

El segundo Rawls, más cerca de Hegel

VICTORIA CAMPS*

Resumen: El presente artículo se centra en el último libro de Rawls, *El liberalismo político*, para hacer ver algunas de sus rectificaciones y precisiones a la *Teoría de la justicia*. Sin abandonar a Kant, Rawls se acerca a Hegel. Así responde a las críticas provenientes del comunitarismo y al reto del multiculturalismo. Dos ideas son especialmente representativas de dicho giro: la idea de un consenso entrecruzado y la idea de la razón pública.

Palabras clave: Rawls, filosofía política, justicia, comunidad, multiculturalismo.

Abstract: This article deals with John Rawls last book, *Political Liberalism*, in order to point out some of the corrections the author makes to his previous book, *A Theory of Justice*. In his new book Rawls seems to be closer to Hegel without abandoning Kant. In this way he answers to his communitarian critics as well as to the challenge of multiculturalism. Two ideas are specially representative of Rawls' turn: the idea of an overlapping consensus and the idea of a public reason.

Key words: Rawls, political philosophy, justice, community, multiculturalism.

No es exclusiva de este país la entrada de la ética en el discurso público. Está ocurriendo en todas partes. Las democracias liberales son víctimas tanto de su propia falta de contenidos substantivos, como del lastre de una corrupción que afecta a unos y otros sin excepción y que se hace insoportable para la credibilidad democrática. Por otra parte, las ideologías fuertes —como lo fue el marxismo— se han desvanecido y sólo quedan los grandes principios o valores que han sido el alimento de los derechos humanos. La ética se ha convertido, así, en el único referente que tenemos para validar nuestras instituciones y nuestras prácticas y para criticarlas cuando lo merecen. El único referente universal y laico.

A quienes nos dedicamos a la filosofía moral, el valor creciente de la ética debería llenarnos de alborozo. No sólo por razones materiales y egoístas. De algún modo, el reclamo de la ética viene a decirnos que aún existe un resquicio en este mundo que demanda un poco de autorreflexión y no le hace ascos a la crítica. Quizá por ello los filósofos más prominentes de nuestro tiempo dan la impresión de haber entendido el mensaje y han orientado su pensamiento hacia la filosofía práctica. Ahí está Rawls, pero también Habermas, Rorty, Dworkin, Vattimo. Si no ocurre en la práctica, en el ámbito del pensamiento hay que reconocer que la ética se acerca a la política y que los filósofos han comprendido que tienen algún papel que jugar en este mundo.

De todos ellos, Rawls es, sin duda, el que ofrece una teoría más sistemática, completa y, si es lícito hablar así, «aprovechable». Su *Teoría de la justicia* se ha convertido en la ideología de la socialdemocracia o del liberalismo social, en el fundamento teórico del estado de bienestar. Aunque el Rawls más reciente, el del *Liberalismo político*, se obstina en afirmar que lo que hace no es ética, ni siquiera filosofía, sino teoría política, lo cierto es que cuesta entender cómo se pueden manejar

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra, Barcelona.

Ha publicado: «Prólogo» a John Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990; *Paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona, 1993; *El malestar de la vida pública*, Grijalbo, Barcelona, 1996.

conceptos como el de justicia o equidad y pensar que la ética está en otra parte. De hecho, la obstinación de Rawls tiene una explicación: su terror hacia las doctrinas que él llama «comprehen-sivas» le fuerza a aplicar a su propio pensamiento algo así como una navaja occamista que elimine todo lo superfluo o que suene a doctrinario. La filosofía, por lo visto, pertenece a ese ámbito de lo no estrictamente necesario o peligroso por dogmático.

Pero volvamos, por un momento, a la demanda actual de ética, para ver cómo la oferta de Rawls responde cabalmente a ella. Desde la perspectiva de su aplicación, la ética debería ser entendida como el impulso del *buen hacer* y el rechazo de lo que está mal hecho. Si pensamos en el hacer político, habrá que decir que la ética es el *impulso de la buena política y la crítica de la mala política*. De algún modo, pues, el discurso ético se encuentra antes y después de la práctica política: antes, porque fija horizontes; después, porque critica sus fallos, desviaciones y omisiones. Si es difícil determinar en qué consiste la buena política, no lo es tanto decir en qué se está equivocando la política, cuándo incurre en maldades. De una parte, la política es mala si utiliza procedimientos y medios impropios para fines supuestamente justos y democráticos. La mala política es, en una palabra, la política corrupta. También es mala la política que no se dedica a combatir el mal del mundo: las injusticias, las catástrofes, los privilegios, la violencia, la discriminación el terror. Ahí es donde entra, como consecuencia, la buena política, dirigida a corregir lo que no es como debería ser.

