

DE UN LIBERALISMO METAFÍSICO AL LIBERALISMO POLÍTICO

[En Inciarte, F., *Liberalismo y republicanismismo*.
Ensayos de filosofía política. Eunsa, Pamplona, 2001]

“Yo no sé por qué ha escrito ese libro”. Eso parece haber dicho¹ John Rawls del libro *Liberalism and the Limits of Justice*, que Michael Sandel escribió como crítica a *A Theory of Justice*² del mismo Rawls. Sin embargo, aparte de una tan breve como cortés mención laudatoria del libro en *Political Liberalism*³, e independientemente de si Sandel influyó o no directamente en Rawls, las modificaciones, sean de fondo o sólo de presentación, que éste introdujo en su segundo libro, procuran en lo fundamental soslayar de hecho posibles críticas como aquéllas a las que se vio sometido por parte de, su entonces joven colega en Harvard, Sandel. Sea de esto lo que sea, mientras en su primer libro Rawls parecía operar sobre una concepción de lo que es la persona humana realmente, en su segundo libro se esfuerza por desarrollar una teoría de la justicia que no se apoye ni real ni aparentemente en ninguna concepción metafísica de la persona como Sandel lo hace realmente en su crítica. En ese sentido, se podría describir el paso del primer al segundo libro como el paso de un liberalismo metafísico a un liberalismo político.

¹. Al Dr. Wilfried Hinsch.

². J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971. M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

³. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 27, n. 29

Lo que Sandel reprocha en esencia a Rawls son dos puntos relacionados entre sí. Primero, desarrollar una teoría de la justicia al margen de toda posible concepción del bien; segundo, tomar como sujeto y beneficiario de la justicia buscada a una persona desligada de sus fines en la vida. La relación entre estos dos puntos viene dada por el hecho de que los fines que una persona se proponga en su vida dependen de la concepción del bien que ella tenga. Sandel considera que eso equivale a despojar a la persona de su propia identidad y, por consiguiente, de su misma cualidad de persona. En este sentido, se muestra de acuerdo con el veredicto de Daniel Bell en su libro *The Coming of Post-Industrial Society*: “La persona ha desaparecido, sólo quedan los atributos”⁴.

A la vista de semejante veredicto en conexión con la crítica de Sandel, se podría pensar que un mero atributo como lo pueda ser la concepción del bien que una persona tenga, no es consubstancial a la persona en cuestión. Después de todo, ésta puede abandonar esa concepción en favor de otra, tal vez incluso en favor de ninguna otra... del mismo modo que cualquier persona puede ir proponiéndose diversos fines a lo largo de su vida por muy generales o últimos que éstos sean. En estas circunstancias, ¿qué justificación tiene decir que despojar a una persona de sus atributos, incluso de sus atributos más importantes como pueda ser el fin último que se propone en su vida, equivale a despojarla de su misma condición de persona? Para justificar semejante conclusión, se podría recurrir a la distinción que a menudo se hace entre persona y ser humano: la persona estaría constituida por sus atributos, por lo menos por los más importantes, mientras que el ser humano no estaría constituido por ellos.

Independientemente de sus posibles méritos, semejante distinción no es absolutamente necesaria para dar con una posible justificación de la afirmación según la cual prescindir de los atributos de una sustancia (y una persona es un tipo especial, racional, de sustancia) es prescindir (*fare a meno*) de la sustancia misma. Esto no quiere decir, por supuesto que no, que un atributo, el que sea, sea la esencia –o de la esencia– de nada, es decir de algo, persona o lo que sea. Lo que quiere decir es que los atributos no están tan desligados de aquello de lo que son atributos como normalmente se considera que lo están los accidentes de la sustancia, los cuales por eso –se piensa– se llaman como se llaman: “accidentes”, algo así como “casualidades”.

⁴. D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York, 1973, p. 419.

La cuestión no es diferente de la que se planteó a mediados de siglo a propósito de la teología desarrollada por Henri de Lubac en su libro *Surnaturel*⁵. Lubac insistía en que la finalidad sobrenatural –que no es tanto que el hombre se la proponga como meta de su vida sino que le es dada gratuitamente por Dios– no puede ser un mero accidente en el sentido en que normalmente se toma a la palabra “accidente”. De allí sus críticos deducían que entonces, según Lubac, la gracia tenía de algún modo que ser de la esencia de la naturaleza humana y, por tanto, algo que se le debía a ésta; en una palabra, que la gracia tenía que dejar en la concepción de Lubac de ser gratuita, esto es: gracia.

Prescindiendo de la dimensión de sobrenaturalidad, que era lo que preocupaba a Lubac, las estructuras en juego en la polémica acerca de él y en la polémica acerca de Rawls, son las mismas. Sin embargo, hasta ahora, más que a Rawls mismo, hemos dado la razón, por lo menos en parte, a Sandel. Ya llegará la hora de intentar justificar, también por lo menos en parte, la postura básica de Rawls. Hasta ahora el paralelismo encontrado es el que se da entre la postura de Sandel y la de Lubac. Ambos se oponen, a mi modo de ver con razón, a considerar los atributos como algo que –le venga de dónde sea a la sustancia o a la persona– permanece externo, extraño, o ajeno a ésta. No, los atributos pueden, sí, desaparecer de una sustancia, ésta puede seguir viviendo sin ninguno de ellos en especial (aunque, por supuesto, siempre necesita, si no de éstos, de otros; pero esto es otra cuestión). Sin embargo, por más que la persona pueda prescindir de ellos y en este sentido éstos, los atributos, sean separables de aquélla, de la persona, esto no quiere decir que, mientras le pertenezcan, no representen elementos constitutivos de su propia personalidad, de su propio carácter de persona. Esto explica el veredicto de Bell: pretender que la persona se desentienda de sus atributos, incluso de los más íntimos como lo puedan ser muy especialmente la concepciones morales, religiosas o filosóficas sobre la vida y el modo de comportarse en ella, equivale a vaciar a la persona de su personalidad, de su ser ésta y no la otra persona, para quedarse con un concepto hueco de la misma.

