

La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls

Fernando Alberto Lizárraga*

Resumen: En este artículo analizaremos la visión rawlsiana sobre el igualitarismo de Rousseau. En primer término, veremos que -siempre desde la perspectiva de Rawls- la obra del ginebrino afirma la necesidad de una cierta igualdad de condiciones como requisito para la igual ciudadanía y establece una noción del bien común que no responde a un criterio agregativo de corte utilitarista. En segundo lugar, examinaremos un poco más a fondo el igualitarismo rousseuiano y señalaremos que la regulación de las desigualdades permitidas por medio del amor propio se asemeja a la noción rawlsiana del veto de los menos aventajados, mecanismo derivado del Principio de Diferencia y del bien primario del auto-respeto. Por último, recorreremos algunas posibles razones para desear la igualdad y observaremos cómo Rawls valora la igual ciudadanía -en tanto igualdad del más alto nivel- como aquella que es más cercana al núcleo del pensamiento rousseuiano, siempre en condiciones materiales que aseguren la independencia personal.

Palabras clave: igualitarismo, contrato social, equidad, auto-respeto.

Abstract: In this article we look into Rawls's view on Rousseau's egalitarianism. To begin with, we shall see that, from the Rawlsian perspective, the works of the citizen of Geneva affirm the need of some kind of equality of condition as a requirement for equal citizenship, and assert a notion of the common good that is at odds with the aggregative criterion found in Utilitarianism. Secondly, we shall examine a little further the economic egalitarianism of Rousseau, showing that the regulation of inequalities by means of *amour-propre* is akin to the Rawlsian notion of the veto of the worst off, which is derived from the Difference Principle and the primary social good of self-respect. Lastly, we will survey some reasons for desiring

* Investigador Adjunto del CONICET en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Profesor adjunto regular de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue. Dirección electrónica: falizarraga@yahoo.com.ar.

equality and we will see how Rawls, from his own political conception, considers that equal citizenship, as equality of the highest level, is the conception closest to the core of Rousseau's thoughts, given certain material conditions capable of securing personal independence.

Keywords: egalitarianism, social contract, fairness, self-respect.

La célebre afirmación de Jean-Jacques Rousseau sobre su intención de hallar alguna regla de gobierno que tomara a “los hombres tal como son” y a “las leyes tal como pueden ser”¹ fijó coordenadas fundamentales para el pensamiento político moderno y se extendió hasta las actuales y más sofisticadas expresiones del contractualismo; tal es el caso de la teoría de la justicia como equidad, de John Rawls. Al concebir a la filosofía política como una actividad “realistamente utópica” en tanto “investiga los límites de la posibilidad política practicable”,² Rawls intenta dar una respuesta original al doble desafío de Rousseau. Y así, sin postular la necesidad de una radical transformación subjetiva, piensa —con cuidada moderación— en generar primeros principios de justicia para la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Su proyecto, al igual que el de Rousseau, consiste principalmente en sentar las bases para una sociedad justa (reformando o aboliendo las instituciones injustas); pero, a diferencia del ginebrino, procura sólo de manera derivada o secundaria generar un *ethos* congruente con los principios e instituciones de la estructura básica. Siguiendo los lineamientos humeanos sobre las circunstancias de justicia, Rawls piensa que la justicia es posible allí donde existen condiciones materiales benignas y demandas competitivas entre personas medianamente egoístas.

A lo largo de su extensa carrera como profesor en Harvard, entre 1962 y 1995, Rawls enseñó sistemáticamente el pensamiento de Rousseau. La visión rawlsiana sobre la obra del ginebrino se conoce en profundidad a partir de tres *Lectures* publicadas años después de la muerte del filósofo estadounidense. Según Samuel Freeman, editor de estas lecciones, los escritos de Rawls sobre Rousseau se cuentan entre los más acabados, junto con los

¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1996a, p. 9.

² Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 26.

apuntes sobre Locke, Mill y Marx.³ Como se sabe, en 1971 Rawls publicó su obra más famosa, *Teoría de la Justicia*, y, desde entonces, sus clases versaron sobre autores clásicos y sobre su propia concepción de la justicia “como primera virtud de las instituciones sociales”. No sorprende, entonces, que su mirada sobre el autor de *El Contrato Social* esté configurada desde el espacio teórico de la justicia como equidad.

En lo que sigue, y a partir de las consideraciones precedentes, analizaremos la visión rawlsiana sobre el igualitarismo de Rousseau. En primer término, veremos que –siempre desde la perspectiva de Rawls– la obra del ginebrino afirma la necesidad de una cierta igualdad de condiciones como requisito para la igual ciudadanía y establece una noción del bien común que no responde a un criterio agregativo de corte utilitarista. En segundo lugar, examinaremos un poco más a fondo el igualitarismo rousseuiano y señalaremos que la regulación de las desigualdades permitidas por medio del amor propio se asemeja a la noción rawlsiana del veto de los menos aventajados, mecanismo derivado del Principio de Diferencia y del bien primario del auto-respeto. Por último, recorreremos algunas posibles razones para desear la igualdad y observaremos cómo Rawls valora la igual ciudadanía –en tanto igualdad del más alto nivel– como aquella que es más cercana al núcleo del pensamiento rousseauiano, siempre en condiciones materiales que aseguren la independencia personal.

