John Rawls: entre el homo oeconomicus y la eucaristía

Posted on 1 de enero de 2000 by Álvaro Delgado-Gal

Los éxitos filosóficos, como los gastronómicos, obedecen con frecuencia a una lógica combinatoria: tales y cuales ingredientes, mezclados en tales y cuales proporciones, nos hacen descubrir de pronto un mundo insospechado. No otra cosa ha ocurrido con Rawls, aquí y en los Estados Unidos. En los últimos existía una tradición filosófica inequívocamente liberal, difuminada en los bordes por fugas de gusto socializante. No se había dado el caso, sin embargo, de que un pensador levantara un proyecto de sociedad con ribetes cuasi colectivistas a partir de unas premisas que habría podido firmar el propio Buchanan. Ver James A. Buchanan: *The Limits ofLiberty*, pág. 175. Chicago, 1975.Para mí que, al final, las cuentas no le cuadran en modo alguno a Rawls. Pero ello no desmiente, ni la ambición de su empeño, ni su carácter aleccionador.

La recepción de Rawls en España ha sido más complicada. Rawls fue acogido por estos pagos como un socialdemócrata, siendo así que no es un socialdemócrata en absoluto, sino un liberal puro con fuertes propensiones a los programas de sesgo redistributivo.Entiendo por «socialdemócrata»el heredero de una praxis política cuyo soporte doctrinal, marxista en origen, ha ido evolucionando, según rodaba el tiempo, hacia enunciados típicos de la «ideología burguesa».Esta tensión interior, rayana en la paradoja, era difícil de apresar desde la óptica española, y Rawls se convirtió en el refugio o coartada de quienes habían abandonado la fe marxista pero se resistían a cruzar el vado y montar el tenderete en la orilla frontera. Estoy pensando… en nuestros setenta y ochenta. Ahora, con la raya del 2000 traspuesta, y treinta años de por medio, Rawls ha perdido brillo, como la moneda en el fondo de un estanque. Nunca es tarde, con todo, para dejar las cuentas en claro, y los *Collected Papers* –seiscientas y pico páginas monumentales– nos deparan una ocasión excelente y de muy improbable repetición.

En total, los *Collected Papers* comprenden 27 de los 40 artículos conocidos de Rawls. El mérito de la serie es fundamentalmente discursivo: paso a paso, y trabajo a trabajo, vamos asistiendo a la lenta gestación de *A Theory of Justice*, la gran obra rawlsiana del 71. Se nos ofrecen, además, otros materiales. Por ejemplo, las reelaboraciones y rumias que precedieron al segundo libro de Rawls –*Political Liberalism*, 1993–, y también las rapsodias kantianas y la reciente y no muy feliz incursión del autor en el Derecho Internacional. Existe, por cierto, una dignísima antología española –*Justicia como equidad*, editada por M. A.

Rodilla– cuyo formato más reducido –nueve ensayos en total– se explica por dos causas: Rodilla llega sólo hasta 1982, y es más selectivo en el despliegue de artículos anteriores a esa fecha. Aun así, lo mejor y más mollar de Rawls está presente, con algunos huecos o melladuras, en la versión en castellano. Y entro en materia. Primero les trazaré una panorámica de lo que cabe entender por liberalismo. Más tarde, iré a la letra pequeña de la doctrina rawlsiana. Las referencias serán siempre a la edición americana, que es la más completa.

Kenneth Minogue ha afirmado que «liberalismo» es una palabra del XIX –de prosapia española, conviene recordarlo– para designar un fenómeno social del siglo XVII . ¿Qué ocurrió o empezó a ocurrir entonces? O mejor, ¿qué ocurrió en los pocos países europeos que lograron enfilar el camino de la libertad moderna?

En esencia, dos cosas: se consumó la quiebra del orden estamental antiguo, y se descubrieron fórmulas de convivencia compatibles con el pluralismo. En las naciones menos afortunadas, los átomos humanos que la ruptura de los estamentos había dejado sueltos encontraron acomodo en el enfaldo del absolutismo. En enclaves como Inglaterra, por contra, surgió el individuo y también surgieron formas de representación democráticas o protodemocráticas. El proceso, por supuesto, fue complejo, y en él concurrieron desarrollos y tendencias de muy distinta índole. De un lado, se produjo una reconversión masiva de ideas e instituciones medievales a las nuevas circunstancias políticas. De otro, la acumulación de capital permitió, o indujo, la aparición de una nueva clase de propietarios. Y asimismo, y esto es crucial, se saldaron las guerras de religión sin un vencedor neto, generándose de resultas un régimen de convivencia favorable a la libertad. El texto clásico, a este respecto, es la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. En él se aprecia, transparentemente, la aceptación y racionalización de algo que cabría describir como «pluralismo irreducido». Las distintas sectas convienen en vivir unas junto a otras sin echarse los trastos a la cabeza, y para ello inventan cosas tales como la libertad de opinión. La libertad de opinión no consiste meramente en que cada uno pueda decir lo que quiera, sino que estriba, más bien, en atinar con un modo de expresarse, o incluso, de pensar, que no suponga un ataque o una amenaza contra quienes piensan de modo distinto. Este paso gigantesco sólo fue posible gracias a un doloroso desistimiento y a un inmenso hallazgo. En primer lugar, se separó la religión del derecho positivo y se contrajo o redujo su práctica a la esfera privada. En segundo lugar, se sustituyó la lealtad fundada en creencias religiosas compartidas por la lealtad a un orden civil común, esto es, a un espacio regido por reglas de convivencia iguales para todos y religiosamente asépticas. Estas formas políticas comunes, y por comunes, manumitidas de la vinculación a un credo religioso concreto, prefiguran, balbucientemente y en borrón todavía, al Estado democrático moderno.Estoy mezclando etapas, claro está. La situación que les he

pintado no se corresponde en rigor a la solución «anglicana» que Inglaterra dio a sus conflictos civiles, sino a la que surgiría en los Estados Unidos.Sea como fuere, el individuo nacido tras las convulsiones subsiguientes a la Reforma aprende a perseguir sus personalísimos intereses canalizando los conflictos con terceros a través de principios abstractos de naturaleza legal. Con lo que estamos ya en grado de intentar un análisis, o una sistematización de urgencia, de la sociedad auspiciada por los liberales. Los elementos, principios, o ejes básicos, son tres:

1) Se propugna el valor supremo de la autonomía individual, o lo que es lo mismo, de la libertad de cada cual para decidir quién o cómo ha de ser. Es importante notar que la exaltación que del individuo se hace en el liberalismo, envuelve o encierra un igualitarismo implícito. Ya que el liberal, en teoría o propedéuticamente al menos, reconoce la facultad de ejercer la propia autonomía a todos los hombres sin excepción. Por lo común, se ha expresado este último punto apelando al concepto de derecho. Los derechos –que, por definición, son derechos individuales–, dibujan un área en que el individuo es intangible. Entiéndase, el individuo *qua* individuo: no como miembro de una casta, una raza o un credo determinados.

