disparan contra Rousseau o lo ignoran, esta interpretación particular le permite a Rawls no sólo mostrar su coherencia, sino también presentarlo como el antepasado de su teoría. En lo que sigue presentaremos ciertas líneas en común en la estructura de ambas perspectivas, la de Rousseau y la de Rawls, tratando de observar si algunas de las críticas que se le realizan al primero son susceptibles de afectar al segundo.

La Teoría de la Justicia frente al Contrato Social

Más allá de compartir supuestos y conclusiones, podemos distinguir las preocupaciones que guían dos de las obras fundamentales de Rawls, *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo político*. La primera hace referencia a la edificación de principios de justicia que deben regir en una sociedad pluralista y a sus contenidos. El segundo trabajo recobra estas preguntas pero le añade la posibilidad de la estabilidad, cómo puede ser estable en el tiempo una sociedad pluralista dirigida por estos principios de justicia. Recuperaremos estos dos ejes para trazar una comparación entre la teoría de Rousseau y la de Rawls.

Es conocido el recurso neocontractualista que Rawls edifica para la elección de los principios de justicia que deben aplicarse en la estructura básica de la sociedad, parte de lo que llama la *posición original* en la cual los representantes⁵ deliberan para llegar a este fin bajo ciertas restricciones que limitan el conocimiento de las

condiciones fenoménicas de sus representados. Otra construcción racional, *el velo de la ignorancia*, posibilita estas limitaciones en la información por la cual los representantes ignoran el lugar en la sociedad, el género, la clase social, la concepción de bien, el talento, la fuerza, la generación de su representado. Sólo conocen hechos generales acerca de la sociedad humana: cuestiones políticas, teorías económicas, leyes psicológicas. Este artilugio posibilita que las partes se encuentren en una posición simétrica e ignoren cómo las distintas alternativas planteadas van a afectar las vidas particulares de sus representados (Rawls, 2007). La posición original es un procedimiento por el cual puede expresarse la noción kantiana de autonomía: *obedecer a las leyes que uno mismo se da* actuando bajo condiciones que expresan de mejor forma la naturaleza de los hombres como seres racionales libres e iguales. Al obedecer los principios elegidos en este estadio, se obedece a los principios que cada uno se daría como ser nouménico (Neal, 1987) dejando de lado los deseos individuales e interés egoístas⁶.

Ahora bien, son dos autonomías las que entran a jugar en esta construcción: por un lado, una autonomía racional o artificial que caracteriza a las partes dentro de la posición original, en tanto son libres para elegir los principios de justicia bajo ciertas restricciones; por otro lado, una autonomía plena, política, que es privativa de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada que actúan obedeciendo los principios de justicia, y al reconocer que éstos serían los principios escogidos en un escenario de posición original se comportan plenamente autónomos. “Así los ciudadanos realizan la autonomía plena cuando actúan partiendo de principios de justicia que definen los términos equitativos de la cooperación que se darían a sí mismos si estuvieran representados equitativamente como personas libres e iguales” (Rawls, 2004: 109).

Hemos señalado la equivalencia entre la razón pública de Rawls y la razón deliberativa que caracteriza a los hombres cuando escuchan la voluntad general, sugerimos que esta es la única razón que tiene validez en la asamblea ya que es siempre recta y tiende a la utilidad pública (Rousseau, 1992). Es con la aparición de ésta, tras el contrato social, que los hombres transforman su libertad natural, que se determina por el derecho ilimitado a todo lo que se desean (Rousseau, 1992), en una libertad moral cuyo contenido es la obediencia a la ley, la única que hace a los hombres dueños de sí mismos⁷. Pero sólo la obediencia a la ley, de la cual los ciudadanos son autores, desde el punto de vista de la voluntad general, habilita la libertad moral.