Ciudadanía e igualdad de condiciones

Varias son las motivaciones que Rousseau considera relevantes para el surgimiento y la perduración de la vida social. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (en adelante, *Discurso*), al examinar la primera fase del estado de naturaleza, destaca –junto con la perfectibilidad– la existencia de la compasión, sentimiento moral sin el cual ni las convicciones ni la razón brindarían suficiente sustento psicológico a la vida en común bajo instituciones creadas por un pacto social. Tan importante es la compasión que está presente incluso antes de la invención o descubrimiento del lenguaje. Pero el sentimiento moral decisivo es el *amor*

³ Freeman, Samuel, “Editor’s foreword”, en Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2008, p. ix. Es nuestra la traducción de todos los fragmentos de *Lectures* citados en este artículo.

propio. En una interpretación poco convencional, Rawls afirma que el *amour-propre* rousseauiano acepta por lo menos dos lecturas: una que lo asimila directamente a la vanidad, y otra —que Rawls denomina kantiana—, según la cual la forma natural del *amour-propre* implica el deseo de igualdad moral entre todas las personas; deseo que a su vez se traduce en reconocimiento recíproco en tanto iguales.⁴ El amor propio, entonces, es un sentimiento moral que, básicamente, demanda una posición igual para uno mismo y para los demás. Pero no alcanza con esto, porque junto con esta inclinación a la igualdad, como veremos, existen otras fuerzas que operan en sentido contrario (como el amor de sí, o vanidad; la desigual distribución de los atributos naturales, o de los recursos, etc.). La igualdad deseable, entonces, debe expresarse en el marco de un sistema institucional justo, en el cual la igualdad de condición quede asociada a la igualdad moral y política. En tal sentido, la lectura rawlsiana de *El Contrato Social* resulta ilustrativa sobre la compleja relación entre las instituciones justas (igualitarias) y las motivaciones personales congruentes con dichas instituciones.

Aunque resulte trivial, es preciso reafirmar que Rousseau es un igualitarista, al menos en el sentido de que busca corregir las desigualdades que impiden el desarrollo de la plena ciudadanía. Esta centralidad de la igualdad se verifica cuando la obra rousseauiana es observada desde las coordenadas que, según Rawls, deben utilizarse para evaluar una concepción política de la justicia, a saber: a) cuáles son los principios razonables de lo correcto y lo justo, y cómo éstos son establecidos; b) qué instituciones factibles realizan tales principios y mantienen la estabilidad a lo largo del tiempo; c) de qué modo las personas adquieren la motivación para comportarse según estos principios y sostener la concepción política a la que pertenecen; d) cómo puede surgir una sociedad que haga efectivos estos principios o cómo lo hizo si es que alguna vez hubo tal sociedad.⁵ A partir de estos ejes de análisis, Rawls sostiene que, en la tradición contractualista, es el contrato social por sí mismo (el rousseauiano, o el suyo propio) el que satisface los requerimientos de las dos primeras coordenadas. En primer lugar, porque los principios justos son aquellos fijados en las cláusulas del contrato; y, en segundo lugar, porque los términos del contrato establecen un entramado

⁴ Rawls, John, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, pp. 198 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 215.

institucional –o, en lenguaje rawlsiano, una estructura básica– que “logra tres aspectos básicos de la igualdad, en tanto afirma una posición y un respeto igual para todos los ciudadanos; realiza el imperio de la ley, ya que se aplica a todos y es originado en todos; y asegura una igualdad material suficientemente igual”.⁶ En otras palabras, las instituciones factibles y estables –“las leyes tal como pueden ser”– son aquellas capaces de realizar diversas dimensiones de la igualdad: igual ciudadanía e igualdad material (suficiente).

La igualdad también es la noción que subyace a la identificación de las características y las motivaciones de las personas que deciden pasar del estado de naturaleza al estado civil. En lo que respecta específicamente a la primera coordenada –relativa a los primeros principios sobre lo justo y lo correcto–, Rawls señala algunos *presupuestos* básicos que remiten, más allá de los tipos históricos concretos, a “los hombres tal como son”; esto es, en su generalidad. Primero, que las personas buscan sostener sus intereses fundamentales, motivadas por el amor propio natural, el cual supone la necesidad de ser reconocidas como iguales en el seno de un grupo y de aceptar los límites puestos por las necesidades y demandas de las otras personas. Todo esto, a su turno, genera esquemas de reciprocidad. En segundo lugar, que las personas que promueven sus propios intereses lo hacen bajo condiciones de interdependencia social (dependencia respecto de la totalidad de la *polis*) e independencia personal respecto de otros particulares. Tercero, que todas las personas tienen igual capacidad para ser libres y para interesarse en sus propias libertades, lo cual se expresa en la libre voluntad y en la capacidad para actuar en base a razones válidas. Finalmente, que la construcción de primeros principios supone que todas las personas son capaces de un sentido de lo justo y de actuar en consecuencia, puesto que “este sentido de la justicia es visto como una capacidad de entender, aplicar y actuar según los principios del contrato social”.⁷ En resumidas cuentas: el amor propio igualitario, la interdependencia social vinculada a la igual independencia personal, la igual capacidad para ser libres, el sentido de justicia y el deseo de actuar en consecuencia, todos estos son presupuestos básicos para la construcción de un orden social justo e igualitario.

Las coordenadas y los presupuestos básicos resultan cruciales, dice Rawls, a la hora de establecer los *problemas fundamentales* de la teoría contrac-

⁶ *Ibíd.*, p. 216.

⁷ *Ibíd.*, p. 219.

tualista, a saber: primero, cómo formar una asociación que proteja a cada uno en su persona y sus bienes con la fuerza de todos; y, segundo, cómo lograr que en esta asociación, cada quien, al unirse con los demás, sólo se obedezca a sí mismo y siga siendo tan libre como antes.⁸ En palabras de Rawls, el problema clásico formulado por Rousseau es “cómo, sin sacrificar nuestra libertad, [podemos] unirnos para asegurar la consecución de nuestros intereses fundamentales y garantizar las condiciones para el desarrollo y el ejercicio de nuestras capacidades”.⁹ La apelación rawlsiana a la pregunta de Rousseau se comprende de manera cabal si se recuerda que Rawls considera que su propia teoría no es sino una versión contemporánea y más refinada del contractualismo clásico. Concretamente, el objetivo rawlsiano es “presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant”.¹⁰ Así, al observar la obra rousseauiana desde las coordenadas, presupuestos y problemas fundamentales de una concepción política de la justicia, se advierte que la concepción de Rousseau aloja, en germen al menos, varios de los elementos que Rawls desarrolla en su teoría de la justicia.

