



### 3. Los orígenes de la justicia en Hume y Rawls: la afectividad como impulso originario

The origins of justice in Hume and Rawls:  
Affectivity as the original impulse

Os origens da justiça em Hume e Rawls:  
A afetividade como impulso originário

César David Martínez Cerutti

Universidad Nacional del Comahue

Neuquén, Argentina

CONICET

Buenos Aires, Argentina

[martinezcesar1993@gmail.com](mailto:martinezcesar1993@gmail.com)

Recibido: 25 de junio de 2024

Aceptado: 29 de agosto de 2024

Doi: <https://doi.org/10.56487/enfoques.v37i1.1215>

#### Resumen

El objetivo del presente artículo es reflexionar sobre la relación entre la dimensión afectiva y los orígenes de la justicia en las teorías de Hume y Rawls. Mientras el primero postuló el sentimiento de humanidad (*humanity*) en su *Investigación sobre los principios de la moral*, Rawls sugirió el sentido de justicia (*sense of justice*) a la hora de explicar esta tendencia en la tercera parte de la *Teoría de la Justicia*. Con base en estas consideraciones, se entenderá en este trabajo a la dimensión afectiva como un impulso originario que justifica la tendencia de los seres humanos a organizarse y vivir en sociedad. Tal análisis busca establecer cuáles son las continuidades y rupturas entre los autores, así como también indagar en las influencias que la filosofía de Hume tiene en la propuesta rawlsiana.

#### Palabras claves

Sentido de justicia — Sentimiento de humanidad — Afectividad — Justicia — Motivación



### Abstract

The aim of this article is to reflect on the relationship between the affective dimension and the origins of justice in the theories of Hume and Rawls. While the former postulated the feeling of humanity in his *Research on the principles of morals*, Rawls suggested the sense of justice when explaining this tendency in the third part of the *Theory of Justice*. Based on these considerations, in this work the affective dimension will be understood as an original impulse that justifies the tendency of human beings to organize and live in society. Such analysis seeks to establish the continuities and ruptures between the authors, as well as to investigate the influences that Hume's philosophy has on the Rawlsian proposal.

### Keywords

Sense of justice — Humanity — Affectivity — Justice — Motivation

### Resumo

O objetivo deste artigo é refletir sobre a relação entre a dimensão afetiva e as origens da justiça nas teorias de Hume e Rawls. Enquanto o primeiro postulou o sentimento de humanidade (humanidade) em sua *Investigação dos princípios da moral*, Rawls sugeriu o sentido de justiça (senso de justiça) ao explicar essa tendência na terceira parte da *Teoria da justiça*. Com base nessas considerações, neste trabalho a dimensão afetiva será entendida como um impulso original que justifica a tendência do ser humano de se organizar e viver em sociedade. Tal análise busca estabelecer as continuidades e rupturas entre os autores, bem como investigar as influências que a filosofia de Hume exerce sobre a proposta rawlsiana.

### Palavras-chaves

Senso de justiça — Sentimento de humanidade — Afetividade — Justiça — Motivação

## La especie humana y las circunstancias de la justicia en Hume

La investigación sobre los orígenes de la justicia es acometida por Hume desde una óptica naturalista que permite recoger los aspectos que determinan la existencia de la especie humana a lo largo del tiempo. En este sentido, su naturalismo apunta a encontrar —a través de la observación y el método experimental— cuáles son los rasgos constitutivos de nuestra especie. Así, el ser humano no es investigado como algo “externo” a la naturaleza o como algo separado de la misma, pues se trata, en efecto, de una

de las tantas especies existentes que buscan la supervivencia. Esta perspectiva se puede apreciar de manera clara y contundente en la siguiente cita del *Tratado de la naturaleza humana*:

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que, con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de las que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. Por lo general, en otras criaturas se compensan estos extremos: si juzgamos que el león es un animal voraz y carnívoro, fácilmente descubriremos que tiene muchas necesidades; pero si atendemos a su figura y carácter, a su agilidad, valor, garras y fuerza, veremos que estas ventajas están en proporción con lo que le falta. La oveja y el buey carecen de esas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento fácil de conseguir. *Solo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad.*<sup>1</sup>

La especie humana se encuentra en una situación de profunda vulnerabilidad debido a la gran cantidad de necesidades que enfrenta y a las dificultades que tiene para satisfacerlas. Vale la pena mencionar que dichas necesidades no son solo de tipo biológicas, como alimentarse y dormir, sino también sociales y afectivas, debido a la complejidad y a la singularidad que nos constituye. Esto es así, ya que, si el ser humano estuviese constituido de tal modo que cada individuo tuviese dentro de sí toda facultad necesaria para su propia preservación, no tendría sentido la tendencia a organizarnos en sociedad.

En esta línea, Hume sostiene que si fuésemos plenamente autosuficientes, las disputas en torno a la justicia no estarían dentro de nuestras posibilidades, ya que carecerían de sentido.<sup>2</sup> Por lo anterior, Hume estudia los orígenes de la justicia desde una doble óptica que refiere a las circunstancias internas y externas. Las primeras describen nuestra condición subjetiva en tanto especie, mientras que la segunda se refleja en la distribución material de los bienes.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* (Madrid: Orbis, 1984), 709 (énfasis añadido).

<sup>2</sup> David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (Quilmes: Prometeo, 2015), 132.

