

Algunas Consideraciones sobre la obra de John Rawls.

Aníbal Romero
(2004)

1.

Debo comenzar admitiendo que por años me ha sorprendido la inmensa repercusión de la obra de John Rawls. No se trata de desmerecer su contribución teórica, sino simplemente de señalar que a mi modo de ver la misma no pareciera tener el rango y originalidad suficientes como para justificar la magnitud de su impacto. Lo que en ella me resulta interesante, como la idea del “velo de ignorancia”, no es tan original (ya Adam Smith había hablado del “espectador desinteresado”, un concepto parecido al de Rawls, y que cumple una función en cierta medida análoga en la obra de Smith)¹, y lo que percibo como original —por ejemplo, el uso particular que Rawls da al artificio del “contrato social”—, no me luce tan interesante si lo comparo, por ejemplo, con el manejo que de la misma metáfora contractualista hace un Thomas Hobbes. Con esto no deseo en modo alguno sostener que no existen elementos de valor en la obra rawlsiana, sino sencillamente dejar constancia de una impresión personal que experimenté en mis tiempos primigenios como estudiante, y que se ha visto confirmada ahora: existe una desproporción entre el debate en torno a Rawls y el peso efectivo de su contribución teórica. Seguramente estoy equivocado en esta estimación, que nada contra la corriente. En todo caso resulta interesante constatar —antes de entrar en materia— que aparentemente el propio Rawls fue el primer sorprendido por la repercusión que tuvo su *Teoría de la justicia*, pues el autor albergaba modestas ambiciones para su obra, y aspiraba que tan sólo fuese leída por unos cuantos filósofos, antes de que sufriese el destino de la mayoría de los tratados académicos: el olvido.²

¹ Adam Smith, **La teoría de los sentimientos morales** (Madrid: Alianza Editorial, 1997).

² Véase al respecto, Richard A. Epstein, “Rawls Remembered”, *National Review Online*, Tuesday, November 28, 2002

Se me ocurre que una posible explicación para el impacto de la *Teoría de la justicia*, además de los méritos que pueda tener la obra, es que llenó un inmenso vacío en el territorio de la filosofía política en el mundo anglosajón, donde por varias décadas la reflexión había estado sometida a los efectos esterilizadores de la tradición analítica. En tal sentido, si se me permite una anécdota, recuerdo que cuando comencé a estudiar filosofía en Inglaterra en 1971 (precisamente el año en que apareció *Teoría de la justicia*) se me indicó leer, entre los primeros textos del programa de cursos, un estudio de Isaiah Berlin titulado “*Does Political Theory Still Exist?*”³, título que de por sí pone de manifiesto lo que se respiraba entonces en el ambiente intelectual anglosajón, al menos en este campo.

Si algo hay que agradecerle a Rawls es que dió nueva vida al debate sobre cuestiones sustantivas en filosofía política y ética, y esto lo reconocen hasta algunos de sus más severos críticos, como por ejemplo Robert Nozick.⁴ Comparto en este orden de ideas la observación de George Gray cuando dice que “La obra de John Rawls no brilla en espectacularidad y elocuencia...Más que respuestas deslumbrantes dejó preguntas sencillas que motivan la atención de filósofos desde el siglo XV. ¿Qué sustenta el contrato social? ¿Cómo vivir juntos a pesar de coexistir bajo profundas divisiones? ¿Cuánta desigualdad es compatible con la más mínima aspiración liberal de garantizar espacios de consenso y disenso?”⁵ Otro comentarista ha argumentado que “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

³ I. Berlin, “Does Political Theory Still Exist?”, en, **Concepts and Categories** (Harmondsworth: Penguin Books, 1981), pp. 143-172, originalmente publicado en 1961.