En su examen de la visión de Rousseau acerca del contrato social, a través del prisma de su propia concepción de la justicia como equidad, Rawls considera que, siendo la cooperación social necesaria y posible (en virtud de las circunstancias de justicia objetivas y subjetivas), la forma de la asociación rousseauiana será aquella que acordarían personas iguales, razonables y racionales, motivadas por el amor de sí y el amor propio. De este modo, las condiciones iniciales –configuradas según las coordenadas, presupuestos y problemas fundamentales ya mencionados– determinan el resultado del contrato; o, en otras palabras: “una vez que afirmamos claramente el problema del contrato social, también es claro cuál debe ser la forma de asociación general política y social”.¹¹ Esta es, precisamente, una de las características propias del modelo o método contractual: dada una cierta configuración inicial, el resultado puede ser uno y sólo uno, puesto

⁸ *Ibid.*, p. 219.

⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 24; *cf.* p. 237.

¹¹ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 220.

que los elementos de dicha configuración y las reglas fijadas para el desarrollo posterior no hacen sino producir la conclusión pre-determinada por quien recurre a este método. En tal sentido, al referirse al camino conjetural utilizado para vislumbrar al hombre natural y luego reconstruir, también conjeturalmente, el origen de la sociedad, Rousseau explicita: “sobre los principios que acabo de establecer no podría formarse ningún otro sistema que no me proporcionara los mismos resultados y del que no pudiera sacar yo las mismas conclusiones”.¹² Entonces, la igualdad natural rousseauiana deriva, por necesidad lógica, en la igual ciudadanía tras el contrato social, del mismo modo que los dos principios del igualitarismo liberal rawlsiano son los únicos que pueden ser elegidos dada la configuración de la Posición Original, esto es, la versión rawlsiana del estado de naturaleza.¹³

La forma asociativa surgida del contrato rousseauiano tiene, según Rawls, una cláusula definitoria, a saber: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”.¹⁴ Podría esperarse que un liberal como Rawls observara aquí, con talante popperiano, una amenaza directa a la sociedad abierta y a las libertades negativas individuales. Además, la insistencia en la igualdad contenida en las coordenadas y presupuestos del contrato social podría llevar a pensar que la fórmula rousseauiana sacrifica la libertad en el altar del igualitarismo.¹⁵ Sin embargo, Rawls interpreta que los términos del pacto son, esencialmente, la última

¹² Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1996b, p. 247.

¹³ La Posición Original es la escena hipotética característica del contractualismo rawlsiano. Allí, personas morales, libres, iguales, racionales y mutuamente desinteresadas, escogen los principios de justicia para una sociedad bien ordenada. Lo peculiar de esta escena es que las deliberaciones ocurren tras el Velo de la Ignorancia, el cual impide que las personas conozcan sus características particulares. De este modo, nadie puede sacar ventajas indebidas y, en consecuencia, los principios escogidos por unanimidad expresan la equidad de esta situación inicial.

¹⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, 1996a, p. 22; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 220.

¹⁵ Se trata de un temor típico de ciertos exponentes de la tradición liberal, llevado a su paroxismo por la corriente libertarista encabezada por Robert Nozick, quien sostiene que la igualdad sólo puede lograrse a expensas de la libertad e, inversamente, que la libertad es capaz de desbaratar cualquier orden igualitario, a menos que éste se imponga por la fuerza. Ver: Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 163-167.

instancia de apelación; que, por supuesto, habrá en la asociación restricciones sobre la libertad civil particular en obsequio a un bien común que conserve precisamente espacio para la libertad; y que al darse cada uno a todos y obtener a cambio lo mismo que ha dado, la situación de todos ha mejorado, incluso respecto de una hipotética igualdad inicial en el estado de naturaleza, puesto que se ha establecido la independencia personal: “ya no somos dependientes de las voluntades particulares y arbitrarias de personas específicas”.¹⁶ Se trata de una invocación básica del liberalismo y el republicanismo modernos. Entonces, alega Rawls:

[c]ada uno de nosotros, por supuesto, depende de la sociedad política como un todo. Pero en la sociedad del contrato social cada uno es un *ciudadano igual* y no sujeto a la voluntad o autoridad arbitraria de nadie. Más aún [...] hay un compromiso público de establecer una *igualdad de condiciones entre los ciudadanos* que asegura su independencia personal. Según la psicología moral rousseauiana, nuestro adecuado *amour-propre* natural requiere que seamos personalmente independientes, y que haya un *compromiso público con una igualdad de condiciones* que garantice tal independencia¹⁷.

La igualdad de condiciones que sirve de base a la igual ciudadanía y a la independencia personal es aquella que, según Rousseau, se traduce en un escenario social en el cual nadie puede ser tan rico como para comprar a otro, ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse. Esta sociedad no-igualitaria pero alejada de los extremos de riqueza y pobreza que prevalecían en tiempos de Rousseau –y, vale decirlo, también en los nuestros– se parece en mucho, como veremos más adelante, a la sociedad de la justicia como equidad tal como la vislumbra Rawls. Lo medular en este argumento es que el amor propio se conjuga, como motivación igualitaria, con la igualdad de condiciones y con el compromiso público con la igualdad. El amor propio, en suma, sirve como elemento motivacional decisivo para asegurar la igual ciudadanía (en tanto no-dependencia personal) y, además, para sostener los dispositivos institucionales que garantizan la igualdad de condición (económico-social). Luego, el deseo igualitario inscripto en el *amour-propre* brinda motivos para la igual ciudadanía, pero ésta es posible gracias a la igualdad de condición (institucional y públicamente asegurada).

¹⁶ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 221.

¹⁷ *Ibid.*, p. 222; nuestras cursivas.

