

SOBRE EL ORIGEN Y CONSECUENCIAS DE LA DESIGUALDAD: EN DIÁLOGO CON ROUSSEAU Y RAWLS

Javier López de Goicoechea Zabala¹

RESUMEN

Nos proponemos en este estudio confrontar el análisis roussoniano sobre el origen de la desigualdad con el desarrollo empírico y procedimental que Rawls, siguiendo al ginebrino, aportó como una de las grandes contribuciones recientes al pensamiento político, social y económico. Todo ello con el objetivo último de insertar plenamente en el debate y reflexión sobre la vulneración de los Derechos Humanos la que posiblemente es su principal causa en nuestras sociedades desarrolladas, la desigualdad estructural que condena a millones de seres humanos a la exclusión, a diferentes formas de violencia y, en definitiva, a vidas infrahumanas muy alejadas de los estándares de universalización de derechos básicos que a todos nos parecen imprescindibles para sostener aquél pacto social sobre el que se asientan las sociedades modernas.

INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de vulneraciones flagrantes de los Derechos Humanos habitualmente nos centramos en la proliferación a lo largo de los últimos siglos de acontecimientos brutales que tuvieron su origen en las guerras de religión, las revueltas sociales, el colonialismo como forma de explotación de pueblos oprimidos, los actos cometidos en los grandes conflictos bélicos del siglo XX o en los casos más recientes de dictaduras atroces como Chile, Argentina o Guatemala, o los acontecimientos de exterminio de los Balcanes, Ruanda o Darfur. Sin embargo, a lo largo de los siglos, pero con especial incidencia desde el siglo XIX, a partir de la revolución industrial y sus consecuencias económicas y sociales, pocos dudan de que el fenómeno de la desigualdad estructural en nuestras sociedades avanzadas se ha convertido en el detonante cotidiano de un sinfín de vulneraciones permanentes de derechos básicos de la ciudadanía, alcanzando a un espectro social amplísimo que sufren de manera sistemática dichas vulneraciones de Derechos Humanos como consecuencia de su situación de desigualdad extrema.

Muchos han sido los tratados que desde la modernidad o incluso antes, recordemos las polémicas sobre la pobreza en pleno siglo XVI de la mano de autores como Juan Luis Vives, Domingo de Soto o Juan de Robles, entre otros, han tratado de ahondar en las causas de dicha desigualdad extrema y de sus consecuencias para todo el entramado social. Pero, sin duda, un pequeño tratado en forma de discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad debido a Rousseau, en 1754, puso este debate en el centro de la discusión política ante las consecuencias difícilmente subsanables por un pensamiento ilustrado que creía con pasión que los progresos de la ciencia y la razón nos llevarían a un marco de convivencia social armónico y digno en un futuro inmediato. Se trataba, claro está, del llamado *mito del progreso* que tendría su continuación en el *mito del hombre nuevo* auspiciado por las revoluciones sociales del siglo XIX y XX. Sin embargo, Rousseau, en este breve comentario, puso el acento en cuestiones esenciales a la hora de comprender no sólo el origen de tales desigualdades

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca y Doctor en Derecho por la UNED.

extremas, sino las consecuencias que para toda la organización social dichas desigualdades provocan. De hecho, autores posteriores como Owen, Babeuf o Saint-Simon, ahondaron en reflexiones sobre este devastador problema:

“Las súplicas urgentes que me llegan a cada momento de aquellos que sufren, de todas las maneras imaginables, los efectos del calamitoso sistema actual, eme imponen el deber de formular las medidas prácticas cuya aplicación promoverá el alivio tan ansiosamente buscado (...). Los métodos prácticos para aliviar a la población sufriente y degradada están ante vuestros ojos. Pueden adoptarse fácilmente y ser incorporados a todos vuestros diversos credos y, puestos de relieve sin grandes inconvenientes ante vuestro espíritu, os llevarán la verdadera salud y os capacitarán para descubrir y asegurar las buenas cosas que con tanta abundancia os rodean y para adquirir el poder de discernir las diversas ventajas de la vedad demostrable sobre los males que constantemente se derivan de seguir sistemas basados sobre las inconsistencias más palpables”².

Sin denostar otros tratamientos igualmente significativos, dos siglos después, el norteamericano Jonh Rawls quiso, en su célebre *Teoría de la Justicia* (1971), volver a las reflexiones del ginebrino para llevarlas a las sociedades desarrolladas de finales del siglo XX y demostrar que la desigualdad sigue siendo la principal causa de una injusticia generalizada que aboca a millones de personas en nuestro mundo actual a la desesperación, la violencia y condiciones de vida infrahumanas, con la repercusión que esto tiene para el resto de ciudadanos que, aún en condiciones de vida aceptables, se encuentran fuertemente afectados por esta desestructuración social y la violencia e inseguridad que alcanza sus vidas.

Por este motivo, queremos en este estudio confrontar el análisis roussoniano sobre el origen de la desigualdad con el desarrollo empírico y procedimental que Rawls, siguiendo al ginebrino, aportó como una de las grandes contribuciones recientes al pensamiento político, social y económico. Todo ello con el objetivo último de insertar plenamente en el debate y reflexión sobre la vulneración de los Derechos Humanos la que posiblemente es su principal causa en nuestras sociedades desarrolladas. A veces lo cotidiano nos impide apreciar el alcance de acontecimientos que hemos asumido como parte integrante de nuestro bienestar social sin reparar en que dicha cotidianidad no puede ni debe hurtar el análisis de un hecho estructural que condena a millones de seres humanos a la exclusión, a diferentes formas de violencia y, en definitiva, a vidas infrahumanas muy alejadas de los estándares de universalización de derechos básicos que a todos nos parecen imprescindibles para sostener aquél pacto social sobre el que se asientan las sociedades modernas.

1. Rousseau y el origen de la desigualdad entre los seres humanos.

En 1850, en pleno siglo de las luces, J.J. Rousseau escribió un primer discurso *Sobre las Ciencias y las Artes*, que causó una honda polémica por su acerada crítica a los intelectuales de su tiempo y al devenir de la propia Ilustración, centrándose en el

² OWEN, R., “Medidas para remediar la suerte de los pobres”, en *Socialismo premarxista* (Edic.y trad. P.Bravo Gala), Tecnos, Madrid 1998, pp.114 y ss.

papel de la ciencia y de las artes en la mejora de las condiciones sociales³. Se trataba de una crítica al mito del progreso y de la luz, lo que provocó una respuesta virulenta por parte de sus detractores. Quizás por este motivo, el ginebrino compuso en 1854 un nuevo discurso, esta vez *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, continuando y cerrando su crítica a la ciega creencia en el progreso científico y cultural, profundizando esta vez en las causas de la desigualdad y en sus terribles consecuencias sociales. En este segundo discurso, Rousseau plantea una cuestión de fondo sobre la distinción entre la desigualdad natural que nos diferencia a cada individuo y esa otra desigualdad social que ha sido fruto de la sociabilidad humana desde tiempos remotos. Es importante, también para el caso de Rawls, que la desigualdad no deviene de un problema moral o ético, es decir, no se trata de juzgar como malo o bueno, justo o injusto, un hecho social y natural que objetivamente ha existido siempre, existe y siempre existirá en toda sociedad humana. No se trata, por tanto, de un problema moral, sino de una condición objetiva de nuestros modos sociales de convivencia humana que así debe ser estudiada, lo que no implica que las consecuencias de dicha desigualdad natural conlleven graves aspectos claramente inmorales en el devenir mismo de dichas sociedades humanas.

“¿Cómo podría meditar sobre la igualdad que la naturaleza ha puesto entre los hombres y la desigualdad que ellos han instituido, sin pensar en la profunda sabiduría con la cual la una y la otra, felizmente combinadas en este Estado, concurren del modo más próximo, según el orden natural y el más favorable a la sociedad, al mantenimiento del orden público y al bienestar de los particulares?”⁴.

Precisamente, sin juzgar moralmente el hecho incuestionable de la desigualdad natural, Rousseau desarrolla pronto el problema moral de las consecuencias de dicha desigualdad, la creada por las condiciones humanas de sociabilidad. Y lo hace apelando al viejo paradigma del bien común social como único fin lícito y legítimo del poder constituido en cualquier modelo social, siendo los modelos democráticos los más adecuados para sostener una relación moderada entre el soberano y el pueblo de cara a preservar dicho bien común.