<sup>3</sup> Esta distinción también es entendida como la oposición entre circunstancias subjetivas y objetivas respectivamente. Por otra parte, Rawls va a complejizar esta idea con la de “lotería natural” y “lotería social”. La primera refiere al azar y la contingencia en nuestra condición subjetiva, como

Con relación a las circunstancias internas de la justicia, Hume destaca lo que considera un rasgo característico de los seres humanos y fuente de toda moralidad: los sentimientos, ya que considera que nuestra moralidad depende en toda instancia de ellos. Mientras que las circunstancias externas se enmarcan en la disponibilidad limitada de recursos, las internas se vinculan a la concepción de subjetividad defendida. Esto coloca a la especie humana en el término medio de una aporía que es fundamental, pues en tanto individuo, el ser humano busca sobrevivir y satisfacer sus propias necesidades, pero en tanto especie necesita de una estructura social que le permita justamente cumplir esos objetivos. Por lo anterior, Hume considera que la subjetividad humana se encuentra condicionada por dos tendencias que son indispensables para reflexionar sobre el origen de la justicia: el egoísmo y la generosidad limitada. Así lo expresa en el *Tratado*:

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de estos.<sup>4</sup>

Es a partir de esta apreciación que Hume sostiene que la justicia tiene un origen artificial, pues se deriva de la situación contingente que la humanidad atraviesa como especie junto a su capacidad de organización.

---

puede ser nacer con algún tipo de discapacidad o algún don especial, mientras que la segunda refiere a la contingencia entre pertenecer a un sector social privilegiado o marginal. La idea de la lotería refiere a que son cuestiones contingentes que no podemos controlar y, por lo tanto, según Rawls no son justas ni injustas en sí mismas, sino que lo justo o injusto se determinará en función de cómo la estructura básica de la sociedad actúa para corregir estas situaciones.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 722. Esta concepción de la subjetividad es retomada por Rawls en su teoría de la justicia. La diferencia será terminológica, pues en lugar de generosidad limitada refiere a “altruismo limitado”. Sobre esto volveré más adelante. Por otra parte, resulta interesante notar cómo en esta cita de Hume podemos ver a grandes rasgos las dos típicas oposiciones que se vieron reflejadas en la tradición contractual de Locke, Hobbes y Rousseau, es decir, la discusión en torno a la naturaleza moral del ser humano. Si bien esta discusión supone mucho más de lo que aquí puede tratarse, a grandes rasgos, muchas veces es entendida como la oposición entre una naturaleza egoísta y violenta del ser humano reflejada en Hobbes, enfrentada a otra benevolente y social, reflejada en la noción de buen salvaje de Rousseau. Más allá de los matices del caso, Hume parece querer evitar ambos extremos y opta por definir al ser humano como una especie marcada por ambas tendencias.

Con esta declaración, Hume se permite dos cosas. Por un lado, darle un tratamiento al tema que sea exclusivamente filosófico y que se fundamente en el análisis empírico. Por el otro, hacer a un lado las especulaciones metafísicas que defienden una noción de justicia natural desde la teología y la religión.<sup>5</sup> No existe, por lo tanto, una “justicia divina” o, mejor dicho, la discusión en torno a la justicia nada tiene que ver con cuestiones de índole metafísica, al menos tal como Hume la entiende. Las discusiones en torno a la justicia y la moralidad son cuestiones propias de nuestra especie que atienden a una perspectiva naturalista.

Sin embargo, vale la pena aclarar que el hecho de que la justicia tenga un origen artificial no significa que sus reglas sean arbitrarias y azarosas. La artificialidad de la discusión no tiene que ver con la contingencia y la falta de rigor conceptual, mucho menos con una postura relativista, sino más bien todo lo contrario. Esto se debe a que Hume sostiene que existen principios de la naturaleza humana que la fundamentan. A continuación, se analizan dos de ellos, el sentimiento de humanidad (*humanity*) y el principio de simpatía (*simpaty*).

*Impulso originario: el sentimiento de humanidad  
(humanity) como motivación moral*

Hume entiende que la moral se deriva de un sentimiento común a nuestra especie. En las *Investigaciones sobre los principios de la moral* sostiene que existe un sentimiento originario y de base en todo el género humano que nos permite sentar las bases para la aprobación y la desaprobación de las diferentes situaciones que presenciamos. Según Hume, se trata de un sentimiento propio del espectador y que no es aprendido ni histórica ni culturalmente, ya que refiere a nuestra propia condición

---

<sup>5</sup> Vale la pena aclarar que Hume en algunos pasajes se refiere a la justicia como algo natural. En este contexto, solo es válido afirmar que la justicia es natural a los seres humanos, si por “natural” entendemos que depende de características tales como la previsión, los sentimientos y los principios asociativos. Así, este sentido del término “natural” se opone a lo natural concebido como “milagroso o divino”. Para un tratamiento profundo de este problema, puede verse el estudio introductorio de M. Hurtado a las *Investigaciones*, puntalmente el apartado “Propuestas del derecho natural”, *ibid.*, 132.

subjetiva y al modo en que somos afectados. Hume lo denomina “sentimiento de humanidad” (*humanity*) en la siguiente cita:

La noción de moralidad implica algún sentimiento común a todo el género humano, que recomiende el mismo objeto a la aprobación general y haga que todos los hombres o su mayoría estén de acuerdo en la misma opinión o decisión sobre él. También implica algún sentimiento *tan universal y abarcador que extienda a todo el género humano* y haga de las acciones y las conductas, incluso de las personas más alejadas, un objeto de aplauso o de censura, según que acuerden o desacuerden con la regla de lo correcto que se establezca. *Estas dos circunstancias necesarias pertenecen solo al sentimiento de humanidad*, sobre el cual se ha insistido aquí.<sup>6</sup>

Es importante aclarar que a pesar de que el sentimiento de humanidad sea común a todo el género humano, esto no significa que posea un carácter innato y fijo. Tampoco se trata de una intuición intelectual, sino que debe ser entendido como una tendencia que los seres humanos poseen respecto a los miembros de su misma especie. Solo en este sentido, el sentimiento de humanidad representa algo “originario” y, por lo tanto, resulta el fundamento de toda distinción moral. Al percibir un determinado fenómeno, el ser humano tiene la tendencia a aprobarlo o censurarlo. Se trata de una tendencia inmediata y que no refiere a un proceso deliberativo ni a ningún análisis de tipo racional, sino más bien a la forma en que funciona nuestra sensibilidad en tanto somos afectados. La condición de posibilidad de este comportamiento moral es justamente el sentimiento de humanidad. Se trata de un sentimiento de generosidad, de naturaleza altruista, mediante el cual tendemos a sentirnos afectados de manera similar frente a un mismo hecho.