Ahora bien, esta igualdad de condición –cualesquiera sean sus otros parámetros o métricas– no responde a criterios utilitaristas. Y esta constatación señala otra coincidencia central entre el proyecto rousseauiano y el rawlsiano. En la lectura de Rawls –quien, vale insistir, no se escandaliza ante significantes colectivos como pueblo, soberano, etc.– se destaca la noción de que “son nuestros intereses comunes los que generan el lazo social y hacen posible la voluntad general”, la cual, a su vez, no es “la voluntad de una entidad que trasciende a los ciudadanos como individuos”.¹⁸ Tales individuos tienen intereses fundamentales asentados en una naturaleza humana común que posee fuerza normativa, pero sería un error pensar que esos intereses deben ser agregados del mismo modo en que lo hace el utilitarismo. En rigor, Rawls no se inquieta ante la noción de bien común que encuentra en la prosa del ginebrino, puesto que éste es terminante en su defensa de la separabilidad de las personas y en su rechazo al sacrificio de uno(s) en beneficio de otros.¹⁹ El bien común rousseauiano, según Rawls, “está especificado por las condiciones sociales necesarias para que alcancemos nuestros intereses comunes”. Y así, contra lo que implicaría una visión utilitarista, “al querer el bien común, la voluntad general no quiere las condiciones sociales requeridas para alcanzar la mayor felicidad (...) agregada de todos los miembros de la sociedad”. En tal sentido, Rawls rescata una frase del *Discurso sobre la Economía Política*, en el cual el ginebrino sostiene:

si llegara a mis oídos que se le permite a un gobierno sacrificar a un inocente para salvar a la multitud, tomaría esta máxima como una de las más execrables que jamás haya inventado la tiranía, como la más falsa que proponerse pueda, como la más peligrosa que pueda admitirse y como la más directamente opuesta a las leyes de la sociedad.²⁰

¹⁸ *Ibíd.*, p. 225.

¹⁹ Debe tenerse en cuenta que la teoría de la justicia rawlsiana pretende ser una refutación y una alternativa al utilitarismo en general, y a su versión teleológica en particular. Ver: Rawls, John, *op. cit.*, 2000, Primera Parte; Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, cap. 1; y Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1997, caps. 2 y 3.

²⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 25-26. Citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 230.

Es evidente que Rousseau se opone a que las leyes fundamentales de la sociedad se asienten sobre un criterio agregativo que permita, por caso, aumentar la seguridad de los más a expensas de algunos, o el bienestar de la mayoría en perjuicio de una minoría. La voluntad general no busca la mayor felicidad del mayor número, sino sólo la realización de los “intereses comunes”, los cuales no son otra cosa que nuestros intereses fundamentales: el amor propio, la seguridad de nuestras personas y propiedades, las condiciones para el despliegue de nuestras potencialidades y la libertad limitada por la libertad civil.²¹ En definitiva, la voluntad general (en tanto perspectiva y no como entidad supra-individual) demanda que se aseguren condiciones materiales propicias para el desarrollo de la ciudadanía; esto es, igualdad de condiciones para lograr la independencia personal –que nadie se vea obligado a venderse– y la vigencia de un criterio que privilegie la justicia por sobre la eficiencia (de esto se trata, al menos, el rechazo al criterio utilitarista de agregación de los intereses). Por todo esto, bien puede añadirse que Rousseau no incurre en aquel vulgar artilugio burgués de igualar a las personas en el cielo de la ciudadanía mientras queda sin cambios la profunda desigualdad de la sociedad civil.²²

Metas de la voluntad general

En el *Discurso*, la construcción del lazo social es un largo y tortuoso proceso de socialización que principia en seres desnudos y sin palabra, y culmina en un mundo estragado por la vanidad, en el cual los ricos han impuesto sus condiciones por vía del pacto. Esta mirada pesimista contrasta con el panorama más luminoso que brinda *El Contrato Social*, donde puede verse que –según interpreta Rawls– es la voluntad general la que genera lazos sociales obligatorios, que son tales precisamente porque son mutuos y, en consecuencia, también tienen como meta la *justicia* y la *igualdad*. Como cada individuo cuenta tanto como la totalidad de la que forma parte, “la igualdad del derecho, y la noción de justicia que ella produce, deriva de la preferencia que cada uno se da y, por consiguiente, de la naturaleza del

²¹ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 230.

²² Ver Marx, Karl, *Sobre la Cuestión Judía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004, pp. 29-39.

hombre”.²³ Desde la lectura rawlsiana, vale insistir, no se observa en Rousseau una sofocante inmersión del yo en una totalidad superior, sino sólo el hecho de que la voluntad general es tal en virtud de su objeto: no está dirigida a particulares, del mismo modo que los principios de justicia como equidad guardan el criterio de generalidad al no estar formulados para una persona particular o grupo especial.²⁴

Rawls enfatiza que es fácil comprender la razón por la cual *la voluntad general quiere la justicia*: “Rousseau dice (o al menos así lo interpreto) que la idea de justicia, producida por la voluntad general, deriva de una predilección que tenemos por nosotros mismos, y por lo tanto deriva de la naturaleza humana como tal”.²⁵ Pero esto también requiere una calificación; a saber: que esa predilección de cada uno por sí mismo genera la idea de justicia “sólo cuando se expresa desde el punto de vista de la voluntad general”; esto es, como “razón deliberativa” asociada a nuestros intereses comunes. La razón deliberativa remite a dos planos: el personal y el social. Por un lado, la determinación del bien personal, en tanto plan racional de vida de cada quien, es producto de un proceso deliberativo individual; y, por otro, las instituciones justas deben ser aceptadas por medio de la deliberación en el espacio público, generándose así el requerido “compromiso público” con la igualdad.