Si ahora pasamos de Bell a Sandel, podemos comprobar que ése es precisamente el punto en que este último insiste. Su terminología, sin embargo, puede diferir algo de la que hemos empleado aquí. Lo que aquí hemos considerado como una concepción “externalista” o “extrínsecista” de los atributos, según la cual éstos simplemente “adhieren” a la persona

⁵. H. DE LUBAC, *Surnaturel: études historiques*, Aubier, Paris, 1946.

sin afectarla en su propio ser y, así, trasformarla íntimamente, Sandel lo caracteriza más bien como una mera relación del atributo a la persona. En esto, no hace sino seguir una terminología más moderna que la que hemos empleado. Según esa terminología, la relación (como lo correspondiente a un predicado binario o n-ario) es siempre algo externo al sujeto de que se trate, mientras que las propiedades (como lo correspondiente en cada caso a predicados monádicos) “adhieren” al sujeto de que se trate en un sentido fuerte –por decirlo así, íntimo– de la palabra “adherir”. Pero aparte de tales diferencias terminológicas, la posición de Sandel coincide por ahora con aquélla por la que nosotros abogaríamos: no se puede desligar impunemente la sustancia de sus accidentes, la persona de sus atributos, y menos aún de atributos tan íntimos a la persona como sus más íntimas convicciones. Hechas esas salvedades terminológicas, ya podemos citar directamente a Sandel en el punto crucial de su crítica a Rawls.

“En la concepción de Rawls –escribe Sandel– las características que yo poseo no *adhieren* (do not *attach*) a uno mismo (to the self) sino que sólo están en *relación* con él (are only *related* to the self) (...) Esto es lo que hace de ellos meros atributos en vez de elementos constitutivos de mi persona; son *míos* más que yo *mismo*, algo que yo *tengo* más que algo que yo *soy*”⁶. A continuación Sandel hace ver cómo en esta concepción el concepto de mérito no puede jugar papel alguno y tiene que ser sustituido por los conceptos de otros elementos que se encuentran en una relación arbitraria o puramente externa con la persona. Siguiendo con nuestro paralelismo, podríamos decir que a ese concepto le corresponde estructuralmente el “extrínsecista” concepto de gracia que Lubac detectaba y atacaba en la teología moderna a partir de Dionisio el Cartujo y Cayetano: una gracia que, para no caer en el error de decir que es exigida por la naturaleza, aparece tan desligada de ésta como el mérito de la persona despersonalizada en Rawls. Sandel prosigue: “Aquí podemos ver cómo el argumento de Rawls a partir del concepto de arbitrariedad, mina el concepto de mérito, no directamente, diciendo que yo no puedo *merecer* lo que es dado arbitrariamente, pero sí indirectamente, mostrando que yo no puedo *poseer* lo que me es dado arbitrariamente; es decir, que yo en cuanto sujeto de posesión (o poseedor), no puedo poseerlo en el sentido indistanciado, constitutivo, necesario para proveer una base al concepto de mérito. Algo dado arbitrariamente no puede ser un constituyente esencial sino sólo un atributo accidental de mi persona, porque de otro modo (es

⁶. M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 85.

decir, si no fuera accidente externo) mi identidad dependería de una mera contingencia, su continuidad quedaría siempre expuesta a una transformación por la experiencia (...) En la concepción de Rawls –prosigue Sandel– no se puede decir que alguien merezca cosa alguna, ya que no se puede decir que nadie posea nada, por lo menos no en el sentido fuerte, constitutivo, de posesión necesario para la noción de mérito”⁷.

La despersonalización de la persona que, según Sandel, ocurre en la teoría rawlsiana de la justicia corre paralela, según él, al desarrollo histórico de las sociedades. En líneas generales, se puede hablar del paso desde una concepción aristocrática de la sociedad hasta una concepción democrática pasando por la concepción de la libertad natural y la concepción meritocrática de la misma, en donde la palabra “concepción” incluiría también la nota de organización real. La concepción democrática correspondería en ese esquema evolutivo a la rawlsiana de una justicia equitativa (*fair justice*). Merece la pena reproducir la caracterización que Sandel hace de ese esquema evolutivo, aunque sea un poco larga:

“Podemos resumir el argumento de Rawls (en este punto) como sigue: (1) En un extremo del espectro, antes incluso de que aparezca la libertad natural, las sociedades son *aristocráticas* y *de castas*; en tales sociedades, las perspectivas vitales de una persona van unidas a una jerarquía dentro de la cual uno nace y de la cual su persona es inseparable. Aquí el yo está máximamente dotado (de características: *most fully adscribed*) y se funde casi hasta la indiscernibilidad con su condición y su situación. (2) El *sistema de libertad natural* (que correspondería a la posición de Robert Nozick) elimina el estatuto fijo dado por nacimiento como un constituyente asumido de la persona y mira a cada uno como libre para competir con sus propias dotes en el mercado público lo mejor que pueda y recoger el fruto de esos esfuerzos. Al trasladar la base de las expectativas de un estatuto fijo a un contrato, el sistema de la libertad natural elimina la arbitrariedad de las sociedades jerárquicas y considera a la persona como algo, por decirlo así, más delgado, como algo distinto y separable de su circunstancia. Sin embargo, en él subsiste cierta arbitrariedad en la forma de contingencias sociales y culturales (...) Habiendo liberado a la persona de su bagaje jerárquico, el principio de libertad natural cuenta todavía con un yo densamente constituido, cargado de todos los accidentes, de la contingencia social y cultural. (3) De ahí la necesidad de dar el paso a un justo sistema de oportunidades que libere al yo tanto de

⁷. *Ibid.* pp. 85-86; el texto entre paréntesis es mío.