Atendiendo a lo anterior, el sentimiento de humanidad es una condición subjetiva fundamental de nuestra especie. Puede ser manifestado de dos formas diferentes: la aprobación o la censura en función de las consideraciones relativas a la utilidad y al bienestar del género humano, lo que Hume denominó como “principio de utilidad”. El principio de utilidad opera según una expectativa de placer o, más precisamente, entre un cálculo que intente maximizar el placer y disminuir el dolor. Por ello, el

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 236 (énfasis añadido).

principio de utilidad se encuentra en concordancia con nuestra naturaleza humana. Tendemos a juzgar como útiles a aquellas acciones que nos alejan del dolor y son beneficiosas para nuestra especie. Sobre esto, Hume sostiene lo siguiente:

Pero, ¿para qué es *útil*? Para el interés de alguien, sin duda. ¿El interés de quién, entonces? No solo el nuestro, porque nuestra aprobación se extiende con frecuencia más lejos. Por lo tanto, tiene que ser el interés de aquellos para quienes es útil el carácter, la acción aprobados; y podemos concluir que, aunque estos sean lejanos, no nos son totalmente indiferentes.<sup>7</sup>

El razonamiento anterior le permite a Hume refutar el egoísmo ético, dado que, desde esta perspectiva, el egoísmo ético se encuentra en contradicción con la naturaleza del ser humano tal como Hume la entiende. El principio de utilidad nunca es entendido desde la particularidad de un sujeto, sino que refiere siempre a la utilidad de un colectivo mayor, en este caso, la sociedad. Por ello, lejos de fundamentar un relativismo o un escepticismo moral, la propuesta de Hume busca explicar la moral en términos universales al mostrar cómo opera en el contexto de nuestra subjetividad.

Es importante destacar que el hecho de que el sentimiento de humanidad sea común a toda la especie no significa que tenga una presencia constante e infalible a lo largo del tiempo, sino que se trata de una tendencia que se presenta de manera débil en nuestra subjetividad. No se trata de algo innato al modo cartesiano, como puede ser la idea de Dios o algún principio matemático. En el caso de Descartes, uno podía acceder a estas verdades indubitables a través de una deliberación estrictamente racional que no dependiera de ningún tipo de experiencia sensible. En el caso de Hume, el sentimiento de humanidad es justamente la forma en la que funciona nuestra sensibilidad, una disposición en tanto somos afectados a aprobar o desaprobado determinada situación. Es aquí donde puede apreciarse la tesis emotivista de Hume, en el sentido de que no se trata de algo que se derive de la razón, ya que esta solo tiene la capacidad de establecer relaciones entre las ideas. En este sentido, la razón se encuentra en el planteo de Hume subordinada al sentimiento.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 169.

El sentimiento de humanidad tiene un alcance limitado, en general vinculado a nuestro entorno cercano. Por ello, es mucho más probable que este sentimiento se presente más *vivazmente* en situaciones donde vemos que personas allegadas son víctimas de alguna tragedia o calamidad mientras que, si se trata de individuos o comunidades alejadas, sea temporal, cultural o geográficamente, posiblemente no simpaticemos del mismo modo. Esto se debe a que el sentimiento de humanidad se nos presenta como una mínima base compartida que no es suficiente para tener ese tipo de alcance. El sentimiento de humanidad es solo el fundamento de dichas distinciones, para las cuales será necesario incorporar la razón, el conocimiento y la experiencia. Estos tres elementos son cruciales y relevantes para un buen desarrollo de nuestro juicio moral, pero nunca pueden ser su fundamento, dado el carácter emotivista de su planteo.

Por lo anterior, Hume distingue entre dos estados o desarrollos de dicho sentimiento: un estado original y otro civilizado. En el caso del primero, refiere simplemente a la tendencia natural y universalmente compartida por nuestra especie. En el caso del segundo, se trata de las elaboraciones morales más o menos sofisticadas a partir del razonamiento práctico que se derivan necesariamente de dicho sentimiento. Atendiendo a esto, el mundo de la moralidad y de la justicia surge, según Hume, a partir de esta tendencia originaria. Esto significa que Hume defiende una continuidad entre la naturaleza y la cultura o, más precisamente, entre el sentimiento de humanidad (natural) y la educación moral (civilizado).

Resumidamente, el sentimiento de humanidad es el principio activo que opera y fundamenta nuestras distinciones morales, desde las más básicas hasta las más complejas. La diferencia entre las primeras y las segundas es que en estas últimas el razonamiento práctico incluye más variables, como una mayor cantidad de información, de conocimiento, un mayor grado de cultura, etc. No obstante, lo que moviliza la acción de aprobación o desaprobación es este sentimiento activo que nos constituye como especie y del cual no podemos desprendernos. Y esto se debe a que

funciona según el principio de simpatía (*simpaty*), el cual es un mecanismo asociativo que también se encuentra depositado en la base de nuestra subjetividad.<sup>8</sup>

El principio de simpatía no es un sentimiento, sino que cumple una función descriptiva: mostrar cómo opera el ámbito de la sensibilidad. Según Hume, al igual que el sentimiento de humanidad, el principio de simpatía refiere a una tendencia poderosa de la subjetividad humana:

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la *inclinación que tenemos a simpatizar con los demás*, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros.<sup>9</sup>

Esto es lo que Hume entiende por el principio de simpatía: una inclinación natural a participar de los sentimientos ajenos. No se trata de un sentimiento, sino en todo caso de la manera en que funcionan y tienden a enlazarse intersubjetivamente. Si vemos a alguien sufrir, nos compadecemos, mientras que si vemos alguien sonreír, tendemos a imitarlo. Este modo en cómo somos afectados es lo que nos impulsa a la sociabilidad y a preocuparnos por los demás, lo cual le sirve a Hume para refutar nuevamente el egoísmo ético. Esta simpatía natural es una forma de argumentar sobre la incapacidad que tiene el ser humano de ser indiferente frente a su entorno, sobre todo, el cercano. De esta manera, el principio de simpatía es lo que permite a Hume mostrar una naturaleza social de la especie humana, la cual a su vez se encuentra enlazada afectivamente por el sentimiento de humanidad.

