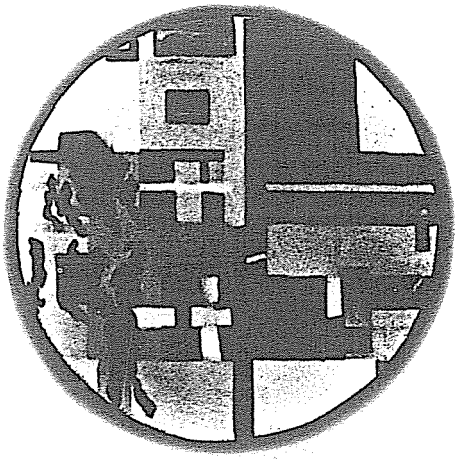


PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

PARADIGMAS DE LA POLÍTICA

DEL ESTADO JUSTO AL ESTADO LEGÍTIMO (PLATÓN, MARX, RAWLS, NOZICK)

José Rubio Carracedo

Prólogo de José Luis L. Aranguren

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Dirigida por José M.ª Ortega

La colección PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO se inicia en el marco del pensamiento ilustrado y de la Teoría Crítica acudiendo a la tradición permanente, aunque no siempre realizada, de la función propia del pensamiento: la de asumir la experiencia y la **conciencia histórica** vigente, y desde ahí, realizar su crítica como posibilidad siempre presente a partir del hombre y la colectividad actual.

La conciencia de la propia situación histórica, es el principio indispensable de liberación del hombre de las servidumbres de la razón actual, y de las justificaciones antropológicas del orden existente.

Este momento **crítico y utópico** del individuo es patrimonio genuino del pensamiento, y por tanto de todos.

Todo lo que el individuo es, lo es en su existencia concreta dentro del proceso histórico-social, del cual es a la vez soporte y producto. El individuo es inteligible en la medida en que sea inteligible el proceso social en que se desenvuelve su existencia. Cuando más diáfana y racional sea la sociedad, más diáfana, libre y consciente será la existencia del individuo. Este es el empeño de toda Teoría Crítica de la Producción Social de la Realidad.

PENSAMIENTO CRÍTICO/PENSAMIENTO UTÓPICO

Colección dirigida por José M.ª Ortega

51

José Rubio Carracedo

PARADIGMAS DE LA POLÍTICA

Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)

Prólogo de José Luis L. Aranguren

ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

Paradigmas de la política: Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick) / José Rubio Carracedo; prólogo de José Luis L. Aranguren. — Barcelona: Anthropos; Málaga; Universidad de Málaga, 1990. — 278 p.; 20 cm. — (Pensamiento Crítico/ Pensamiento Utópico; 51)
ISBN 84-7658-208-0

I. Aranguren, José Luis L., pr. II. Título III. Colección
1. Filosofía política
321.01

Primera edición: Febrero 1990
© José Rubio Carracedo, 1990
© Editorial Anthropos, 1990
Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
En coedición con el Secretariado de Publicaciones
e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga
ISBN: 84-7658-208-0
Depósito Legal: B. 453-1990
Fotocomposición: TGS, S.A., Esplugues
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, ni transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Para los maestros que hubiera deseado tener;
para los maestros que, pese a todo, he tenido

PRÓLOGO

José Rubio Carracedo es, a fuer de filósofo, hombre reflexivo, que vuelve una y otra vez sobre sus pensamientos, sus libros, así éste, dado a la luz va a hacer cuatro años, en edición no comercial, para lectura de sus colegas y uso de sus alumnos, y que ahora, revisado, por lo que se refiere a Platón, ampliado y, en lo que trata de Marx, completamente refundido, se pone al alcance de todos.

