

John Rawls: Pintor de utopía

Abstract. *This paper studies Rawls' theory of justice by using some Aristotelian considerations as a framework.*

Resumen. *El artículo estudia la teoría de la justicia de Rawls tomando como marco algunas consideraciones aristotélicas.*

I

En su *Ética nicomáquea*, decía Aristóteles que tanto la ética (II, 1103b, 25; II, 1105b, 1-15) como la política (I, 1095a, 5) son conocimientos prácticos, saberes que se dirigen a la acción y que, de un modo u otro, encuentran –deben encontrar– en ella un reflejo tarde o temprano. De ahí la finalidad última de la política para el autor:

la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles (I, 1099b, 30).

Es decir, el fin último de la ética y la política es el mejoramiento del ser humano. Sin embargo, tal fin no implica que los medios y contenidos de estas materias estén perfectamente definidos: por su finalidad –la persona y la comunidad– y por su ámbito de realización –la acción concreta– la ética y la política son ciencias inexactas (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, I, 1094b, 15-20; II, 1109a, 25-30).

MacIntyre sintetiza el esquema de la ética que propone Aristóteles de este modo:

Así, tenemos un esquema triple en donde la 'naturaleza-humana-tal-como-es' (...) es inicialmente discre-

pante y discordante con respecto a los preceptos de la ética, y necesita ser transformada por la instrucción de la razón práctica y la experiencia en la 'naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-'telos'' (1984: 53)¹.

La ética y la política, pues, son conocimientos prácticos orientados al fin del hombre, que viene a ser él mismo como proyecto que realizar.

Estas consideraciones son el marco del lienzo que quiero volver a mirar y en cuyo centro se encuentra la teoría de la justicia que John Rawls presentó en *A Theory of Justice* (1971, *Una teoría de la justicia*) y que, en esencia, defendió en *Political Liberalism* (1993, *El liberalismo político*) (1993: XV)². A la vuelta de 30 años de su publicación y tras grandes e inacabados debates en torno a ella (Rawls ha escrito *The Law of Peoples* –1999, *El derecho de gentes–* y *Justice as Fairness. A Restatement* –2001 como *equidad. Una reformulación–*), he vuelto a mirar ese cuadro. Para situarnos, recordemos sus dos principales imágenes, que son, como es sabido, los dos principios de la justicia:

1º) Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos³ (Rawls, 1978: 302).

2º) Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo; b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades⁴ (Rawls, 1978: 302-303).

Las normas de prioridad completan esta imagen. La primera indica que el primer principio es el de mayor importancia, y propone que las libertades básicas, por tanto, sólo pueden ser restringidas en favor de la misma libertad (Rawls, 1978: 302). La segunda norma de prioridad postula, por una parte, la primacía del segundo principio sobre el principio de eficacia y el que maximiza la suma de ventajas; y, por otra, la primacía de la igualdad de oportunidades sobre el *principio de diferencia* (*difference principle*) (Rawls, 1978: 303); principio que prescribe que la desigualdad de ingresos o expectativas entre los más favorecidos y los peor situados es justa si y sólo si contribuye a aumentar o evitar mengua en los ingresos o expectativas de éstos últimos (mediante la estabilización o el aumento de dichos factores para los mejor situados) (Rawls, 1978: 78).

Estos dos principios —dice el autor— son la concreción y el desarrollo de la *concepción general* de la justicia (*general conception*), concepción que los sintetiza y que se formula así:

Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados⁵ (Rawls, 1978: 303).

II

Más allá de modas y disputas ideológicas, he vuelto a mirar este cuadro con regocijo, sobre todo, por el horizonte de su pintor. John Rawls pintó su teoría de la justicia mirando hacia la libertad y la igualdad del hombre, teniendo presentes los anhelos y los atropellos personales y políticos de los que la historia y especialmente el siglo XX han sido testigos. De algún modo, toda teoría ética se encamina, en mayor o menor medida, explícita o implícitamente, a proponer vías por las que el hombre avance y *realice* esa libertad que posee y, a la vez, a la que está llamado. “Renunciar a la libertad es renunciar a la cualidad de hombres”⁶, afirmó Rousseau (1966: 356), uno de los referentes de John Rawls.