2) Se acepta, como un dato de la experiencia, que la libertad personal es compatible con la estabilidad social. En otros términos: se sostiene que los individuos, al interactuar libremente bajo el imperio de la ley, son capaces de generar orden a escala colectiva. En este sentido, el liberalismo se funda en un insobornable optimismo antropológico. Que el liberal es un optimista antropológico, se habría podido deducir del propio principio de la autonomía individual: ya que si no se piensa que el hombre es, por así decirlo, bueno, tampoco habrá razones para largarle soga a fin de que explore el horizonte y llegue a colmo mediante el ejercicio de sus facultades naturales. Obtenemos una evidencia indirecta de lo mismo cuando reparamos en el hecho de que ha sido el pesimismo antropológico lo que ha impedido a algunos pensadores protoliberales –Montaigne o Hobbes– rematar en liberales. Ambos vivieron terribles guerras civiles, y en ambos casos fue la idea de que el hombre, en último extremo, no tiene remedio, lo que les llevó a considerar que el orden impuesto desde arriba constituía un mal menor.

3) El credo liberal exige dosis considerables de escepticismo, o de suspensión del juicio sobre cuál es la mejor manera de vivir. La razón salta otra vez a la vista: si nos constara cuál es la mejor manera de vivir, lo racional sería obligar al hombre a que la viviera, y entonces no habría ya argumentos para defender la autonomía individual. La combinación de un prejuicio sistemático en favor del hombre, con el escepticismo epistemológico, es característica señera, pues, de la profesión de fe liberal. El escepticismo epistemológico se halla relacionado de modo sutil, aunque profundo, con un concepto procedimental de la justicia.

¿Por qué? Porque delegar la resolución de conflictos en lo que determine, con frecuencia imprevisiblemente, el procedimiento, sólo se explicará si valoramos el consenso por encima de nuestros peculiares pálpitos sobre quién lleva razón en este caso o el del más allá. Y lo último resultará tanto más hacedero cuanto menor sea el empeño que pongamos en estar en posesión de la verdad. También existe un vínculo entre la hegemonía del procedimiento y la libertad. Quienes se ponen de acuerdo acerca del procedimiento, no necesitan alcanzar un compromiso directo sobre lo que es bueno o no lo es. En parejo sentido, el procedimiento es «transversal»: es posible cultivar distintas concepciones del bien bajo la envolvente de un mismo procedimiento. Hago estas dos observaciones, porque detrás de ellas se apuntan ya algunos motivos rawlsianos.

El modelo ultraliberal ilustra con claridad meridiana todo lo que precede. Entiendo por «modelo ultraliberal» el que se inspira en el mercado como principio rector del orden social. En el modelo ultraliberal tenemos a un Estado mínimo y luego a gente que se dedica a intercambiar bienes y servicios, en sentido amplio. En este modelo, cada cual ejerce su autonomía vendiendo o comprando lo que le venga en gana, con la sola sujeción o límite de cumplir los contratos o evitar prácticas económicas dolosas. El modelo, pues, preserva la libertad. El modelo preconiza asimismo que habrá estabilidad: al menos, eso reza la máxima según la cual la economía de mercado es un juego de suma positiva. Y, finalmente, no se prejuzga qué es justo o qué no lo es. Una distribución de bienes será justa si, y sólo si, constituye la expresión final de una serie de decisiones que los agentes que compran y venden han adoptado de modo voluntario. No hay una estructura, una escala, que nos permita anticipar de antemano cómo ha de repartirse la riqueza, o qué le corresponde a cada cual según sus necesidades o prendas personales.

El modelo ultraliberal resulta útil a efectos expositivos. Pero su trasfondo economicista puede dar lugar a equívocos no siempre felices. Algunos ultraliberales, en efecto, son propensos a confundir la cuestión de la libertad con la de la eficiencia. Este es un error grave, puesto que lo que autoriza al mercado desde una perspectiva liberal no es su eficiencia, sino el hecho de que habilita un espacio en que los agentes pueden emplear sus recursos productivos como mejor les parezca. Existen, por supuesto, teorías enderezadas a demostrar que el mercado es eficiente en tanto que es libre: pero estas teorías se apoyan en el supuesto de que el agente, al elegir, está eligiendo lo que más le conviene. En otras palabras: según la lógica de la elección racional, el consumidor trata de maximizar su utilidad, y la utilidad se define circularmente como aquello que trata de maximizar el consumidor. Esto puede ser interesante, o funcional para ciertas construcciones analíticas, pero oculta el hecho de que el mercado seguiría siendo defendible en nombre de la libertad incluso en el caso de que no fuera el modo más eficiente de organizar la economía. Otra consecuencia indeseable de la

exaltación del mercado desde un ángulo exclusivamente utilitarista, es que puede llevarnos a abrazar una antropología violenta de signo cuasi nietzscheano. Estoy pensando, claro, en el darwinismo social y su celebración del progreso como una lucha feroz en la que, por citar el verso de Tennyson, cada hombre se abre camino «con las uñas y dientes tintos en sangre». Esta visión fanfarrona subordina el bien del individuo al de la sociedad –o al de la especie–, y es inasumible para un liberal. Hasta cierto punto, el equívoco está ya en Adam Smith, quien, como es bien sabido, no acertó siempre a desmarcarse de Mandeville.