Dentro de ambas estructuras es factible observar un problema, tanto en Rawls como en Rousseau la autonomía plena y la libertad moral implica obedecer a leyes que en realidad no son dadas por los ciudadanos a sí mismos. Yannuzzi (2001) señala este inconveniente en el caso de Rawls, la autonomía plena se modela desde la autonomía artificial, son justamente aquellos a los que se les encuentra negada una autonomía plena los que deciden los dos principios de justicia a partir de los cuales los ciudadanos con autonomía plena deben regirse (Yannuzzi, 2001). Habermas (1998) había destacado el mismo inconveniente en la construcción teórica del autor de *Teoría de la Justicia*; en realidad, sugiere el intelectual alemán, la posición original niega la voz de los ciudadanos, es la filosofía la que establece los principios de justicia que deben regir la sociedad, en tanto los ciudadanos sólo deben emplear esta plataforma para juzgar las instituciones existentes. La Teoría de la Justicia de Rawls, desde esta perspectiva, convierte al filósofo en el legislador, al invalidar el debate de aquellos que en principio poseen autonomía plena⁸

“El tipo de autonomía política que en la posición original (...) se resigna a una existencia virtual no puede desplegarse en el seno de una sociedad constituida jurídicamente. Pues cuanto más se levanta el velo de ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas” (Habermas, 1998: 66).

Más aún, continúa argumentado Habermas, al no poder repetirse el acto de fundación de los principios de justicia que deben regir el Estado, los ciudadanos no pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático que ya se dio en la posición original. La crítica de Habermas nos permite pensar a la posición original como un juego *de una sola tirada*, este constructo racional que excede el mero marco procedimental imponiendo ciertos contenidos sustantivos es el espacio en donde se toman las decisiones fundamentales que deben estructurar la sociedad, se escogen los principios que luego hallamos sedimentados en las distintas etapas de toma de decisión, la Constitución, el Poder Legislativo y el Poder Judicial. Los principios de justicia son decididos en esta instancia y se encuentran cerrados al futuro juego democrático. Esta afirmación no se encuentra invalidada con la posibilidad que Rawls habilita de retornar a la posición original cada vez que se necesite probar las instituciones, pues son las restricciones que imperan en ésta las que van a reproducir los mismos resultados que en la tirada inicial.



Parecería que en Rousseau estos problemas no se manifiestan, ya que muchos autores señalan el carácter participativo que ostentaría la comunidad política pensada por el ginebrino (Neal, 1987). Sin embargo, recordemos ese personaje casi divino que hace su aparición en el capítulo VII del *Contrato Social*, el Legislador. Las leyes fundamentales, la constitución de la república de Rousseau no son debatidas y decididas por el pueblo, sino que son una creación de este ser extraordinario, que luego de inventar la máquina se retira. El objetivo principal de esta constitución es reconducir la naturaleza humana, es dar vida a la voluntad general, convertir al hombre solitario en miembro de una ciudadanía donde la voluntad general se haga sentir con más fuerza que la voluntad de todos, encauzar el amor propio natural para que no se desarrolle de manera corrupta. Por eso en este capítulo Rousseau compara al legislador con Dios, en tanto que éste último es el creador del orden natural, el legislador es el creador del orden político (Viroli, 2002).

El legislador en Rousseau no sólo debe tener un conocimiento esclarecido de los principios políticos y plasmar éstos en las instituciones, sino que debe lograr que sean consentidos por el pueblo. En este punto nos encontramos ante la misión paradójica del legislador: la misma legislación que debe convertir al buen salvaje en ciudadano debe antes ser aprobada por estos, he aquí en palabras de Rousseau una aporía: “que los hombres fuesen antes las leyes lo que deben llegar a ser por ellas” (Rousseau, 1992: 23). Que el efecto se convierta en causa, sólo los ciudadanos de una república consolidada podrían reconocer los beneficios de esta constitución, pero justamente estos son producidos por estas leyes, son el resultado del cambio de la condición del hombre que estas leyes ofrecen. La solución de esta paradoja es la religión, legitimar en un primer momento estas leyes a partir de la religión, para que luego obren sobre la condición humana.