Rawls opta por la vía difícil, pero también la más propia de un filósofo. Intenta establecer los parámetros de la buena política. La opción le obliga a quedarse en generalidades, en criterios básicos. Seguramente no se puede concretar mucho más cuando se trata de construir y no de destruir lo que existe. No obstante, y pese a la abstracción inevitable, el esfuerzo de Rawls por incidir en la práctica y mejorar el formalismo de los imperativos kantianos es uno de sus logros más encomiables. Un cierto grado de formalismo es inevitable. Más aún en una teoría que se califica a sí misma de «procedimental». Aún así, Rawls avanza hacia la concreción hasta el punto de respaldar un modelo de estado con obligaciones bastante precisas y un ideal de ciudadano con derechos algo más extensos que el simple derecho a la libertad.

Tras la aparición, y la resonancia internacional e interdisciplinar, de la *Teoría de la justicia*, nos temíamos que Rawls acabara siendo el autor de un solo libro. Un solo libro, sin embargo que estaba dando lugar a notables y enjundiosos artículos que enmendaban, corregían o ampliaban el texto original. No ha sido así. La aparición del *Liberalismo político* es algo más que un conjunto de precisiones sobre el primer libro. También es eso, pero en él apunta lo que, para seguir una costumbre filosófica establecida, podemos llamar un «segundo Rawls»: un Rawls, en este caso, algo más timorato y precavido, más preocupado por lidiar con la pluralidad social y política de nuestro tiempo, que por establecer las bases del estado social. La realidad —o, más bien, la moda— multiculturalista y las doctrinas y críticas comunitaristas han hecho su efecto y Rawls no se muestra indiferente a ellas. Al contrario, las tiene tan en cuenta, que el extremo a mi juicio más novedoso e interesante de la *Teoría de la justicia*, el «principio de la diferencia», queda, en el nuevo libro no sólo muy desdibujado, sino claramente preterido. Rawls aparece más hegeliano y menos kantiano. Quizá también porque ha comprendido que si la ética tiene que hacerse política y quiere realmente incidir en la práctica hay que determinar, aunque nos duela, quién decide y quien se hace garante de las decisiones públicas.

Repasemos brevemente las líneas básicas de la *Teoría de la justicia*. Hablábamos antes de la *buena política*. Rawls habla de la «sociedad bien ordenada», que no es otra cosa que la sociedad que quiere regirse por unos principios de equidad, la conocida *justice as fairness*. Para acabar en lo

posible con las desigualdades, la buena política debería tender a un orden social cuyo criterio fueran los tres principios escogidos en la posición original: libertad igual para todos, igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia o reparto selectivo y desigual de los bienes básicos. Rawls entiende bien que el sujeto de la justicia no son tanto los individuos cuanto las instituciones democráticas. Son ellas las que deben hacer suyos los principios de la justicia y tratar de aplicarlos en el desarrollo jurídico, en la aplicación de la ley y en las distintas políticas públicas.

Subyace a dicha teoría de la justicia una creencia fundamental. La concepción de la persona como alguien a la vez racional y razonable. «Racional», en el sentido instrumental de la palabra, es decir, egoísta. Pero, al mismo tiempo, «razonable», porque el ser humano tiene una cierta capacidad o potencialidad para la cooperación, que puede ir desarrollando si la sociedad es favorable a ella. La historia de la ética muestra la dificultad de los filósofos para ponerse de acuerdo sobre qué es la naturaleza humana. La maldad y el egoísmo que le atribuye Hobbes contrasta con la bondad natural de Rousseau. Kant media entre ambos para quedarse con la «sociabilidad insociable» del ser humano, si bien la filosofía moral kantiana parece derivar más de la convicción de insociabilidad que de una tendencia hacia la sociabilidad. Sea como sea, Rawls tiene una visión más optimista que todos ellos, y opta por un ser humano naturalmente egoísta, pero también naturalmente razonable en cuanto a las posibilidades de convivencia. Llamo a esa opción «creencia» porque, por una parte, lo que sea en esencia la persona no es verificable ni demostrable. Por otra, vemos que una doctrina tan fundamental para la teoría de Rawls merece, sin embargo, poco desarrollo en su propia obra. Recogeré esta cuestión más adelante.