⁴ Véase su libro, **Anarchy, State, and Utopia** (Oxford: Basil Blackwell, 1974), en el que expresa que la obra de Rawls es una fuente de ideas luminosas, “integrated together into a lovely whole”, p. 183

⁵ G. Gray, “Rawls y la querrela en torno a la justicia”, *La Gaceta del F.C.E.*, # 386, México, febrero 2003, p. 11

contexto inédito”.⁶ Ya tendré ocasión de volver sobre este punto más adelante. En todo caso, tiendo a compartir la tesis de Gray: Rawls retomó las preguntas clave y ordenó sus respuestas en un esquema bastante coherente, que a pesar de sus limitaciones y grietas teóricas representa un esfuerzo serio de reflexión ético-política, aquejada sin embargo por un excesivo nivel de abstracción, y una palpable desconexión con las realidades del poder en la vida social.

2.

Cabe ante todo preguntarse: ¿qué es, exactamente, lo que procura hacer Rawls en su *Teoría de la justicia*? Como lo indica el título de la obra, Rawls pretende desarrollar una teoría de la justicia, pero no de cualquier noción de “justicia”, sino de la “justicia social”: “For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which the major institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation”.⁷ Rawls considera que a pesar de nuestras diferencias en cuanto a las diversas concepciones de la justicia que cada cual tiene, los seres humanos poseemos sin embargo un “concepto de la justicia”, de modo tal que “Those who hold different conceptions of justice can...still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life”.⁸ Según Peter Singer, lo que Rawls quiere es dar forma a una teoría que articule y sistematice los juicios sobre la justicia que “nosotros” (es decir, los actores racionales de las sociedades democráticas modernas) de hecho hacemos: “Para Rawls, hallar una teoría general plausible que confirme la mayor parte de nuestros juicios ordinarios sobre lo que es justo es la meta de una teoría de la

⁶ Álvaro Delgado-Gal, “John Rawls: entre el homo oeconomicus y la eucaristía”, *Revista de libros*, Madrid, # 37, Enero 2000. p. 35

⁷ John Rawls, **A Theory of Justice** (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 7

⁸ *Ibid.*, p. 5

justicia”.⁹ Si bien esto no lo dice Rawls de manera explícita, pienso que hay mucho de cierto en la aseveración: los actores rawlsianos son calculadores racionales que parecieran asumir de entrada ciertos principios, que no son necesariamente válidos en contextos distintos al de sociedades liberal-democrático-capitalistas de Estado de Bienestar. Por ejemplo, Rawls pone el acento sobre la “justicia social” porque le inquieta la desigualdad, y pareciera dar por sentado que la igualdad es la relación natural y justa entre los seres humanos, y así también que la desigualdad es indeseable y requiere de justificación, lo cual puede en efecto parecernos así a muchos, pero tendría que demostrarse —cosa que Rawls en realidad no hace y simplemente da por sentado que hay que procurar la “justicia social”.

A mi manera de ver, lo que Rawls intenta hacer en su *Teoría de la justicia* es sustentar sobre bases filosóficamente sólidas —éticas y políticas— la síntesis sociopolítica contemporánea vigente en ciertas naciones del hemisferio norte del planeta, síntesis que comprende la democracia liberal, la economía de mercado “con sentido social”, y el Estado distribuidor de Bienestar.¹⁰ Ahora bien, cuando se lee la *Teoría de la justicia* llama poderosamente la atención el elevado nivel de abstracción de una obra que pretende fundamentar nada menos que una teoría de la justicia sin ofrecer, sin embargo, evidencias ciertas de que el autor se encuentre —por decirlo así— “conectado” con el mundo político real. Dicho en otras palabras, la teoría de Rawls se mueve en un universo aséptico, a partir de una “posición original” completamente alejada de la constatación clave de que toda sociedad incorpora a su identidad un pasado histórico, lleno de luchas, conflictos y tensiones, que también contribuyen a definir el presente de sus

⁹ Peter Singer, “The Right to Be Rich or Poor”, *The New York Review of Books*, Vol. 22, # 3, March 6, 1975, p. 7