Existen claras diferencias entre el legislador filósofo de Rawls de la posición original y el legislador que describe Rousseau. El primero es producto de un esfuerzo de la razón que inhibe, a partir del velo de ignorancia, los condicionamientos particulares por los que la voz de los representantes suenan al unísono. El segundo es un personaje casi mitológico con virtudes y capacidades extraordinarias. Sin embargo, en esta instancia nos interesa remarcar ciertas similitudes entre ambos legisladores. En primer lugar, ya advertimos cómo en los dos casos la articulación de los principios sobre los que se va a asentar la sociedad política no implican la participación de la ciudadanía, son personajes exteriores a ella los que estructuran la base de la

sociedad: en el caso de Rawls, un sujeto con una autonomía artificial que no se encuentra en la sociedad política en la cual los ciudadanos poseen una autonomía plena; en el caso de Rousseau, un ser divino. La libertad, entendida como obedecer las leyes que uno mismo se da, se evapora, en Rawls la autonomía política como vimos es moldeada por una autonomía racional y artificial, y el papel que Rousseau le reserva a los ciudadanos es el de consentir un paquete cerrado de leyes que se fundamentan en el poder divino.

Una segunda semejanza que consideramos igual de relevante se refiere a las características y conocimientos de estos dos legisladores, hemos comentado que el velo de la ignorancia opera como una restricción de la información que los representantes tienen sobre las condiciones reales de sus representados (clase social, género, talento, raza, generación, etc.), lo único que conoce son ciertas características generales sobre cómo son los hombres. El legislador en Rousseau carece también de ciertas cualidades que signan a los ciudadanos sobre los cuales debe legislar, conoce todas las pasiones humanas sin experimentar ninguna, conoce la naturaleza humana sin tener relación con ella, se preocupa por la felicidad de los ciudadanos sin depender de ella (Rousseau, 1992). Ambos legisladores muestran una estructura similar, son hombres que conocen la manera en que ciertos principios y leyes afectarán la vida de los hombres al conocer las características generales de ellos, pero no poseen ningún rasgo particular, ningún elemento distintivo que inhiba la imparcialidad de la ley.

De esta manera, la controvertida frase de Rousseau: “(...) cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre (...)” (1992: 11), también puede aplicarse a Rawls (Neal, 1987). Al articular al sujeto fenoménico como un sujeto cuya razón es inválida, pues no logra abstraerse de sus condicionamientos empíricos e intereses específicos, este es pensado sólo como un sujeto de obediencia a las leyes que decide una razón imparcial encarnada en el sujeto nouménico.

El problema de la estabilidad

Si tal como hemos aseverado, los principios sobre los que se estructura la sociedad política son elegidos sin la participación de los ciudadanos, que deben obedecerlos y tomarlos como propios, el problema de la estabilidad cobra relevancia, la dificultad de cómo asegurar en el tiempo a lo largo de las distintas generaciones el respeto y

vigencia de estos principios dados de una vez y para siempre.

Rawls presenta este problema en *Liberalismo político*⁹. Como bien lo formula en su análisis Freeman (2003: 36): “¿Cómo es posible, para una concepción política independiente, ser apoyada por diferentes concepciones de lo bueno para que las personas que afirman estas concepciones puedan ser racionalmente motivadas para hacer lo que la concepción política exige?” (traducción del autor)¹⁰. Para dar respuesta a esta inquietud, Rawls introduce el concepto de *consenso entrecruzado*, por el cual las doctrinas razonables comprensivas que habitan una sociedad (aquellas que articulan una concepción de la buena vida y que en una sociedad bien ordenada se encuentran en el ámbito de lo privado) aceptan los principios políticos de justicia desde su propio punto de vista. De esta forma, los principios de justicia no entran en conflicto con las concepciones e intereses que cada ciudadano defiende en el orden privado, pero, más importante aún, puede afirmarse y defenderse por razones internas a las distintas doctrinas comprensivas razonables, cada ciudadano dentro de su propio marco conceptual apoya estos principios (Rawls, 2004). Son justamente razones no públicas las que aseguran la estabilidad de una sociedad organizada y dirigida por una razón pública y legitiman su voz en los asuntos de todos. Proceso que no implica que los principios de justicia pierdan su carácter neutral e independiente con relación a estas doctrinas.