las contingencias culturales como del estatuto heredado. En una *meritocracia equitativa* (que correspondería a la posición de Daniel Bell) los efectos del estatuto de clase y de las desventajas culturales son considerados como un reflejo más de la sociedad que de la persona (...) De este modo, la concepción meritocrática prosigue en la línea lógica del sistema de la libertad natural adscribiendo menos al yo y más a la situación. Pero el principio de oportunidades justas concibe la provincia del yo todavía demasiado expansivamente cuando se trata de premiar los esfuerzos individuales. Porque incluso “el esfuerzo que una persona está dispuesta a hacer se ve influido por sus capacidades y habilidades naturales y por las mejores alternativas que éstas le abren (...) y no parece haber modo de compensar su mejor suerte (en detrimento del peor dotado) (*A Theory of Justice*, p. 312). La persona está aquí todavía “excesivamente adscrita” (“*over-adscribed*”). Dada su arbitrariedad, ni tan siquiera el carácter que determina las motivaciones de una persona puede ser propiamente considerado como un elemento constitutivo esencial de su identidad. (4) De ahí, finalmente, la necesidad de pasar a la *concepción democrática*, en la cual la persona, liberada de todos sus atributos dados contingentemente, asume una especie de estatuto supraempírico, esencialmente desobstaculizado (*sgombrato, desescombrado, unencombered*), con límites fijos previos (*bounded in advance*) y dado antes de sus fines (de los fines que se proponga), un puro sujeto de acción y de posesión extremadamente depauperado. No sólo mi carácter, también mis valores y mis convicciones más profundas quedan así relegadas a lo contingente, como rasgos de mi condición más que como constitutivos de mi persona”⁸.

Como es sabido, esta cuarta concepción, la *concepción democrática*, hoy día aún por realizar plenamente, se basaría en las reglas establecidas por personas que desconocen su propia condición y situación reales en la sociedad: lo que Rawls llama el velo de la ignorancia. El velo de la ignorancia les permitiría establecer reglas imparciales, es decir, reglas que no se basen en los intereses propios de los deliberantes sino que, en todo caso, favorezcan a las personas menos favorecidas, pertenezcan a ese grupo alguno, pocos, muchos o todos los deliberantes o no. Eso quiere decir que tanto los deliberantes como los beneficiarios de las deliberaciones (incluidos aquéllos) aparecen como igualmente despersonalizados. Pero eso quiere decir también que la persona presupuesta por la teoría de

⁸. M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 93-94; cifras, paréntesis y subrayados son míos.

Rawls es la persona tal y como fue concebida en el siglo de las luces y que en lo fundamental coincide con la que está en la base de un tipo determinado de liberalismo. Esa persona viene caracterizada de un modo negativo: justamente por su carencia de características (por ejemplo, históricas) determinadas; y el tipo de liberalismo a que me refiero corresponde en lo fundamental a lo que en los Estados Unidos se llama liberalismo sin más (con frecuencia en la forma del adjetivo sustantivado, como en la expresión *the liberals*); un liberalismo no muy alejado de lo que en Europa se llama socialismo.

Dado su concepto de persona, este tipo de liberalismo (llamémosle americano) tiende en casos extremos a dar relativamente más importancia a la ayuda del Estado (entendido éste como *big government*) que a los esfuerzos por los que las personas puedan adquirir méritos. Sandel se refiere a este tipo de despersonalización cuando escribe que, una vez negado el mérito como fundamento de la sociedad justa, “la única alternativa es la de optar por una teoría de la justicia basada en títulos (*entitlements*) a expectativas (o perspectivas) legítimas (...) Rawls empieza diciendo ‘que tales títulos, según creo, derivan *muy frecuentemente* de las instituciones sociales y de las legítimas expectativas que abren. Pero a la larga –continúa Sandel– cuando emergen todas las circunstancias de su posición, *muy frecuentemente* se convierte en *siempre*, porque entonces resulta claro que tales títulos no pueden surgir de ninguna otra manera (de ninguna otra parte más que de las instituciones sociales)”. Y como en su *A Theory of Justice* Rawls se había remitido en este contexto a Aristóteles, Sandel concluye: “Mientras Aristóteles no tendría nada que objetar a que títulos legítimos pueden surgir de este modo, está muy lejos de su concepción que no puedan surgir de otro modo. Al negar que la justicia tenga que ver con dar a las personas lo que merecen, la justicia como equidad (*fairness*) se aparta en el fondo de una manera decisiva de la noción tradicional”⁹.

Todo esto apunta a otra de las líneas de ataque de los comunitaristas contra Rawls, que éste intenta aclarar en su segundo libro. Me refiero al reproche de incoherencia consistente en poner en la base de su teoría un concepto liberal (y no sólo en el sentido últimamente indicado) de la persona humana, cuando en realidad su pretensión al introducir el presupuesto del velo de la ignorancia era la de abstraer de todas concepciones (religiosas, morales, filosóficas) determinadas. Es en este sentido en el que

⁹. Ibid. pp. 86-87; el texto entre paréntesis es mío.

se puede hablar de un liberalismo metafísico que más o menos inconsciente e involuntariamente operaba todavía en su primer libro. La inconsistencia no es fácil de eliminar, y, aunque aminorada, continúa de algún modo en los años subsiguientes. Así, por ejemplo, en su artículo “Fairness to Goodness” de 1975 Rawls escribía: “Que nosotros tengamos una concepción del bien en vez de otra no es relevante desde un punto de vista moral. Al adquirirlas, nos vemos influidos por el mismo tipo de contingencias que nos lleva a prescindir (en cuestiones relacionadas con la justicia) del conocimiento de nuestro sexo o de nuestra clase”¹⁰.

El caso más claro de inconsistencia se encuentra precisamente en su segundo libro *Political Liberalism* de 1993. Hay que reconocer, sin embargo, que ese caso se encuentra en una nota de pie de página, si bien la más larga o una de las más largas del libro¹¹. El que se encuentre en una nota podría indicar que no se trata de un punto central de su nuevo modo de abordar las cuestiones tratadas ya veintidós años antes en *A Theory of Justice*, sino más bien, posiblemente incluso, de un *lapsus calami*. Sea como fuere, el caso es significativo de las dificultades con que de un modo de otro tropieza la teoría liberal de Rawls. Ahí éste defiende el aborto durante los tres primeros meses del embarazo con argumentos tomados de una de las concepciones que, según la teoría, tendrían que quedar descartadas de las deliberaciones fundamentales para constituir una sociedad justa: la concepción del liberalismo. Los críticos, y no sólo los comunitaristas, se han cebado en él; así, por ejemplo, el mismo liberal Stuart Hampshire en su reseña del segundo libro aparecida el mismo año en *The New York Review of Books*. Después de citar el párrafo en cuestión de *Political Liberalism*, Hampshire pone de relieve la inconsistencia en los siguientes términos: “El liberalismo político (de Rawls) da cabida a una pluralidad de concepciones morales que pueden encontrarse en toda sociedad, pero sólo si éstas pueden ser llamadas razonables; y esto significa razonables según los criterios tradicionales del mismo liberalismo”¹².