La deriva utilitarista es una de las cosas que, desde el comienzo mismo de su carrera, más han preocupado a Rawls, quien nunca ha negado, por otro, lado sus deudas múltiples con el utilitarismo. Un modo conocido de detener la marejada utilitarista, consiste en introducir los derechos individuales: éstos blindan al sujeto contra las deseconomías generadas por el comportamiento de sus semejantes, aun a riesgo de que el sistema en su conjunto pierda en eficiencia. Rawls, sin embargo, no introduce los derechos individuales directamente. Si lo hiciera, sería un liberal como cualquier otro. Lo que hace, y aquí no cabe negarle originalidad, es repristinar la idea del contrato social, arrumbada desde hacía cientos de años en la trastienda de la filosofía política. ¿Por qué camino el contrato da entrada a los derechos? La idea es la siguiente: en un orden social negociado por *todos* los hombres, *cada* individuo sin excepción estaría en situación de defender sus intereses, o lo que es lo mismo, en situación de defenderse contra los intereses de los demás. Los derechos individuales, por tanto, no nos son propuestos a quema ropa. Más bien aparecen como un rasgo inherente a una situación negociadora en que no hay nadie que no tenga algo que decir. Si estimamos que la noción de derecho individual, tal como ha sido recibida históricamente, estaba bien como estaba, no nos interesará el rodeo rawlsiano. Pero si opinamos que el concepto de derecho individual es susceptible de análisis, y acaso de una fundamentación ulterior y más firme, el asunto cambia. Sea como fuere, Rawls merece nuestra atención porque es un gran innovador técnico: ha desempolvado un instrumento añejo –el contrato social–, y lo ha puesto a funcionar en un contexto inédito.

Pero Rawls, al tiempo, intenta otra cosa, que es hacer compatible una antropología hobbesiana con un orden colectivo donde los distintos individuos se hallen transidos de «un sentimiento de unidad con sus semejantes». *Distributive Justice: Some Addenda* (1968), pág. 172. No incluido en la antología de Rodilla.Esto último se aproxima mucho, realmente mucho, a la cuadratura del círculo. Sumado a lo anterior, dibuja un doble lazo o estrambote. Lo que Rawls pretendería, es cuadrar el círculo… acudiendo a la idea del contrato social. Veremos en qué medida sale con bien del empeño.

RAWLS Y LA IDEA DEL CONTRATO

La idea del contrato social tiene una historia complicada. Se trata, en esencia, de una excogitación escolástica, que los hugonotes emplearon con fines polémicos tras perder las guerras de religión. Resulta comprensible, por cierto, el entusiasmo tardío de los hugonotes por la idea del contrato: cuando el poder consagrado amenaza con aniquilarle a uno, uno se pone a pensar en formas de legitimación del poder que se basen en el consenso de los ciudadanos y no en la gracia de Dios o en la virtud santificante del tiempo. Locke echó mano luego del modelo hugonote para delinear lo que es, en rudimento, un Estado constitucional en el sentido moderno de la palabra. Pero a Locke le zumbaron siempre las orejas: no llegó a estar seguro de qué demonches de criatura era su famoso contrato social. En ocasiones, lo asimila a una especie de ficción. Otras habla del contrato como de un hecho histórico, aunque ocurrido en tiempos pretéritos y poco dados a plasmar en documentos los accidentes y achaques de la vida colectiva. En todo caso, Locke no se aclara, y si sale adelante, es gracias a la apelación repetida al Derecho natural.

La versión rawlsiana del contrato mejora infinitamente a la de Locke. Imaginen ustedes que disfrutan de cierto número de intuiciones sobre lo que es justo: creen saber que tal y cual distribución de bienes y derechos es justa y tal otra injusta, si bien de forma confusa y sólo por aproximación. Una manera posible de infundir orden en el magma, consistiría en comparar el estado real de la sociedad con el que se habría generado a partir de un hipotético contrato entre sujetos dotados del mismo poder negociador y concordes en adoptar sus decisiones por unanimidad. Algo será justo si responde a lo que teóricamente se ha determinado en el contrato, y no lo será en caso contrario.

A la situación contractual de que emanan los principios de justicia, Rawls la denomina «posición original». La posición original, réplica del estado de naturaleza invocado por los clásicos, no está ubicada en el espacio ni en el tiempo, y sirve sólo como un artificio analítico para extraer criterios normativos de carácter general. Por supuesto, falta rellenar el esquema. Falta insuflar contenido en los principios de justicia. Y falta también definir la índole de los agentes que suscriben el contrato social. Si no sabemos cómo son, tampoco podremos saber qué habrían decidido al ponerse a hablar unos con otros.

En Rawls, los agentes son calculadores racionales –racionales en tanto que capaces de estimar los costes y beneficios de una acción–, son egoístas –esto es, miran por su propio interés–, y no se hallan afligidos por el alifafe de la envidia. Así pertrechados sicológicamente, negocian, en situación de igualdad, los dos principios rectores de la justicia, que Rawls enumera en orden de importancia:

1) Se acuerda la mayor dosis de libertad individual compatible con la libertad de todos.
2) Se conviene en que una distribución de bienes, honores o privilegios que aumente la

desigualdad será sólo aceptable si con ello salen beneficiados los menos favorecidos. Hay a continuación una cláusula a la que se habría podido reservar un tercer apartado, pero que Rawls prefiere encajar en el segundo principio. Reza así: los puestos funcionalmente ligados a la creación de riqueza, o a la acumulación de prestigio social, deberán ser accesibles a todo el mundo. Esta cláusula define a las sociedades abiertas, quiero decir, popperianamente abiertas.

Lo primero que salta a la vista, es que la sociedad bosquejada por Rawls recuerda poderosamente a la sociedad norteamericana, aunque con un sesgo más social. Esto entra dentro de lo previsto, puesto que Rawls no busca en absoluto descubrir un concepto nuevo de justicia. Lo que quiere, es articular los conceptos de justicia que flotan en el ambiente, y dentro de ellos, los que a él le gustan más. Y a él le gustarían sumamente los vigentes en los Estados Unidos, si en los Estados Unidos los menesterosos recibieran un trato más benevolente.