Rawls (2004) subraya que este consenso entrecruzado no es un mero *modus vivendi* en el cual la unidad está dada por un acuerdo signado entre intereses egoístas de las partes, en este caso la estabilidad estaría ligada a las circunstancias que mantengan la convergencia de intereses, cualquier cambio en la situación de poder afectaría el apoyo a los principios de justicia. Contrariamente, el consenso entrecruzado implica que la afirmación de los principios de justicia sea desde el punto de vista de las doctrinas comprensivas razonables y no de la racionalidad egoísta, por lo que las transformaciones en las circunstancias no afectarán su apoyo. “El rasgo de la estabilidad ilumina un contraste básico entre un consenso entrecruzado y un *modus vivendi*, pues la estabilidad de este último depende de situaciones circunstanciales y de un balance de fuerzas relativas” (Rawls, 2004: 180).

Por último, cabe remarcar que el consenso entrecruzado se edifica sólo sobre doctrinas comprensivas razonables, por lo que aquellas que son irrazonables pretenden utilizar el poder político para imponer su punto de vista (Rawls, 2004) sobre toda la comunidad, no pueden entrar en este consenso entrecruzado. La razonabilidad

de las doctrinas habilita que coexistan en un marco de tolerancia adhiriendo a los principios de justicia.

En su lectura de Rousseau, Rawls (2007) correctamente apunta que el problema de la estabilidad en el *Contrato Social* es solucionado por la acción del legislador. La solución de la paradoja temporal, que como mencionamos se le presenta a esta figura: que el efecto se convierta en causa, “*que los hombres fuesen antes las leyes lo que deben llegar a ser por ellas*”, implica que los ciudadanos adquieran las motivaciones internas para actuar según las leyes que el legislador erigió y así preservar la estabilidad en el tiempo de la República. Sin embargo, consideramos que el lugar principal en donde Rousseau se plantea el problema de la estabilidad es en el último capítulo del *Contrato Social*, el que versa sobre la *religión civil*, es ésta la que permite perpetuar el trabajo realizado por el legislador (Waterlot, 2008). Como sugiere Waksman (2004), si el legislador es la figura mítica que funda el Estado, la religión civil es el cemento que une a la sociedad, es lo que continúa el trabajo de este personaje una vez que ya no está.

La religión civil, que debe ser fijada por el soberano, se encuentra estructurada sobre dos grupos de dogmas. El primero es positivo: “La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente, la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes (...)” (Rousseau, 1992: 75). Y el dogma negativo de no permitir la intolerancia. Los principios positivos constituyen una posición de conciliación entre el cristianismo y el paganismo, las dos experiencias religiosas que se dieron históricamente. De esta manera, se superponen la moralidad cristiana con las virtudes cívicas, conciliándose lo que para Rousseau es la religión verdadera pero inútil y una religión falsa pero útil políticamente.

Dejemos de lado las cuestiones sustantivas para marcar ciertas coincidencias formales entre los dos conceptos que proporcionan la estabilidad a la sociedad política. Al igual que en Rawls, en Rousseau también encontramos una confianza en el poder de las creencias en el plano de lo privado que dé sustento a los derechos y deberes públicos. Es conveniente, afirma el ginebrino, que todo ciudadano profese una religión que lo haga amar sus deberes, aunque sus dogmas no interesen al Estado (Rousseau, 1992); en este sentido, las distintas religiones pueden aceptar los dogmas de la religión civil desde sus propias creencias. La importancia de las religiones es que generan en el ciudadano un sentido del deber y respeto que es usufructuado por el

Contrato Social. Si bien la categoría de doctrina comprensiva razonable de Rawls es más amplia que la de religión que plantea Rousseau, ya que incluye aspectos religiosos, éticos y filosóficos, para lo que atañe a nuestros fines se debe subrayar que en ambas estas creencias en el plano privado funcionan como motor motivacional para la construcción de ciudadanía.