Pero yo diría más: en la re-flexión consiste la estructura misma del pensamiento del autor, que se mueve, en círculo, sobre sí mismo, lee a Rawls a la luz de Platón y de Kant y a Platón a la luz de Kant y de Rawls, así como a Rawls en el proceso de su evolución, pues aun cuando son varios los estudiosos españoles que se han ocupado del profesor americano, creo que ninguno lo ha hecho, como nuestro autor, en el despliegue de las diferentes etapas —1951, 1958, 1967, 1971, 1980— de su investigación. Trata, pues, del constructivismo con mentalidad por, reconstructivista, enteramente adecuada, y erige en el centro de su meditación el problema de la disyunción y/o la convergencia del ser y el deber ser, de la política y la ética, de lo racional y lo «razonable», de la utopía y su realización, de la justicia y la felicidad, del procedimiento y el

juicio final. Y ha sabido ver y poner de relieve las correspondencias entre los ahistóricos constructos de la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de la República de Platón, la mística *volonté générale* de Rousseau —muy pensada también por Rubio Carracedo en otra obra de próxima publicación—, la utopía marxista del «hombre nuevo» y la emancipación humana y la «posición original» y el «velo de ignorancia» de Rawls.

«Utopía del Estado justo», sí, pero, más radicalmente, «utopía como modo de pensar la realidad», pues —continúa nuestro autor juntamente con Mercedes Vico— hay que distinguir entre el «pensamiento utópico» o, como dijo Ernst Bloch, el «espíritu de la utopía», de su tantas veces intentada expresión programática, planificada, en el género literario de las, desde Tomás Moro, llamadas «utopías».

Hay, pues, de un lado, los políticos pragmáticos, los gobernantes; del otro, los éticos, los filósofos; e intentando situarse en medio, los proyectores de utopías, los «ideólogos». Platón intentó aunar a todos en la figura del filósofo-rey o del rey-filósofo. Mas Kant escribió, con palabras que reproducen Karl Popper y Rubio Carracedo, que esa función no es deseable, «dado que la posesión del poder inevitablemente falsea el libre ejercicio de la razón. Pero es indispensable que el soberano, o el pueblo soberano, no suprima o anule a los filósofos». ¿Para qué? ¿Para que éstos le digan lo que no debe hacer? Mas, ¿acaso es la resistencia al abuso del poder el oficio de los filósofos? No de todos, ciertamente; sí, desde luego, de los llamados, por antonomasia, intelectuales. Y es de desear una democratización —democratización político-cultural— de esa función consistente —cuando menos y, tal vez, también cuando más— nada más y nada menos que en la crítica del poder y en el decir *no*, un *no* y una crítica fundados justamente en el «espíritu de la utopía». Y por eso necesitamos pensadores, filósofos como Rubio Carracedo, que piensen la realidad desde la utopía.

JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

NOTA PRELIMINAR

Una edición no comercial de carácter tentativo, destinada para colegas y alumnos, apareció en 1982 en Ed. Rubio Esteban de Valencia, con el título *La utopía ética del estado justo: de Platón a Rawls*, que fue reeditada notablemente revisada y ampliada (capítulos sobre Platón y sobre Marx). La insistencia de mis alumnos y de algunos colegas ha terminado por convencerme de que ha llegado el momento de su edición pública, con nuevas revisiones y modificaciones que afectan a los dos primeros capítulos y al correspondiente a J. Rawls, que se ve incrementado en dos nuevos apartados dedicados, respectivamente, a situar sus diferencias con J. Habermas y a comentar la última revisión de su teoría ofrecida en 1985. No me ha sido posible, en cambio, actualizar el trabajo sobre Marx, en especial en el aspecto bibliográfico; pese a ello me ha parecido preferible mantenerlo, sobre todo ahora que no está en candelero.

Por lo demás, los estudios monográficos que dedico a Platón, Marx, Rawls y Nozick no obedecen —a excepción del primero, que resulta obligado— a otra estrategia selectiva que la de ofrecer dos muestras representativas de cada uno de los paradigmas investigados: el del estado justo y el del estado

legítimo. Otros autores, como Habermas y Dworkin, sólo son abordados de refilón. Por último, un trabajo sobre Rousseau, en el que estudio el tránsito de un paradigma al otro, ha crecido tanto que exige una publicación aparte, en su momento.