El concepto de lo razonable (o de *razonabilidad: reasonableness*) es también central en la teoría de Rawls. Y también ese concepto va unido estrechamente al punto central de esta teoría, al cual nos venimos

¹⁰. J. RAWLS, “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review*, 1975, p. 537; el texto entre paréntesis es mío.

¹¹. J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 243, n. 32.

¹². *The New York Review of Books*, 12 de agosto de 1993, p. 44.

refiriendo desde el principio y que constituye el blanco principal de los ataques del comunitarista Sandel y del conservador Bell: la concepción de una persona despersonalizada como sujeto de la justicia en cuanto equidad. El modo como están engarzadas esas piezas de la teoría (persona despersonalizada, equidad, razonabilidad) es el siguiente: una persona que se identificara realmente con los fines que se propone no podría en el fondo ni cambiar esos fines por otros ni percatarse del hecho de que, por mucho que le convenzan sus propios fines, ella puede estar en un error. Tal persona sería incapaz tanto de una actitud concorde con la equidad como con una actitud concorde con la razonabilidad. Equidad y razonabilidad son conceptos íntimamente emparentados entre sí en la teoría de Rawls. Pero se podría decir que la equidad tiene que ver, sobre todo, con una actitud capaz de ponerse en la posición de otra persona distinta de uno mismo, mientras que la razonabilidad tiene que ver, sobre todo, con la actitud de una persona hacia sí misma en el sentido precisamente de cierto distanciamiento respecto de los propios fines y convicciones. Sin embargo, la diferencia mayor entre ambos conceptos reside en el hecho de que la equidad, al revés que la razonabilidad, tiene que ver más con la praxis que con la teoría. Sea de esto lo que sea, según Rawls, personas libres y razonables “no piensan en sí mismas como indisolublemente unidas a un último fin determinado o a una serie de tales fines, sino que se ven a sí mismas como capaces de juzgar y, en un caso dado, de revisar sus fines a la vista de consideraciones razonables”¹³.

Este es un punto controvertido. La postura que acaba de describirnos Rawls, si se extiende a todas las convicciones de una persona –y eso parece ser su propósito–, es, otra vez, una postura típica del liberalismo tradicional como concepción general de la vida; es decir, una de las posturas que su liberalismo trata de soslayar –por lo menos en las deliberaciones de lo que él llama “posición o acuerdo inicial”– mediante la introducción del velo de la ignorancia. El caso más claro opuesto a esta postura liberal es el de una creencia religiosa. No que un creyente no pueda pensar teóricamente que su fe es falsa, ni tan siquiera que no pueda cambiar de credo; lo que no puede es pensarlo, por decirlo así, con su corazón ni, por tanto, cambiar de credo mientras crea en uno determinado.

La consideración que acabamos de citar de Rawls, generalizada de esta manera, contradice al concepto mismo, primero, de fe religiosa y, después –a mi modo no kantiano sino más bien kierkegaardiano de ver las

¹³. J. RAWLS, *Political Liberalism*, p. 280.

cosas aquí: en menor medida–, también al concepto de cosas tales como convicciones morales. El caso de la filosofía es, en mi opinión, diferente: no hay creencias filosóficas, ni tampoco convicciones filosóficas con las que uno se pueda identificar tan íntimamente como con una fe religiosa o, sin ir tan lejos, con una convicción moral. Según veo yo las cosas, así como adoptar la postura de Rawls en este punto equivaldría a no tener ni fe religiosa ni convicciones morales comprensivas, no aceptar su postura en ese mismo punto equivaldría a no adoptar una actitud filosófica. Si estoy en lo cierto –y aquí yo no estoy haciendo más que filosofía; por decirlo así, pensando más con la cabeza que con el corazón–, eso significaría que Rawls generaliza indebidamente una postura que él, como filósofo, tiene que adoptar, pero que después la aplica a todos los órdenes de la vida o a los más importantes. Para poner un ejemplo muy concreto: eso significaría que Rawls no admite –mejor dicho, no podría admitir– que haya personas que, por más que ellas mismas piensen filosóficamente (“hagan filosofía”), consideren otras cosas más importantes que la filosofía. Con esto no quiero decir, naturalmente, que la teoría de Rawls exija de todo el mundo pensar filosóficamente, pero sí que representa –en el punto que nos ocupa– una extrapolación filosófica.

Por definición, el filósofo tiene que estar dispuesto a pensar que no tiene razón. Esto quiere decir que el filósofo, en cuanto filósofo, no es un *homo religiosus* ni tan siquiera un *homo moralis*. El filósofo –es decir, el hombre como filósofo, al revés que el creyente– tiene en principio que poner en cuestión absolutamente todo. En las cuestiones últimas de la vida, si es que sobre ellas tenemos convicciones religiosas o morales fundamentales, no podemos hacer como si esas convicciones fueran falsas, a no ser con la cabeza... no con el corazón. Las podemos, sí, tolerar, pero no podemos dar la razón a los que las tienen. Lo que ocurre es que el campo de tales convicciones tiene que ser por naturaleza restringido. Ampliarlo más de la cuenta sería caer en el fundamentalismo, como también sería caer en el fundamentalismo no estar dispuesto a tolerar actitudes y actuaciones que caen en el campo restringido de lo fundamental y así, para poner un ejemplo real, matar a médicos abortistas por el hecho de que estos matan a otros seres humanos que, además, son inocentes. Pero tolerar significa algo totalmente distinto de considerar que

lo tolerado, como Rawls sugiere, pudiera o tuviera que ser justo. Más bien significa justamente lo contrario¹⁴.

Aplicado a la controversia alrededor de la teoría de Rawls esto quiere decir que las personas implicadas en la posición original, delegados o/y beneficiarios, no son personas reales; que son, en efecto, personas despersonalizadas, ya que hacen abstracción de sus convicciones más íntimas. Dicho con otras palabras, su actitud es más filosófica –en el sentido indicado– que religiosa o moral. Pero eso quiere decir también que durante las deliberaciones –no en la vida real o en su vida personal– no les está permitido tomar decisiones de tipo religioso o moral en el restringido campo de cuestiones fundamentales; y significa, además, que no pueden adoptar una actitud religiosa, moral o, si se quiere, filosófica, incluida la actitud que parte del presupuesto de que todo es cuestionable, ya que esta actitud coincide con un credo fundamental, el del liberalismo.