En *El liberalismo político*, Rawls se reafirma en las dos tesis fundamentales de la *Teoría de la justicia*. La sociedad política debe actuar como si sus miembros hubieran suscrito un contrato en la posición original, comprometiéndose a reconocer y salvaguardar el principio de que todos y cada uno de ellos sin excepción son personas libres e iguales. Para lo cual las instituciones públicas no deben contemplar otro fin que el de corregir las disfunciones que impiden tal reconocimiento, tratando de cumplir y aplicar convenientemente los principios de la justicia como equidad.

Pero la realidad es tozuda y, aunque la política reclame el concurso de la ética, luego vemos que discurre tranquilamente sin ella. Los veinte años transcurridos desde la publicación de la *Teoría de la justicia* han sido testigo de la crisis cada vez más acuciante del estado de bienestar. Y aunque la socialdemocracia y el liberalismo más civilizado no dejen de decir que dicho modelo de estado tiene que ser mantenido, lo cierto es que nadie sabe por qué medios. Con lo cual los críticos radicales de Rawls y del liberalismo social tienen vía libre para hacer circular un pensamiento adverso a la igualdad como derecho básico. A Rawls, sin embargo, las críticas neoliberales parecen haberle afectado poco. Una perspectiva de la justicia que quiera suprimir de raíz el derecho a la igualdad resulta tan reaccionaria que casi ni merece la pena discutirla. El propio Nozick, autor de la aberrante teoría del estado mínimo, parece querer olvidar su propia autoría hasta el punto de que no ha vuelto a insistir en ella. Los neoliberales andan sueltos, no cabe duda, pero pocos osan defender sus posiciones abiertamente y en nombre de la justicia.

La divergencia radical entre la postura de Rawls y Nozick ha sido recogida por el comunitarista Alasdair MacIntyre como ejemplo de la imposibilidad de llegar a ideales éticos universales¹. Y el comunitarismo sí que ha hecho mella en Rawls y le ha forzado a cambiar más de un punto de vista. En líneas generales, los comunitaristas le reprochan a Rawls dos cosas: 1) no tener en cuenta el pluralismo social al pretender construir una doctrina ética universal; 2) apostar por una concepción

1 Véase, *Tras la justicia*, cap. X, Crítica, Barcelona, 1987.

de la persona excesivamente débil y poco sustantiva, con lo cual es difícil pensar en una teoría ética que funcione y, sobre todo, motive a la ciudadanía. Ambas críticas han sido pensadas y procesadas convenientemente por el autor de la *Teoría de la justicia* llevando su pensamiento hacia un liberalismo bastante menos matizado que el sostenido con anterioridad. Por ello conviene ahondar algo más en el sentido del comunitarismo.

El multiculturalismo, ideología que une a todos los filósofos comunitaristas, es una realidad de nuestro tiempo, pero, en especial, de la sociedad norteamericana. El movimiento migratorio unido, quizá, al bienestarismo creciente aunque desigualmente repartido y a la educación generalizada, ha hecho que la diversidad social aumente al mismo tiempo que los «diferentes» toman conciencia del valor de su diversidad y del uso que pueden hacer de ella como arma contra las clases o las culturas dominantes. Lo que Huntington previó hace unos años parece confirmarse: el choque de civilizaciones o de culturas es la nueva lucha de clases. Obviamente, la justicia como equidad debería saber mediar en el conflicto. Si lo que la define es el trato desigual al desigual, debiera estar en condiciones de precisar cuál debe ser el alcance y los límites de ese reconocimiento y protección de la desigualdad.