Agradezco al prof. Aranguren su prólogo, lleno de benevolencia, así como a los colegas y alumnos que se han interesado vivamente por este trabajo y han urgido, de diversas formas, su publicación, además de apuntarme, en algunos casos, valiosas sugerencias. De todos modos es obvio que el único responsable final soy yo.

Málaga, septiembre de 1987

1

LA RECUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1. Un muerto con buena salud

En 1956, en la introducción al primer volumen de su conocida serie *Philosophy, Politics, and Society*, Peter Laslett se sintió obligado a reconocer como infructuosos los intentos analíticos de Plamenatz y otros autores para revitalizar la filosofía política y declaraba enfáticamente: «Por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta» (Laslett, 1956, VII-XIV). Pocos años después, sin embargo, I. Berlin salía en su defensa,[1] contra lo que piensa F. Vallespín (1985,11), y exponía con vigor su perennidad indestructible, aunque enfatizaba la carencia de alguna obra verdaderamente sobresaliente en los últimos lustros (Berlin, 1961). Al año siguiente, Laslett y Runciman, al introducir su segunda serie, la declaraban nuevamente viva (Laslett y Runciman, 1962, VII-X). Y en 1979, al introducir la quinta serie, confirmaba Laslett una recuperación formidable de la filosofía política hasta el punto de poder satisfacer ya la carencia de una gran

1. En realidad se le adelantó J. Plamenatz (1960), aunque desde un enfoque analítico más restringido.

obra reclamada por Berlin: *A Theory of Justice*, de J. Rawls (Laslett y Fishkin, 1979, 1).

En efecto, la obra de J. Rawls, cuyos aciertos y deficiencias examinaré en el capítulo correspondiente (capítulo 5), ha servido en todo caso como auténtico catalizador de un renacimiento pluralista de la filosofía política y este papel no se lo discuten ni sus críticos más radicales. Así Nozick la considera la contribución más importante a la filosofía moral y política desde los tiempos de J.S. Mill (Nozick, 1974, 183-231; 344), y B. Barry, tras haberla denunciado como un intento enmascarado de legitimar el liberalismo (1973), reconoce que «al final resulta secundario el que uno piense que su teoría es falsa o verdadera», dado el gran empuje que ha propiciado de la teoría política (1980, 284). Según F. Vallespín (1985, 12-13), «el enorme acierto de Rawls radicaría en haber sabido combinar y unificar en una compleja y completa teoría *sustantiva* y *normativa* algunas de las principales cuestiones que, desde siempre, han formado parte del objeto de la filosofía política», en especial «su reconciliación, casi sin fisuras, de los problemas de la libertad y de la igualdad».

Porque, en efecto, no habían faltado obras de importancia e incluso de resonancia internacional. Baste citar los nombres de Popper *(The open society and its enemies)*, F. Hayek *(The constitution of liberty)*, Schumpeter *(Capitalism, socialism, and democracy)*, Marcuse *(One dimensional man)*, B. de Jouvenel *(Sovereignity)*, L. Strauss *(Natural Right and History)* o I. Berlin *(Four essays on liberty)*. Pero lo cierto es que la teoría liberal no había logrado su rehabilitación teórica. Por supuesto que la obra de Rawls no supuso el consenso; al contrario, contra sus previsiones, suscitó una gran cantidad de réplicas o rectificaciones parciales. Baste citar los nombres de R. Nozick *(Anarchy, State, and Utopia)*, R. Dworkin *(Taking rights seriously)*, J. Buchanan *(The limits of liberty)*, M. Oakeshott *(On human conduct)* e I. Melden *(Rights and persons)*, por un lado, y las recopilaciones editadas por N. Daniels *(Reading Rawls)*, J. Paul *(Reading Nozick)* y M. Cohen *(R. Dworkin and contemporary jurisprudence)*.