La importancia de que ha gozado la libertad en la modernidad es tal que ha llevado a excesos tanto filosóficos como sociales, económicos y políticos. Muchas veces, la igualdad ha sido la principal víctima. La historia demuestra que uno de los fundamentos del hombre contemporáneo, la libertad e igualdad individuales (Dumont, 1987: 89-92), ha generado, personal y socialmente, tanta armonía como conflicto, sobre todo, en lo referente a la política y a la economía. De hecho, afirma Kymlicka que, en general, el valor de la igualdad es el elemento común de la teoría política actual: funciona como premisa a partir de la cual se concluyen ideas distintas según las interpretaciones que recibe (1995: 14-15). Rawls, teniendo en cuenta ese valor, intentó resolver dicho conflicto entre libertad e igualdad a través de sus dos principios de la justicia y, concretamente, con el *principio de diferencia*: se puede decir que consiguió que esos personajes apareciesen en un mismo cuadro gracias a ese principio, unidos por él en admirable síntesis. Kymlicka opina que, en esencia, ese principio es la gran novedad de la teoría rawlsiana —de su cuadro— (1995: 66).

Dentro del debate que generó *A Theory of Justice*, muchos criticaron que esta obra venía, en el fondo, a justificar el liberalismo y, concretamente, el hombre y las democracias occidentales contemporáneos: Barry (1973: 166), Rasmussen (1974: 316), Alba y Vallespín (1979: 241), etc. Otros criticaron la invalidez de la *posición original*: Teitelman (1972: 547), R. Dworkin (1975: 51), Fishkin (1983: 356), Schaefer (1974: 102-103), Lyons (1972: 513), etc. Otros, el problema del bien y los *bienes primarios* (*primary goods*): Wolff (1981: 125), Bloom (1999: 423), etc.⁷.

III

Sin embargo, más allá de las críticas y reflexiones sobre aspectos concretos —aunque fundamentales—, me ha sorprendido mucho más una idea que, si bien, ya ha aparecido en algún debate referida a alguno de dichos aspectos, creo que no ha recibido el interés suficiente. Al volver a contemplar las pinceladas de Rawls, al regocijo inicial, ha seguido una sensación de decepción. El motivo es que esa imagen unitaria y bella es

irreal y, más aun, irrealizable. Y el propio pintor lo vio desde el principio: "las condiciones para lograr la plena realización de los principios de la justicia no existen" (1978: 302)⁸.

Parece que la grieta insalvable es la imposibilidad teórica y sobre todo práctica del *principio de diferencia*. Muchos críticos, destacando distintos aspectos de este principio, han puesto de relevancia esa misma conclusión: Scanlon (1975: 197-200), Gordon (1973: 279), Rasmussen (1974: 310), entre otros. De este modo, la libertad y la igualdad quedarían desunidas, y, por tanto, irresuelto el conflicto, de manera que el lienzo perdería su aparente belleza quedando rasgado. La libertad no sólo estaría en primer lugar sino que ya no habría lugar para otro valor (de modo armónico al menos), idea a la que Rawls no quería llegar.

Por tanto, la síntesis de Rawls sería ficticia. Y esto no significa que su teoría de la justicia se sostenga gracias a uno solo de los principios –el de la libertad– (aunque tenga prioridad), sino que, como teoría unitaria, *sintetizadora*, no se sostendría, pues tal síntesis, conjunta y armónica, resultaría –resulta– irrealizable. En el fondo, los dos personajes del cuadro no serían más que dos cuadros ya existentes pegados, yuxtapuestos: *La diosa Libertad* y *La diosa Igualdad*. La sorpresa y la decepción han seguido a esta consideración, decepción similar a la resignación con que Rawls expone la demoleadora conclusión de que el edificio teórico que ha construido no puede encontrar lugar en la realidad (1978: 302).

Aunque Rawls quiere evitar cualquier perfeccionismo y teleología, su proposición de los principios de la justicia y de la *sociedad bien ordenada* (*well-ordered society*) revelan un modelo y una finalidad a la que tender: la justicia es el criterio de perfección (Gourevitch, 1974: 502); más teniendo en cuenta que *A Theory of Justice* no pretende definir concretamente la moralidad individual y la presenta como una simple preferencia (1978: 244). El hombre que Rawls dibuja como modelo es el *hombre justo*⁹.

El *principio de diferencia* es inaplicable, pero creo que, más que ahondar en las causas de tal inaplicabilidad, es mejor ahondar en las causas de su existencia, de su proposición, aunque no

sea el objeto propio de este artículo. El individualismo y la modernidad se basan en la preeminencia de la libertad y la igualdad individuales (Dumont, 1987: 89-92), es decir, en la conversión de éstas en diosas –se podría decir–¹⁰. Este paso, como es sabido, lleva implícita, primeramente, una absolutización de la libertad, que deviene arbitrariedad, esto es, independencia y superioridad con respecto a cualquier otra instancia (comunidad, Dios, deber, etc.) y autorreferencia de la voluntad¹¹. Tal absolutización lleva, casi inevitable y necesariamente, a convertir la libertad en principio –premisa– y fin. Se entiende así que Rawls llamase a su método *constructivismo kantiano* (*Kantian Constructivism*) (1999: 304): la autonomía –libertad e igualdad– *construye* unos principios para proteger y aumentar la propia autonomía. El elemento *real*, que es *reconocido*, es la autonomía; y los principios de la justicia son sólo contruidos, por lo que, al final, no llegan a ser *reales*. Pienso que el problema es el punto de partida: la libertad –cualquiera que sea su definición– es una parte de la realidad hombre, pero no toda. Lo que cura los excesos de la libertad no es la igualdad sino la realidad¹².