Por eso, la voluntad general, remarca Rawls, *no sólo quiere justicia, sino también igualdad*. En tal sentido, señala que esto se verifica

primero, dados los elementos del punto de vista peculiar de la voluntad general y, segundo, desde la naturaleza de nuestros intereses fundamentales, incluyendo nuestro interés en evitar las condiciones sociales de dependencia personal. Estas condiciones deben ser evitadas si nuestro *amour-propre* y nuestra perfectibilidad no han de ser corrompidos, y si no hemos de quedar sujetos a la voluntad y la autoridad arbitrarias de otros particulares. Conociendo la naturaleza de estos intereses fundamentales, al votar según su opinión sobre qué es lo que mejor promueve el bien

²³ Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 37; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 232.

²⁴ En efecto, los principios de justicia son generales puesto que debe ser posible “formularlos sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas”. Ver: Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 130.

²⁵ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 232.

común, los ciudadanos votan por leyes fundamentales que aseguren la deseada igualdad de condiciones.²⁶

En efecto, desde una concepción de la libertad que enfatiza la no-dependencia respecto de otros particulares, Rousseau procura ir más allá de la convencional oposición entre la libertad y la igualdad. En rigor, para el ginebrino —y para Rawls, por supuesto—, ambos valores van de la mano, a tal punto que, para el primero la libertad “no puede subsistir” sin la igualdad.²⁷ Pero si bien la libertad necesita de la igualdad, no se trata de una igualdad estricta sino, si se quiere, de una forma específica de igualdad: la equidad. Y en este sentido, Rawls cita el famoso párrafo en el que Rousseau sostiene:

respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos [para todos], sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango [la autoridad] y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.²⁸

Rawls no puede sino verse reflejado en la visión rousseauiana sobre las desigualdades permitidas, por cuanto, como es evidente, Rousseau acepta un cierto grado de desigualdad de condición económica, con dos puntos límite: la opulencia extrema y la pobreza extrema. Por eso, para evitar que la sociedad se precipite hacia estos extremos, Rousseau considera que las desigualdades deben ser reguladas. En sus palabras: “precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad es por lo que la fuerza de la legislación debe tender siempre a mantenerla”.²⁹ Se trata de una afirmación de formidable potencia, a tal punto que Rawls no duda en calificarla como “antecedente de la primera razón por la cual, en la justicia como equidad, la estructura básica es tomada como el objeto primario de la

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

²⁷ Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 57; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 233.

²⁸ Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 57; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 233. Las aclaraciones entre corchetes son de Rawls.

²⁹ Rousseau, Jean-Jacques, 1996a, p. 58; citado en Rawls, John, *op. cit.*, 2008, pp. 233-234.

justicia”.³⁰ Es que Rousseau considera que “en lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, por una igualdad moral y legítima lo que la naturaleza pudo poner de desigualdad física entre los hombres y que, pudiendo ser desiguales en fuerza o en genio, se vuelven todos iguales por convención y de derecho”.³¹

La obra rawlsiana exhibe su prosapia rousseauiana, especialmente, en esta noción intuitiva de que “la fuerza de las cosas” tiende a romper los ordenamientos igualitarios preferidos. Por eso mismo, el problema de fondo para Rawls, como lo era para Rousseau, consiste en establecer cómo las instituciones han de corregir las desigualdades naturales –que en el mundo primigenio de Rousseau son mínimas y en la Posición Original quedan ocultas tras el Velo de la Ignorancia–, y cómo han de detener y revertir la tendencia a la desigualdad que la propia dinámica del proceso social puede generar. El foco rawlsiano en las instituciones como objeto primario de la justicia, entonces, obedece a la temprana visión rousseauiana de que son las instituciones (“la fuerza de la legislación”) antes que las actitudes de las personas (“la fuerza de las cosas”) las que pueden generar resultados justos e igualitarios.

En cuanto a la interacción entre las instituciones posibles y las personas tal como son –es decir, en su generalidad y no en su tipo particular–, cabe señalar que las instituciones no son meros instrumentos de regulación de las desigualdades, sino también instancias o ámbitos en los cuales se desarrollan las motivaciones congruentes con los principios de justicia. Rousseau, al igual que Montesquieu, creía que las instituciones eran la causa y el efecto de las motivaciones o del espíritu apropiado para ellas. Las instituciones, según Rousseau, pueden llegar a “transformar la naturaleza humana” de un modo tan profundo que la existencia solitaria y vagabunda imaginada en el *Discurso* ya no es siquiera concebible tras el pacto, puesto que los poderes sociales han obrado de tal suerte que los individuos se han vuelto dependientes de la sociedad e independientes de personas particulares.³² Ahora bien: aunque Rawls admite el efecto profundo de las instituciones sobre las personas y sus motivaciones –siendo éste un argumento central de por qué la estructura básica es el objeto primario de la

³⁰ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 234.

³¹ Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, 1996a, p. 31.

³² Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 239-240.

justicia—, esto no es suficiente como para que las decisiones individuales constituyan el objeto de la justicia en la teoría rawlsiana. Para Rawls, sólo la estructura básica es el objeto de los principios de justicia. La radical transformación prevista por Rousseau no tiene cabida (o no parece necesaria) en la más austera construcción rawlsiana. Pareciera que Rousseau toma a los hombres tal como son con la esperanza de que sean como deben ser; mientras que el más recoleto y kantiano Rawls los toma tal como son —en su mínima generalidad— y espera que sigan siendo así, casi tal como son.³³