“Hubiera querido nacer en un país en el cual el soberano y el pueblo no tuviesen más que un solo y único interés, a fin de que los movimientos de la máquina se encaminaran siempre al bien común, y como esto no podría suceder sino en el caso de que el pueblo y el soberano fuesen una misma persona, ; de todo ello se sigue que hubiese querido nacer bajo un gobierno democrático, sabiamente temperado”⁵.

Introduce aquí el ginebrino la distinción formal entre una desigualdad natural fruto del azar donde aparecen las desigualdades físicas y de cualidades humanas que proceden puramente de la naturaleza de cada individuo, y otra desigualdad que considera moral o política fruto de la convención social y que ha establecido en la historia humana privilegios de unos frente a otros fruto del decurso social y político de las sociedades. Es en esta segunda concepción de la desigualdad donde aparecen la

³ PINTOR RAMOS, A., “Estudio preliminar”, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*(J.J. Rousseau), Tecnos, Madrid 2018. Utilizaremos esta edición como fuente del *Discurso* a lo largo del trabajo.

⁴ *Discurso...*, p. 96.

⁵ *Discurso...*, p.97.

violencia y opresión de los fuertes frente a los débiles. Algo que produce consecuencias sociales graves que conllevan un desequilibrio y desestabilización de las instituciones humanas. Si la primera de las desigualdades, la puramente natural, no se corresponde con un juicio estrictamente moral, la segunda de ellas, la social, sí merece un juicio moral y político dado que conlleva un grado elevado de desestabilización en las instituciones políticas y sociales que redundan en el pacto social. Esta desigualdad, fruto del desarrollo social de la humanidad en su larga historia, produce situaciones de lo que hoy llamaríamos exclusión social con un importante colectivo de trabajadores explotados, mal alimentados y con lo que Rousseau denomina un ansia por satisfacer sus carencias que se incrementa ante la vida desordenada de los que disfrutaban de sus privilegios sin medida. Ansia y rencor que debilita la naturaleza del ser humano hasta arrojarlo a una pura animalidad degenerada.

“Considerando la sociedad humana con una mirada tranquila y desinteresada, parece al principio presentar solamente la violencia de los fuertes y la opresión de los débiles. El espíritu se subleva contra la dureza de los unos o deplora la ceguera de los otros; y como nada hay de tan poca estabilidad entre los hombres como esas relaciones exteriores llamadas debilidad o poderío, riqueza o pobreza, producidas más frecuentemente por el azar que por la sabiduría, parecen las instituciones humanas, a primera vista, fundadas sobre montones de arena movediza. Considero en la especie humana dos clases de desigualdades: una, que yo llamo natural o física porque ha sido instituida por la naturaleza, y que consiste en las diferencias de edad, de salud, de las fuerzas del cuerpo y de las cualidades del espíritu o del alma; otra, que puede llamarse desigualdad moral o política porque depende de una especie de convención y porque ha sido establecida, o al menos autorizada, con el consentimiento de los hombres. Esta consiste en los diferentes privilegios de que algunos disfrutaban en perjuicio de otros, como el ser más ricos, más respetados, más poderosos, y hasta el hacerse obedecer”⁶.

Sin embargo, y en contraposición a Hobbes, Rousseau introduce un elemento que también nos viene de naturaleza y que denomina la piedad propia de todo ser humano, que le hace compadecerse de aquellos congéneres que viven en condiciones de sufrimiento, lo que causa en todo ser humano un sentimiento de repugnancia contrastado con su propio bienestar. De esta piedad connatural deriva sentimientos humanos como la benevolencia, la generosidad, la humanidad e, incluso, cierta culpabilidad que todo ser humano alienta en su interior, evitando convertirse en un monstruo antisocial. Dicha piedad modera el egoísmo humano y el amor propio y por lo propio, no por casualidad, sino como consecuencia del propio instinto de conservación de la especie. Es más, para el ginebrino este elemento puramente instintivo que nos hace obrar según la máxima *haz tu bien con el menor daño posible para otro*, de alguna manera sustituye a la máxima evangélica, luego kantiana, de *pórtate con los demás como quieres que se porten contigo*. No haría falta, por tanto, un compromiso moral y religioso para alcanzar cierto grado de misericordia con los excluidos, sino que la propia condición humana nos dota de este elemento de supervivencia de especie que es la piedad sobre los demás como condición de nuestra propia forma de vivir en sociedad. De hecho, para Rousseau este comportamiento natural, aun menos perfecto, es en realidad mucho más útil y eficaz en las relaciones sociales, puesto que no hace falta apelar a un credo o a una práctica de tipo religioso, sino que deviene directamente de

⁶ *Discurso...*, p.116

nuestra forma de ser como especie, lo que hace del fenómeno de la piedad un elemento universal como forma de comportamiento.

“Es, por tanto, perfectamente cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo de su amor a sí mismo, concurre a la mutua conservación de la especie. Ella nos impulsa sin previa reflexión al socorro de aquellos a quienes vemos sufrir; ella substituye en el estado natural a las leyes, a las costumbres y a la virtud, con la ventaja de que nadie se siente tentado de desobedecer su dulce voz; ella disuadirá a un salvaje fuerte de quitar a una débil criatura o a un viejo achacoso el alimento que han adquirido penosamente, si espera hallar el suyo en otra parte; ella inspira a todos los hombres, en lugar de la sublime máxima de justicia razonada *Pórtate con los demás como quieres que se porten contigo*, esta otra de bondad natural, acaso menos perfecta, pero mucho más útil que la anterior: *Haz tu bien con el menor daño posible para otro*. En una palabra: es en este sentimiento natural, más bien que en los sutiles argumentos, donde hay que buscar la causa de la repugnancia que todo hombre siente a obrar mal, aun independientemente de los preceptos de la educación”⁷.

Asentados estos principios y la distinción fundamental entre la desigualdad natural y la puramente social, Rousseau se adentra en el elemento esencial de su discurso, es decir, la constatación de que dicha desigualdad natural tiene una escasa o casi nula influencia efectiva en la estructura social y, por tanto, debemos centrarnos en lo que denomina factores externos, propios ya de la sociedad política, para intentar desarrollar potencialidades que incidan de verdad y de manera efectiva en la perfección de los sistemas sociales en los que desarrollamos nuestras vidas. Comienza aquí una descripción fenomenológica de la desigualdad a lo largo de la historia de la humanidad, comenzando por el hecho absolutamente instintivo de asegurar la supervivencia del grupo y su conservación a través de la productividad de la tierra y de sus usos, desarrollando la propiedad y sus derivados como forma de asegurar la subsistencia. Junto a este primer instinto de pura supervivencia, comenzaron a aflorar también prácticas de consideración social y de mutuo reconocimiento de derechos básicos. Porque, siguiendo en este caso el pensamiento de J. Locke, *no puede existir agravio donde no hay propiedad*.

“El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia; su primer cuidado, el de su conservación. Los productos de la tierra le proveían de todo, lo necesario; el instinto le llevó a usarlos. El hambre, otros deseos hacíanle experimentar sucesivamente diferentes modos de existir, y hubo uno que le invitó a perpetuar su especie; esta ciega inclinación, desprovista de todo sentimiento del corazón, sólo engendra un acto puramente animal; satisfecho el deseo, los dos sexos ya no se reconocían, y el hijo mismo nada era para la madre en cuanto podía prescindir de ella”⁸.

Sin embargo, para Rousseau este primer atisbo de derechos compartidos y mutuamente reconocidos fue también el surgimiento de las primeras disputas sobre los mismos, convirtiendo la mutua ayuda en la posibilidad de acaparar cada uno por su parte de los bienes, surgiendo el trabajo de unos para los otros y, con el devenir del tiempo, las primeras formas de esclavitud y miseria. De manera natural, lo que primero

⁷ *Discurso...*, p.152.