A mi modo de ver, esa es la preocupación básica del *Liberalismo político* de Rawls. El filósofo se vuelve, como decía, más liberal y abre su teoría a las opiniones divergentes, especialmente a las que le achacan poco pluralismo, no a las que parten de una concepción radicalmente distinta sobre los derechos fundamentales o bienes básicos. Rawls escucha a los comunitaristas y a las tesis multiculturales, no a los neoliberales. La consecuencia es que la teoría de la justicia cede demasiado y se relativizan sus aplicaciones. El principio de la diferencia, que era el sello «socialista» de la *Teoría de la justicia*, apenas si aparece citada o explicada en el segundo libro. El principio de la diferencia, como es sabido, era el complemento de la igualdad de oportunidades, pues, efectivamente, la forma de suplir ciertas desigualdades no es otra que la de tratar diferente a los diferentes, esto es, tratar mejor a los más desiguales. Ahora Rawls, en cambio, tiende a pensar que el tal principio va demasiado lejos, que obliga a aceptar lo que quizá no sea universalmente aceptable. En aras del pluralismo, renuncia a lo que debiera ser un ingrediente imprescindible de la política justa.

Si con respecto al principio de la diferencia Rawls guarda una cautela demasiado sospechosa, por otro lado, siente la necesidad de desarrollar un punto que la *Teoría de la justicia* apenas tocaba: el deber de la persona —o del ciudadano— de *ser razonable*. Ya hemos dicho que Rawls daba por supuesta la razonabilidad potencial de la persona. Ahora, quizá porque los principios de la justicia pierden en precisión, se incide más en las vías de la razonabilidad. Ahí están, pienso, las ideas más nuevas y atractivas de su segundo libro aunque, incluso ahí, poco desarrolladas.

Tales ideas son básicamente dos: la necesidad de alcanzar «consensos entrecruzados» y la necesidad de contar con algo así como un «tribunal de la razón pública». Ambas ideas, desarrolladas en sendos capítulos del *Liberalismo político*, son las que inclinan a Rawls hacia Hegel y, de algún modo, lo apartan de Kant. En lugar de apostar por «almas bellas» políticamente impolutas, Rawls opta por una política que no puede dejar de actuar y, por lo tanto, de tomar decisiones cuya «razonabilidad» —para usar el término que él prefiere— está lejos de tener garantías irrefutables. Vémoslo algo más despacio.

En el trasfondo de las dos ideas citadas yace algo que, sin embargo, en la *Teoría de la justicia* apenas se rozaba: los deberes del ciudadano. La apertura y la liberalización de su primera teoría llevan a Rawls a incidir en este punto importantísimo para el buen funcionamiento de la democracia y, en definitiva, para el progreso hacia la justicia: el deber de la persona —o del ciudadano— de *ser razonable*. Si antes la preocupación fundamental era diseñar el modelo de estado y los criterios

institucionales más adecuados para hacer justicia, ahora, dado ese modelo aunque con algún recorte, Rawls entiende que no es lícito pasar por alto las obligaciones del ciudadano en un estado que quiere ser justo. Aceptados unos principios mínimos y, por lo tanto, innegociables —puesto que son el resultado de un pacto contrafáctico—, la mayoría de las decisiones que debe hacer una sociedad plural y de derecho es algo mucho más contingente. Deberá intentar consensos, pero no contrafácticos, sino empíricos, reales. Para lo cual es imprescindible que los agentes del consenso sean «razonables».