En esta dinámica entre individuos e instituciones se inscribe la fórmula rousseauiana de que el individuo, al darse por completo a la comunidad, permanece tan libre como antes. Y se verifica también, en este punto, el (para algunos, inquietante) mandato rousseauiano según el cual quien que no quiera ser libre será obligado a serlo. Lejos de alarmarse y reconociendo que “algunos han visto un totalitarismo implícito en esta doctrina y han hallado particularmente ominosa su afirmación sobre que debemos ser forzados a ser libres”, Rawls enfatiza que Rousseau está hablando de cómo la libertad moral significa obedecer la ley que nos damos a nosotros mismos y que la frase en cuestión va dirigida simplemente a aquellos que “sacan ventaja [como *free riders*] de esquemas de cooperación colectivamente ventajosos”.³⁴ Concretamente, Rousseau se refiere a aquellos que, cual polizones, quieren tener todos los derechos y ninguna de las obligaciones del ciudadano (o, en términos más amplios, todos los beneficios y ninguna de las cargas de la cooperación social). El problema se reduciría, según Rawls, a una expresión poco feliz por parte de Rousseau, ya que no es cierto que permanezcamos tan libres como antes. En verdad, alega Rawls, tras el contrato social, la libertad moral ha sustituido a la libertad natural o, como Rousseau señala, la justicia ha venido a ocupar el lugar del instinto.³⁵ En línea con su sobria lectura de Rousseau, en esta interpretación Rawls no se refiere a una transmutación radical en la “naturaleza humana”, sino más bien a un problema de racionalidad práctica accesible a las personas en general, “tal como son”.

³³ Rawls también atribuye a Marx la expectativa de una transformación radical en la subjetividad, a tal punto que en su interpretación de la visión marxiana sobre el comunismo, alega que en dicha sociedad las personas carecerán del sentido de la justicia. Ver Rawls, *op. cit.*, 2008, p. 371.

³⁴ Rawls John, *op. cit.*, 2008, p. 243.

³⁵ Rousseau, Jean-Jacques, 11996a, p. 26; citado en Rawls John, *op. cit.*, 2008, p. 242.

Ahora bien, si la coerción está dirigida exclusivamente a los *free riders* –para que actúen con justicia y respeten los mandatos que surgen desde la perspectiva de la voluntad general–, debe haber entonces algún otro motivo capaz de animar a quienes hallan ventajosa la cooperación en el marco del contrato social. Una vez más, ese motivo es el *amour propre*. Como ya señalamos, según la interpretación rawlsiana, el amor propio no equivale a la vanidad, sino que en una acepción mucho más “natural”, propuesta por Kant, este sentimiento moral es el mero deseo de igualdad, y de igual reconocimiento. Así, el amor propio es la motivación fundamental para *impulsar* y *sostener* la igual ciudadanía en un marco de instituciones igualitarias. Es que el amor propio, siempre en esta acepción distinta a la vanidad, es en buena medida equivalente al bien social primario del auto-respeto, sin el cual –según Rawls– no podrían ponerse límites a las diferencias autorizadas por la justicia. En la justicia como equidad rawlsiana, en efecto, el célebre Principio de Diferencia establece que “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para (...) mayor beneficio de los menos aventajados”.³⁶ En otras palabras, las desigualdades sociales y económicas están permitidas *si, y sólo si*, benefician a los menos favorecidos. Sin embargo, desde su enunciación formal, este principio es compatible con grandes desigualdades, ya que si bien exige que todos mejoren respecto de una igualdad inicial, no pone límites a la brecha entre quienes mejoran más y quienes mejoran menos. Por eso, el auto-respeto –que es el bien primario más importante– juega un rol crucial en la fijación de límites a las desigualdades. Concretamente: las desigualdades no pueden ser tan grandes como para que algunos sientan que no tienen razones para respetarse a sí mismos. Por este motivo, Rawls afirma que las desigualdades permitidas están sujetas al “veto de los menos aventajados”, el cual impide que la distancia entre opulentos y menesterosos crezca hasta volverse intolerable.³⁷ Y este veto, claro está, no sería posible si, además, no existiera en el ordenamiento social

³⁶ Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 280.

³⁷ El veto de los menos aventajados está formulado del siguiente modo: “Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos”. Ver John Rawls, *op. cit.*, 2000, p. 148.

el valor de la fraternidad, entendida como no querer obtener beneficios a menos que los menos aventajados también se beneficien. Así las cosas, el veto de los menos aventajados, sustentado en el auto-respeto (que equivale al amor propio en su acepción natural) puede ser considerado como un mecanismo que realiza –en el esquema de Rawls– el ideal rousseauiano de un mundo social en el que nadie puede comprar a otro, y en el que nadie necesita venderse.

Tras remarcar que la voluntad general tiende a coincidir con la voluntad particular cuando se adopta el punto de vista general adecuado –o cuando se hace la pregunta correcta–, Rawls admite que hay límites al conocimiento y, por supuesto, cuestiones opinables. Dice Rawls, entonces, que “puede haber razonables diferencias de opinión en asuntos de interpretación –por ejemplo, acerca del nivel de pobreza en el cual las personas son tan pobres como para venderse y perder su independencia personal”.³⁸ Sin embargo, como orientación general, el criterio de Rousseau –evitar los extremos de opulencia y pobreza– parece razonable para asegurar la igual ciudadanía, tanto como resulta razonable el veto de los menos aventajados inscripto en el Principio de Diferencia rawlsiano (especialmente en la interpretación estricta, asociada a un *ethos* igualitario y fraterno, tal como lo propone G.A. Cohen³⁹).

³⁸ John Rawls, *op. cit.*, 2008, p. 235.

³⁹ En la Posición Original no hay lugar para la fraternidad, ya que en esa instancia hipotética se supone que las personas son mutuamente desinteresadas. Pero una vez que los principios han sido escogidos, Rawls considera que, en efecto, el Principio de Diferencia especifica el ideal moderno de fraternidad. En sus palabras: “el Principio de Diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados (...) [E]l querer actuar según el Principio de Diferencia tiene precisamente esa consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados”. John Rawls, *op. cit.*, 2000, p.107. Sobre la lectura estricta del Principio de Diferencia y su relación con la fraternidad, ver: Cohen, G.A., *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2008, pp. 68-80.