En segundo lugar, resulta manifiesta la ortodoxia liberal de Rawls. No se echa de menos ni una tilde: la antropología rawlsiana es puramente individualista –es de hecho idéntica a la de los textos de economía neoclásica–, la ética es individualista también –no se admite el sacrificio del bienestar de una persona en aras de un bien «superior»–, el aparato de generación de riqueza sigue siendo el mercado, y la noción de justicia es de índole procedimental, en la acepción que he explicado antes: una cosa es justa si el procedimiento por el que se ha llegado hasta ella es justo, y esta consideración prohíbe anticipar un orden cerrado del bien y del mal.Rawls establece una distinción entre los procedimientos «puros» y «perfectos». Un procedimiento es perfecto… cuando garantiza que el resultado que obtengamos a través de él será óptimo, óptimo con arreglo a criterios que se definen con independencia del procedimiento en sí. Imaginen –éste es el ejemplo preferido de Rawls– que es cuestión de repartirse una tarta, y que se estipula que los repartos serán tanto mejores cuanto más parejos los trozos de tarta. Un procedimiento perfecto podría ser el siguiente: el que corta la tarta es el que se queda con el último cacho. El que corta la tarta tendrá gran interés en que los cachos sean iguales, puesto que, cuanto más iguales sean, menos pequeño será aquél que en última instancia le caiga en suerte. Lo propio del procedimiento puro, sin embargo, es que es él mismo el que define cuándo un resultado es bueno: será bueno un resultado, si y sólo si se ha llegado a él de acuerdo al procedimiento. Para Rawls, la justicia liberal es procedimentalmente pura. Ello suscita un contraste entre dos nociones de lo bueno: lo que es bueno en tanto que «justo» o educido según los dictados del procedimiento, y lo que es bueno en tanto que conforme a nuestra moral peculiar. De aquí se sigue que el pluralismo está garantizado. ¿Por qué? Porque los criterios de justicia, únicos vinculantes en la práctica social, no sancionan ninguna moral en concreto.Y así

sucesivamente.

Y sin embargo, el modelo rawlsiano difiere del ultraliberal en algo definitivo: en el modelo rawlsiano hay redistribución, potencialmente, mucha redistribución. ¿De qué chistera sale el conejo de la redistribución? Fundamentalmente, de un postulado *ad hoc* y de algunas finuras de la posición original. El postulado *ad hoc* es que los agentes negociadores son de talante conservador: prefieren guardarse las espaldas y aceptar sólo aquellos desequilibrios de que puedan salir gananciosos los peor situados. Y la sutileza se refiere a un concepto de igualdad que va más allá del defendido por los liberales del tipo de Nozick. Éstos entienden que los hombres, en tanto que iguales, deben ser indistinguibles ante la ley; Rawls, subiendo una octava, afirma que los hombres, en tanto que iguales, merecen verse protegidos de otras muchas contingencias. Verbigracia, de un trasfondo familiar poco favorable, o incluso, de unas luces naturales o de una complexión síquica inferiores a las de sus vecinos. Lo último recoge una idea indudablemente popular, y quizá ineliminable de las sociedades informadas por un pasado cristiano: según esa idea, todos los hombres son, en tanto que hombres, sustancialmente iguales, con independencia de sus cualidades manifiestas. El que yo logre cultivar en mí las mejores virtudes, o aumente el abanico de mis conocimientos, no me hace más hombre que si no hubiera logrado despuntar en virtuoso, o no supiera hacer la «o» con un canuto. Existe en mí una almendra dura de humanidad a la que no afectan estas circunstancias casuales, y esta almendra exige ser reconocida mediante un arreglo social que prime al hombre, al hombre maltrecho, sobre todo lo demás. Sin reparar en costes, o aun cuando los costes se traduzcan en un castigo del agente productivo o una ausencia de reconocimiento al mérito individual.

La situación paritaria en que se encuentra el suscribiente del contrato en la posición original salvaguarda, hasta cierto punto, a este humanísimo hombre dejado de la mano de Dios. Puesto que su fuerza negociadora es equivalente a la del rico, el inteligente o el dotado de prendas de carácter fuera de lo común. Pero no lo salvaguarda en la medida suficiente: los ricos, dotados e inteligentes tenderán por modo inevitable a preferir modelos de convivencia en que la riqueza, la inteligencia y las altas prendas personales constituyan un activo importante en el negocio de la vida. Y lo que hace entonces Rawls, de modo gradual aunque imparable, es envolver a los actores del drama contractual en el famoso «velo de la ignorancia». En rigor, el velo de la ignorancia es una fórmula elíptica para expresar la tesis de que cada suscribiente del contrato habría de negociar los principios de justicia haciendo abstracción de todo cuanto es «moralmente azaroso» en un individuo: su posición en la sociedad, su carácter, y hasta su noción personal del mundo. De resultas, el contrato se convierte, en la práctica, en una cita a ciegas, en una concurrencia de puras almendras de humanidad que saben en teoría lo que es ser rico, o talentudo, o recio de carácter, pero que

no saben, o mejor, han de hacer como que no saben, si a ellos les ha tocado en suerte ser estas cosas o justo las contrarias. Rawls resume la situación diciendo que el velo de la ignorancia garantiza que la elección de los principios justos no se verá alterada, o distorsionada, por una información que es moralmente irrelevante. Pero el puzzle, el arlequinado prolijo, empieza a descomponerse rápidamente:

1) La plausibilidad del modelo venía dada por nuestra capacidad de interpretar, aunque sólo fuera analógicamente, el contrato social como un contrato. Esto empieza a resultar complicado cuando el modelo se lleva demasiado lejos. Podemos imaginar, por ejemplo, lo que es un contrato entre sujetos calculadores y egoístas que maniobran unos frente a otros en la previsión de que al final se avanzará en algunos aspectos y se perderá en otros. Pero resulta más difícil entender qué significa un contrato entre partes que han determinado conducirse como si carecieran de un sistema apetitivo concreto. Tomémonos, con todo, el modelo en serio. Estirando mucho la fantasía, es dable representarse el conciliábulo contractual como un tira y afloja entre los candidatos a repartirse el contenido de una enorme piñata. La piñata enorme es una bolsa donde entran bienes materiales, y también cosas tales como el talento o la mentalidad adquisitiva o, yendo al más difícil todavía, visiones determinadas del mundo y los objetos o recompensas que en principio anhelaría o consideraría valiosos quien usufructuase esas visiones del mundo. Para simplificar las cosas, supondremos que la piñata se divide en dos mitades, y que en la mitad de abajo están el talento y los rasgos de carácter y las visiones del mundo y todo lo demás, y en la de arriba están los bienes que se pueden codiciar y conseguir con el talento y los rasgos de carácter y las visiones del mundo y todo lo demás. Los candidatos saben que la operación de asalto a la piñata consta de dos fases. En la primera se revienta la parte de abajo de la piñata, que derrama su contenido azarosamente sobre los presentes. De resultas, éstos adquieren dos clases de instrumentos: deseos específicos –inseparables de específicas visiones del mundo–, y medios técnicos para satisfacer esos deseos –talento, tesón, etc.–. A continuación, un golpe oportuno revienta la mitad restante, en la que están alojados los bienes materiales. En el esquema de Rawls, los candidatos acordarían, antes de la fiesta, criterios generales de reparto. En particular, acordarían que los más beneficiados por la suerte en la fase inicial, serán generosos con los que han salido peor parados llegada la hora de dividir la otra mitad del botín. O sea, los bienes materiales. Todo esto, lo repito, en clave «metafórica». Lo que obtenemos al traducir la metáfora al idioma llano, es que los candidatos han soslayado, en el proceso negociador, todo cuanto les distingue entre sí.

Sea. Pero ¿en virtud de qué cabe sostener que los agentes rawlsianos siguen siendo *agentes*? ¿Cómo van a ser agentes si han sido separados de las cualidades síquicas que asociamos al acto de decidir, en su acepción más primaria?Sandel, el más agudo quizá de los

comunitaristas, ha afirmado que Rawls maneja una concepción metafísica del individuo. Rawls lo ha negado con vehemencia. Pero yo creo que se entiende mucho mejor a Rawls si nos atenemos a la lectura de Sandel.Los que sean capaces de tragarse esta píldora no habrán menester por otro lado del artilugio rawlsiano para quedar convencidos de las excelencias de un sistema fuertemente redistributivo. El que prospere más, en efecto, no lo habrá hecho por lo que es, sino, en cierto modo, por lo que no es, o mejor, por aquello que le adorna sólo de modo extrínseco y no atribuíble a su naturaleza «nuclear». Así que se han abierto ya, directamente, las esclusas del socialismo extremo, un socialismo que Rawls tampoco desea y que intenta evitar mediante otras finezas y toques astutos a su artilugio generador de principios de justicia.

La tendencia de Rawls a meter metralla para garantizar que el sistema alojará efectos redistributivos se hace patente en un artículo clave, desgraciadamente ausente de la edición española: *Some Reasons for the Maximin Criterion* (1974). En él aborda Rawls una cuestión elementalísima: la de si el principio redistributivo no constituirá una forma de explotación de los más dotados por los menos dotados. Y contesta observando que los talentos y capacidades naturales integran, «en cierto modo», un patrimonio colectivo. Esto equivale a decir algo que ya había dicho antes: a saber, que no nos «merecemos» nuestros talentos naturales. Pero la enunciación ahora es más directa, o menos ambigua: si mi talento es patrimonio de los demás, los frutos de mi talento serán asimismo patrimonio de los demás. En una palabra, de la colectividad. Lo último suena, francamente, a una recusación directa del derecho de propiedad, incluso, del derecho de individualidad. El derecho de propiedad también había sido negado, previamente, en *Distributive Justice: Some Addenda*. Escribe allí Rawls: «…A –el mejor situado y el creador de las rentas que se transfieren a B, peor situado (la apostilla es mía)– carece de fundamento para sentirse tratado injustamente». ¿Por qué? Porque… «está claro que el bienestar de cada ciudadano depende de un esquema de cooperación social, un esquema en ausencia del cual nadie podría llevar una vida satisfactoria». Repárese, por cierto, en la cláusula «está claro». Lo que está claro, no está tan claro. Está claro que, si fuéramos robinsones, no viviríamos como vivimos. Pero no está claro que ello nos haga deudores de «todos» nuestros conciudadanos. Este es un salto en el vacío, y no el único que da Rawls a lo largo del libro.

2) En medio de estas claridades de desigual intensidad, sí hay una cosa que resplandece sin duda más que el sol: y es que el velo de la ignorancia ha introducido un elemento esquizoide en la antropología rawlsiana. Los agentes de Rawls, por definición, son calculadores y egoístas. A la vez, sin embargo, se comportan como si no fueran propietarios de sí mismos, o lo que va implícito en lo último, como si no expresaran un determinado punto de vista, y entonces ya no son, en realidad, calculadores y egoístas, o lo son en un sentido que no es

reconducible a lo que se suele entender por estas palabras. La incongruencia es innegable, y provoca que al sistema le salgan jorobas y bultos en los sitios menos pensados. La mejor prueba de ello nos viene dada por lo que le pasa a Rawls con su postulado *ad hoc*. Me refiero a la hipótesis de que los agentes son adversos al riesgo, y propicios, por tanto, al arbitraje de fórmulas redistributivas. La invocación de la hipótesis –perfectamente arbitraria, por lo demás–, sólo tiene sentido si se persevera en pensar que los agentes se hallan volcados en la promoción de sus propios intereses. El interés del agente está en prevenirse contra lo peor, y de ahí surge la redistribución. Ahora bien, una vez corrido el velo de la ignorancia, el postulado *ad hoc* se queda colgado en el aire. Se queda colgado en el aire porque refleja un rasgo de carácter determinado, y dentro del esquema rawlsiano, los rasgos de carácter no intervienen, o no deben intervenir, en el tipo de deliberación de que surgen los principios de justicia. Si lo hicieran, sesgarían fatalmente el sistema. La tesis de que no existe el peligro de un sesgo, puesto que *todos* los hombres son reservones y conservadores, no es, evidentemente, seria Rawls, por cierto, adelanta esta tesis. Véase *Some Reasons for the Maximin Criterion*, pág. 228.. En fin: Rawls, *à son insu*, está manejando *dos* antropologías, y utilizando argumentos que, en el fondo, no son trasladables de la una a la otra. Que el caso le pase inadvertido arguye, me temo, un control incompleto del artilugio que él mismo ha montado para empalmar la manga redistributiva con el capirote hobbesiano.