Obviamente, sería injusto no reconocer que a esta onda predominantemente rawlsiana (aunque es claro que cada uno

de los autores citados mantiene su propia posición independientemente de Rawls) se han sumado otras, en especial la herencia frankfurtiana capitaneada por J. Habermas, así como los representantes de la «nueva izquierda»; es más, estas nuevas ondas han tomado en buena parte el relevo en el protagonismo durante los años ochenta, y en particular J. Habermas, que es el principal catalizador actual. Las fuentes y los procedimientos son distintos, pero los resultados no son tan dispares (R. del Águila y F. Vallespín, 1984). Rawls y los autores anglosajones a él asociados de algún modo se inspiran en los clásicos del contrato social, incluyendo a Kant, así como a la tradición liberal (tanto en su versión europea como, sobre todo, en la versión estadounidense). Habermas y la «nueva izquierda» tienen fuentes más amplias: además de la tradición contractualista y liberal, realizan reconstrucciones de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, etc.; en Habermas es perceptible, incluso, el influjo de la teoría de sistemas y del funcionalismo estructural (Parsons).

Claro es que la llamada tradición liberal incluye planteamientos y posiciones bastante diversificados: desde el liberalismo «duro» de Popper y Berlin hasta la versión liberal-social de Rawls, pasando por el liberalismo conservador de Hayek y Friedmann, el liberalismo radicalizado de Nozick, el liberalismo utilitarista de Hart, la versión deontológica de R. Dworkin y el modelo liberal capitalista («de mercado») de J. Buchanan y demás representantes de la Escuela de Virginia (Vallespín, 1985; Calsamiglia, 1984; Muguerza, 1984; Fernández, 1984; etc.).

Otra diferencia notable entre ambos grupos es el tratamiento que dan al fenómeno capitalista: mientras que los liberales anglosajones intentan legitimarlo en diferentes versiones (entre las cuales Rawls es el único en legitimar el *Welfare State*), los autores asociados a Habermas (con la curiosa convergencia de D. Bell) denuncian el déficit de legitimación que padece el capitalismo y pugnan por formas más o menos moderadas de estado social hasta versiones más radicalizadas (Offe y la «nueva izquierda» americana: Schroyer, Aronowitz) (Rodríguez Ibáñez, 1978).

Un rasgo distintivo de la nueva filosofía política es su apues-

ta decidida contra toda forma de «individualismo metodológico», «solipsismo metódico» o racionalidad «monológica», en beneficio de procedimientos constructivo-dialógicos o deliberativos, especialmente claros en los casos de Rawls y, sobre todo, de Habermas, cuyo cognitivismo consensual tiene un corte netamente rousseauniano, que choca frontalmente con la sensibilidad y los modos post-modernos.

La difícil conciliación entre el ámbito público y el privado, por una parte, y entre los presupuestos o procedimientos cuasi-trascendentales e historicistas, por la otra, constituyen otros tantos rasgos distintivos, aunque compartidos en muy diferentes grados y formas por los diferentes autores (los casos más radicales son los de Apel, Habermas y el mismo Rawls, como quedó expuesto en la primera parte).

Por lo demás, el nuevo enfoque filosófico-político ha conseguido fragmentar la hegemonía casi avasalladora de los enfoques de *Political Science*, que se estaban generalizando, sobre todo en los Estados Unidos. Hoy parecen coexistir, con tratamientos paralelos (y por lo mismo, nunca convergentes), dos enfoques de la política: uno de corte analítico-funcional *(Political Science)* y otro filosófico-radical *(Political Philosophy)*, cuya colaboración es mínima, contra el parecer de F. Vallespín (1985, 31). El caso de J. Plamenatz, en quien convergían ambos enfoques, es ciertamente excepcional (Miller y Siedentop, 1984, 3-15).