Razones para la igualdad

En la interpretación kantiana adoptada por Rawls, como señalamos, el *amour-propre* es el deseo de igualdad; es el deseo que hace posible la igual ciudadanía y brinda sustento motivacional para que las personas adhieran a las instituciones sociales surgidas del contrato. Dijimos también que la voluntad general quiere la igualdad, puesto que expresa los intereses fundamentales de las personas. Ahora bien: ¿cómo se traduce este deseo en las instituciones del contrato social? Sabemos que la igualdad económica no es precisamente una dimensión preferida, pero sí que hay límites bastante precisos a las desigualdades materiales permitidas. Rawls no deja de escurriñar los alcances de la igualdad en la obra de Rousseau o, más precisamente, qué tienen de peculiar las ideas rousseauianas en la materia, una interrogación fundamental toda vez que buena parte de los debates contemporáneos refieren a la aguda pregunta formulada por Amartya Sen: “¿igualdad de qué?”.⁴⁰ Así, para el pensador de Harvard, la obra de Rousseau expresa una original combinación de elementos que dan forma a su noción de igualdad del nivel más alto (*highest level*). Como se recordará, Rawls destaca que para Rousseau la libertad no puede perdurar sin igualdad y, por eso, para dar cuenta de la noción rousseauiana de igualdad, examina varios motivos por los cuales la desigualdad es censurable o injusta (y debe ser regulada) o, alternativamente, por qué la igualdad es (o debe ser considerada) justa.

Un *primer motivo* en favor de la igualdad tiene que ver con el alivio del sufrimiento. Se trata de un razonamiento de claras resonancias utilitaristas, según el cual no es la desigualdad en sí la que se impugna, sino sus efectos sobre partes de la población. La existencia de grupos que sufren dolorosas privaciones mientras otros ven satisfechos sus gustos caros o sus simples caprichos revelaría, en términos más amplios, una “ineficiente y dispendiosa asignación de recursos”.⁴¹ Este motivo igualitario estaría presente en la noción rousseauiana de la compasión, instinto primordial que acompaña a la especie humana desde el alba de los tiempos y se diluye tan pronto como los espíritus filosóficos pasan a ocuparse *sólo* de los grandes problemas estructurales y se desentienden de las personas de carne y hueso. De todos

⁴⁰ Sen, Amartya K., “Equality of What?”, en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 476-486.

⁴¹ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 244.

modos, si bien el alivio del sufrimiento es un motivo para la igualdad, la compasión por sí misma remitiría a un impulso atávico, y lo que Rousseau quiere –como lo quiere todo el proyecto ilustrado– es una igualdad fundada en principios y traducida en instituciones.

Un *segundo motivo*, dice Rawls, consiste en querer regular las desigualdades para “prevenir que una parte de la sociedad domine al resto”.⁴² Se trata del argumento típicamente republicano (la libertad como no-dominación) y Rawls elige citar a su favor a John Stuart Mill, quien denuncia –casi trivialmente– que el poder de unos pocos sobre los procesos políticos permite generar un sistema que les asegura su posición dominante. Para Rawls, ser dominados por otros “es algo malo”, algo que hace que nuestras vidas no sean “ni tan buenas ni tan felices como podrían serlo”, como lo serían, por caso, si tuviéramos “mayor control sobre el lugar de trabajo y sobre la dirección general de la economía”.⁴³ Aquí aparecen combinados el motivo republicano de no-dominación y el argumento democrático sobre la extensión de las decisiones más allá de la esfera estrictamente política o gubernamental. Se trata de un gesto rawlsiano en dirección a su sistema institucional preferido: la democracia de propietarios (*property owning democracy*),⁴⁴ una noción que se acomoda bastante bien a los ideales de la economía política y de la democracia rousseauiana, en tanto procura minimizar el impacto político de las corporaciones económicas.

Hay –dice Rawls– *una tercera razón* para rechazar la desigualdad; una razón que nos aproxima un poco más al núcleo de la visión rousseauiana. Se trata, en concreto, del hecho de que las desigualdades económicas y sociales pueden generar tales diferencias de estatus que algunos comienzan a ser vistos como inferiores. Y dado que las personas, en general, se ven a sí mismas en función de cómo son vistas, tales desigualdades afectan su sentido de auto-respeto. Al tomar en consideración los efectos de las desigualdades y los problemas asociados al estatus, alega Rawls, “estamos mucho más cerca de las preocupaciones de Rousseau”.⁴⁵ Según Rawls, “un sistema de estatus es injusto cuando sus rangos están dotados de mayor importancia que la que puede justificar su rol social al servicio del bien

⁴² *Ibíd.*, p. 245.

⁴³ *Ibíd.*, p. 245.

⁴⁴ Ver Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p.257; y *op. cit.*, 2004, p. 186 y ss.

⁴⁵ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246.

general”.⁴⁶ Esto significa, lisa y llanamente, que las desigualdades sociales, para ser justas, deben estar justificadas en función del bien general. Esta idea tiene un aire de familia con la primera formulación del Principio de Diferencia, según el cual las desigualdades sociales deben ser para beneficio de todos; y, por extensión, se aplica a la formulación definitiva, según la cual las desigualdades se justifican *si, y sólo si*, benefician a los que están en peor situación; de lo contrario, debe preferirse siempre la igualdad.⁴⁷

De lo anterior, Rawls deriva una *cuarta interpretación* de por qué la desigualdad es injusta en sí misma según Rousseau y, por analogía, según la propia concepción “política” rawlsiana: “en la sociedad política cada uno debiera ser un ciudadano igual”, lo cual significa que la igualdad es significativa “al más alto nivel; esto es, al nivel de cómo debe ser comprendida la sociedad política misma”.⁴⁸ Para Rawls, entonces, de acuerdo con los términos del contrato social:

sabemos que cada quien debe tener el mismo estatus básico como ciudadano igual; que la voluntad general debe querer el bien común (en tanto condiciones que aseguran que cada uno pueda hacer valer sus intereses fundamentales, siendo personalmente independiente de los demás, y dentro de los límites de la libertad civil). Más aún, *las desigualdades económicas y sociales deben ser moderadas de modo tal que las condiciones de esta independencia queden aseguradas*.⁴⁹