3) Dejemos la redistribución a un lado y pasemos a una cuestión más importante todavía: la que concierne a la moral. Rawls, ya lo sabemos, persigue la cuadratura del círculo: pretende demostrar cómo podría surgir un cálido sentimiento de solidaridad en una sociedad edificada por sujetos con el ojo vuelto a la satisfacción y aumento de lo propio. Su idea del contrato nos señala el camino: impulsados por el cálculo egoísta, esos sujetos apañan un tinglado que ofrece cobertura a los más desfavorecidos. El sistema, en consecuencia, es solidario. Pero nos encontramos con la pejiguera de que ello no torna «solidarios» a los sujetos que lo habitan. Éstos siguen siendo egoístas. Peor todavía: son, además, pusilánimes, lo que no constituye precisamente un dato en su favor. La «moralidad» del sistema no se comunica a sus inquilinos de carne y hueso, y la cuadratura del círculo continúa sin rematarse.

Rawls es agudamente consciente de esta dificultad. En *The Sense of Justice* (1963) admite de forma expresa la posibilidad de que los suscriptores del contrato no se atengan a los principios de justicia pactados originalmente. No sería incompatible con un comportamiento racional, racional en el sentido restringido del término, seguir el ejemplo del «free rider»: suscribir los principios y vulnerarlos luego con ánimo ventajista, induciendo en consecuencia reacciones simétricas que terminarían por desestabilizar al sistema. A fin de que el último no zozobre, resulta preciso que el cálculo racional puro se vea acompañado de sentimientos de lealtad y de un ejercicio genuino del «fair play».

De aquí se desprende que la moralización del agente individual no es sólo urgente, sino doblemente urgente. Primero, es urgente porque Rawls nos está proponiendo, además de una filosofía política, una ética, y la única ética tolerable es la que cobra cuerpo en el individuo. Puede alegárseme, y con razón, que Rawls no persigue definir una «ética», o una «moral» concreta, sino un modo de ser nucleado alrededor del bien «superior» de la justicia. No puedo, sin embargo, meterme en estas sutilezas terminológicas, porque sería entonces el cuento de nunca acabar. Confío en que el contexto despeje cualquier malentendido.En segundo lugar, es urgente porque, sin individuos moralizados, tampoco está garantizada la supervivencia del sistema. El problema, naturalmente, está en ver qué retoques reclama la teoría si es que queremos que la justicia del conjunto se proyecte en las actitudes individuales. Las alternativas, en esencia, son dos. Y aquí vuelve a ponerse de manifiesto que tenemos dos antropologías, y no una.

La primera alternativa, formulable haciendo por entero abstracción del velo de la ignorancia y lo que éste trae consigo, recibe un tratamiento amplio y sugerente en *The Sense of Justice*. La idea de Rawls consiste en concebir la moralización como una forma progresiva de socialización. El individuo, previamente socializado en el nicho familiar, aprende a extrapolar sentimientos típicamente morales –el sentimiento de culpa, o el de solidaridad–, al plano más elevado de la asociación extrafamiliar –la asociación deportiva, la económica, la política–, hasta que, paso a paso, sublima este arsenal de reflejos adquiridos en una suerte de lealtad a los principios abstractos de justicia. El fenómeno ha de contemplarse desde una perspectiva mitad ontogenética, entiéndase, referida a las distintas fases del individuo en su formación como ciudadano, mitad filogenética, o bien tocante al desarrollo histórico de la sociedad en bloque. Sea como fuere, asistimos a un proceso merced al cual el sentimiento de lo que es justo fluye, por así decirlo, de abajo a arriba. La justicia «emergente» del conjunto estriba, o se afirma, en los sentimientos de justicia de los hombres sueltos.

Existe, sin embargo, un problema. Y es que si ésta es la manera como los principios abstractos de justicia terminan por anidar en nuestro corazón, no podremos decir que somos justos, individual y efectivamente justos, «porque» hemos abrazado los principios de justicia. El proceso será el inverso: habremos abrazado los principios de justicia «porque» una experiencia histórica compleja e irrepetible ha conseguido hacernos justos. En un sentido profundo, los principios de justicia persisten en ser ineficaces, ineficaces en su incidencia directa en el haz sentimental del individuo.

Por supuesto, ello no los descalifica desde un punto de vista moral. Cabría incluso afirmar que los principios de justicia, al ser sistematizados *a posteriori* por el individuo socializado, entran, por así decirlo, en ignición, y arman, reorientan o fortalecen su vida ética. El centro de gravedad del sistema, aún así, se habrá desplazado, en buena medida, hacia el plano

histórico y sociológico. Los principios de justicia y su generación virtual tenderán a ser vistos como la racionalización que de sí mismo, y a toro pasado, hace un sujeto sometido al avatar y los azares del tiempo. Lo último está incoado en la teoría desde un comienzo, y no es antirawlsiano por fuerza. Pero va a contrapelo del Rawls más ambicioso.

Acaso sea este el motivo por el que Rawls abandona –provisionalmente– la vía «histórica» y se pone a caminar en sentido diametralmente opuesto: o sea, hacia Kant. El kantismo de Rawls constituye, en mi opinión, una *contradictio in terminis*, o cuando menos, una exacerbación de los elementos esquizoides que ya sabemos. No se trata, con todo, de una contradicción ociosa, o frívola, puesto que hay aspectos de la posición original que se prestan a una lectura kantiana. Vayamos, pues, a Kant.