¹⁰ Acerca de este punto, consúltese la obra de Michael Lessnoff, **La filosofía política del siglo XX** (Madrid: Ediciones Akal, 2001), pp. 329-330

miembros, y que se proyecta hacia su futuro.¹¹ El contrato social rawlsiano, como él mismo lo dice, procura establecer “once and for all what is to count among them as just and unjust”;¹² en este sentido Rawls lleva a cabo la misma maniobra que ejecutan otros teóricos contractualistas como Hobbes y Locke: una suspensión temporal de las realidades del poder y las luchas sociales, a objeto de desarrollar una narrativa en la que una razón ilustrada, situada por encima de las clases, los grupos, las sectas y las ambiciones se ocupa de lidiar consigo misma para diseñar y hacer legítimo el contrato. Pero existe una importante diferencia entre el contractualismo de Rawls y el de un Hobbes, por ejemplo. En el caso de este último, si bien es cierto que se busca una política sin fricciones y un acuerdo “de una vez y para todos” acerca de los fundamentos del orden, también lo es que se parte de un “estado de naturaleza” en el que prevalecen el miedo y la necesidad, y se entiende igualmente que la perdurabilidad del orden está vinculada al miedo y la necesidad, y no —como ocurre con el contrato rawlsiano— a la vigencia de una racionalidad consensual establecida “de una vez y para todos”.¹³

Wolin señala que en el contrato rawlsiano se expresa el rasgo más débil de la tradición contractualista, y falta el elemento que la vincula con la democracia. Por un lado, en el contrato rawlsiano, como en los de Hobbes y Locke, se crea la impresión —mediante la posición originaria, el velo de ignorancia, y sus consecuencias— de que se establece una fundación de lo político en la que se materializa la igualdad de los miembros de la sociedad política. Por otra parte, no obstante, y a diferencia del contrato hobbesiano, en Rawls falta el sentido de urgencia derivado del precedente revolucionario (en el caso de Hobbes, las guerras civiles inglesas), precedente que infunde al contrato

¹¹ Esta línea de argumentación crítica, en el terreno político, es magistralmente desarrollada por Sheldon Wolin en su artículo, “The Liberal/Democratic Divide”, *Political Theory*, Vol. 24, # 1, February 1996, pp. 97-142

¹² Rawls, p. 12

¹³ Para una excelente discusión de la tradición contractualista en filosofía política, consúltese el ensayo de Hume, “On the Original Contract”, en, David Hume, **Essays Moral, Political and Literary** (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), pp. 465-487

protección/obediencia de Hobbes el sentido tanto de diagnóstico de los orígenes del orden en la revolución, como de proyección futura del mismo con base en el miedo, la voluntad de dominio, y las creencias políticas (el consenso como ingrediente parcial del orden). En palabras de Wolin, el contrato rawlsiano — posición original— se plantea ésta pregunta: “What are the implications to constituting political society by a contract abstracted from any revolutionary referent and unpersuaded of a need for a deep-running critique? The answer is, An idealization of the status quo”.¹⁴ La posición original a-histórica rawlsiana deja de lado la dinámica de las clases y sus pugnas, la burocracia, el poder militar, las corporaciones, y el problema de la efectiva compatibilidad o incompatibilidad entre la ética individualista del capitalismo liberal y las aspiraciones de solidaridad social de Rawls. En este sentido, hay que recordar que Rawls asume que uno de los principios de justicia derivados de su posición original se dirige hacia los menos favorecidos en la sociedad, e implica potencialmente un proceso redistributivo que en la práctica —y no en el plano de una teoría aséptica— bien puede exigir importantes sacrificios con escasa ganancia por parte de los más favorecidos. ¿Es la teoría de la justicia de Rawls “justa” para los menos favorecidos e injusta para los que más tienen? Nozick argumenta que, en efecto, existe una injustificable asimetría en la teoría rawlsiana entre los dos grupos, pero no es éste un tema en el que voy a detenerme acá.¹⁵

3.