La idea de persona es la misma que subyace a la *Teoría de la justicia*, y a la que aludía hace un rato: la persona se distingue no sólo por su racionalidad —capacidad de tener fines propios y poner los medios adecuados para conseguirlos—, sino por su razonabilidad —capacidad de cooperar con el bien común y los fines de la justicia—. Esta última capacidad obliga, en principio y como consecuencia del contrato contrafáctico, a suscribir unos mínimos comunes a todos los humanos o a todos los estados de derecho: es lo que Rawls denomina «esencias constitucionales». Esencias o mínimos que reciben la adecuada articulación y desarrollo por parte de la «razón pública», gracias a un esfuerzo de «consenso entrecruzado» entre los miembros o los representantes de la sociedad política. Ahí está el giro hegeliano de Rawls. El pluralismo social le asusta e inhibe sus propuestas anteriores más osadas. Es la sociedad plural la que deberá consensuar las decisiones que vaya tomando como formas de progresar en la andadura hacia una mayor justicia. Así fue, piensa Rawls, como en los Estados Unidos se fueron realizando los avances que caracterizaron la época fundacional: las enmiendas a la Constitución, la abolición de la esclavitud, el *New Deal*. A medida que iban apareciendo nuevos problemas, se puso de manifiesto la necesidad de cambios: cambios consensuados por mentes razonables. Que Hegel aparezca en escena no significa, sin embargo, que Kant desaparezca del todo. La razonabilidad es una forma de mentar la «buena voluntad», y es lo único que da legitimidad al consenso entrecruzado. No es utilitarista la propuesta rawlsiana, pues el principio que conduce el consenso no es la felicidad ni la utilidad social ni el bienestar, sino la razón, la razonabilidad.

Pero, ¿de dónde sale la razonabilidad, ese buen sentido sin el cual la sociedad política difícilmente funcionará bien? La respuesta es la de siempre: el momento ético no es demostrable, se asume o se acepta sin más. Rawls afirma que actuar justamente es actuar razonablemente y eso es una verdad analítica. Aunque la práctica se empeñe en dar cada día pruebas de que la razonabilidad no es frecuente, sin embargo —diría Kant—, *debería* serlo. La política debería ser razonable. Que no lo sea es culpa de la práctica, no de la teoría. Estamos en una teoría deontológica, donde lo primero ontológicamente es el deber, no el ser. Ante el deber ser hay que inclinarse, no presentarse con la tozuda realidad para refutarlo.

Todas las personas que conviven en un estado de derecho tienen el deber de ser razonables, no sólo los políticos propiamente dichos. Los ciudadanos han de ser razonables, por ejemplo, cuando votan. El voto —cuida de explicar Rawls— no es un asunto privado que tenga que estar motivado por preferencias o intereses personales. El voto es un deber de civilidad por el que el ciudadano debe intentar aproximarse y hacer que emerja el interés común.

Es imposible determinar *a priori* qué sea la razonabilidad. Pero algún criterio necesitamos para identificarla. Un criterio que no sea la utilitarista regla de la mayoría como única forma de unificar discrepancias y preferencias opuestas. Rawls da la solución. Las democracias cuentan con un tribunal de la razón pública: en Estados Unidos es el Tribunal Supremo. Aquí sería el Tribunal Constitucional. Dicho tribunal se convierte en la institución fáctica que complementa las insuficiencias —o las abstracciones y generalidades— de la «posición original». Ésta permitía sólo consen-

suar un marco muy general y abstracto. La imparcialidad debe seguir actuando en la práctica política. Ante una decisión complicada, en lugar de preguntarnos: ¿qué decidiríamos en la posición originaria?, será más realista que nos preguntemos: ¿qué decidiría el Tribunal Supremo? Con las palabras del propio autor: «Para comprobar si estamos siguiendo a la razón pública podemos preguntar: ¿qué nos parecería nuestro argumento si nos fuera presentado en forma de opinión del Tribunal Supremo?»². Ahí están juntos Kant y Hegel, pues no se trata de aceptar la razón materializada en el derecho positivo, sino de pensar desde la racionalidad —o razonabilidad— pura: decidir *como si* tuviera que hacerlo la máxima instancia legislativa. Para que esto sea, por lo menos, posible, se requiere algo más: el *deber de civildad* es indispensable para la construcción de la razón pública.

Efectivamente, el deber de civildad es algo así como la *dimensión moral de la vida pública*. De acuerdo con Rawls, dicho deber implica una disposición del ciudadano a participar en la vida política más activamente y con mayor responsabilidad de lo que suele significar la simple rutina de ir periódicamente a las urnas. Una disposición, además, a tomar en cuenta las opiniones e intereses de los demás y tratar de llegar a decisiones equitativas. Aún más, el deber de civildad consiste en la capacidad y la voluntad de argumentar y justificar las propias opciones y hacer partícipes a los otros de esa justificación a fin de que la aceptación unánime de unas mismas posiciones y puntos de vista sea razonable y no arbitraria o impuesta. En resumen, las *virtudes públicas* de la democracia se resumen en el deber de civildad.