⁸ *Discurso...*, p.162.

había sido un cultivo de supervivencia basado en dicha mutua ayuda, pasó a convertirse en un reparto de tareas con un incentivo nuevo como era el porvenir, es decir, la acumulación de bienes para preservar el futuro sin reparar en el daño que dicha acumulación podría ejercer sobre los demás. Esta preservación de bienes para el futuro hizo emerger con rapidez la ecuación trabajo/propiedad, dado que el fruto del trabajo continuado sobre una tierra debía reportar el derecho de propiedad sobre la misma, sobre el suelo y sus frutos, al margen ya del antiguo reparto según necesidades compartidas. Esta acumulación de propiedades fue posible por la ambición de elevarse sobre los demás. No obedecía, entonces, a una verdadera necesidad vital, sino simplemente a la pasión por la propiedad en sí misma como medio de ostentar un control sobre los demás, el control de los bienes que otros deberán trabajar. Se trata, por tanto, de asegurarse no sólo el porvenir de los suyos, sino algo más preciado, la superioridad sobre el resto. El correlato lógico a esta situación fue lo que Hobbes denominó *la guerra de todos contra todos*, es decir, la lucha de unos por aumentar su poder y propiedad, mientras que el resto comenzó a luchar por su dignidad frente al sometimiento de los poderosos. Ya tenemos, así, planteada la primera consecuencia, ahora sí moral y política, de la desigualdad como elemento insidioso y perturbador de nuestras sociedades actuales. Surge, de esta manera, la necesidad de otorgar un poder superior a alguien superior que pueda intermediar en esta guerra cruel entre poseedores y desposeídos.

“Pero desde el instante en que mi hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro; desde que se advirtió que era útil a uno solo poseer provisiones por dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo fue necesario y los bosques inmensos se trocaron en rientes campiñas que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en las cuales viose bien pronto germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria (...) Unámonos -les dijo- para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; hagamos reglamentos de justicia y de paz que todos estén obligados a observar, que no hagan excepción de nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos. En una palabra: en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia”⁹.

Partiendo de este hecho constitutivo de la desigualdad social, Rousseau entiende que fue entonces cuando surgieron las diferentes formas de gobierno según las diferencias sociales que en cada momento se dieron en la historia humana. Así, cuando se daba una acumulación de poder y propiedad en manos de un solo individuo, surgió el modelo monárquico de poder; cuando dicha acumulación de propiedad y poder se dio en manos de varios individuos, habría surgido la aristocracia como forma de poder político; y sólo en los casos en los que muchos consiguieron mantener cuotas de propiedad y poder de manera más o menos equilibrada, entonces habría surgido la democracia como forma política. Y para el ginebrino sobrevino entonces una dicotomía que se mantiene hasta nuestros tiempos, unos quedaron sometidos a las leyes y otros a los amos; unos quisieron guardar sus libertades conseguidas, mientras que los súbditos quisieron arrebatárselas a los que consideraban sus verdugos. En definitiva, aparece la

⁹ *Discurso...*, p.180.

dicotomía entre la riqueza como forma de poder establecido y la virtud de aquellos que luchaban por alcanzar cotas de bienestar arrebatadas por los poderosos.

“Las diversas formas de gobierno deben su origen a las diferencias más o menos grandes que existían entre los particulares en el momento de su institución. ¿Había un hombre eminente en poder, en virtud, en riqueza o en crédito? Ese solo fue elegido magistrado, y el Estado fue monárquico. ¿Había algunos, aproximadamente iguales entre sí, que excedieran a todos los demás? Fueron elegidos conjuntamente, y hubo una aristocracia. Aquellos cuya fortuna o cuyos talentos eran menos desproporcionados y que menos se habían apartado del estado natural guardaron en común la administración suprema y constituyeron una democracia. El tiempo experimentó cuál de esas formas era la más ventajosa para los hombres. Unos quedaron sometidos únicamente a las leyes; otros bien pronto obedecieron a los amos. Los ciudadanos quisieron guardar su libertad; los súbditos sólo pensaron en arrebatársela a sus vecinos no pudiendo sufrir que otros gozaran un bien que no disfrutaban ellos mismos. En una palabra: en un lado estuvieron las riquezas y las conquistas; en otro, la felicidad y la virtud”¹⁰.

De esta manera, Rousseau sostiene que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue el primer grado de institucionalización social que se dio en la evolución de las sociedades humanas; seguido de la institucionalización de la magistratura como ámbito de resolución de conflictos sociales; y, por último, la transformación del poder político legítimo en un poder puramente arbitrario. Esto condujo al establecimiento de un orden social basado, primero, en la dialéctica entre el rico y el pobre según propiedad; en segundo lugar, la dialéctica entre el poderoso y el débil, según el control magisterial; y, por último, la dialéctica entre el señor y el esclavo, según se deriva de un poder arbitrario y despótico. Este ciclo político recuerda a Aristóteles y sus formas cambiantes de gobierno, pero en Rousseau adquiere una clara intencionalidad al unir el componente puramente social de la desigualdad social con las variantes formas políticas que el decurso del tiempo va imponiendo en cualquier modelo social. Es decir, para el ginebrino las formas políticas obedecen a una dinámica estrictamente social, basada ésta en la desigualdad como elemento sustancial de todo el orden social y, por tanto, político.

“Si seguimos el progreso de la desigualdad a través de estas diversas revoluciones, hallaremos que el establecimiento de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término; el segundo, la institución de la magistratura; el tercero y último, la mudanza del poder legítimo en poder arbitrario; de suerte que el estado de rico y de pobre fue autorizado por la primer época; el de poderoso y débil, por la segunda; y por la tercera, el de señor y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término a que conducen en fin todos los otros, hasta que nuevas renovaciones disuelven por completo el gobierno o le retrotraen a su forma legítima”¹¹.

Este hecho del ciclo político y social podríamos pensar que, como en Aristóteles, supone una suerte de tránsito natural y necesario para la buena salud social, constituyendo una especie de depuración del sistema político con el mero pasar del tiempo histórico en cada medio social. Sin embargo, Rousseau no lo entiende así, sino que para él este tránsito o ciclo político supone, antes que una supuesta regeneración,

¹⁰ *Discurso...*, p.193.

¹¹ *Discurso...*, p.194

una auténtica catástrofe social, dado que al final de dicho ciclo lo que las sociedades se encuentran es con un vaciamiento absoluto del poder de los ciudadanos y una arbitrariedad prácticamente plena de los señores que se rigen puramente por sus pasiones y ambiciones. Este hecho diluye cualquier atisbo de moralidad pública, puesto que los principios de justicia se diluyen en la ley del más fuerte. Es decir, puro estado de naturaleza, pero distinto al primigenio u originario, dado que en aquél aún queda el tránsito pactado a un nuevo modelo social y político convenido por todos, pero en este punto del desarrollo social esta vuelta al estado de naturaleza supone un punto final, un final de viaje hacia un modelo corrupto asolado por una desigualdad extrema que envenena cualquier tipo de relación social y política. En este estadio final y conclusivo del ciclo político ya sólo queda una sociedad devastada por la pura arbitrariedad producto directo de la desigualdad, no ya natural, sino social de nuestras estructuras políticas.

“Las distinciones políticas engendran necesariamente las diferencias civiles. La desigualdad, creciendo entre el pueblo y sus jefes, bien pronto se deja sentir entre los particulares, modificándose de mil maneras, según las pasiones, los talentos y las circunstancias. Éste es el último término de la desigualdad, el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí es donde los particulares vuelven a ser iguales, porque ya no son nada y porque, como los súbditos no tienen más ley que la voluntad de su señor, ni el señor más regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo; aquí todo se reduce a la sola ley del más fuerte, y, por consiguiente, a un nuevo estado de naturaleza diferente de aquel por el cual hemos empezado, en que este último era el estado natural en su pureza y otro es el fruto de un exceso de corrupción”¹².

Finaliza su discurso Rousseau con una serie de conclusiones evidentes a sus ojos: en primer lugar, la desigualdad como problema social y político es fruto del devenir de las sociedades humanas y sus instituciones, hecho que no se puede amparar en las puras desigualdades naturales que todos los humanos compartimos en el estado de naturaleza originario; en segundo lugar, el progreso de las sociedades humanas a través de su progresiva institucionalización, ha producido la propia institucionalización de la desigualdad fundada preferentemente en la propiedad y en las leyes que la sustentan; y en tercer lugar, esta institucionalización de la desigualdad social no es coherente ni equilibrada con el normal desarrollo humano de las desigualdades naturales, antes al contrario, ha supuesto la instauración política y convencional de una diferencia esencial entre los que acumulan cosas superfluas por el mero hecho de poseer y el resto de la sociedad, “multitud hambrienta”, que carece de lo necesario para su supervivencia, suponiendo un desequilibrio social traumático para el normal desarrollo de cualquier modelo de sociedad pactada.