Rawls despliega una serie de argumentos para justificar su presentación de una visión o “teoría ideal” acerca de una “sociedad perfectamente justa”¹⁶, no obstante, parece innegable la relevancia del señalamiento de numerosos críticos en el sentido de que Rawls es poco sensible a la evidencia antropológica sobre

¹⁴ Wolin, p. 100

¹⁵ Véase, Nozick, pp. 192-197

¹⁶ Rawls, p. 9

la relatividad histórica de las creencias éticas y religiosas¹⁷, y su teoría ideal bien puede ser calificada de “ideológica” en el sentido marxista del término: es decir, se trata de una teoría que encubre unas realidades sociales no del todo reveladas, pero existentes de hecho tras un velo normativo. La dificultad para captar este hecho se encuentra en el sistemático esfuerzo rawlsiano para neutralizar a los individuos empíricos, sin pasado ni presente verdaderos, carentes además de una clara perspectiva acerca del curso que pretenden darle a sus vidas. Son individuos reducidos a seres anémicos pero presuntamente libres e iguales, dispuestos y capaces de tomar decisiones racionales e impersonales. Esta posición originaria y el velo de ignorancia de los agentes rawlsianos es lo que permite al autor admitir el supuesto de lo que Zolo denomina “la negociabilidad universal de los conflictos sociales”¹⁸, en un contexto en el cual todos, los más y menos favorecidos, dan legitimidad a las instituciones políticas y aceptan de buena gana el orden “justo”.

Ahora bien, como con acierto apunta Zolo, en la realidad concreta los diversos grupos y actores sociales justifican sus propias estructuras sociopolíticas, pero a partir de las vigentes condiciones históricas de la distribución de recursos y ventajas dentro de su propio grupo. Semejante justificación en poco se asimila a las categorías éticas universales; es más bien particularista, contingente y constantemente variable. En lugar de acordarse “de una vez y para todos” sobre principios éticos generales e inmutables, y en torno a los criterios distributivos con ellos relacionados, los agentes sociales se ven envueltos en una red de lazos y tensiones que expresan los conflictos y expectativas de cada uno, arrojando como resultado precarios y cambiantes equilibrios. Se trata de equilibrios que se transforman en función de las capacidades organizativas, unidad, claridad de metas y poder efectivo de cada cual. Aún dentro de los regímenes más democráticos, apunta Zolo, “el conflicto social es regulado a

¹⁷ Véase al respecto, Bhikhu Parekh, **Pensadores políticos contemporáneos** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), pp. 205-209

¹⁸ Danilo Zolo, **Democracia y complejidad** (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1994), p. 53

través de la imposición autoritaria de criterios distributivos que tienen poco que ver con un fundamento ético de las leyes y los deberes políticos.”¹⁹

Rawls podría responder a todo esto argumentando que su teoría es éso: una visión idealizada que busca precisamente servir de parámetro o criterio para juzgar una realidad defectuosa, y procurar que ésta se acerque al modelo propuesto. No obstante, pienso que las observaciones de Zolo tienen validez en el sentido de poner de manifiesto la distancia que existe entre un postulado como el de Rawls y la complejidad y dinamismo de las sociedades modernas, frente a las que una perspectiva moralista y simplificada como la rawlsiana se queda corta como instrumento explicativo y prescriptivo. Zolo señala sin embargo que el neocontractualismo de Rawls puede cumplir un papel –limitado, y bastante diferente al que aspira su autor— como factor legitimizador de un orden político dado. En este orden de ideas, la teoría neocontractualista “debería ser considerada como un elemento interno del sistema político: es un intento...por conseguir la absorción simbólica de la decepción y la neutralización de la disidencia a través de un refuerzo emocional del código político democrático. En el caso de Rawls, el apaciguador fundamento moderado de sus supuestos intenta la justificación en términos morales de todo lo que es políticamente promedio o ‘mixto’, por ejemplo el equilibrio entre libertad e igualdad, la paz industrial, la economía mixta, la conciliación del conflicto social..”²⁰

4.