Atendiendo a esto, el sentimiento de humanidad se coloca como la condición de posibilidad de la reflexión sobre la justicia. No obstante, pese a ser una condición necesaria, no es suficiente, pues se necesita también de la experiencia y el razonamiento práctico sobre este progreso natural de los sentimientos humanos y la ampliación gradual sobre las consideraciones referidas a la justicia. Es por este motivo que, en la teoría

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>9</sup> Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, 495 (énfasis añadido).

de Hume, la justicia es una virtud, en el sentido de que no es algo natural y originario.

Mientras el sentimiento de humanidad es una disposición natural de tipo universal, la justicia refiere al resultado de la experiencia acumulada y el razonamiento práctico a partir de dicho sentimiento. Esto permite explicar por qué existe, según Hume, un único sentimiento de humanidad, pero múltiples y diversas formas de entender la justicia. El sentimiento de humanidad solo nos brinda la capacidad primordial —y no menor— de aprobar o censurar un hecho, pero si a eso le agregamos experiencia, información y razonamiento es posible realizar reflexiones morales más sofisticadas. En una primera instancia, solo aprobamos y censuramos un hecho o una situación determinada. Si observamos a alguien gritando y maltratando a otra persona, lo censuramos o desaprobamos inmediatamente. Pero si luego nos enteramos que se trataba de alguien que había sido estafado previamente por su interlocutor, tendemos a aprobarlo o, al menos, a complejizar nuestra percepción sobre el mismo hecho.

La tendencia a aprobar o desaprobamos es ese sentimiento de humanidad, pero que necesita de la información y de la cultura para desarrollarse de manera óptima. En este sentido, nuestra capacidad de reflexión moral se va complejizando hasta poder reflexionar sobre cuestiones más abstractas como “¿qué es la justicia?”. Realizar este tipo de reflexiones supone un estado desarrollado de dicho sentimiento.

Por todo lo anterior, no existe según Hume una justicia natural o divina, puesto que se trata de un asunto exclusivamente humano. Esto explica por qué pueden existir diferentes concepciones o formas de entender la justicia, ya que se trata de diferentes formas en las que el sentimiento de humanidad ha sido desarrollado en diversas culturas. Pero el fundamento y origen de todas estas distinciones morales no tiene que ver con el razonamiento ni con la información disponible, sino más bien con este sentimiento de base que nos impulsa a aprobar y desaprobamos moralmente las experiencias a las que nos enfrentamos.

En la próxima sección intentaré mostrar cuál es el papel que el sentido de justicia ocupa en el marco de la teoría de la justicia y qué relaciones pueden establecerse con el sentimiento de humanidad.

### Teoría de la justicia y dimensión afectiva: tradiciones en pugna

La publicación de *A Theory of Justice* (1971) por parte de J. Rawls significó un hito para la discusión filosófica contemporánea, puntualmente en el ámbito de la ética, la filosofía política y la filosofía del derecho. Tan es así que, desde su publicación, autores de diversas corrientes —por ejemplo, el comunitarismo, el neorrepublicanismo, el feminismo e, incluso, la misma corriente liberal— han debido pronunciarse necesariamente sobre dicha teoría a la hora de abordar este tipo de reflexiones, tanto para manifestarse en su favor como para desplegar algún tipo de crítica.<sup>10</sup>

Al ser una teoría sumamente amplia, las críticas y referencias han sido diversas, e incluso varias pueden llegar a ser incompatibles o contradictorias entre sí. Muchas de ellas sostienen que la teoría de la justicia no le brinda demasiada importancia al papel que la afectividad cumple en el marco de la vida pública, la formación de vínculos y la estabilidad social. En tal sentido, las críticas afirman que —en términos generales— la abstracción y el formalismo de la teoría impide a Rawls poder reflexionar sobre la importancia de los afectos, acentuando una tendencia racionalista de su obra. Y si bien es cierto que resulta poco plausible negar por completo los aspectos anteriores, también lo es que la teoría de la justicia se enmarca y refiere a otros autores y tradiciones que se alejan de la perspectiva exclusivamente racionalista, y que colocan a la dimensión afectiva

---

<sup>10</sup> Solo a modo de comentario, cabe la siguiente lista: R. Nozick, en *Anarchy state and utopia* (1974); A. MacIntyre, en *After virtue* (1981) y en *Whose justice?: Which rationality?* (1988); A. Sen, en *Commodities and capabilities* (1985); W. Kymlicka, en *Liberalism, community, and culture* (1989); C. MacKinnon, en *Feminism unmodified* (1987); y Q. Skinner, en su libro *Liberty before liberalism* (1998). No es el objetivo de este artículo desarrollar estas críticas, sino más bien referir al menos a obras de diversas corrientes que han sido sumamente críticas de la propuesta rawlsiana.

como un elemento indispensable para este tipo de reflexiones.<sup>11</sup> En tal sentido, Frazer ha sugerido que Rawls es un intelectual en el cual se reflejan dos tradiciones ilustradas contrapuestas: una ilustración de la razón anclada en Kant y una ilustración del sentimiento vinculada principalmente a Adam Smith y David Hume.<sup>12</sup>