En definitiva, Rousseau alerta de la descomposición de nuestras sociedades modernas, no por motivos de guerras o conflictos sociales puntuales, sino por la propia esencia de la estructura social construida sobre la base de una desigualdad extrema, no valiendo el argumento de que el originario estado de naturaleza ya presentaba elementos de desigualdad natural innatos a la condición humana, porque el desarrollo de esta desigualdad institucionalizada no es el resultado de aquella desigualdad natural

¹² *Discurso...*, p.195.

primigenia, sino más bien de un modelo de poder político y legal que deviene necesariamente en una estructura social injusta e inmoral, que arroja a la mayoría de la sociedad a una vida en condiciones de pobreza y violencia estructural.

“De esta exposición se deduce que la desigualdad, siendo casi nula en el estado de naturaleza, debe su fuerza y su acrecentamiento al desarrollo de nuestras facultades y a los progresos del espíritu humano y se hace al cabo legítima por la institución de la propiedad y de las leyes. Dedúcese también que la desigualdad moral, autorizada únicamente por el derecho positivo, es contraria al derecho natural siempre que no concuerda en igual proporción con la desigualdad física, distinción que determina de modo suficiente lo que se debe pensar a este respecto de la desigualdad que reina en todos los pueblos civilizados, pues va manifiestamente contra la ley de la naturaleza, de cualquier manera que se la defina, que un niño mande sobre un viejo, que un imbécil dirija a un hombre discreto y que un puñado de gentes rebose de cosas superfluas mientras la multitud hambrienta carece de lo necesario”¹³.

2. Rawls y las consecuencias de los diferentes tipos de desigualdad natural y social.

Pasemos, ahora, a poner este pensamiento roussoniano en relación con una de las grandes aportaciones de finales del siglo XX en el campo de la teoría política, me refiero a la célebre *Teoría de la Justicia* (1971) de J. Rawls. En efecto, Rawls reflexionó mucho sobre esta cuestión e hizo aportaciones bien interesantes, tomando como base el clásico estudio sobre la desigualdad humana de J.J. Rousseau. Rawls recupera la distinción entre una desigualdad de origen a la que denomina *desigualdad fenoménica*, y otra desigualdad a la que califica de social. El primer tipo de desigualdad se refiere a la naturaleza propia de cada ser humano que tiene su origen en la genética (aspecto físico, capacidades intelectuales, habilidades sociales y relacionales, emotividad, habilidades instrumentales, inteligencia emocional, etc.), todos ellos aspectos con los que nacemos y que usamos para nuestro propio beneficio en lo que él denomina el *plan de vida personal*. Además de este hecho filogenético, también entiende por desigualdad fenoménica el marco familiar y referencial en el que un individuo crece dentro del medio social, dado que le ofrece un elenco de posibilidades de desarrollo personal (educación, relaciones sociales, patrimonio, etc.), que también le permiten instrumentalizarlas al servicio de ese plan personal de vida. Todos estos aspectos los denomina fenoménicos porque vienen dados e inciden de manera permanente en la desigualdad formal y material de cada uno de nosotros en nuestro medio social. Es decir, son una especie de principio de entropía de la desigualdad social. Siempre van a estar ahí y siempre van a incidir en crear desigualdad, aunque partiéramos de una hipotética igualdad de oportunidades sociales perfecta.

El segundo marco de la desigualdad es el específicamente social. Tiene que ver con la estructura económica y social de cada sociedad, y afecta a todos los ámbitos de la sociabilidad: educación, salubridad, empleo... Frente al primer tipo de desigualdad, el fenoménico o genético, esta desigualdad social depende de cada medio social y de sus

¹³ *Discurso...*, p.204.

estructuras económicas, políticas y sociales. Es decir, sobre este campo de desigualdad sí podemos aplicar principios de justicia e intentar redistribuir lo que denomina como bienes primarios sociales de cara a ir reconstruyendo un modelo más justo, entendiendo por justicia un modelo más equitativo. A estos principios que deben ir forjando el cambio en las estructuras económicas, políticas y sociales, Rawls les aplica su conocida metodología de negociación tripartita: la posición original o *tabula rasa* (todo es negociable y no pueden existir privilegios previos a la negociación); el velo de la ignorancia que hace efectiva la imparcialidad de los participantes: y el principio *maximin* o regla del beneficio (n+1) para los más desfavorecidos en cualquier política pública negociada en esta mesa de la justicia como equidad. De lo que se trata, según Rawls, es de incidir en la desigualdad social que es fruto de la estructura económica, política y social que hemos construido, haciéndola más equitativa en cuanto igualdad de oportunidades, con una específica y obligatoria atención a los desfavorecidos de nuestro medio social, de cara a que el resultado de la combinación entre la desigualdad social y la fenoménica nos dé paso a paso un saldo positivo en cuanto a un mayor igualdad total. Ya sabemos que lo fenoménico va a seguir actuando como permanente factor de desigualdad, pero lo compensamos con políticas públicas que han sido pactadas, precisamente, para compensar en igualdad ese balance total de la ecuación.

“El objeto primario de la justicia, como lo he subrayado, es la estructura básica de la sociedad. La razón estriba en que sus efectos son muy profundos y penetrantes, estando presentes desde su nacimiento.. Esta estructura favorece algunas posiciones iniciales frente a otras en la división de los beneficios de la cooperación social. Son estas desigualdades precisamente las que los dos principios habrán de regular.

Una vez que estos dos principios estén satisfechos, se permitirá que surjan otras desigualdades a partir de las acciones voluntarias de los hombres, realizadas de acuerdo con el principio de libre asociación. Así las posiciones sociales relevantes son, por así decirlo, las posiciones iniciales debidamente generalizadas y aumentadas. Al escoger estas posiciones para especificar el punto de vista general, se cumple la idea de que los dos principios intentan mitigar la arbitrariedad de las contingencias naturales y de la fortuna social.

Supongo entonces que, esencialmente, cada persona tiene dos posiciones relevantes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza”¹⁴.

Pues bien, como hemos dicho, el norteamericano se centra en el análisis de las causas y efectos del desfavorecimiento social masivo que afecta a pueblos en su integridad. Es un desfavorecimiento estructural e injusto, en el sentido de que condena a pueblos enteros a la pobreza y la indignidad vital. Esta estructura de mal opera de manera injustificada sobre el devenir de millones de personas en el mundo, por el sólo hecho de haber nacido en el lado de la sociedad equivocado (factor fenoménico para Rawls). En pocos kilómetros podemos nacer en EEUU o en México; en Europa o África; en los Emiratos Árabes o en Yemen... Y dentro de estos países, podemos nacer en un estrato social 1 (pobreza extrema) o 5 (alto rango de riqueza) según la suerte que nos depara el destino. En definitiva, la injusticia intrínseca a los factores fenoménicos es evidente. Son parte de la realidad que debemos analizar para conocer el punto de partida en nuestro intento transformador. Pero además, podemos entender en este caso que la desigualdad puramente social también se encuentra imbricada en la puramente

¹⁴ RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Trad., México 1973, pp.117-18.

fenoménica. No serían dos fenómenos aislados, sino que se encuentran entrelazados y en constante interacción. La muestra está en que las clases altas de cualquier sociedad (pensemos ingenuamente que por pura casualidad fenoménica) ponen todo su empeño en mantener sus privilegios y evitar que los más desfavorecidos accedan a esos privilegios que consideran exclusivos e incompatibles con su universalización. Es decir, la desigualdad fenoménica no es tan neutra como Rawls parece dibujar, sino que su incidir desigualizante es fruto, al menos en parte, de la apropiación de posibilidades que todo individuo tiene en el marco social y que los privilegiados optan de manera sistemática por aquellas que mantengan la situación de injusticia social para sostener su propio estatus.