Lo crucial es que en el mundo del contrato social rousseauiano, según interpreta Rawls, los ciudadanos son iguales en el más alto nivel y en los aspectos más fundamentales; esto es: existe entre ellos “una relación política entre ciudadanos como iguales” –en virtud de sus intereses, sus capacidades, etc.–, lo cual, a su vez, hace que en un marco de reconocimiento mutuo exista “un compromiso público de *preservar las condiciones requeridas* por esta relación igual entre personas”.⁵⁰ Y esta relación igual incide decisivamente sobre el sentido de auto-respeto o amor propio. Según Rawls, en efecto, nuestra felicidad depende de nuestro auto-respeto, del

⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷ Ver Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 280.

⁴⁸ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246.

⁴⁹ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 246-247; énfasis propio.

⁵⁰ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 247; énfasis propio.

sentido de nuestro propio valor, y del respeto mutuo que logremos con los demás “en el nivel más alto”; esto es, en el nivel de los fundamentos de nuestra sociedad y de la producción de las principales leyes políticas. Entre todos, alega Rawls, y por medio del respeto a los otros, podemos armonizar nuestras necesidades de auto-respeto. Entonces,

[d]adas nuestras necesidades como personas y nuestra indignación natural a estar sujetos al poder arbitrario de otros (un poder que nos obliga a hacer lo que ellos quieren, y no lo que todos podemos querer en tanto iguales), *la clara respuesta al problema de la desigualdad es la igualdad en el más alto nivel, tal como se la formula en el contrato social*. Desde el punto de vista de esta igualdad, los ciudadanos pueden moderar las desigualdades de nivel más bajo por medio de leyes generales en orden a preservar condiciones de independencia personal de modo que nadie esté sujeto a un poder arbitrario, y nadie experimente las heridas e indignidades que surgen del amor de sí [*self-love*].⁵¹

La principal razón contra las desigualdades socio-económicas injustificadas es su efecto dañino sobre el auto-respeto, que se ve lesionado por la dominación, ya sea ésta política o económica. La igual ciudadanía, claro está, depende directamente del logro de una cierta igualdad material, expresada en la idea de “moderar las desigualdades de nivel más bajo”. Dadas las condiciones en las que nadie puede ser forzado a depender de otro en términos económicos, entonces es posible la igualdad de más alto nivel en tanto ciudadanos. En términos muy simples: profundas desigualdades económicas tornan imposible la igual ciudadanía. Se observa aquí otro parentesco inequívoco entre Rousseau y Rawls, ya que para éste la sociedad deseable es aquella en la cual no hay niveles de riqueza ni pobreza que hagan de la justicia un ideal imposible. Viene al caso recordar que para Rawls

[e]s un error creer que una sociedad justa y buena debe esperar un elevado nivel material de vida. *Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros* y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. *Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza*. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más

⁵¹ Rawls, John, *op. cit.*, 2008, p. 247-248; énfasis propio.

un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad.⁵²

Rousseau habría puesto su firma sin dudar; o mejor: habría reconocido su sello en esta visión rawlsiana.

Consideraciones finales

La teoría rousseauiana –y también la de Rawls– contiene una “noción no inocente de igualdad”, toda vez que “incluso en el orden convencionalmente justo, producto del contrato social, hay una igualdad proporcional antes que una igualdad abstracta, una igualdad que es a la vez desigualdad”.⁵³ Existe, en efecto, una “relación *proporcional* entre igualdad y justicia”, de forma tal que si bien los individuos son desiguales en términos de fuerza, ingenio, riqueza, etc., son iguales (o igualados) en términos políticos. Como señala Abdo Férrez, “[l]a cuestión política es cómo instaurar una desigualdad legítima, que atienda a proporciones que pueden definirse, problemática e históricamente, como ‘morales’”.⁵⁴ Esta observación da en el núcleo del proyecto ilustrado de Rousseau y, por analogía, pone de relieve la preocupación central de la teoría rawlsiana. De hecho, Rawls sostiene que la injusticia consiste “simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”;⁵⁵ es decir, que en la medida en que las desigualdades benefician a todos, están justificadas y, por ende, son justas. Cuando Rawls mira a Rousseau desde la justicia como equidad, este último le devuelve una mirada también desde la equidad rawlsiana. Es que en Rousseau pueden verse claramente las coordenadas y presupuestos de una concepción de lo justo; puede advertirse en su obra una preocupación por la igualdad de condición como pre-requisito de la igualdad política (lo cual no reclama, desde luego, una estricta igualdad de recursos, ni de satisfacción, sino más bien las condiciones para la independencia personal); y puede hallarse un rechazo contundente a la supresión de la individualidad en aras de criterios utilitaristas. Asimismo, el pensamiento del ginebrino muestra que la voluntad

⁵² Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p.272.

⁵³ Abdo Férrez, Cecilia, *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, p. 488.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 477, n. 40.

⁵⁵ Rawls, John, *op. cit.*, 2000, p. 69.

general —es decir, la perspectiva de los intereses generales—, quiere siempre la justicia y la igualdad. Esto se especifica bajo una forma de desigualdad económica limitada, que impide extremos de riqueza y pobreza capaces de anular la igual ciudadanía. Y es precisamente esta igual ciudadanía, como igualdad del más alto nivel, aquella a la que se puede aspirar una vez que se han cumplido los reclamos de una cierta igualdad de condición y no-dependencia respecto de particulares. El amor propio natural, en tanto necesidad y deseo de igualdad, se traduce en instituciones y un *ethos* congruente con tales instituciones. La utopía realista de Rawls, en definitiva, lleva el inequívoco sello rousseauiano.

Recibido 12/2013; aceptado: 3/2014