Uno de los pilares fundamentales de la teoría de la justicia de Rawls es su hipótesis de la posición original. La hipótesis de la posición original es una idea de Rawls inspirada en las teorías contractuales clásicas de Locke, Rousseau y Hobbes.<sup>13</sup> Esta consiste en un experimento mental en el cual se admite, al menos como posibilidad, concebir una situación de igualdad en la que los ciudadanos puedan deliberar de manera libre y equitativa sobre los principios de justicia que van a escoger para regular su sociedad. En este experimento, Rawls pide que consideremos que cada individuo desconoce su situación económica, familiar y cultural. En definitiva, cada ciudadano no tiene conocimiento alguno del lugar que ocupa en la sociedad y, por lo tanto, es incapaz de pensar con relación a las posibles ventajas y desventajas que los principios elegidos pudieran generarle. Según Rawls, solo desde esta hipotética situación los individuos pueden deliberar de forma libre y acordar una concepción pública de justicia. Puesto que todos desconocen las ventajas y desventajas que cada uno posee en relación con su lugar en la sociedad, el acuerdo será realmente justo.

---

<sup>11</sup> Para ello, puede verse Michael L. Frazer, "John Rawls: Between two enlightenments", *Political Theory* 35, n.º 6 (2007): 756-80; Banerjee Kiran y Jeffrey Bercuson, "Rawls on the embedded self: Liberalism as an affective regime", *European Journal of Political Theory* 14, n.º 2 (2015): 209-28.

<sup>12</sup> Para un abordaje más general sobre estas dos tradiciones ilustradas, puede verse el texto de Longhini, C., "Presencia de los sentimientos morales en la tradición ilustrada", *Nombres*, 19 (2005), 23-29. Dicho texto no refiere específicamente a Rawls, sino que se trata de una reconstrucción histórica sobre estas dos tradiciones en un sentido más amplio y sin remitirlas a un autor en particular. Por otro lado, para una resignificación de la obra de Rawls a partir de Hume, recomiendo Javier Flax, "La recuperación rawlsiana de la teoría de la justicia de Hume", *Discusiones en torno a la naturaleza humana: homenaje a David Hume*, comp. por Romina Pulley y Nahuel Charri (Buenos Aires: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011), 634-53.

<sup>13</sup> Cf., principalmente, J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689); J. J. Rousseau, *El contrato social* (1762); T. Hobbes, *Leviatán* (1651). Estos son los textos en los que Rawls basa su lectura.

Según Rawls, la posición original es un mecanismo de representación, ya que modela las condiciones equitativas mediante las cuales es posible acceder a un acuerdo justo que sustente la cooperación social. Para ello, un supuesto fundamental es el velo de ignorancia. El velo de ignorancia es considerado por Rawls como una restricción al conocimiento que necesariamente debe suponerse para que la deliberación moral sea exitosa. Para que el argumento tenga sentido, resulta crucial asumir que los individuos involucrados se encuentran bajo dicho velo:

Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente, nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida [...]. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar.<sup>14</sup>

Los actores involucrados en esta representación asumen el desconocimiento total de su situación a través de la imaginación como condición de posibilidad de la deliberación moral y, a partir de ella, de llegar a un acuerdo. De esta manera, el argumento o “trampa” de Rawls es que si aceptamos estas condiciones de deliberación, deberíamos aceptar los principios que a partir de allí se establecen.

Hasta aquí la descripción de las circunstancias ideales en las que se supone que los pactantes del hipotético contrato discuten los principios de justicia que piensan acordar, lo que Rawls llama “restricciones formales”. No obstante, el interrogante por plantear es qué tipo de concepción de subjetividad Rawls defiende en este argumento. Es claro que se trata de individuos con la suficiente capacidad de imaginación y abstracción racional como para poder figurar semejante escenario. Pero en última instancia, ¿cuál sería la *motivación* de los agentes para participar de tal hipótesis? ¿Por qué deberíamos “entrar”, según Rawls, a dicha representación y qué vínculo tiene esto con la subjetividad tal como Rawls la piensa? Pues si fuésemos individuos racionales que velamos únicamente por nuestros propios intereses, ¿qué sentido tendría participar de dicha posición?

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 136.

*La motivación de las partes: la posición original  
y la dimensión afectiva*

La aspiración fundamental de la teoría de la justicia es ofrecer una concepción pública de justicia lo suficientemente amplia como para permitir que de la misma participen las diferentes doctrinas comprensivas presentes en la sociedad, y poder así garantizar el pluralismo razonable. A su vez, dicha concepción debería también ser compatible con las motivaciones, inclinaciones y disposiciones de los seres humanos.<sup>15</sup>

Esto permite afirmar que existe una conexión entre lo formal y lo afectivo en la teoría de la justicia. Pues más allá del nivel de formalismo y abstracción que la hipótesis de la posición original supone, existen una serie de consideraciones sobre el papel que la dimensión afectiva cumple en su teoría. En este sentido, el desafío de la propuesta es que el contenido normativo sea factible y realizable, ya que Rawls es consciente de las tendencias o inclinaciones negativas presentes en la conducta humana, tales como el recelo, la envidia y el rencor.<sup>16</sup> El objetivo es encontrar el equilibrio entre el interés egoísta individual y el bienestar general a través de una concepción pública de justicia a la que, en caso de mantenerse a lo largo del tiempo, se le agregara la característica de ser estable.<sup>17</sup> Esta estabilidad depende justamente de que dicha concepción pública de justicia

---

<sup>15</sup> El objetivo es, en última instancia, ofrecer una “psicología moral razonable”, es decir, una teoría normativa que describa el equilibrio entre el egoísmo y el altruismo limitado, de modo tal que se trate de algo factible y realizable, que no “sobrestime” la bondad del ser humano. Sobre esta cuestión, recomiendo la lectura de la introducción de Samuel Freeman, *Rawls* (Fondo de Cultura Económica, 2016), en donde se comentan las principales motivaciones e influencias teóricas presentes en Rawls al momento elaborar su teoría de la justicia. Dicha discusión implica no solo la continuidad o ruptura para con diversos presupuestos filosóficos, sino también el vínculo de Rawls con el cristianismo y la concepción de subjetividad allí presente. En tal sentido, es interesante notar cómo la discusión en torno a la teoría de la justicia no solo refiere al espectro liberal, utilitarista y contractual, sino que también puede referirse a ciertas influencias religiosas.