“Ahora bien, la estructura básica deberá ser evaluada, en la medida de lo posible, desde la posición de igual ciudadanía. Esta posición se define por los derechos y libertades que exigen el principio de igual libertad y el principio de la justa igualdad de oportunidades. Cuando los dos principios están satisfechos, todos son ciudadanos iguales y, por tanto, todos detentan esta posición. En este sentido la igualdad en la ciudadanía define un punto de vista general. Los problemas de adjudicación surgidos entre las libertades básicas se resolverán mediante una referencia a este punto de vista”¹⁵.

A este hecho, Rawls podría responder diciendo que esas clases privilegiadas fenoménica y socialmente, perciben en su vida cotidiana los desastres de la desigualdad y el desfavorecimiento social, en forma de violencia, miedo, actos delictivos e inseguridad generalizada, por lo que deberían ser los primeros en negociar asuntos públicos que conduzcan a una mejora económica y social de los grupos desfavorecidos, de tal suerte que no tengan que acudir a prácticas violentas para su propio sostenimiento vital. Para el norteamericano, una persona racional y libre (persona moral) que haya tenido la fortuna de nacer y crecer en un marco privilegiado, no puede dejar de querer para sí y para los suyos un marco de convivencia social más estable y seguro. Lo contrario, dice, sería suicida o altamente peligroso para su propia conformación social privilegiada. Cuenta, Rawls, con el egoísmo humano como factor hobbesiano que impele de manera permanente a buscar lo mejor para nosotros mismos. Y esta potente fuerza de la gravedad social hará que, antes de consolidar sus propios privilegios, supuestamente fenoménicos, los individuos preferirán consolidar elementos esenciales para la supervivencia en sociedad como la seguridad personal y familiar, aun a costa de tener, forzosamente, que costearla, por ejemplo, a través de impuestos sobre su patrimonio.

“Desde un punto de vista de la justicia como imparcialidad un deber natural básico es el deber de justicia. Este deber nos exige apoyar y obedecer a las instituciones justas existentes que nos son aplicables. Nos constriñe también o promover acuerdos justos aún no establecidos, al menos cuando esto pueda hacerse sin demasiado costo para nosotros. Así, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justo que es razonable esperar según las circunstancias, todos tienen el deber natural de cumplir con su parte conforme al esquema existente. Todos están vinculados a estas instituciones con independencia de sus actos, ejecutivos o de otro tipo. Así, aun cuando los principios de deber natural se deriven de un punto de vista contractualista no presuponen un acto de asentimiento, ni expreso ni tácito, más aún, ni siquiera presupone un acto voluntario

¹⁵ *Teoría de la Justicia...*, p.118.

para poder aplicarlos. Estos principios para las personas, así como los principios para las instituciones, son aquellos que serían reconocidos en la posición original. Estos principios son concebidos como el resultado de un convenio hipotético. Si su formulación muestra que ninguna acción vinculatoria, sea consensual o de otro tipo, es un presupuesto de su aplicabilidad, entonces se aplican incondicionalmente”¹⁶.

Obviamente, Rawls apuesta por una transformación de la sociedad que podemos identificar como pausada y procedimental. Se trata de un procedimiento sostenido en el tiempo a través del cual, lentamente, la propia sociedad se va dotando de principios pactados (pacto social esencialmente contractualista) que van posibilitando el acceso a los llamados bienes primarios sociales a los identificados como desfavorecidos. Esta identificación la estima en su concepto de *superposición de desfavorecimiento*, es decir, aquellos individuos que ni sus capacidades innatas, ni su marco familiar-patrimonial, ni tan siquiera la fortuna les han sonreído, sino que antes al contrario se han confabulado para ubicarlos sin remedio en una situación extrema y sin salida. Es a estos desfavorecidos totales a los que debemos aplicar las políticas públicas necesarias para reinstaurarlos en el consorcio social, dado que antes de esto a nadie se le ocurriría exigirles deberes sociales cuando lo social nada les ha dado. Una vez reintegrados al marco social y de convivencia, Rawls entiende que pasan a formar parte como el resto de ciudadanos de un modelo social, con todas sus carencias, pero que les aporta ese mínimo de condiciones vitales. Y ese pasar a formar parte implica, ahora sí, que se insertan en lo que el norteamericano define como sistema de cooperación, es decir, la sociedad. Cooperación, porque como ya estudiara en profundidad Durkheim, todo modelo social necesita de la cooperación en el reparto de tareas sociales, primero para que el propio modelo sea productivo y sostenible, y segundo para que los individuos se sientan necesarios y partícipes en la construcción de dicho modelo social. De lo contrario surgiría la *anomia* o la desafección social, grave enfermedad que alienta comportamientos antisociales.

“Para precisar nuestras ideas tomemos como menos aventajados a aquellos que son los menos favorecidos por cada una de las tres clases principales de contingencias. Siendo así, el grupo incluirá a las personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales (realizadas) les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas; todo ellos dentro del ámbito normal (véase más adelante) y con las medidas apropiadas basadas en los bienes sociales primarios”¹⁷.

Pues bien, este procedimiento, seguramente muy lento en la mayor parte de sociedades con altos índices de desfavorecimiento estructural, podría tener su réplica en el pensamiento de Marcuse cuando habla de procesos totalizadores que afecten de manera efectiva a toda la estructura injusta y brutal de una sociedad determinada¹⁸. ¿Es posible, por tanto, un proceso mucho más rápido y eficaz en la lucha contra el desfavorecimiento social? Los procesos revolucionarios, de los cuales hemos tenido suficientes ejemplos a lo largo del siglo XX, aun contando con orígenes y causas profundamente diferentes, quizás han tenido en común un primer momento de auténtica

¹⁶ *Teoría de la Justicia...*, p.139.

¹⁷ *Teoría de la Justicia...*, p.119.

¹⁸ Vid. MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid 2017.

reestructuración económica y social, incluso dando acceso por primera vez a amplias capas de la población más desfavorecida a servicios básicos como la educación o la salud, pero también han seguido, en un segundo momento, cuando se ha desarrollado lo que Darherdorf define como distribución dicotómica de la realidad social, es decir, una redistribución de los ámbitos del poder político, financiero y militar, a una reproducción de las desigualdades sociales, con nuevos estamentos privilegiados y amplias capas sociales de desfavorecidos¹⁹. Ante esta ley casi inexorable de los procesos de cambio social, debemos insistir en el ámbito totalizador de los cambios estructurales, no necesariamente a través de procesos violentamente revolucionarios, sino más bien a través, y volvemos a Rawls, de no cometer la ingenuidad de pensar que aquella desigualdad fenoménica puede aislarse fácilmente de la auténtica desigualdad social. Por tanto, todo proceso de cambio social deberá tender a incidir en las dos esferas de la desigualdad, puesto que esa ley de la gravedad de las sociedades, el egoísmo inherente a la condición humana, es cierto que puede jugar a favor de recomponer el tejido social de una manera mucho más justa y equitativa, haciendo valer el reclamo de la seguridad, pero también es cierto que dicho egoísmo humano siempre tenderá a abrir las diferencias y privilegios.

“La teoría de la justicia como imparcialidad juzga entonces al sistema social en la medida de lo posible, desde la posición de la igualdad en la ciudadanía y de los diversos niveles de ingreso y riqueza. Sin embargo, a veces puedes ser necesarios tomar en cuenta otras posiciones. Si, por ejemplo, existen derechos básicos desiguales fundados en características naturales fijas, estas desigualdades determinarán posiciones relevantes. Dado que estas características no pueden ser modificadas, las posiciones que definen contarán como lugares iniciales en la estructura básica. Las distinciones basadas, en el sexo son de este tipo, así como aquellas que dependen de la raza y la cultura. Así, pues, si por ejemplo, los hombres resultan favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad estaría justificada por el principio de la diferencia (en su interpretación general) solo si fuera en beneficio de las mujeres y aceptable desde su punto de vista”²⁰.