El dogma negativo de la religión civil en Rousseau y la invocación a doctrinas comprensivas razonables en Rawls representan la preocupación por la tolerancia que ambos autores presentan, toda categoría de tolerancia posee una frontera que en estos autores se aprecia en la compatibilidad que debe darse entre las creencias privadas y los principios públicos. Sin embargo, consideramos que hay una diferencia importante en la forma en que piensan la tolerancia ambos autores. En el caso de Rawls, la preocupación central es la tolerancia que el Estado debe exhibir para con las doctrinas en su interior, por eso su irrazonabilidad se da cuando una posición particular pretende utilizar el poder político para impedir la expresión de una doctrina comprensiva razonable (Rawls, 2004) o imponer su punto de vista. Rawls aquí se mantiene en los límites del concepto de tolerancia que la tradición liberal articuló a partir de la obra de Locke, impedir los ataques y lesiones del poder político a las distintas minorías religiosas que habitan en una nación.

Más allá de que algunos autores han ubicado en esta senda al concepto de tolerancia de Rousseau (Beiner, 2011), esta categoría responde a una preocupación distinta en la estructura del Contrato Social. Es verdad, como mencionamos, que el soberano no puede pedir cuenta a sus súbditos por sus opiniones privadas, salvo cuando sean de utilidad pública. Sin embargo, lo que realmente inquieta a Rousseau no es tanto la intolerancia ejercida por quienes ostentan el poder político, sino especialmente la intolerancia al interior de la sociedad que da origen a las divisiones: “Es imposible vivir en paz con gentes que se consideran condenadas, amarlas sería odiar a Dios que los castiga” (Rousseau, 1992: 75). La tarea, entonces, del soberano no es sólo negativa, limitarse a no imponer una creencia al resto de la ciudadanía, sino especialmente positiva, excluir aquellas religiones que erosionen la comunidad política.

Consideraciones finales

Las reflexiones que hemos presentado no persiguen desacreditar la novedad del trabajo teórico de Rawls, ni subrayar la total equivalencia entre ambos autores. En cierto sentido, nada más diferente que la escritura precisa, consecuencia de la perspectiva analítica de Rawls, y las paradojas que recorren una obra dominada muchas veces por la pasión como la de Rousseau. Sin embargo, tratamos de señalar las dificultades similares que deben enfrentar estos autores que persiguen una idea de autonomía, de libertad moral, en la que los ciudadanos de carne y hueso deben obedecer leyes articuladas por una razón desligada de carne y hueso. Dificultades que se sintetizan en la famosa frase *forzar a ser libres* que aún a un autor como Rawls, cuya preocupación central pasa por salvaguardar la complejidad y pluralidad de la vida privada, pueden aplicarse.

La novedosa interpretación rawlsiana del amor propio en su forma natural, como una demanda por recibir un debido reconocimiento por parte del otro y por lo tanto una fuente de sociabilidad que permite la ligazón entre las dos obras fundamentales de Rousseau, trae aparejada una apuesta por una libertad republicana definida como no dependencia personal, libre de las decisiones arbitrarias de un sujeto empírico con el cual comparto una igual dignidad. Ahora bien, si por un lado *forzar a ser libre* implica este desencadenamiento a las decisiones de una persona particular, por otro me ata a decisiones de un sujeto nouménico, a las decisiones que un yo inmune a los interés particulares tomaría. Desde la perspectiva clásica del liberalismo, esta dependencia impersonal puede llevar a consecuencias opresivas.

La preocupación por la estabilidad que inquieta a Rawls y a Rousseau es un indicador de las dificultades de que estos principios sean asumidos como propios por los ciudadanos. Por eso, al fin de cuenta, se confía en argumentos no públicos que den sustento a los principios contruidos por una razón pública. En el caso de Rousseau, se espera que las religiones privadas brinden ese amor a las leyes que implica la religión civil y necesita el Contrato Social; en el caso de Rawls, el consenso entrecruzado permite afirmar los principios de justicia, aunque ya no desde la perspectiva del ciudadano, quien tendría autonomía plena, sino desde la perspectiva del sujeto poseedor de una doctrina comprensiva razonable, sujeto de una autonomía ética, propia del ámbito privado.