IV

Sabido esto, lo importante es que el lienzo que Rawls pinta se podría titular *Utopía*. Su teoría es *algo que no tiene lugar*: algo "en la vocación de llegar a ser, pero con graves trabas para su desenvolvimiento en una sociedad actual real" (González, 1985: 479). De hecho, Wolff comparó la teoría rawlsiana con las doctrinas de los primeros socialistas utópicos franceses (1981: 182).

Toda utopía implica, por una parte, una crítica a la sociedad existente: Rawls la realiza al criticar al utilitarismo y reivindicar la igualdad en el *principio de diferencia*. Sin embargo, Rawls no critica ni cuestiona el ideal de libertad de la sociedad en que se encuentra (un ideal presente en el utilitarismo). Por otra parte, toda utopía supone un reduccionismo de lo que el hombre es: se omiten los aspectos negativos y se parte de los positivos (o aparentemente positivos). Rawls afirma que lo que mueve al hombre son

“los deseos de poder, prestigio y riqueza”¹³ (1978: 386), pero los omite a través del *velo de ignorancia* (*veil of ignorance*) (1978: 137-138; 140) y, además, no cuestiona la libertad con respecto a ellos. La libertad, como diosa, por otra parte, aparece como ese elemento –y fundamento– positivo. Toda utopía incluye fines alcanzables en mayor o menor grado. En la teoría de Rawls, paradójicamente, la libertad, ese fin alcanzado y alcanzable –ampliable– es, finalmente, el mayor lastre para la realización de la teoría.

He dicho que el *hombre justo* es el modelo y el fin de Rawls. Su teoría ha querido mezclar el individuo capitalista con el Estado socialista. Ese modelo de hombre es la imagen que él tenía proyectada en su mente cuando pintó su *A Theory of Justice*. Por ello, pienso que, como Aristóteles, Rawls ha buscado mejorar al hombre, al ciudadano. Años más tarde, en “Justice as Fairness: Political, non Methaphysical” (1985), afirmó que esta teoría es una teoría política –y, en menor medida, también moral–, no metafísica (en Rubio Carracedo, 1990: 216). Sin embargo, es inaplicable en la práctica porque las condiciones para implantarla no existen (Rawls, 1978: 302). Es verdad que muchos aspectos de esta teoría han generado debates fructíferos en derecho, economía y filosofía. Sin embargo, como teoría total y unitaria, es utópica. ¿Qué puede ofrecer al hombre una política y una ética en las que la *naturaleza-humana-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-‘telos’* –el *hombre justo*– no existe ni puede existir? Puede ofrecer algunas pinceladas bellas y reales, pero el cuadro final podrá ser *sólo* bello: *Utopía*; y eso, en filosofía política, aunque la crítica hable mucho sobre él y sea muy citado, no es un buen cuadro.

Notas

1. “We thus have a threefold scheme in which human-nature-as-it-happens-to-be (...) is initially discrepant and discordant with the precepts of ethics and needs to be transformed by the instruction of practical reason and experience into human-nature-as-it-could-be-if-it-realized-its-‘telos’”.
2. No obstante, se abrió el debate acerca de si consiguió o no mantener el fundamento de *A Theory of Justice*, como pretendía Rawls.

3. “Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all”.
4. “Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.”
5. “All social primary goods –liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect– are to be distributed equally unless an unequal distribution of any or all of these goods is to the advantage of the least favored.”
6. “Renoncer à sa liberté c’est renoncer à sa qualité d’homme...”.
7. Una sucinta exposición de las críticas de comunitaristas, libertaristas, liberales comunitaristas, marxistas analíticos, republicanistas, etc. está en Mulhall y Swift (1996: 15-20) y Gargarella (1999: 53-54; 72-73; 81; 171-173).
8. “...the conditions for achieving the full realization of the principles of justice do not exist”.
9. Aunque el objeto primero de la justicia sean las instituciones (1978: 54, 56).
10. Valores fundamentales para Lutero, en cuya Reforma y sus consecuencias, junto con las controversias de los siglos XVI y XVII en torno a la tolerancia religiosa, sitúa Rawls el origen histórico del liberalismo (1993: XXIV).
11. De ahí que Barry (1973: 36) critique el primer principio de la justicia de Rawls diciendo que éste postula, en el fondo, que cada individuo puede hacer lo que quiera –no lo que debería hacer– mientras no afecte negativamente a los demás individuos.
12. Schaefer (1974: 114) y Bloom (1999: 416) concretan la idea como una reflexión sobre la naturaleza humana. No obstante, ésta es –creo– sólo una vertiente del problema.
13. “...the desires for power, prestige, wealth, and the like”.