Cuando Rawls desarrolla su concepto de *persona moral*, no lo hace desde una perspectiva exclusivamente ética, sino desde una perspectiva antropológica. Para Rawls una persona moral es aquella que es capaz de reflexionar racionalmente sobre su propia condición humana y social, dándose cuenta de que sobrevive en un medio social que le exige altas dosis de cooperación, tanto para recibir bienes esenciales para la convivencia humana, como la seguridad personal y jurídica, como para cumplir con los muchos determinantes que esa sociedad le exige en forma de exigencias jurídicas y normas básicas de convivencia social. Es decir, esa persona moral es la que puede tomar decisiones de manera libre y autónoma, en función de su propia experiencia vital, teniendo en cuenta su situación económica, sus necesidades vitales, su marco de convivencia social y sus expectativas de futuro.

Pues bien, esta persona moral rawlsiana, en consecuencia, aceptará sin problemas el principio *máximin* de favorecimiento exigitivo a quienes se encuentran en exclusión social, y también aceptaría un pacto político esencial basado en la posición original o *tabula rasa*, pero pondría serios reparos a la supuesta imparcialidad de la metáfora política del *velo de la ignorancia*, puesto que nada garantiza que, aun ignorando nuestra

¹⁹ DAHRENDORF, R., El conflicto social moderno, Mondadori, Barcelona 1994. Vid. RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona 1990.

²⁰ *Teoría de la Justicia...*, p.121.

posición social y económica en nuestro marco social, vayamos a optar por principios de equidad que puedan dismantelar nuestros privilegios fenoménicos. La razón es que llegaríamos a la mesa negociadora de principios de equidad social con un bagaje que, en condiciones normales, sólo es posible desde una predisposición privilegiada, por lo que nuestra intuición, y esto Rawls no pide que se oculte, siempre nos dirá que egoístamente pensemos en retener los previsibles privilegios de los que estamos dotados. Es más, aunque fuera posible hacer efectivo el velo de la ignorancia social, cuando Rawls exige que lo acordado sea refrendado por lo que denomina una convención constitucional, pura normatividad imperativa y coercitiva, desestima los intereses en juego que alcanzan a los sistemas legislativos y judiciales que siempre actuarán como garantía del *statu quo* que tratamos de modificar. Razón por la que habría que revisar el concepto de imparcialidad, puesto que uno de los requisitos exigidos por Rawls es aceptar la parcialidad de favorecer al desfavorecido, algo imprescindible si queremos alcanzar un cambio real de las condiciones sociales de los afectados. Por tanto, esa imparcialidad podría resultar engañosa y falta de realismo político, puesto que una mesa negociadora de la justicia con los determinantes de la imparcialidad y la equidad implicaría una posición absolutamente comprometida por el desarrollo de los pueblos desfavorecidos y por aquellos que fenoménica y socialmente han devenido en la exclusión social²¹.

“Un punto ulterior es el de que el principio de diferencia expresa una concepción de reciprocidad. Es un principio de beneficio mutuo. A primera vista pudiera parecer, sin embargo, que estuviese inequitativamente predispuesto en pro de los menos favorecidos. A fin de analizar esta cuestión de un modo intuitivo, supongamos en aras a la simplicidad, que existen solamente dos grupos en la sociedad, uno notoriamente más afortunado que el otro. Dadas las restricciones usuales (definidas por la prioridad del primer principio y de la justa igualdad de oportunidades), la sociedad podría maximizar las expectativas de uno u otro grupo, pero no de ambos, ya que únicamente podemos maximizar con respecto a un objetivo al mismo tiempo²²”.

Dicho de otra manera, no se puede ser imparcial ante la desesperanza e injusticia de mayorías desfavorecidas. Esa imparcialidad tendría un algo coste moral y ético, en cuanto presupone un *statu quo* determinado e invariable por razón de elementos fenoménicos inalterables. La política no puede ser imparcial y las decisiones políticas no pueden caer en la ingenuidad de pensar que los diferentes actores políticos, económicos y sociales no van a sacar partido de sus situaciones de privilegio, no sólo fenoménicas, sino también sociales. La imparcialidad rawlsiana puede ser eficaz en la redistribución equitativa de sociedades desarrolladas con importantes, pero no amplias, capas sociales desfavorecidas²³. En estos marcos sociales, sí cabe presumir una imparcialidad de juicio político donde el factor seguridad sea ampliamente compartido y valorado. Pero en sociedades completamente desestructuradas por el desfavorecimiento social, las élites económicas, fuertemente autoprotegidas, difícilmente asumirán imparcialmente principios de justicia y equidad social que de forma inexorable les conduciría a la pérdida paulatina de su situación de privilegio. En estos casos, dicha imparcialidad debería reforzarse con un principio *maximin*, no sólo de favorecer a las amplias masas desfavorecidas, sino también de renunciar a aquellos privilegios que condenan al resto de la población a una situación de pobreza estructural y permanente.

²¹ RAWLS, J., *Justicia como equidad*, Tecnos, Trad.M.A.Rodilla, Madrid 1986, pp.58 y ss.

²² *Teoría de la Justicia...*, p.125.

²³ RAWLS, J., *El liberalismo político*, Trad. A.Doménech Crítica, Barcenola 1996, PP.193 y ss.

Pero en estos escenarios, donde además los grandes flujos financieros y corporativos se sitúan hoy en día por encima de la estructura social y económica de los propios Estados, sólo principios de justicia y equidad universalizables son capaces de incidir en el desarrollo social y económico de estos pueblos desfavorecidos. Las grandes fortunas de países como El Salvador, Honduras o Haití, por ejemplo, no se encuentran radicadas en dichos países, sino que buscan el refugio de países con altas cotas de seguridad jurídica y financiera, en el mejor de los casos, cuando no directamente de los llamados paraísos fiscales. ¿De qué manera, por tanto, pueden participar en una negociación imparcial que mira por el bienestar y la equidad de sus países de origen, *ad intra*? Por eso, Rawls se muestra escéptico ante aquellas soluciones en justicia y equidad que deben forzosamente pasar por un marco transnacional o supraestatal. Es una forma distinta de entender, no ya las relaciones sociales y económicas dentro de un marco dado, sino la auténtica y fáctica realidad de las finanzas internacionales totalmente alejadas de cualquier marco legal o de principios de equidad internos.

“A veces se piensa que el ideal de fraternidad involucra lazos sentimentales que resulta irreal esperar que se den entre los miembros de una sociedad más amplia, lo cual es seguramente una razón adicional para el relativo descuido con el que se ha tratado en la teoría democrática. Algunos han creído que no le corresponde ningún lugar apropiado en las cuestiones políticas. Empero, si se le interpreta incorporando las exigencias del principio de diferencia, no es una concepción impracticable. Parece que las instituciones y programas políticos en cuya justicia tenemos más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos”²⁴.

¿Cómo convencer, en este contexto actual, a las grandes corporaciones financieras que se sienten a pactar principios de justicia bajo el velo de la ignorancia o de la imparcialidad, cuando en la mesa de la justicia rawlsiana el determinante de las decisiones es el egoísmo humano que buscará siempre lo mejor en cualquier situación dada, si estos grandes conglomerados de poder económico y político no sienten su seguridad amenazada por nada ni por nadie? Habría que buscar, entonces, otro determinante que operase en la toma de decisiones imparciales. Podría argumentarse que la pérdida de dicho poder económico y político podría ser argumento bastante como para incorporar el temor a su pérdida. Pero para ello harían falta decisiones autónomas y libres, algo muy alejado de las prácticas actuales de la llamada economía financiera.

“La concepción de la posición original no intenta explicar la conducta humana, salvo en la medida en que trata de dar cuenta de nuestros puntos morales y ayuda a explicar el hecho de que tengamos un sentido de la justicia. La justicia como imparcialidad es una teoría de nuestros sentimientos morales tal y como se manifiestan en nuestros juicios meditados, hechos en una reflexión equilibrada. Es de suponer que estos sentimientos afectan, en alguna medida a nuestros pensamientos y acciones. Así pues, aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ellos en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se les parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales”²⁵.

²⁴ *Teoría de la Justicia...*, pp.128-9.

²⁵ *Teoría de la Justicia...*, p.146.