Tal liberalismo ya no es metafísico, puesto que reconoce con el segundo Rawls que no está tratando de personas reales sino de abstracciones...; como es una abstracción el credo del liberalismo tradicional, para el que la persona como tal es un ente ahistórico más allá de tradiciones y contingencias. Operar con semejantes abstracciones –como operaban los partidarios del sistema de la *natura pura*, a los que se oponía Lubac– es perfectamente legítimo. Los críticos comunitaristas de Rawls parecen negarlo. Sin embargo, ya desde Aristóteles la abstracción es el procedimiento por el que se constituye cualquier ciencia propiamente hablando, con excepción precisamente de la metafísica –y de la llamada teología positiva, la Teología de la Revelación–. Y en cuanto el liberalismo es fundamentalmente ametafísico, las correcciones o precisiones introducidas en *Political Liberalism* respecto a *A Theory of Justice* representan un avance indudable en la autocomprensión de su autor. Otra cosa es si –en cuanto Rawls logra abstraer por fin de todo lastre metafísico, incluido el de un liberalismo aún no suficientemente cons-

¹⁴. Russell Hittinger, en su contribución titulada “The Constitutionalization of Politics and the Decline of Liberal Tolerance” al coloquio *The present and future of liberalism*, celebrado en la Universidad de Colonia (abril de 1998) escribe: “Toleration is forbearance in the presence of what one regards as wrong, or at the very least offensive. So defined, it has no secure place in rawlsian liberalism.” Pero no se trata sólo de la falta de un lugar para el concepto de tolerancia en la concepción rawlsiana sino, en otro sentido, también, directamente, de intolerancia: “As for its intolerance, rawlsian liberalism (insofar as it models the actual practices of the Court) leaves little or no public space for winners and losers in constitutional politics to tolerate one another”, p. 12 del manuscrito.

ciente de sí mismo— las deliberaciones de la posición inicial no se convierten en una utopía inefectiva por falta de masa sobre la que deliberar. Quedarían, sí, cuestiones puramente económicas que tratar; sobre todo, la llamada acción afirmativa en favor de los más desfavorecidos, pero no mucho más¹⁵. Desde luego, las consideraciones que todavía hace el segundo Rawls sobre el aborto en la nota indicada tendrían que ser consideradas, efectivamente, como un *lapsus calami*¹⁶.

Ante esta situación, no es de extrañar que, dentro del mismo campo liberal, haya habido poderosas propuestas alternativas. Una de ellas es la del ya citado Stuart Hampshire, otra, ya clásica, la de Robert Nozick¹⁷. Ambas coinciden en el intento de promover un liberalismo limpio de resabios no tanto metafísicos como comunitaristas (o, como también se podría decir, republicanistas) de que —en una compleja mezcla de liberalismo y republicanismo— todavía adolece la teoría de Rawls. Por lo demás, ambas propuestas coinciden con la de los comunitaristas en presuponer una persona no despersonalizada. En Nozick esto incluye de modo preferente precisamente la economía y se traduce en una defensa radical de los títulos de propiedad que cualquiera haya adquirido, sea por

¹⁵. En el mencionado artículo “The Constitutionalization of Politics and the Decline of Liberal Tolerance”, Russell Hittinger critica el liberalismo político de Rawls por apoyar la tendencia en los Estados Unidos a alejar las cuestiones ideológicamente controvertidas de la esfera de la lucha política diaria para canonizarlas mediante decisiones del tribunal supremo: “Partisan groups look to the courts to re-write the fundamental law on their behalf”, p. 11 del manuscrito. Aparte de la intolerancia a que esa tendencia lleva, la conclusión general que saca Hittinger dice así: “If not corrected, the over-heated politics of constitutional rights, the uncompromising struggle for civic honors distributed by courts, and the ever shrinking zone of politics, will create a public culture that can only rationally discuss governmental policies in economics. This might constitute one kind of “liberal” solution to the crisis of modernity. But it would be a sad ending, because Americans have always believed that there was something more at stake in their experiment in liberty”, p. 14 del manuscrito.

¹⁶. A propósito de la decisión de la Corte Suprema en el litigio “Planned Parenthood v. Casey” de 1992 Hittinger escribe: “In one sense, this judicial dictum is in accordance with Rawls. In a liberal constitutional order, the citizen enjoys a right of immunity against state sanctioned comprehensive doctrines. From this point of view, the liberty to procure an abortion is actually a species of a wider genus of rights: namely, the right that the state not act unfairly by privileging one view of the good over another. *From another point of view, however, it exceeds Rawl’s limit by giving special protection to the autonomous life of reproductive liberty. Surely, the Court cannot grant a plenary liberty to “define one’s own concept of existence.” There would no room remaining for any positive law. To make any sense of the right, it has to be restricted. But, restricted to what and for whom? In this case the answer is surely women. The ruling expresses the feminist doctrine of the good life. It is hardly “neutral”*”, “The Constitutionalization of Politics and the Decline of Liberal Tolerance”, p. 10; ver nota anterior, (subrayado mío).

¹⁷. R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974.

su propio esfuerzo, sea por herencia inveterada, mientras que, por el contrario, en Hampshire el acento cae sobre los aspectos ideológicos y morales de las personas implicadas.

Por lo que a Nozick se refiere, su crítica a Rawls atañe sobre todo al hecho de que, según él, en éste la justicia conmutativa queda relegada a un segundo plano frente a la justicia distributiva, lo que lleva a contravenir el principio que todo liberal no utilitarista, incluido Rawls, tendría que considerar sacrosanto: que no se debe tratar a las personas (sólo) como medios sino siempre (también) como fines. Pero a esto Rawls todavía podría responder diciendo que la base para semejante crítica, es decir, su propio (de Rawls) principio de favorecer a los peor dotados o situados, no atañe a la persona como tal –que, como la kantiana, permanece por encima de toda contingencia– sino sólo a sus atributos (medios económicos, dotes intelectuales, etc.); en otras palabras, Rawls podría responder insistiendo en que su liberalismo se coloca en un plano diferente del plano metafísico. Es en ese plano ametafísico donde se desarrolla la vida corriente, incluida la política.