Referencias bibliográficas

- BEINER, Ronald. (2011). *Civil religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- BERLIN, Isaiah. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- CASSIRER, Ernst. (2007). *Rousseau, Kant y Goethe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DENT, Nicholas. (2005). *Rousseau*. New York: Routledge.
- FREEMAN, Samuel. (2003). "Introduction: John Rawls – An Overview". En Samuel Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 1-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, Jürgen. (1998). "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En Jürgen Habermas y John Rawls, *Debates sobre el liberalismo político* (pp.147-181). Barcelona: Paidós.
- MACINTYRE, Alasdair. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MONDOLFO, Rodolfo. (1962). *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires: Eudeba.
- NEAL, Patrick. (1987). "In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right". *The Review of Politics*, 3(49), 389-409.
- NEUHOSER, Frederick. (2014). *Rousseau's critique of inequality: reconstructing the second discourse*. Cambridge: University Printing House.
- PETTIT, Philip. (1999). *Republicanism*. Barcelona: Paidós.
- RAWLS, John. (1998) "Réplica a Habermas". En Jürgen Habermas y John Rawls, *Debates sobre el liberalismo político* (pp.75-143). Barcelona: Paidós.
- RAWLS, John. (2004). *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RAWLS, John. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John. (2011). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1992). *El Contrato Social y otros escritos*. México: Porrúa.
- SANDEL, Michael. (1996). *Democracy's discontent*. Cambridge: Harvard University Press.
- SKINNER, Quentin. (1990) *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- TAYLOR, Charles. (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VIROLI, Maurizio. (2002). *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*.

Cambridge: Cambridge University Press.

WAKSMAN, Vera. (2004). "El Manuscrito de Ginebra. Conjeturas acerca de la primera versión del Contrato Social". *Deus Mortalis*, 3, 519-547.

WATERLOT, Ghislain. (2008). *Rousseau. Religión y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

YANNUZZI, María de los Ángeles. (2001). "El concepto de autonomía en las teorías de Rawls y Habermas". *Estudios Sociales*, 21, 151-173.

Notas

¹ "(...) lo veo saciar su hambre bajo una encina, su sed en el arroyo más cercano, durmiendo bajo el árbol mismo que le proporcionó su sustento y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades" (Rousseau, 1992: 111)

² Según la lectura de Rawls, Rousseau en el *Discurso*, divide el Estado sin autoridad política en cuatro períodos del desarrollo de la cultura de una duración prolongada. Sólo el primero se correspondería a la descripción del Estado Natural, el tercero es similar al Estado Natural de Montaigne y el cuarto de Hobbes

³ "In its natural, or proper, form (...) amour propre is a need which directs us to secure four ourselves equal standing along with others and a position among our associates in which we are accepted as having needs and aspirations which must be taken into account on the same basis as those of everyone else" (Rawls, 2007: 198).

⁴ Para ahondar en la idea de Libertad como no dominación, ver Pettit (1999).

⁵ En *Teoría de la Justicia*, Rawls plantea que en la posición original como hipótesis de la razón se encontrarían todos los ciudadanos de la sociedad política, y en *Liberalismo político* piensa esta construcción racional como un recurso de representación, en el cual solo los representantes de la ciudadanía se encontrarían.

⁶ Si bien Rawls plantea que aquellos que interactúan en la posición original son mutuamente desinteresados, son las restricciones del velo de la ignorancia las que conducen la elección a partir de una razón pública.

⁷ Rousseau habla de un tercer tipo de libertad, la libertad civil, que es la que garantiza políticamente la propiedad de la posesión natural.

⁸ Ante la afirmación de Habermas de que la posición original es monológica pues todas las partes tienen las mismas razones y en consecuencia eligen los mismos principios, Rawls responde que en realidad es un omnilógico en donde es el punto de vista de la sociedad civil que incluye a los ciudadanos de carne y hueso quienes juzgan los méritos de la posición original como mecanismo de representación (Rawls, 1998: 87).

⁹ "(...) considera el modo en que la sociedad democrática bien ordenada de la justicia como equidad puede establecerse y preservar la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable que la caracteriza" (Rawls, 2004: 165).

¹⁰ "How is it possible for the freestanding political conception to be supported by disparate conceptions of the good so that people who affirm these conceptions can be rationally motivated to do what the political conception requires".

Fecha de recepción: 23 de diciembre de 2014. Fecha de aceptación: 23 de agosto de 2015.