Para salvar este escollo teórico y práctico, Rawls esbozó unas páginas que finalmente fueron publicadas al final de su vida bajo el sugerente título de *El Derecho de Gentes* (1999), primero huyendo de la clásica divisa del Derecho Internacional y, como consecuencia, volviendo al viejo concepto del *Ius Gentium* para evitar caer en las redes de la complejidad de las relaciones internacionales del mundo actual y, también, para dar a entender que sólo cabría un pacto supranacional partiendo de las sociedades tal y como son y no tal y como a cada cual nos gustaría que fueran. De esta manera, el norteamericano salva el entramado de intereses contrapuestos de la sociedad internacional actualmente vigente y puede centrarse en las necesidades de sociedades y pueblos al margen de los determinantes convencionales e institucionales del marco internacional²⁶.

Surge aquí la complicada cuestión de las desigualdades, no sólo sociales, sino culturales. Si partimos que vamos a aceptar a cada pueblo, no Estados, tal y como son y no como a nosotros nos gustaría que fueran, puro proselitismo político, entonces debemos racional e imparcialmente aceptar que el desarrollo social no puede depender de variables como las costumbres sociales, culturales o religiosas de nuestros congéneres, sino centrarnos en las necesidades comunes que dichos pueblos tienen en común al resto. Un campo actual donde se trabaja intensamente desde estos postulados es el marco de las medidas medioambientales. Pero cuando hablamos del desarrollo digno de sociedades desfavorecidas, lo hacemos desde otros muchos parámetros de derechos básicos como la educación o la salubridad donde racionalmente sabemos que sin los cuales difícilmente nadie podrá salir del desfavorecimiento social. Así lo expone Habermas de manera lúcida:

“Sospecho que las sociedades multiculturales sólo pueden seguir cohesionadas por medio de una cultura política así acrisolada si la democracia no se presenta sólo con la forma liberal de los derechos de libertad y de participación política, sino también por medio del disfrute profano de los derechos sociales y culturales. Los ciudadanos deben poder experimentar el valor de uso de sus derechos también en seguridad social y de reconocimiento recíproco de las diferentes formas de vida culturales. La ciudadanía democrática desplegara una fuerza integradora, es decir, creará solidaridad entre extraños, si se hace valer como un mecanismo con el que se realicen de facto los presupuestos para la existencia de formas de vida deseadas”²⁷.

3. La desigualdad como principal causa de la vulneración de DDHH.

La *Agenda 2030* aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2015, se propuso la erradicación de la pobreza, afrontar el cambio ambiental y luchar contra la desigualdad y la injusticia, “no dejando a nadie atrás”. Este no dejar a nadie atrás y la íntima relación entre las diferentes formas de pobreza o desfavorecimiento social se encuentran entrelazadas con el grave problema de la desigualdad y su notoria injusticia. No distingue Naciones Unidas entre las diferentes formas de desigualdad que

²⁶ RAWLS, J., *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública*, Trad.H.Valencia Villa, Paidós, Barcelona 2001, pp. 133 y ss.

²⁷ HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, p.96.

hemos tratado en este estudio, pero sí establece con claridad una valoración de la desigualdad social y sus consecuencias como injustas en sí mismas.

Hemos dicho al comienzo del estudio que la desigualdad como hecho social no es en sí misma un problema ético o moral. Es una característica del constructo social que en virtud de la desigualdad natural o fenoménica y del desarrollo desigual de la propia estructura social emerge como un hecho social constitutivo y dado. Pero distintas son las consecuencias de la desigualdad que sí tienen un fuerte calado ético y moral. Para Ignacio Ellacuría la pregunta por la ética exige ser propuesta en relación con el hacer humano dentro de un determinado contexto histórico. Lo que se pregunta es por esa tarea del ser humano. Pero no partimos de una situación neutra, sino de una presencia del mal en el mundo tan masiva y de tal implicación con la vida personal de los seres humanos que no se puede negar la realidad objetiva del mal y la presencia de la voluntad histórica del ser humano en la realidad de ese mal. Lo que hace cada individuo no lo hace individualmente y cada individuo cuenta con determinadas posibilidades y recursos. Este planteamiento no es negativista, puesto que no se habla de culpas sino de dinanismos de transformación y de lucha por mejorar la historia y humanizar al ser humano y su historia. Por tanto, desde este planteamiento, debemos preguntarnos por nuestro hacer frente a las consecuencias de la desigualdad y no nuestra postura intelectual o teórica frente al fenómeno constitutivo de la desigualdad social²⁸.

Partimos de que la historia es la actualidad última de apertura y realización trascendente de la realidad; que es un proceso transcendental de capacitación y personalización; que la historia como proceso temporal da a las cosas su posición de realidad como principio de situacionalidad; que la historia es principio de totalización y unificación; la historia es la revelación en acto; y que la historia es el lugar donde los hombres van a ser lo que son y donde la humanidad va haciéndose en su unidad. Los hombres ven su vida históricamente, pero desde un momento determinado de la historia. El que quiere los fines quiere los medios, como contraposición al fin que justifica los medios. Hay un deber hacer que afirma cierto carácter exigencial, que deviene de la exigencia del dinamismo de la realidad. Y toda exigencia es siempre con los otros y de cara a los otros. Es cierto que si la realidad histórica es alienante y opresora es imposible que el ser humano busque ese proceso de humanización. Pero al proceso de hominización debe seguirle un proceso de humanización, porque la historia no se va a humanizar de por sí. Y para saber qué hacer es imprescindible volver a la realidad para descubrir racionalmente qué es lo que se debe hacer y cómo se debe hacer. Y debemos volver a la realidad personal, no a la realidad histórica. Por eso, la estructura moral del ser humano es optativa sobre los estímulos recibidos. Así el ser humano se va haciendo cargo de la realidad. Su componente animal puede ser a veces principio de realización pero también principio de alienación. Por eso la tarea de la ética es pasar de la hominización a la humanización.

El ser humano es constitutivamente in-quieto, y la inquietud define la estructura metafísica de su propia realidad. Lo que está en juego es qué va a ser de él, y debe ir buscando y optando, creando su propio ámbito de libertad. El ser humano hace su vida proyectándola en un futuro abierto, aunque esté determinado por las estructuras sociales y por lo que son los demás. Esto es posibilitante a la vez que limitante. Por eso la praxis va siempre dirigida a lo estructural de lo social. La presencia de lo utópico es lo que

²⁸ ELLACURÍA, I., *Cursos universitarios*, Publicaciones de la Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador 2009, pp. 269 y ss.

permite la denuncia de cualquier situación dada y el anuncio de un nuevo camino de realización. Hace al ser humano inconforme, pero no destructivo. La destrucción se da cuando el ser humano pierde sentido llevando a una vida embrutecida. De esta manera, la política será el ámbito del desarrollo pleno de la ética en una política-ética que se dirija hacia un orden social justo. Nunca será un problema de voluntarismos individuales, por eso lo que importa es que la política sea objetivamente ética, y no que el político sea más o menos ético según su propio fundamento moral. Dicha política no debe partir del bien común como elemento nuclear de la misma, puesto que dicho bien común puede ser la finalidad de la política pero nunca el punto de partida. El único punto de partida puede ser *el mal común*, es decir, las condiciones reales del mundo actual caracterizado por la desigualdad, la injusticia generalizada y el desfavorecimiento de millones de personas en todo el mundo²⁹.

Pero una política justa debe partir de acometer la realidad del mal común de nuestro tiempo, que son las condiciones de injusticia estructural y desfavorecimiento generalizado de la población. Cualquier otra cosa sería caer en lo que Marcuse denominaba mera apariencia de política, tendente a aportar soluciones parciales pero no a dar una solución totalizadora y universalizante. La *civilización de la pobreza* o *desde la pobreza* que Ellacuría propuso, no implica un mundo basado en el empobrecimiento de la población, sino antes al contrario, partir de la desigualdad y la pobreza estructural como realidad palmaria de nuestros modelos sociales, para intentar un modelo justo y equitativo que resuelva, antes de nada, la situación de precariedad y exclusión de nuestros pueblos. El enemigo no es el progreso social, científico y tecnológico de nuestras sociedades contemporáneas, sino que dicho progreso sirva, prioritariamente, a todos aquellos sectores sociales que se encuentran en situación de vulnerabilidad y desfavorecimiento social. Esto es lo que lúcidamente expresa Habermas:

“Con la creciente desigualdad de las posiciones económicas de poder, de bienes de fortuna y de posiciones sociales de vida se destruyen, empero, los presupuestos fácticos para un aprovechamiento en igualdad de oportunidades de las competencias jurídicas repartidas de modo igualitario. Si el contenido normativo de la igualdad jurídica no debe convertirse por completo en su contrario, entonces, por un lado, hay que especificar materialmente las normas existentes del derecho privado y, por otro lado, hay que introducir derechos fundamentales de carácter social, que fundamenten tanto el derecho a un reparto más justo de la riqueza producida socialmente como el derecho a una protección más eficaz ante los riesgos producidos socialmente”³⁰.