<sup>16</sup> Freeman, 584.

<sup>17</sup> Las tensiones entre el interés individual y el bienestar general han sido tratadas en forma detallada en F. Ovejero, “Las motivaciones en Rawls”, en Claudio Amor, comp., *Rawls post Rawls* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006), 159-182. Según el autor, existe en la teoría de la justicia un conflicto entre lo que denominó “motivación productiva” y la “motivación ciudadana”. Mientras que la primera se vincula al interés egoísta y la competencia que necesita el mercado, la segunda se vincula a la estabilidad y la cooperación que supone el sentido de justicia en un contexto democrático.

encuentre el equilibrio mencionado, para lo cual Rawls modela la hipótesis de la posición original.

Según Rawls, en la posición original las partes “saben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean”.<sup>18</sup> El núcleo de la teoría de Rawls reconoce a cada individuo como un agente con la capacidad de elaborar objetivos en el mediano y el largo plazo. Este individualismo es de alguna manera debilitado por Rawls a partir de lo que denominó “sentido de justicia” (*sense of justice*). El sentido de justicia es una disposición y un deseo normalmente efectivo de cumplir con los deberes y las obligaciones requeridos por la justicia.<sup>19</sup> Es una suerte de atributo que las personas tienen y una condición para la sociabilidad humana. Según Rawls, una persona que carece de sentido de justicia no puede tener afectos ni vínculos, incluida la noción de humanidad y, por lo tanto, es incapaz de participar del esquema de cooperación social.

El sentido de justicia es definido por Rawls como “la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social”.<sup>20</sup> Esto significa que se encuentra vinculado a un elemento fundamental de la teoría que es la reciprocidad.<sup>21</sup> No es, por lo tanto, una obligación o un deber, en un sentido peyorativo como uno podría plantear en términos de coerción, sino más bien una tendencia propia del ser humano como ser social, que nos impide velar única y exclusivamente por nuestros propios intereses, en un sentido muy similar al que Hume sostenía respecto al sentimiento de humanidad. Nuevamente, el egoísmo ético es aquí mitigado a partir de una disposición de tipo afectivo.

Atendiendo a lo anterior, el sentido de justicia es una suerte de freno al individualismo característico —y tan criticado— de la teoría de la justicia. De esta manera, y sin renunciar a un individualismo metodológico de

<sup>18</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>19</sup> Freeman, *Rawls* (Fondo de Cultura Económica, 2016), 145.

<sup>20</sup> John Rawls, *Justicia como equidad: una reformulación* (Barcelona: Paidós), 43.

<sup>21</sup> Freeman incluso llega a afirmar que la reciprocidad “es la suposición psicológica más importante de la teoría de la justicia de Rawls”. *Ibid.*, 231.

base, Rawls establece una disposición reguladora del orden de lo afectivo que permita mantener los términos de la cooperación a lo largo del tiempo. Se supone que un individuo razonable y que pretenda ser parte del esquema de cooperación cuenta, al menos en un sentido intuitivo, con esta disposición afectiva que lo proyecta naturalmente hacia la cooperación y a la vinculación con los demás.

En la posición original las partes no solo deben adecuarse a los supuestos formales comentados anteriormente, sino que también se asume que portan, al menos intuitivamente, tal disposición. De esta manera, el sentido de justicia se convierte en la disposición ético-afectiva fundamental de la teoría. Lo anterior cobra mayor fuerza al recordar la definición que Rawls ofrece de sociedad: la de ser un esquema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo.<sup>22</sup> Esto significa que Rawls defiende una concepción de subjetividad que se encuentra atada a su definición de sociedad la cual, a su vez, se vincula de manera directa con la concepción pública de justicia defendida en su obra. En este sentido, no existe una contradicción insalvable entre individuo y sociedad, sino más bien una tensión que Rawls resuelve con el postulado del sentido de justicia, pues dicha disposición permite la integración (inevitable) entre individuo y sociedad.<sup>23</sup>

Esto es lo que Rawls denominó “psicología moral razonable” y que presenta una raigambre de tipo afectiva, más distanciada de su impronta formalista y abstracta.<sup>24</sup> Para ello, Rawls asume que, intuitivamente,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>23</sup> En toda esta discusión en torno a la integración social, pueden rastrearse las influencias que el pensamiento de Hegel tuvo en la obra de Rawls, particularmente las cuestiones referidas al reconocimiento. Al igual que Hegel, Rawls entendió que ciertas tensiones o contradicciones en el plano social son la condición de posibilidad para una síntesis que se extiende desde lo individual a lo general. Este desarrollo dialéctico se podrá apreciar más adelante, cuando comente las tres etapas de la psicología moral razonable propuesta por Rawls. Por cuestiones de tema y extensión, solo lo menciono a modo de comentario, aunque me gustaría poder abordar este tema en un futuro trabajo. A su vez, sobre el vínculo entre la teoría de la justicia y el pensamiento hegeliano, recomiendo la lectura de Jeffrey Bercuson, *John Rawls and the history of political thought: The Rousseauvian and Hegelian heritage of justice as fairness* (New York: Taylor & Francis, 2014).