En España asistimos también, aunque con el retraso habitual, a un cierto renacimiento de la filosofía política, que se hace notar en las «Semanas de ética y de filosofía política», «Encuentros hispano-mexicanos de filosofía moral y política» (animados por J. Muguerza), etc., tras la labor pionera de J.L.L. Aranguren *(Ética y política)* también en este campo. La vinculación administrativa y académica de estos estudios con los de filosofía del derecho puede propiciar considerablemente la consolidación del mencionado renacer. Hoy está ya realizándose un vasto proyecto, coordinado por V. Camps, de una *Historia del pensamiento moral y político* en tres volúmenes, con la colaboración de más de treinta especialistas. También hay que constatar la existencia de una sección de filosofía política en el nuevo Instituto de Filosofía del CSIC. Por último,

también es perceptible una mayor aproximación de los especialistas en filosofía del derecho a planteamientos más abiertos de filosofía del estado y otras cuestiones fronterizas más o menos directamente relacionadas con la obligación política (y no meramente jurídica), con especial atención a las cuestiones de legitimidad y legitimación.

Pese a todo, todavía en 1984, F.R. Dallmayr, al iniciar su monografía *Polis and Praxis*, se siente obligado a justificar su planteamiento filosófico-político bajo el epígrafe de «Political Philosophy today» (Dallmayr, 1984, 15-46). No deja de ser llamativo que busque apoyo en Heidegger y en Merleau-Ponty para refutar a Leo Strauss y su neo-iusnaturalismo, a fin de conseguir depurar las «fuertes tensiones internas» que coexisten en la disciplina y que dan lugar a «antinomias insolubles». Y es que, en efecto, nos hallamos en plena tarea de reconstitución de una disciplina en cuyo seno confluyen tradiciones y enfoques muy diversos y hasta incompatibles. Se echa particularmente en falta ese mínimo de tesis compartidas por la comunidad científica que constituye los cimientos de cualquier disciplina. John Rawls ha trabajado denodadamente en esta dirección a fin de obtener un consenso sobre los dos principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Ciertamente, ha fracasado en su tarea; ha dejado claro, no obstante, que todavía nos asentamos políticamente sobre los principios políticos ilustrados de la libertad y de la igualdad, aunque no hayamos conseguido ponernos de acuerdo sobre su reconciliación de un modo preciso.

2. Ética y política

Por cuanto conocemos, tanto por vía de la historia como por vía de la antropología cultural y social, la ética y la política surgieron estrechamente asociadas y difícilmente diferenciables en la urdimbre social que, según modelos generalmente patriarcales y a través de las redes del parentesco, precedió a la formación de los estados propiamente dichos (Balandier, 1976; Llobera, 1979). Es decir, el individuo humano se encuentra inmerso desde el primer momento en instituciones político-so-

ciales, que no anulan, sin embargo, su individualidad personal. Puede decirse, incluso, que en un sentido lato, el estado constituye el *Urphänomen* o fenómeno originario a partir del cual puede observarse —o reconstruirse— un proceso histórico de diferenciación personal creciente; por tanto, en este sentido, lo moral surge como una variable dependiente de las vinculaciones político-sociales y religiosas, que sólo a través de un largo y titubeante proceso histórico logrará su diferenciación y autonomía, aunque sin perder nunca su estrecha conexión con la realidad socio-política, aun siendo ya capaz de criticarla.

El mundo clásico griego constituye, también en este punto, un excelente laboratorio para observar aquellos procesos. Suele citarse a Aristóteles como al autor de la síntesis más equilibrada entre ética y política. La *Politeia* continúa la investigación ética de la *Ética Nicomaquea*, hasta el punto de que el programa de la primera se ofrece ya al final de la segunda, como las dos partes (diferenciadas, pero mutuamente implicadas) de una misma investigación (X, 9, 1.180b-1.181b). La *Politeia* se plantea, pues, como la investigación de la virtud y de la justicia (identificadas helénicamente con la vida buena) llevada ahora a las leyes y a las instituciones políticas de la *polis*. Como escribe en el libro tercero: «Es claro, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar, y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio», sino «una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir la vida perfecta y suficiente» (III, 1.280b-1.281a). Es decir, aceptaba en lo esencial el enfoque de Platón, aunque lo moderaba, a la vez que le confería un desarrollo más realista. El texto citado se hace eco de la diatriba de Platón contra los sofistas (precursores del liberalismo en tantos aspectos) y defiende el ideal ético del estado. Aunque, como es bien conocido, su misma experiencia política en Asos y el estudio comparativo de las constituciones vigentes o históricas contribuyen a que el programa trazado se interrumpa (libros 1-3 y 7-8), y cuando lo reanuda ya no es la vida perfecta y suficiente el ideal de la *polis*, sino la estabilidad y la seguridad (libros 4-6), que constituyen el pensamiento final del estagirita (Marías, 1983, XXXIII-LXII).