No pocas de las diferencias entre Rawls y varios de sus críticos pueden trazarse a una perspectiva muy distinta sobre el rango ontológico y racionalidad específica de las doctrinas éticas, perspectiva muy similar a la que también separa a Kant de algunos de sus principales críticos, como Schiller por

¹⁹ Ibid., p. 54

²⁰ Ibid., p. 56

ejemplo.²¹ A diferencia del trascendentalismo kantiano, sociólogos, politólogos y antropólogos nos sugieren hoy día que las doctrinas éticas no deben aspirar a un fundamento ontológico o racionalidad específica, sino que son más bien sistemas de creencias existentes en las sociedades con intensidad diversa, que constituyen sólo una parte de la totalidad de las costumbres, códigos de conducta, hábitos, reglas de convivencia y comportamiento simbólico sobre los que individuos y grupos sustentan su vida social. Se trata de “saberes” populares enraizados en la tradición y transmitidos de una generación a otra, con el propósito de “reducir la complejidad ambiental mediante la preselección de opciones decisionales, permitiendo, así, que los individuos hagan elecciones más rápidas y más coherentes. Su función específica es brindar razones normatizadas para preferir ciertas modalidades de comportamiento y excluir otras, sobre la base de un código particular que define cualquier acción humana posible como moralmente permitida, ilícita o exigida por el deber”.²² La perspectiva trascendental, que Rawls a su manera asume, aspira alcanzar una definición universal y ahistórica de los principios y códigos éticos, y opone resistencia a una idea de los mismos como “texturas abiertas”²³ caracterizados por un amplio rango de ambigüedad. Como señala Camps, el pensamiento trascendental es inseparable de la noción kantiana de “autonomía”, y ser “autónomo” equivale a actuar conforme a una razón que es la misma para todo ser racional. Camps sostiene que Rawls concibe la autonomía a la manera de Kant; de allí que los hipotéticos participantes que concurren en la “posición original” escogen “libremente,, mas su libertad en verdad no corre ningún riesgo de frustrar el proyecto de la sociedad justa, puesto que ser libre es actuar conforme a la razón: “Basta, pues, imaginarse uno a sí mismo como ser racional, como reuniendo las condiciones trascendentales de la argumentación racional,

²¹ En torno a este punto, consúltese el lúcido estudio de Ágnes Heller, “La ‘primera’ y la ‘segunda’ ética de Kant”, en, **Crítica de la ilustración** (Barcelona: Ediciones Península, 1984), pp. 21-78

²² Zolo, p. 51

²³ En los términos de Waismann, citado por Victoria Camps, **La imaginación ética** (Barcelona: Editorial Ariel, 1991), p. 60

para que la elección cuente con todas las garantías de justicia y verdad”.²⁴ En el fondo, la crítica de Camps a Rawls apunta en la misma dirección de la que hace Zolo: la razón pura no permite decidir ningún conflicto ético o social, y los principios deducidos trascendentalmente tienden a ocultar el conflicto y hasta impiden formularlo con claridad conceptual. Frente a la concepción trascendentalista, autores como Camps y Zolo, entre otros, plantean una visión de la moral como un terreno tan lleno de incertidumbre como lo es el resto de la existencia social, en la que usualmente imperan el riesgo y la indeterminación, acompañando toda elección. Desde esta perspectiva, la búsqueda de absoluto y el anhelo de seguridad y certeza, que son parte —presuntamente— de la concepción trascendental de la moral, no reflejan la realidad de las cosas, y deben ser superadas por una idea de la moral que le pierda el miedo al relativismo y se arriesgue “a negar hoy las convicciones de ayer”.²⁵ En síntesis, esta argumentación, que a mi modo de ver enriquece mucho el debate por su incorporación de los hallazgos de la investigación histórica y sociológica, procura poner de manifiesto que teorías como la de Rawls sólo pueden pretender justificar universalmente lo que en verdad no es sino la propia posición política de su autor.²⁶

5.