<sup>24</sup> Lo que Rawls entiende por “psicología moral razonable” no debe entenderse como una teoría psicológica de carácter científico o terapéutica, sino que describe lo que según Rawls representa el desarrollo moral esperable y deseable de los individuos que componen una sociedad bien ordenada y que aspire a mantenerse estable a lo largo del tiempo. El mencionado desarrollo moral

un individuo razonable estaría de acuerdo en que la hipótesis de la posición original representa un buen punto de vista para discutir cuestiones morales:

Esta concepción es también una noción intuitiva que sugiere su propia elaboración, de tal modo que guiados por ella nos vemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor nuestras relaciones morales. Necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros.<sup>25</sup>

Los principios de justicia están justificados en parte por su compatibilidad con el tipo de sentimientos y emociones que tienen los ciudadanos. Estos son fundamentales para desarrollar los principios de justicia de la teoría rawlsiana y en ellos se justifica y explica la motivación de las personas a ingresar y luego regirse por los principios acordados en la posición original. Esto se vincula nuevamente con la idea de factibilidad, pues no sería razonable ni realista defender principios de justicia que excedan las capacidades morales de los individuos. Esto hace que el sentido de justicia sea, al igual que el sentimiento de humanidad, un sentimiento de tipo altruista.

Rawls lo define como un altruismo limitado, para evitar que su propuesta caiga dentro de algún tipo de perfeccionismo religioso.<sup>26</sup> El objetivo de su teoría es entonces ofrecer una propuesta que sea acorde en algún sentido a las disposiciones y tendencias del ser humano. Tales disposiciones motivacionales aparecen en esta obra desde la posición original como un pilar fundamental de la teoría de Rawls.

Una característica primaria de la explicación del desarrollo moral es la idea de reciprocidad. Según Rawls, es un “hecho psicológico profundo” que formamos apegos con personas e instituciones de acuerdo con

---

se presenta en un orden progresivo que va desde lo primitivo o primigenio y finaliza con una madurez propia de un ciudadano modelo.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>26</sup> Aquí puede apreciarse otra coincidencia metodológica con Hume: evitar fundamentar su propuesta normativa desde un marco religioso.

nuestra percepción de que nos hacen bien.<sup>27</sup> De esta manera, Rawls sostiene que a medida que nos desenvolvemos en sociedad, vamos desarrollando una *tendencia* a respetar aquellos principios que juzgamos como indispensables para nuestro óptimo desarrollo y el de nuestros pares.<sup>28</sup> El poder comprobar cómo estos principios y reglas funcionan y garantizan la cooperación social es lo que hace que con el tiempo logremos una adhesión cada vez mayor hacia ellos. Este comportamiento se encuentra directamente vinculado con los principios de la reciprocidad y, según Rawls, se encuentra presente en las tres etapas del desarrollo moral.

Este desarrollo moral es indispensable para la consolidación del sentido de justicia, y está estructurado en tres etapas: la moral de la autoridad, la moral de la asociación y la moral de los principios. Cada una de estas etapas describe la integración de un individuo y la sociedad, comenzando desde lo más particular a lo más general, lo cual refleja nuevamente el carácter sistémico del pensamiento rawlsiano. Por cuestiones de extensión, solo serán comentadas brevemente a continuación.

La primera etapa es denominada por Rawls como la “moral de la autoridad” en la cual la principal institución es la familia. En esta etapa, la reciprocidad es explicada a partir de la relación de amor que el niño entabla con sus padres. El *amor* y la *confianza* hacia los padres conducen al niño, en el transcurso del tiempo, a adherirse a los preceptos de los padres no por temor a la sanción, sino debido al amor y el respeto que les tiene y a un deseo de emularlos y no decepcionarlos. El niño no se encuentra todavía en posición de entender las razones de los preceptos de sus padres, pues no ha desarrollado las capacidades para el razonamiento o el entendimiento moral, pero los obedece porque confía en ellos y en su evidente intención para su bien.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, 446.

<sup>28</sup> A este respecto, Rawls sostiene lo siguiente: “Así, adquirimos afectos a unas personas o a unas instituciones según percibamos la forma en que ellas se preocupan de nuestro bien. La idea básica es una idea de reciprocidad, una tendencia a ‘pagar en la misma moneda’. Pero esta tendencia es un profundo hecho psicológico. Sin ella, nuestra naturaleza sería muy diferente, y la beneficiosa operación social sería frágil, cuando no imposible”. *Ibid.*, 447.

<sup>29</sup> Es importante no confundir autoridad con autoritarismo, pues la obediencia del niño se debe fundamentalmente al respeto que tiene por sus padres y no al miedo o temor que estos pudieran

La segunda etapa es denominada por Rawls como la “moral de la asociación”.<sup>30</sup> Está marcada por el aprendizaje y la vinculación emocional a estándares morales que son apropiados al propio papel (amigo, compañero de clase, vecino, compañero de equipo, etc.) en las varias agrupaciones o instituciones a las que uno pertenece. A partir de estas experiencias, uno aprende las virtudes del carácter afines al propio papel que le compete.

Una de las características más importantes de esta etapa es que, conforme el niño llega a entender los diferentes papeles y posiciones que constituyen los esquemas asociativos, adquiere una concepción del sistema de cooperación que define la agrupación y el propósito que promueve. De esta manera, la noción de reciprocidad comprendida y construida en la etapa anterior es aquí aplicada al ámbito de lo público y ya no se circunscribe únicamente al de lo privado familiar.

Todo este proceso permite adquirir un deseo de hacer la parte que a uno le corresponde dentro de la asociación. Esto es central, si reparamos en el hecho de que Rawls va a definir a la estructura básica de la sociedad como el modo en que una sociedad reparte sus derechos y obligaciones, distribución que se encuentra reflejada en su concepción pública de justicia. Atendiendo a lo anterior, esta etapa permite construir un fuerte sentido de pertenencia que será crucial para la etapa posterior y para la comprensión de sus reglas y principios.