Rawls se detiene ahí. No explica cómo puede inculcarse el civismo ni cómo se consigue que las personas se vuelvan más razonables. Da por supuesta la capacidad de llegar a ello. Quizá, de algún modo, siga asumiendo lo que, a mi juicio, ya era una insuficiencia de la *Teoría de la justicia*: la idea de que el funcionamiento justo de las instituciones basta para inculcar en los ciudadanos el sentido de la justicia, o la razonabilidad, que viene a ser lo mismo.

En resumen, kantiano o hegeliano, Rawls acaba sucumbiendo al procedimentalismo. Se detiene en las propuestas de unas reglas del juego: decidir como si lo hiciéramos desde el Tribunal Supremo, o como si nos encontráramos en la posición original. Un esfuerzo de la imaginación, sin duda loable, pero demasiado difícil para vencer las inercias ancladas en los imaginarios reales de las sociedades avanzadas: sociedades cuyos individuos se saben sujetos de derechos, pero no quieren aceptar otros deberes que los que favorecen sus intereses más personales y privados. El discurso de la responsabilidad individual es, en las sociedades avanzadas prácticamente inexistente. Por eso todo tiende a judicializarse. Y es ese discurso el que más falta le hace a una razón pública como la que Rawls está propugnando.

Decir que una democracia justa necesita personas razonables equivale a decir que necesita personas responsables. Necesita ciudadanos. Personas dispuestas a responder de sus fallos porque conocen sus obligaciones. El Rawls kantiano ha sentido el peso de unos principios excesivos para ser universalizables. Asustado por el sentido de las diferencias culturales y el pluralismo social, ha hecho una serie de concesiones historicistas que le aproximan a Hegel. Falta algo más. Para completar el triángulo que sustenta a cualquier ética pública, le falta un vértice: el aristotélico. Pero eso ya sería complacer en exceso a los comunitaristas. El temor a definir el bien y tratar de universalizar formas de vida buena, hace que Rawls huya de Aristóteles como de cualquier teoría calificable como «perfeccionista». Recuperar el sentido originario de la *areté*, sin embargo, no tiene por qué significar imponer formas de excelencia humana doctrinarias o no asumibles por cualquier

2 RAWLS, John: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, p. 289.

ciudadano democrático. Al contrario, el buen funcionamiento de la democracia y del estado de derecho dependen tanto de un pacto social sobre principios fundamentales, como de esa formación del carácter o buena disposición que para los griegos era el todo de la ética. Rawls vislumbra esa necesidad, pero no la desarrolla ni se detiene en ella.

¿Cómo hacer política en un mundo despolitizado?, se pregunta Geoff Mulgan en un libro reciente³. Él mismo da la respuesta: «La política deberá moverse más allá del imperativo de la emancipación, base común del socialismo y el liberalismo, hacia cuestiones más difíciles sobre cómo vivir, cuestiones sobre el ser y el fin de la vida que no puede resolver el individuo aislado». En efecto, por muy libres que deban ser las opciones de la vida buena, la vida en común exige unas disposiciones y actitudes también comunes. El mayor acierto de las tesis comunitaristas está, a mi modo de ver, en mostrar la indefinición del liberalismo a tal respecto. Rawls, que se ha ido volviendo más liberal al cabo de los años por miedo a las críticas comunitaristas, desoye, sin embargo, las propuestas a favor de una aproximación entre la justicia y la vida buena.

Lo justo y lo bueno, en efecto, no son tan separables como los liberales acérrimos pretenden. En especial, cuando los derechos básicos en teoría son aceptados y cuando las instituciones son democráticas. En tal caso, los cambios y el progreso afectan sobre todo a la cultura, deben ser cambios destinados a transformar el comportamiento y las actitudes de las personas y a inculcar en ellas el sentido de la ciudadanía. Tenemos a un Rawls más hegeliano, pero no tanto que incida de lleno y sin temor en el extremo de precisar en qué consiste ser un buen ciudadano.

3 MULGAN, Geoff: *Politics in an Antipolitical Age*, Polity Press, Londres, 1996.