EL GIRO KANTIANO

Abro fuego con una declaración personal: no comparto el entusiasmo ambiente hacia la filosofía moral de Kant. El gran Kant, el de la «Deducción trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, había conseguido demostrar, magistralmente, que podemos adquirir constancia de nosotros mismos, esto es, podemos terminar siendo dueños de una conciencia, sólo si, al tiempo, adquirimos constancia de un mundo objetivo estable, entendiendo por tal un mundo regulado por las leyes causales que enuncia la ciencia. La extensión natural de esta intuición habría sido una ética que inextricablemente complicara el sentimiento moral interior con el entorno social exterior. En otras palabras, una ética a la manera hegeliana. Por desgracia, Kant tomó el portante y se escapó a los espacios extragalácticos por el agujero que en su teoría había abierto el noúmeno, una de las ruedecillas o engranajes que mantienen operativo al argumento trascendental. El «yo» moral es el noúmeno por excelencia: un ente no sujeto a las vicisitudes del espacio y del tiempo. El «yo» se da leyes a sí mismo, leyes absolutas y valederas para cualquier agente racional y soberbiamente manumitidas, es más, soberbiamente contrarias, al alabeo, al torcimiento, que a la personalidad del hombre imprime su naturaleza animal. De este frenético divorcio surge una noción del deber moral que se traduce en afirmaciones como ésta, que extraigo de la *Grundlegung*, el manual kantiano de Rawls: «… no sólo son incapaces los elementos empíricos de constituirse en una ayuda en lo que toca a los principios de la moral, sino que son incluso altamente perjudiciales para la pureza de aquélla, ya que el valor inestimable y específico de una voluntad absolutamente buena consiste precisamente en que el principio de la acción se halle por entero libre de toda influencia vinculada a motivos contingentes. El único tipo de motivos, esto es, que nos puede proporcionar la experiencia».

Ahora, giren un instante la cabeza y reparen en los agentes morales que negocian la estructura básica de la sociedad en el esquema rawlsiano. Se trata de sujetos egoístas, cuyos

cálculos de costes/beneficios les conducen a estatuir los dos principios de justicia. Esto no tiene nada que ver con el universo kantiano. Esto tiene mucho más que ver con un utilitarismo corregido por la existencia de derechos que protegen a cada cual de sus semejantes. ¿Por qué diablos da Rawls el salto inverosímil y acaba por abrazarse a Kant?

Conviene dividir la contestación en dos partes. Están los motivos de un lado, y están los medios del otro. Los elementos, quiero decir, que dentro de la teoría dan pie a la pirueta kantiana. Despacharé los motivos de un plumazo: en vista de que la socialización a cielo abierto, o si prefieren, el proceso de moralización que se produce al hilo del devenir histórico, suscita las dificultades que suscita, resultaba tentador para Rawls alinearse con Kant. Una serie de agentes que se aprehenden a sí mismos como soportes abstractos de los principios de justicia –un *ersatz* de la ley moral kantiana–, no necesitan, en efecto, socializarse. Están ya socializados… desde el comienzo. Son, por un ucase del autor, las monedas que han de entrar limpiamente en la ranura a fin de que se ponga a funcionar la máquina de la justicia.

Transitemos al segundo punto: el de los elementos que, dentro de la teoría, han propiciado la fuga kantiana. La respuesta, creo, es obvia: Rawls, al introducir su famoso velo de la ignorancia (mencionado por primera vez en «Distributive Justice»: 1967), había suscitado ya, en esencia, al sujeto moral kantiano. Un sujeto moral puro, definido exclusivamente por su capacidad para legislar sobre sí mismo mediante reglas genéricas que hacen abstracción de sus circunstancias individuales: sus pasiones, el ángulo idiosincrásico desde el que contempla el mundo, su carácter, etc. Los costes de la maniobra, con todo, son imponentes:

1) Como he apuntado líneas atrás, entra en cuarto menguante la idea del contrato. La razón es simple: en una situación de unanimidad moral no hay, realmente, cromos que intercambiarse.

2) Los dos principios de justicia mudan de piel. Antes representaban el precipitado, o corolario, de consideraciones mundanas o prudenciales. Había que arreglarse, y la mejor manera de arreglarse, en términos asumibles por todos, era arbitrar un espacio de libertad y también fórmulas indemnizadoras para los menos beneficiados por esa libertad. Ahora, los principios de justicia se nos proponen como algo mucho más raro y superferolítico: como derivaciones, o mejor, como *expresiones*, de nuestra naturaleza racional. De paso se va al garete la noción, ínsita a la teoría rawlsiana, de que las cuestiones de justicia se suscitan sólo allí donde existe un conflicto de intereses.

3) Se pone un pie en un terreno peligroso: el de qué hacer con los hombres que han llegado a sazón en circunstancias distintas a las previstas por la teoría. Ésta, interpretada kantianamente, cifra el ser del hombre en un acto de aprehensión intelectual: el que se

verifica cuando el hombre se reconoce como ciudadano de la Ciudad de Dios. No la de san Agustín sino la regida por el imperio de la justicia. Es esto lo que genera la fraternidad entre los hombres, lo que les convierte, en rigor, en especímenes del taxón «Humanidad». De aquí que, si nos quedamos fuera de la Ciudad, no seremos ya, en cierto modo, hombres. Este resultado infausto se apunta en Rawls muy al principio, antes incluso de que se hubiera hecho kantiano sistemático. La cita siguiente es del 63 (*The Sense of Justice*, pág. 114): «En primer lugar, del hecho de que a una persona no le sea debido el deber de la justicia no se sigue que pueda ser tratada como a uno le plazca. Normalmente no pensamos que tengamos un deber de justicia para con los animales, pero ciertamente está mal ser cruel con ellos. Su capacidad para sentir placer y dolor, su capacidad para alguna forma de felicidad basta para confirmarlo. Negar que esta capacidad sea suficiente no es, pues, autorizarlo todo… Por otra parte, algo tiene que explicar el que no debamos a los animales el deber de justicia, y una explicación verosímil es que carecen de la capacidad para un sentido de la justicia y de las otras capacidades que este sentido presupone (traducción de M. A. Rodilla)». El hombre no integrado en la ciudad es asimilado, en cierto modo, a un animal. Este rasgo se acentúa enormemente tras enfilar Rawls la tangente kantiana, por una razón simple: al establecerse una conexión genético/formal entre la aprehensión de los principios de justicia, y nuestra condición de seres racionales, y por ende morales, queda desplazado a los márgenes todo cuanto, dentro de lo que antes se entendía como moral, no interviene en el machihembraje magno. Ello da lugar a algunas de las afirmaciones más dogmáticas y miopes de Rawls. Verbigracia: «Aparte del procedimiento para construir los principios de justicia, no hay hechos morales» (*Kantian Constructivism in Moral Theory*, 1980; pág. 307). Quedan descalificadas como moralmente irrelevantes, no ya sólo las culturas de corte distinto al democrático/occidental, sino el conjunto de logros humanos anteriores a la fecha precisa en que los Padres Fundadores redactaron la Constitución Americana. Me parece… que sobran los comentarios.