Se ha calificado a Rawls como un “liberal”, y su teoría de la justicia ha sido abrumadoramente situada por los comentaristas dentro del ámbito de la tradición del liberalismo clásico. A mi modo de ver, no obstante, tal consenso es cuestionable. Ciertamente, un pensador genuinamente liberal como Hayek no formaría parte del mismo.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., p. 64

²⁶ Este es el tema que desarrolla Bhikhu Parekh, en su obra ya citada, y por Adina Schwartz en su artículo, “Against Universality”, *The Journal of Philosophy*, March 1981, pp. 127-143

Como lo plantea Hayek, el concepto central de la perspectiva liberal sobre la sociedad sostiene que bajo un marco de leyes y reglas generales que protejan una reconocible esfera privada para la actividad de los individuos, se desarrollará un “orden espontáneo” de actividades humanas mucho más complejo y dinámico del que podría crearse deliberadamente, y en consecuencia la acción coactiva del Estado debe concentrarse en hacer cumplir esas reglas, sin perjuicio de otros servicios que pueda al mismo tiempo realizar con los recursos que hayan sido puestos a su disposición para tales propósitos.²⁷ Este tipo de orden espontáneo —como, por ejemplo, el mercado económico— puede ser usado para muy diversos fines individuales, a veces divergentes y hasta conflictivos. En contraste con lo que Hayek denomina una “organización” (por ejemplo, los partidos políticos o la institución militar) que es creada deliberadamente con jerarquías y fines prefijados, un orden espontáneo no requiere sustentarse sobre un acuerdo acerca de los resultados concretos que debe producir. No obstante, tal tipo de orden, que no descansa en objetivos comunes sino en la noción de reciprocidad, es capaz de reconciliar los distintos fines de los participantes para su beneficio mutuo. La importancia de este tipo de orden y de la libertad que proporciona, reside en que extiende la posibilidad de coexistencia de los individuos para su mutuo beneficio mucho más allá de los pequeños grupos cuyos miembros tienen propósitos comunes, o están sujetos a una voluntad superior que les dirige.

La idea de una sociedad abierta y libre es inconcebible sin la existencia de este tipo de órdenes espontáneos en economía y política. Esta noción de la vida social se opone radicalmente a la perspectiva socialista, que presume que la sociedad puede y debe organizarse deliberadamente; tal visión de las cosas imagina la sociedad como una suerte de individuo, capaz de asignar y distribuir equitativamente lo que corresponde a cada cual. Pero una sociedad libre no debe ser concebida como una especie de individuo, sino que se trata de un

²⁷ F.A. Hayek, “The Principles of a Liberal Social Order”, en, **Studies in Philosophy, Politics, and Economics** (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), pp. 162-163

sistema complejo y no planificado en el que intervienen innumerables preferencias, expectativas, valores y acciones. Mas ese tipo de orden es capaz de reconciliar, si sus reglas se mantienen, los propósitos de sus integrantes. De hecho, muchos de los beneficios que obtenemos de esta compleja estructura se derivan precisamente de su carácter espontáneo y de la multiplicidad de fines que en ella interactúan, y no se dan como resultado de la intención específica que alguien pueda tener de proporcionarnos tales beneficios. Sólo si se tiene claro que una sociedad libre existe en la medida en que dentro de ella se preserven estos órdenes espontáneos, que son, desde luego, producto de la acción humana pero no del diseño de una mente o de un organismo todopoderosos con la capacidad de centralizar, controlar y distribuir los valores, recursos, energías y propósitos de los miembros del todo social; sólo, repito, si este punto se tiene claro, es posible comprender adecuadamente el significado de la idea de *justicia* y su relación con la libertad.

En efecto, en una sociedad libre la noción de justicia encuentra su sentido cuando se aplica a la conducta humana, al comportamiento concreto de los individuos dentro de un marco de reglas generales donde la escogencia sea posible. Si una persona contrae cierta enfermedad, o sufre la pérdida de un ser querido, o nace con un defecto físico, tales situaciones pueden calificarse de desafortunadas, pero carecería de sentido llamarlas injustas.²⁸ Estos son hechos de la naturaleza que nada tienen que ver con acciones justas o injustas. La justicia es un concepto moral, y sólo los seres humanos y sus acciones pueden calificarse de morales o inmorales, justas o injustas. Existe, sin embargo, una segunda idea de justicia, que no se refiere a las reglas de conducta entre la gente sino a la *distribución de bienes materiales* en la sociedad. Esta noción de justicia, que persigue lograr ciertos resultados específicos para ciertos individuos o grupos sociales en particular (por ejemplo, los “menos favorecidos”), sólo tiene sentido en el contexto de organizaciones centralmente dirigidas y con propósitos fijos y delimitados (como las economías