Finalmente, la culminación de este proceso se da en la tercera etapa, denominada “moral de los principios”. Esta etapa presupone las dos anteriores, puesto que la persona que ha experimentado actitudes de amor y confianza dentro de la familia, y de sentimiento amistoso y confianza

---

generarle. Esto afirma nuevamente la idea comentada anteriormente de que el sentido de justicia tiende a generar una estabilidad por las razones correctas.

<sup>30</sup> Mientras que la moral de la autoridad transcurre en un ámbito exclusivamente privado y familiar, la moral de la asociación se estructura en relaciones que exceden lo estrictamente privado. Se podría pensar que refleja lo que Nussbaum denominó “esfera media”. Martha Nussbaum, *La ira y el perdón: resentimiento, generosidad, justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 220. Es decir, aquella esfera que se coloca como un punto intermedio entre lo público y lo privado (clubes, colegios, instituciones religiosas, etc.). Finalmente, la moral de los principios representa el ámbito público.

mutua dentro de otras agrupaciones, tenderá a extender dicha reciprocidad a un nivel más amplio y general respecto a la sociedad en la cual está inserto.

Esto permitirá desarrollar un deseo de apoyar instituciones justas, y con ello el sentido de justicia, una vez que (a) reconocemos que nosotros y aquellos por los que nos preocupamos se benefician de estas instituciones, y (b) estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se muestra en nuestra disposición a cumplir con nuestros deberes y en un deseo de contribuir a la reforma de las instituciones cuando son injustas.

Lo singular de esta etapa es que aquí la reciprocidad es entendida en sí misma y ya no depende de la cercanía de los vínculos, sean familiares o asociativos, sino que el sujeto en cuestión ha alcanzado la suficiente madurez y conciencia cívica como para comprender cabalmente las reglas de la cooperación social. El sentido de justicia se encuentra fuertemente consolidado en esta etapa, dado que presupone necesariamente un largo proceso de maduración y socialización. Dicho sentido no se encuentra atado a vínculos cercanos, como pueden ser los presentes en las primeras dos etapas, sino que representa la madurez de un ciudadano modelo que ha alcanzado la capacidad de comprender los mecanismos y el funcionamiento de un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo.

### Consideraciones finales

El sentido de justicia, por tanto, es un presupuesto de tipo afectivo que Rawls colocó como la base motivacional primaria para la sociabilidad. Carecer del sentido de justicia es tener una humanidad defectuosa.<sup>31</sup> Se trata nuevamente de entender, similar a como lo hizo Hume, una continuidad entre las disposiciones y tendencias presentes en la conducta humana y sobre cómo deberían ser materializadas en una concepción pública de justicia. A partir de lo anterior, dicha concepción es estable si logra con éxito realizar esta adecuación.

---

<sup>31</sup> *Ibid.* 442.

Una vez acordados los principios de justicia en la posición original, se supone que la sociedad en cuestión debe garantizar una serie de condiciones favorables para el fortalecimiento de este sentido, el cual, si se consolida óptimamente, tiene como objeto no solo leyes y otras normas sociales, sino principios más abstractos y, potencialmente, una concepción filosófica de la justicia. Al igual que Hume, tal disposición depende de un contexto favorable para desarrollarse de manera óptima. En el caso del filósofo inglés, el sentimiento de humanidad debía ser nutrido a partir de la experiencia y el razonamiento, en el caso de Rawls, con todo eso, y fundamentalmente con las instituciones y los vínculos que acompañan el proceso de socialización. Por ello, el peso de las instituciones junto a la idea de un Estado nación consolidado, delata la distancia histórica entre los autores.

Sin embargo, lo relevante de este análisis es la similitud entre ambas disposiciones. Se trata de tendencias que impiden que el individuo se cierre absolutamente sobre sí mismo. Por lo tanto, ambas propuestas rechazan el egoísmo ético, sin por ello adoptar una perspectiva colectivista. Rawls parte, como habitualmente lo hace, de una noción intuitiva que debe presuponerse en la posición original, para luego articular el desarrollo del sentido de justicia propiamente dicho en tres etapas. La primera etapa coincide con el planteo de Hume, al entender que la tendencia a la sociabilidad y a la preocupación por otros es más fuerte en las relaciones cercanas. Sin embargo, como señalé brevemente, de desarrollarse óptimamente tal disposición, se accede a un alcance y una maduración moral mucho más amplio, que se deriva justamente de comprender los principios mediante los cuales se regula la estructura básica de la sociedad.

Finalmente, a pesar de ser tendencias que comparten elementos similares, hay diferencias que menciono a continuación. En el caso de Hume, el sentimiento de humanidad se trata de una disposición de tipo universal que no depende ni se encuentra circunscripta a una concepción pública de justicia o, al menos, en la forma que Rawls la entiende. Por otro lado, el sentido de justicia rawlsiano sí es circunscripto a una concepción pública de justicia, la cual es reflejada en los principios acordados en la posición original. Esto significa que el alcance del sentimiento de humanidad es mayor, pues refiere a una condición subjetiva y universal compartida en

tanto especie, mientras que en el caso de la teoría rawlsiana, el sentido de justicia se circunscribe al contexto de la democracia liberal. Teniendo esto en cuenta, el sentimiento de humanidad sería ontológicamente anterior al sentido de justicia, es decir, se trataría de un sentimiento mucho más básico y elemental del género humano, mientras que el sentido de justicia estaría circunscripto a aquella porción del género humano que ha adoptado como forma de gobierno una democracia liberal.

Esta diferencia se entiende mejor si reparamos entre los objetivos que cada autor se propone. Mientras que Hume intenta descubrir las leyes que rigen la naturaleza humana, Rawls busca fundamentar una concepción pública de justicia que fundamente la cooperación social a lo largo del tiempo al interior de una democracia liberal.