La implosión del sistema, en fin, es evidente. Y se produce una rectificación, que Rawls no termina de reconocer en la medida de lo deseable. Nos aproximamos ya al Rawls maduro y menos interesante: el de *Political Liberalism* (1993) y los artículos que lo preceden desde mediados de los ochenta.

CONCLUSIÓN

En estos trabajos retrocede a un discreto segundo plano el velo de la ignorancia y en su lugar aparece la noción de «consenso entrecruzado», definida por primera vez en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985; pág. 390). El consenso entrecruzado consiste en un pacto a cara descubierta que entre sí deciden sellar grupos ideológicamente distintos, aunque concordes en convivir bajo un régimen de tolerancia recíproca. El valor emergente

es, pues, el del pluralismo, en el significado habitual del término: yo te sobrellevo si tú me sobrellevas, y hasta podría llegar a respetarte si tú me respetas. Todo ello suena a lo que la literatura liberal ha venido diciendo desde siempre, y la cuestión residiría en adivinar cómo ha llegado Rawls a estas obviedades desde su teoría anterior. El truco, el golpe de muñeca, está en el adjetivo «político». Los que se relacionan «políticamente», o con arreglo a las pautas de una justicia «política», han decidido acogerse a unas reglas de juego comunes, aún al precio de limar, si ello fuera necesario, las puntas y espolones de sus respectivas ideologías. La justicia política repristina, por tanto, los valores de unanimidad que antes se habían postulado en la posición original. Constituye, si se quiere, una réplica de esa posición, que ahora es secularizada o devuelta al tiempo histórico. Surgen de paso algunas cuestiones, que Rawls ventila de modo no muy satisfactorio:

1) ¿Difiere el liberalismo político de un mero *modus vivendi*, o dicho en vernáculo, de un mero pacto de no agresión? Rawls contesta que sí: quien adopta el liberalismo político, abraza la idea de que los hombres, en tanto que libres e iguales, tienen el mismo derecho a pensar o hacer lo que quieran. A condición, claro está, de no soltar coces ni descalabrar al vecino. El liberalismo político, por emplear una expresión alternativa, socializa a los hombres en la libertad. Y como Rawls sigue estimando de primera importancia que los hombres de la sociedad liberal se hallen trabados por un sentimiento de pertenencia a un orden común, añade que el liberalismo político ha de dominar –en el sentido que se da a la palabra en teoría de juegos– sobre cualquier otra pulsión ideológica. Esto último levanta una segunda interrogación: ¿no integrará el liberalismo político, a su vez, una ideología «dura», incompatible en la práctica con las demás ideologías?

2) Una porción considerable de *TheIdea of Overlapping Consensus*(1987), está dedicada a desmentir esta tesis. Pero los argumentos son débiles y tanteantes, y acabamos por confirmar nuestras sospechas: en la sociedad liberal rawlsiana el pluralismo no es tan plural como parece. Estimo, de hecho, que es inconcebible que en una sociedad, máxime en una sociedad moderna y sujeta a fuertes redistribuciones, el pluralismo no se halle fuertemente restringido. Si el fisco se va a llevar parte de lo mío, lo normal es que yo me resigne a condición sólo de que eso que se lleva revierta, de modo parcial al menos, en cosas en las que de algún modo logre reconocerme. A saber: una educación inspirada en principios «aceptables», o la financiación de un tinglado político «aceptable», o la promoción de valores culturales «aceptables», etc. Detrás de lo que es «aceptable», existe una larga historia de exclusiones. Reparemos si no, de nuevo, en el proceso que tras la Reforma desembocó en el Estado no confesional. No sólo hubieron de ser domesticadas las sectas, sino que también hubo de pasar por el aro el catolicismo romano. En el trance, desaparecieron formas de vida que hasta entonces habían sido centrales en el modo como lo hombres se interpretaban a sí

mismos. «Nuestro» régimen de libertad, en fin, es mucho menos laxo de lo que se acostumbra a decir. Lo que no implica que no sea precioso, y preferible para el autor de la presente reseña a otras formas de organización colectiva. Pero se echa de menos, al leer a Rawls, un poco más de calor hacia estos modos «ajenos» de vida. Y es que Rawls, exactamente al revés que Isaiah Berlin, no destaca, precisamente, por su aptitud para lo que cabría denominar «fenomenología moral».

Si el Rawls de *Political Liberalism* es poco interesante, aún lo es menos el de *The Law of Peoples* (1993). Usar el artificio de la Posición Original para educir una *ius gentium* por la que podría gobernarse la sociedad de las naciones, se me antoja, francamente, un pasón. Supone arrimarse a la utopía más de lo que autorizan las reglas del baile, las del tango incluidas.

Y con esto concluyo. Rawls ha dominado el debate político/filosófico en el mundo anglosajón y aledaños durante casi treinta años. Las habilidades expositivas y argumentativas de Rawls no se corresponden con esta hegemonía excepcional. Pero Rawls ha tenido una virtud que es con frecuencia más decisiva que el talento puramente dialéctico: la de enzarzarse con los problemas importantes sin apelar a argumentos de segunda mano. Por lo común, no le ha asisitido la suerte. Quiso demostrar que el hombre de la economía neoclásica es compatible con una sociedad inspirada en principios evangélicos, y evidenció, más o menos, lo contrario. Intentó emancipar al individuo de sus circunstancias moralmente adjetivas, y se quedó sin individuo. Y, sin embargo, no se sale de Rawls sin haber recuperado una serie de intuiciones –sobre la libertad, sobre la autonomía, sobre la justicia– que, por demasiado familiares, se habían hecho invisibles, lo mismo que el árbol frente a nuestra ventana o el antojo que de niños nos salió junto a la nariz. A algunos les parecerá que esto es poco. Pero si esto es poco, la filosofía no es nada.

Autor: John Rawls

Autor-2: John Rawls

Edicion: Edición de Samuel Freeman, Harvard University Press, Estados Unidos

Edicion-2: Tecnos, Madrid

Paginas-2: 328 págs.

Precio-2: 2.700 ptas.

Titulo: Collected Papers

Titulo-2: Justicia como equidad

Traduccion-2: Selección, traducción y presentación de M. A.Rodilla