²⁸ Véase, Eammon Butler, **Hayek** (London: Temple Smith, 1983), p. 87

colectivistas, por ejemplo) pero no dentro del marco de una sociedad libre, que es un orden espontáneo. En un sistema de mercado competitivo, la posición relativa de los individuos no es el resultado de un designio deliberado de fuerzas identificables y manejables por una autoridad central, sino de un proceso sobre el cual nadie tiene absoluto control. Por ello, sostiene Hayek —y comparto su punto de vista—, es un error hablar de injusticia para referirse a los efectos de una sociedad libre, en la medida que nadie haya actuado injustamente dentro de ella, violando sus reglas generales. De igual forma, los conceptos de remuneración justa o distribución justa sólo tienen verdadero sentido en una organización cuyos miembros actúen según una dirección centralizada y en función de un sistema común de fines, pero carecen de significado en un orden espontáneo que no tenga esos fines jerarquizados y aplicables por igual a todos los individuos.

6.

No cabe duda, no obstante, que la idea de justicia social tiene un poderoso contenido intuitivo, que se deriva de una legítima preocupación por las desigualdades que inevitablemente se generan en toda sociedad libre (y también, en las sociedades totalitarias, aunque por otras razones). Esto ha traído como consecuencia una enorme confusión conceptual, de peligrosas connotaciones para la supervivencia de la libertad. El problema surge de la incapacidad de honestos analistas —entre ellos, me parece, el propio Rawls— para distinguir entre, por un lado, una sincera inquietud ética ante las desigualdades sociales y el infortunio de los débiles y los menos favorecidos, y de otro lado el análisis y comprensión desapasionada de la naturaleza de una sociedad libre, sus características y efectos, y de los correctivos que pueden implementarse —sin destruir su esencia— para superar las dificultades que su dinámica produce. En este orden de ideas considero, por una parte, que en el pensamiento de Rawls se refleja esa visión de la sociedad como un individuo, cuyo cuerpo está dividido en partes —cabeza, vientre, extremidades, etc.—, que

se complementan entre sí y no pueden existir por separado, lo cual se traslada, como antes mencionamos refiriéndonos a Zolo, al supuesto de la “negociabilidad universal de los conflictos sociales”, porque aun los elementos menos favorecidos dan legitimidad a las instituciones políticas, “sintiendo que son las extremidades del mismo cuerpo y disponiéndose espiritualmente para la cooperación social dentro de un régimen justo y democrático”.²⁹ Por otra parte, Rawls insiste en que su teoría de la justicia es una teoría de la justicia *social*,³⁰ cosa que Hayek consideraría, de entrada, un error conceptual desde la perspectiva del liberalismo genuino. Y ciertamente, las tesis rawlsianas, como han mostrado varios de sus críticos —entre ellos Nozick—, abren amplio espacio para el intervencionismo del Estado en la vida económica, con una misión redistributiva en función de la igualdad.

Ahora bien, en una sociedad libre, donde las posibilidades de superación, por definición, estén en líneas generales abiertas crecientemente para sus miembros, la noción de igualdad de oportunidades es incompatible con la posibilidad de que se genere una sustancial igualdad de ingresos entre sus integrantes. Esto es así, como argumenta Bauer, porque los individuos y grupos difieren notoriamente en cuanto a sus aptitudes y motivaciones personales en todos los ámbitos, entre ellos el económico. Una sociedad libre puede de hecho —debido a su capacidad de generar mayor riqueza que cualquier otro sistema— reducir las desigualdades económicas y sociales más eficazmente que las sociedades cerradas, totalitarias o de castas, pero es inevitable que las diferencias entre individuos y grupos persistan: “Sólo la creencia de que las motivaciones y aptitudes de todo el mundo son las mismas —una creencia que puede tener graves consecuencias para la libertad— sostiene la noción de que una sociedad abierta es prácticamente sinónima con la igualdad económica...(tal creencia) se deriva de la doctrina de la igualdad natural del hombre. De acuerdo con esta idea, todos somos iguales excepto por diferencias en riqueza y