Unir la política con la metafísica es la característica de todo republicanismo de tipo platónico. Eso no parece hoy por hoy viable. Pero no se trata sólo de una cuestión de viabilidad. Hay también razones no pragmáticas, incluidas razones morales, para separar la metafísica de la política. Se puede incluso decir que la postura de Rawls es más moral que la de Nozick. Éste deja al libre arbitrio de los individuos la ayuda al prójimo. Teóricamente esto es perfectamente comprensible desde un punto de vista moral; pero la moral no tiene que ver sólo con la teoría sino también con la eficacia. Y la cuestión es si la pura razón puede ser de por sí ya eficaz, es decir, práctica, como pensaba Kant y como hay razones para poner en duda.

La principal de estas razones se ve reflejada en otra pieza esencial de la teoría de Rawls en su segundo libro: que la razón –sea la teórica, sea la práctica o moral– abandonada a sí misma lleva necesariamente a resultados opuestos e incluso contradictorios. De aquí deduce Rawls la necesidad de un consenso mínimo entre todas las posibles o reales posiciones fundamentales. Esta consecuencia es más cuestionable que su premisa, la cual –por lo menos desde el punto de vista de los hechos, prescindiendo de si tiene por qué ser así– es incontrovertible. La cuestionabilidad de semejante consecuencia no se debe tanto al hecho ya indicado de que ese consenso mínimo tiene que dejar fuera la cuestión

general del bien, es decir, todas las cuestiones referentes a los fines últimos que el hombre (no sólo como *homo economicus*) se pueda proponer y que, como también se ha dicho, pueden divergir entre sí y por lo menos de hecho divergen hasta llegar a contradecirse unas a otras; reducir el problema de la justicia a cuestiones de distribución de recursos económicos desligándola de todo concepto acerca del bien y simplemente presuponiendo el principio más fundamental aún de la libertad de cada uno, es decir, sin perjuicio de la de los demás, no ofrecería de por sí mayores dificultades. Las dificultades vienen justamente de todo lo contrario: de ampliar la base de ese consenso mínimo introduciendo en él cuestiones no puramente económicas sino ideológicas –en el sentido general y no peyorativo del término–, tal como puede ser la del aborto, prejuzgando su solución –como en Rawls– de acuerdo con la ideología liberal o también de acuerdo con la opuesta. En todos esos casos el consenso no sería ni mínimo ni tan siquiera consenso.

Volviendo a una pregunta planteada más arriba, podríamos decir: la posición fundamental del liberalismo político de Rawls quedaría viciada tanto por falta de masa respecto al consenso que él llama “por solapamiento” (“*overlapped*”) como por excesiva masa. Basta con una masa mínima de tipo, en efecto, económico en el sentido que se da normalmente a la expresión “justicia social”. En este sentido, no cabría ni tan siquiera decir que el liberalismo de Rawls se queda a medio camino entre el liberalismo y el republicanismo, ya que el republicano, por lo menos de tipo platónico, en su interés por la armonía dentro de la comunidad, tiende más bien a ampliar la base del consenso fundamental en el sentido esta vez de la llamada comunidad (o “comuniión”) de valores. En esto, si el segundo Rawls todavía ofrece resabios republicanos es por equivocación. Todo esto por lo que se refiere a la consecuencia de buscar un mínimo consenso que en su *Political Liberalism* Rawls saca de las autocontradicciones de una razón y una sociedad libres.

Por lo que se refiere, en cambio, a la premisa (la oposición de la razón consigo misma), el segundo Rawls es incuestionablemente liberal. Los dos principios fundamentales en Rawls (tanto en el primero como en el segundo) son el de la libertad y el de la justicia o diferencia (en favor, se entiende, de los desfavorecidos por la fortuna). Pero hay aún otro principio más fundamental, que es el de la paz. Ya en la teoría clásica este era el primer principio de la política. Y que ese sigue siendo el caso en Rawls se desprende sobre todo de la importancia que en la larga introducción a su *Political Liberalism* da a la comparación entre la situación en

Europa a partir de las guerras de religión como consecuencia del advenimiento de la Reforma protestante, por una parte, y nuestra propia situación, por otra. Así como entonces resultó a la larga inevitable a la hora de buscar un acuerdo básico poner entre paréntesis las cuestiones religiosas que figuraban como el mayor enemigo de la paz, hoy en día – piensa indudablemente Rawls– resulta necesario poner entre paréntesis convicciones morales globalizantes (*comprehensive moral doctrines*), sobre las cuales –de hecho o por principio– siempre habrá diversidad entre los hombres. El acuerdo o la paz cívica que así se busca es, pues, todo lo contrario de una armonía republicana basada en una comunidad de valores. La teoría de la justicia como equidad no busca, en absoluto, tal armonía; y eso, porque buscarla conduciría con toda probabilidad otra vez a alguna forma de guerra (o de *Unfriede*, disensión radical) en la sociedad.

Sin embargo, naturalmente, a la larga no se puede prescindir de las cuestiones ideológicas. Por eso, lo que Stuart Hampshire propone es dejar de plantear la cuestión de la estructura básica de la sociedad en el terreno de los principios para colocarlo en el de las instituciones. De lo que se trata es entonces de crear o fomentar instituciones en las que el conflicto entre las doctrinas y convicciones contrapuestas no quede soslayado sino que se manifieste en toda su virulencia, sin terminar por eso en violencia y sin que –se sobreentiende– la convicción que en cada caso salga vencedora pueda oprimir o suprimir a la vencida, si es que ésta cuenta todavía con partidarios y no termina por morir de inanición¹⁸.