Tanto Rousseau como Rawls, en los dos tratados aquí estudiados y puestos en relación, tuvieron el coraje intelectual de afrontar, con dos siglos de diferencia, el problema de la desigualdad como uno de los determinantes sociales más dañinos y perjudiciales, además de injusto, de nuestro tiempo histórico. Justamente cuando el progreso cultural, científico y tecnológico ha podido expandirse con éxito a lo largo de nuestro mundo actual, justamente entonces nos damos cuenta de las graves deficiencias de nuestros sistemas de vida y de convivencia social. Como ambos autores manifestaron y demostraron, la desigualdad que provoca exclusión y desfavorecimiento social, es la

²⁹ Vid. SENENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los Derechos Humanos*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, pp. 145 y ss.

³⁰ HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, p.256.

gran responsable de la violencia estructural que asola nuestras vidas. Esta inseguridad, como habría reflexionado Hobbes, no puede ser el coste social que debemos abonar por desarrollar nuestras vidas en sociedades del bienestar. La reflexión debe ser más profunda y de mayor calado. Es decir, esa desigualdad estructural tiene como consecuencia la exclusión de dicho bienestar a una parte importante de nuestro mundo actual, expulsándolos a una vida social alternativa donde, como en aquel estado de naturaleza hobbesiano, la violencia y los medios de supervivencia al margen de lo establecido rigen las no-vidas de sus habitantes. Estas vidas alternativas inciden en nuestro propio desarrollo y disfrute del bienestar, por lo que, aún por puro egoísmo o instinto de supervivencia, forman parte de nuestro propio desarrollo social y, en consecuencia, se convierten en nuestro problema. Como diría Ellacuría, este hacernos cargo de la realidad supone un primer paso para hacer de la desigualdad la primera tarea ética y política de nuestro tiempo. No sólo porque dicha desigualdad cree estructuras injustas y denigrantes para tantos, sino porque es un deber-ser imperativo si queremos sostener el elemento unitivo del pacto social.

No resulta extraño, por tanto, que Boaventura de Sousa Santos una de manera inevitable el destino de las democracias participativas actuales al desarrollo real de la distribución social desde lo que denomina *presupuestos participativos* y las políticas públicas correspondientes. Para el brasileño, los modelos de transformación social a gran escala han supuesto un sonoro fracaso en todas sus versiones. Muchas veces por la desconexión entre el Estado, en tanto que ejecutor y garante de las políticas públicas distributivas, y aquellos individuos en situación de exclusión social; otras veces, por el carácter excesivamente localista de las propuestas distributivas que no logran maximizar sus posibilidades de expansión³¹. Lo que no resulta aceptable en nuestro tiempo es deslindar de la participación democrática aquellos aspectos que tocan de manera directa la distribución social. Así, cuando Rawls afirma que el deber-ser de la justicia distributiva corresponde a quienes sean capaces de tener un sentido de la misma, dado que su realización efectiva dependerá siempre de su cumplimiento en condiciones de imparcialidad e igualdad de oportunidades. Por eso emplea el concepto de *justicia como equidad*. La justicia no debe ser entendida como un ideal a alcanzar, sino como un desiderátum o principio desde el que construimos un modelo social *tabula rasa*.

Cuando hablamos de equidad en nuestras sociedades estructuralmente desiguales debemos hacerlo con cautela, porque, como hemos distinguido durante el trabajo, una cosa son las normales y naturales desigualdades fenoménicas que actúan como una especie de ley de la entropía social, convirtiendo en legítimamente desigual lo que se ha ofrecido como igualdad de oportunidad, y otra cosa es asumir con normalidad que la propia estructura social contribuya de manera generalizada a ese mismo impulso entrópico de hacer que nuestros modelos sociales sean esencialmente inequitativos. Cuando hablamos de igualdad de oportunidades en materias esenciales a la sociabilidad humana, y al propio desarrollo personal de cada individuo, como es el caso de la educación, la salubridad y el empleo, aunque sea de mínimos, no lo hacemos por acallar algún tipo de mala conciencia ética, sino porque asumimos que convivimos permanentemente con la exclusión y ésta nos dificulta nuestros desarrollos personales. Es decir, lo hacemos porque entendemos racionalmente, al margen del componente emocional, que si pretendemos desarrollar nuestro plan de vida personal dentro de un entramado social que nos ha sido dado, con todos sus problemas, lógicamente

³¹ DE SOUSA SANTOS, B., *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, pp.391 y ss.

querremos que dicho entramado no sea un obstáculo permanente para nuestro propio desarrollo, sino antes al contrario pueda ser un modelo social que contribuya al mismo. Y para ello, sabemos racionalmente que debemos colaborar en que dicho modelo social sea inclusivo y no exclusivo, equitativo y no injusto, porque de esta manera, y sólo de esta manera, dicho modelo permitirá el desarrollo individual de todos y no sólo de aquellos que por pura fortuna nacieron en situación de bienestar.

Lógicamente, cada modelo social parte de una estructura social y económica completamente distinta según haya sido su origen y evolución histórica. Por tanto, alcanzar cotas de equidad supondrá partir de la realidad que impera en cada modelo. Pero la corresponsabilidad de los participantes en ese concreto medio social surge de su reflexión autoconsciente, y hasta cierto punto egoísta, de cómo es su vida y cómo podría ser si se alcanzara una mejor y más equitativa redistribución de bienes primarios básicos, en la terminología rawlsiana, absolutamente imprescindibles para que cualquier individuo pueda sustentar una vida digna de llamarse así, además de cooperadora con el medio en el que la desarrolla.

Rousseau y Rawls, desde fundamentos filosóficos distintos y distantes, aunque con el común denominador del contractualismo social, nos ofrecen un diagnóstico lúcido y profundamente realista sobre un problema como la desigualdad, que al formar parte del constructo social de manera natural y por tanto pre-moral, tendemos a aceptarlo como algo dado y, por tanto, no sujeto a reflexión, cuando en realidad no se trata de evaluar éticamente dicha desigualdad como fenómeno social sino sus consecuencias en función de sus diversos orígenes y desarrollos posteriores. Con ambos autores creemos haber demostrado que la desigualdad sigue suponiendo, en nuestras sociedades avanzadas, la principal causa de vulneración permanente y cotidiana de esos Derechos Humanos inalienables que forman parte de nuestro acervo cultural, aunque su ejercicio y garantía diste demasiado en su aplicación para millones de personas que viven en el desfavorecimiento y la exclusión.

BIBLIOGRAFÍA

- DAHRENDORF, R., *El conflicto social moderno*, Mondadori, Barcelona 1994.
- DE SOUSA SANTOS, B., *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona 1999, p.96
- ELLACURÍA, I., *Cursos universitarios*, Publicaciones de la Universidad Centroamericana (UCA), San Salvador 2009, pp. 269 y ss.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza Editorial, Madrid 2017.
- OWEN, R., “Medidas para remediar la suerte de los pobres”, en *Socialismo premarxista* (Edic.y trad. P.Bravo Gala), Tecnos, Madrid 1998.
- PINTOR RAMOS, A., “Estudio preliminar”, en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (J.J. Rousseau), Tecnos, Madrid 2018.
- RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, Trad.M.D.González, Fondo de Cultura Económica, México 1973.
- Id., *El liberalismo político*, Trad. A.Doménech, Crítica, Barcenola 1996.
- Id. *Justicia como equidad*, Trad.M.A.Rodilla, Tecnos, Madrid 1986.

- Id. *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública*, Trad.H.Valencia Villa, Paidós, Barcelona 2001.
- ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Trad. A.Pintor Ramos, Tecnos, Madrid 2018
- RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política*, Anthropos, Barcelona 1990.
- SENENT DE FRUTOS, J.A., *Ellacuría y los Derechos Humanos*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.