²⁹ Zolo, p. 53

³⁰ Rawls, p. 7

educación...y sólo las diferencias económicas entre la gente tienen verdadera relevancia. Al mismo tiempo se asume que estas diferencias pueden ser removidas sin cambiar el comportamiento de la gente y sin afectar significativamente su desempeño económico. La creencia de que la persistencia de desigualdades económicas en las sociedades abiertas es algo anormal o accidental, termina usualmente conduciendo a la adopción de medidas impositivas y de coacción, que de hecho van en contra de la igualdad ante la ley o del mantenimiento de la igualdad de oportunidades”.³¹ Esto ocurre así, pues aún en condiciones de alta movilidad social y creciente igualación de oportunidades de acceso a la educación y progreso económicos en una sociedad abierta, aún, repito, en tales condiciones, continúan existiendo diferencias que provienen del talento, las aptitudes y la buena o mala fortuna de las personas; pero esto, sin embargo, no siempre es aceptado en tales términos, y siempre habrá gente que niegue que los logros de otros reflejan una mayor contribución a la sociedad o son el producto del mérito, la disciplina, la voluntad y creatividad individuales. No digo que Rawls se ubique en este último campo, pero sí creo que existe una muy marcada diferencia entre sus puntos de vista, que a mi modo de ver se corresponden con una concepción socialdemócrata de la política, y los de verdaderos liberales como Hayek y Bauer, que jamás admitirían el rango de intervencionismo estatal en la vida económica implícito en los principios de justicia social formulados por Rawls.

7.

Para concluir quisiera apuntar lo siguiente: Rawls sostiene en la primera página de su obra que “justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”.³² Esta es una afirmación bastante discutible. Hobbes, quien fue testigo de guerras civiles, y sensibilizó su espíritu a la precariedad de los

³¹ Peter Bauer, **Equality, The Third World, and Economic Delusion** (London: Methuen, 1981), p. 16

³² Rawls, p. 3

sistemas políticos, así como a la fuerza de los factores que dinamizan la disolución social, diría más bien que la virtud fundamental de las instituciones políticas es garantizar el orden, afianzar la autoridad, controlar la sedición, e impedir el retroceso de la sociedad al “estado de naturaleza”. El propio Goethe afirmó que “es preferible la injusticia al desorden”. La citada aseveración de Rawls es más la de un moralista que la de un filósofo político con sentido de las realidades del poder, y de ella se deriva lo que en mi opinión constituye la debilidad central de su obra: su excesiva separación de las pulsiones de la realidad política, y en consecuencia su relativa falta de auto-conciencia acerca de hasta qué punto la *Teoría de la justicia* expresa un contexto histórico-social específico, el del Occidente liberal-capitalista, contexto éste en el que una larga estabilidad y sostenida prosperidad han anestesiado las sensibilidades acerca de la vulnerabilidad de los equilibrios del poder.

Sociología Política

Home ▶

Trayectoria ▶

Estudios y Artículos ▶

Sociología Política

- 1.- [Caracterización del fascismo y especificidad del nazismo \(2004\)](#)
- 2.- [El estudio del poder \(2000\)](#)
- 3.- [El “retorno a la comunidad” y la claudicación de los intelectuales: Alemania 1918-1939 \(2000\)](#)
- 4.- [Fascismo y nazismo como ideologías míticas \(2004\)](#)
- 5.- [La política revolucionaria, la idea de causa y las causas de la segunda guerra mundial \(2000\)](#)
- 6.- [Las biografías de Hitler: problemas de la interpretación histórica \(2004\)](#)