Las críticas a que Rawls se vio sometido de la parte de los comunitaristas (más o menos lo que nosotros hemos llamado republicanismo) le hicieron recapacitar sobre el tipo de ciudadano que él había presupuesto en el estado inicial de ignorancia previo al pacto social. Para reaccionar como la teoría suponía, se tendría que tratar de un ciudadano con una carga moral determinada que ni tan siquiera todos los ciudadanos de nuestras sociedades postindustriales desarrolladas estarían dispuestos a llevar. Esa carga se caracteriza justamente por su falta de peso moral. La concepción moral presupuesta es la de un ciudadano para el que la libertad de hacer lo que uno quiera de su vida (con tal de no interferir en la del

¹⁸. Sin embargo, para no caer en la intolerancia execrada por Hittinger (ver las dos notas anteriores), esas instituciones no tendrían que estar en el plano constitucional porque, si no, sus decisiones tenderían a cimentar la posición que en cada decisión hubiera prevalecido. Esto es otro modo de decir que, a diferencia de Rawls, Hampshire no coloca el problema en el plano de los principios.

resto de los mortales) es la máxima suprema. Ya esto revela que se trata de un ciudadano con convicciones liberales en el sentido corriente de la palabra “liberal”. Pero sería no sólo irreal sino también moralmente cuestionable pedir que todos los ciudadanos se conviertan al liberalismo al ponerse a reestructurar y mejorar la sociedad. Eso podría llevar a pedirles que abandonaran sus propias convicciones morales.

Que la teoría de Rawls presuponia un ciudadano liberal sin justificar esa opción se puede ver, sin embargo, no sólo en conexión con el primero de sus dos principios fundamentales, el principio de libertad; todavía mejor se puede ver en conexión con el segundo, el principio de igualdad. El principio de igualdad es un principio de justicia: propone aceptar desigualdades sólo si van a redundar en beneficio de los peor situados. La justicia es una categoría moral. Pero la justicia que tiene a la vista el principio de igualdad de Rawls no tiene nada que ver con la moral, por la menos con la moral tal y como la entiendan ciudadanos cuyo credo no sea liberal. La justicia avistada por la teoría de Rawls tiene en cuenta sólo los bienes materiales o, por lo menos, no tiene en cuenta que para algunos ciudadanos bien puede haber bienes morales a los que de ningún modo estarían dispuestos a renunciar en favor de otro bien, considerado por ellos como inferior a esos otros. La cuestión del bien, es decir de la forma de vida que cada uno elija para sí, en la teoría rawlsiana quedaba de este modo excluida de antemano del ámbito de la justicia; y con ella la posibilidad de discrepancias morales. El efecto práctico de esa exclusión puede ser favorable, pero lo favorable atañe más a la paz que a la justicia – a no ser que por justicia se entienda, como en el liberalismo moralmente neutral, únicamente la justicia social. El precio que hay que pagar por esa paz y esa justicia sociales es entonces, si no tal vez la moral misma (porque todavía no se ha dicho nada sobre la calidad de las diversas convicciones morales), por lo menos el pluralismo y la diversidad. Ese es un precio que otras concepciones liberales menos neutralistas, y en esa misma medida más republicanas o incluso socialistas que las de Rawls, no están dispuestas a pagar. Estas otras concepciones no están dispuestas a dejar la cuestión del bien al margen de la de la justicia, como tampoco lo estaba la teoría de Platón; ni la de Aristóteles, que en este punto lo único que añadía a la de su maestro era el calificativo de “humano” o “para el hombre” al sustantivo “bien” (*anthrópinon agathón*)¹⁹.

¹⁹. Aun prescindiendo de las convicciones morales de cada individuo o comunidad y limitándose al plano de la justicia social, dejar la cuestión del bien al margen de la cuestión de la

Para el republicano (como para el socialista) la moral no es algo que se pueda o deba dejar en casa, reclusión al plano privado y no permitiéndole acceder al plano público. Sin embargo, eso es lo que exige Rawls de su ciudadano. Con el velo de ignorancia pretende que los pactantes inhiban sus más íntimas convicciones. El ámbito público, por lo menos el ámbito público-político, tiene que quedar limpio de ellas. La distinción entre el plano simplemente público y el público-privado podría ser aquí, sin embargo, clarificadora para entender mejor a Rawls, sobre todo en la revisión posterior a su teoría (recogida, como se ha dicho, en *Political Liberalism*). Además, en el ámbito público-político habría que distinguir a su vez dos planos, uno el constituyente y otro el de la política de cada día. El pacto avistado por Rawls está situado en el primero de estos dos últimos planos en cuanto que tiene que ver evidentemente más con una asamblea constituyente que con los poderes legislativos, ejecutivos o judiciales constituidos. De todos modos, el alto grado de abstracción de la posición originaria rawlsiana a favor de un pacto bajo el velo de ignorancia no permite identificar sin más pacto y constituyente entre sí. Y es precisamente ese grado de abstracción lo que –unido a la distinción entre lo público en general y lo público-político– podría dejar el pacto inicial de Rawls a cubierto de algunas críticas de otro modo justificadas. Si se introducen las distinciones recién indicadas, las convicciones morales no tienen que quedar recluidas al ámbito privado, ni tan siquiera al de lo público en general, sino que muy bien pueden y deben estar presentes también en el ámbito político, incluso –como es el caso de la Ley Fundamental de Bonn– en el de la asamblea constituyente. Lo que entonces se perseguiría con el pacto –y no sólo en un plano teórico– sería la creación de instituciones neutrales que puedan decidir por voto entre posiciones morales incompatibles entre sí como lo es ya la de si la moralidad, como en Kant y otros, kantianos o no, coincide sin más con la autodeterminación del individuo. Con esto no se quiere decir que los que tuvieran que decidir después en concreto sobre cuestiones moralmente controvertidas tengan ellos mismos que –o puedan– prescindir de sus propias convicciones. No es en eso en lo que consiste la neutralidad de las

justicia puede dar lugar a una reducción igualitaria del concepto de justicia -y también del de bien. Eso es lo que ha llevado a Michael Walzer en su propia teoría de la justicia social a hablar de una “igualdad compleja” en oposición a una “igualdad simple”, diferenciando así entre diversos tipos de bienes: “membership”, “security and welfare”, “money and commodities”, “office”, “(hard) work”, “free time”, “educacion”, “kinship and love”, “divine grace”, “recognition”, “political power”. Dejémoslo consignado aquí para otra ocasión.

instituciones al caso, sino fundamentalmente en el hecho de que éstas constituyen el marco en el que todas las partes puedan exponer sus puntos de vista y sus convicciones, incluso las más íntimas, con tal que sean de relevancia supraindividual o social. Por otra parte, por mucho que los que decidan –mayormente jueces de tribunales supremos y constitucionales– no tengan por qué prescindir de sus propias convicciones morales, lo que sí se debe exigir de ellos es que no las hagan entrar en juego al margen de las leyes fundamentales en vigor. Por supuesto que puede haber casos de lagunas en la ley que obliguen al juez a actuar según el principio de equidad (tomando “equidad” aquí no como “*fairness*” sino como “*epieikeia*”). Pero eso no les debe dar carta blanca para iniciar ellos mismos –a propósito de cuestiones en litigio– el movimiento que vaya a cambiar el carácter de la constitución. Eso tendría que venir de abajo; en casos extremos, de los movimientos de desobediencia civil.