Bibliografía

- Alba, C. R. y Vallespín, F. (1979), “El neocontratualismo de *A Theory of Justice*, de John Rawls: una introducción a la literatura”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 8, marzo-abril, págs. 233-250.

- Aristóteles (1998), *Ética nicomáquea*, trad. Julio Pallí, Gredos, Madrid.
- Barry, B. (1973), *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in "A Theory of Justice" by John Rawls*, Oxford University Press, Oxford.
- Bloom, A. D. (1999), *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a J. Rawls*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona. [Original: (1990), *Giants and Dwarfs*, Simon and Schuster, New York.]
- Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, trad. de Rafael Tusón, Alianza Editorial, Madrid.
- Dworkin, R. (1975), "The Original Position", *Reading Rawls. Critical Studies of "A Theory of Justice"*, Daniels, N. (ed.), Basil Blackwell, Oxford, págs. 16-53.
- Fishkin, J. S. (1983), "Can There Be a Neutral Theory of Justice?", *Ethics*, vol. 93, págs. 348-356.
- Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona.
- González Soler, M^a D. (1985), *Fundamentos, análisis y crítica de la "Teoría de la justicia" de John Rawls*, tesis doctoral, Ed. de Universidad Complutense, Madrid.
- Gordon, S. (1973), "John Rawls's Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimum Degree of Inequality", *The Journal of Philosophy*, vol. 70, n^o 9, may, págs. 275-280.
- Gourevitch, V. (1974), "Rawls on Justice", *Review of Metaphysics*, vol. XXVIII, págs. 485-519.
- Kymlicka, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*, trad. Roberto Gargarella, Ariel, Barcelona.
- Lyons, D. (1972), "Rawls versus Utilitarianism", *The Journal of Philosophy*, vol. LXIX, n^o 18, 5 oct., págs. 535-545.
- Macintyre, A. (1984), *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana). [(1987), *Tras la virtud*, trad. A. Valcárcel, Crítica, Barcelona.]
- Mulhall, S.; Swift, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad (El debate entre liberales y comunitaristas)*, trad. Enrique López, Temas de Hoy, Madrid. [Original: (1992), *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Oxford.]
- Rasmussen, D. (1974), "A Critique of Rawls' Theory of Justice", *The Personalist*, vol. 55, n^o 3, págs. 303-318.
- Rawls, J. (1978), *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 9^a edic. (1^a de 1971), 607 págs. [(1995), *Una teoría de la justicia*, trad. M^a Dolores González, FCE, México/Madrid, 2^a reimpr. (1^a edic. española de 1979), 655 págs.]
- _____ (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. York. [(1996), *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona.]
- _____ (1999), "Kantian Constructivism in Moral Theory", FREEMAN, S. (ed.), *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, págs. 303-358; edic. original en *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, n^o 1 (1980), 9 sept., págs. 515-573. [(1986), "El constructivismo kantiano en la Teoría moral", *J. Rawls. Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, selecc., trad. y "Presentación" de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, págs. 137-186.]
- Rousseau, J. J. (1966), *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes (III)*, ed. de B. Gagnebin y M. Raymond, Éditions Gallimard, Francia, págs. 347-470. [(1993), *Contrato social*, trad. de Fernando de los Ríos, Espasa Calpe, Madrid.]
- Scanlon, T. M. (1975), "Rawls' Theory of Justice", *Reading Rawls. Critical Studies of "A Theory of Justice"*, Daniels, N. (ed.), Basil Blackwell, Oxford, págs. 169-205.
- Schaefer, D. L. (1974), "A Critique of Rawls' Contract Doctrine", *A Review of Metaphysics*, 28, págs. 88-115.
- Teitelman, M. (1972), "The Limits of Individualism", *The Journal of Philosophy*, vol. 69, n^o 18, 5 oct., págs. 545-556.
- Wolff, R. P. (1981), *Para comprender a Rawls*, trad. Marcial Suárez, FCE, México DF. [Original: (1977), *Understanding Rawls*, Princeton Univ. Press, Princeton (New Jersey).]