Se podría resumir lo dicho últimamente así: el liberalismo de Rawls (sobre todo en *Political Liberalism*) es más de procedimiento que ideológico, más formal que sustancial, más político que filosófico (a eso alude el título de ese segundo libro). Entendido así, su centro de gravedad reside en la creación de instituciones cuyas reglas hagan posible que las más diversas convicciones puedan hacerse oír en la esfera pública de un modo que no excluya de antemano consecuencias políticas favorables a esas convicciones. La insistencia en el aspecto institucional es común a liberales como Stuart Hampshire y conservadores como Arnold Gehlen (que, sin embargo, debido ya sólo a la cronología, no llegó a poderse pronunciar frente a Rawls). Pero aún entendida procedimental e institucionalmente, la teoría rawlsiana se acerca más al modelo liberal clásico que la de Hampshire (y no digamos que la de Gehlen). Por mucho que abstrayera, es decir, por mucho que no considerara el pacto inicial como hecho histórico, el modelo liberal clásico tenía un fuerte componente antropológico que todavía se puede advertir en Rawls (sobre todo en el que escribe *A Theory of Justice*): es la naturaleza humana y, en especial, la razón humana la que se refleja en el pacto o, dicho de otro modo, la que lleva necesariamente al pacto. Sin embargo, esto puede ocurrir de dos maneras: o bien es la razón como única instancia en el hombre capaz de coordinar sus instintos no racionales la que impide por el pacto que esos mismos instintos, abandonados a sí mismos, lo destrocen, o bien es la misma razón la que no es capaz de ponerse de acuerdo en el mismo o en diversos individuos consigo misma y son más bien los instintos (por ejemplo de conservación) los que llevan al acuerdo básico. Quiénes de los autores en cuestión

adoptan cuál de las dos posiciones no es cosa fácil de dilucidar; requeriría afinar más en la caracterización de las dos posiciones y aumentar así su número. Pero en principio la primera corresponde más a Rawls y la segunda más a Hampshire. Más importante ahora que afinar en las diversas posiciones liberales es constatar un punto en el que todas ellas (con excepción tal vez de una extremadamente neutralista para la que moralidad y neutralidad moral coincidan) parecen estar de acuerdo. Todas ellas requieren del ciudadano una operación abstractiva por la que se distinga entre hombre y ciudadano. Esto las distingue a todas ellas de republicanismos, comunitarismos o socialismos. Más concretamente dicho: todas ellas requieren que el individuo sea capaz de cobrar distancia de sí mismo para facilitar así la convivencia humana, la paz entre los hombres y la justicia social. Ser ciudadano no es lo mismo que ser hombre, ser ciudadano puede ser muy bien llevar una máscara que no deje traslucir lo que uno lleve dentro. Como, sin embargo, ya dije, esto sería inadmisibile – y la crítica comunitarista-republicana-socialista estaría plenamente justificada– si semejante distanciamiento de sí mismo se exigiera no sólo en la esfera más fundamental de los derechos humanos sino en todas las esferas políticas, y no digamos públicas sin más (esto último sólo sería concebible en el totalitarismo, que no es la perversión del liberalismo sino más bien la del republicanismo).

Supuesto ese plano de abstracción, incluso el republicanismo podría converger con el liberalismo. Pero ello bastaría con insistir en el aspecto ficticio o hipotético de la base sobre la que se funda el pacto; insistir en que no es la naturaleza humana la que se refleja o expresa en el pacto, puesto que la naturaleza humana es social y en el pacto se hace como si la sociabilidad no le fuera natural al hombre. Y, en efecto, el tipo de sociabilidad que el pacto hace posible –es decir, las instituciones que garanticen que se oiga con efectividad por lo menos potencial a todas las partes– no es natural al hombre en la medida en que al hombre no le sea natural abstraer metódicamente de sus convicciones más acendradas en aras de la paz (y, como quiere Rawls, posiblemente también en aras de la justicia social). La convergencia de liberalismo y republicanismo a este nivel se manifiesta, por cierto, en Richard Sennett. Siendo como es un “radical”, es decir, un republicano socialista, no tiene, sin embargo, inconveniente en ensalzar el *Ancien Régime* precisamente porque en éste las personas actuaban como tales en el sentido clásico-teatral de persona, sabiendo que su apariencia no tenía por qué manifestar lo más íntimo de su personalidad. Como en todo buen republicano, también en Sennett se

da una clara diferencia entre lo público y lo privado. Sus preferencias por el Antiguo Régimen no serían tan exclusivistas si hubiera tenido más en cuenta el aspecto carnavalesco de la Edad Media. En la Edad Media, como bien sabía Bajtín, había ciudades, no sólo Colonia, que se pasaban un cuarto de año por año celebrando el carnaval. Eso era incluso lo normal en las grandes ciudades. En el carnaval lo que actúan son las máscaras, no los hombres. El resultado es el mismo que el de los cafés en la época del Antiguo Régimen. A diferencia de los clubes, exclusivos, en los cafés todo el mundo podía hablar con todos, aunque no se conocieran. Era un modo como otro cualquiera de guardar distancia de sí mismo; como otro cualquiera, pero, en el caso de los cafés del Antiguo Régimen algo más subversivo políticamente que lo pudiera ser el carnaval en la Edad Media o en cualquier otra época. Pues bien, hacer filosofía o hacer ciencia es otro modo, específico como todos, de tomar distancia de sí mismo, de ponerse una máscara y jugar un papel en el teatro de la vida por serio que sea ese papel.