Es, en realidad, Platón, especialmente en la reconstrucción

que hace en el *Protágoras* del mito de Prometeo, quien ofrece la expresión más acabada del sentido antropogónico que el pensamiento griego clásico otorgaba a la dualidad unificada de ética y política, como ya expondré en su momento más adelante (cap. 3, apdo. 1). Baste resumir el mito en sus líneas maestras: llegado el momento previsto por los dioses para la existencia de los seres vivos, encargaron a Prometeo y a Epimeteo que distribuyeran las cualidades necesarias entre todos ellos de modo conveniente. El impulsivo Epimeteo (el que piensa después, esto es, tarde) tomó la iniciativa y encomendó a su previsor hermano que se limitase a supervisar su tarea. De este modo, dotó a unos animales de fuerza, a otros de velocidad, a otros de fecundidad, etc., de modo que todas las especies pudieran sobrevivir. Pero agotó todas las posibilidades y todavía quedaba la especie humana. Prometeo hubo de intentar resolver el problema robando a Hefesto el fuego y a Atenea, las ciencias y las artes. De este modo el hombre fue equipado con cualidades divinas; por eso inventó la religión, el lenguaje, la vivienda, los cultivos, las artes útiles y los saberes. Pero Prometeo no había tenido tiempo de robar la política, propiedad de Zeus, y sin ella los hombres no podían vivir asociados y se despedazaban mutuamente (¡el estado de naturaleza hobbesiano!). Zeus se compadeció entonces de la raza humana y encargó a Hermes que le proporcionara *el pudor y la justicia*. Pero debía hacerlo, además, no según la división del trabajo, como las demás artes, sino «a todos y a cada uno», ya que «si solamente las tuvieran algunos, las ciudades no podrían subsistir, pues aquí no ocurre como en las demás artes». Y añadió Zeus: «Además, establecerá en mi nombre esta ley: que todo hombre incapaz de participar del pudor y de la justicia debe ser condenado a muerte como una plaga de la ciudad». Y concluye Platón: por eso, en las demás artes y saberes se recurre a los especialistas, pero «en la justicia y, en general, en la virtud política» todos los hombres participan y, por lo mismo, pueden opinar libremente sobre lo justo y lo injusto. Porque sin virtud política no se es hombre (*Protágoras*, 320c-323e).

Ética y política, conjuntamente (pues «el pudor» ha de entenderse en sentido moral genérico), pero con especial énfasis en la «virtud política», constituyen los rasgos distintivos

máximos, los atributos necesarios para alcanzar la condición humana. Por lo mismo son inherentes a la misma y no pueden ni enseñarse ni delegarse en especialistas, como acontece con los saberes y las artes. No obstante la fascinación que le produce esta teoría antropogenética de la ética-política, Platón no dudará en proponer en su *Politeia* o *República* un modelo aristocrático-ilustrado de la misma, lo que implica una restricción injustificable, al introducir dos niveles de participación: el de la elite gobernante (aunque haya sido especialmente preparada) y el de la «clase económica», que subviene a las necesidades materiales de los «guardianes» y participa en la justicia mediante su obediencia a las leyes, esto es, a través de la mediación de los «mejores».

¿Por qué esta restricción injustificable? Posiblemente, porque Platón fue, a través del caso de Sócrates, un testigo privilegiado de las tensiones dramáticas —hasta la tragedia— entre la ética y la política real. A mi juicio, pesó más esta experiencia desoladora de su juventud que su añoranza reaccionaria del sistema aristocrático en su opción final por este modelo. En efecto, tanto en el *Critón* como en el *Gorgias* acepta Platón sin pleno convencimiento la solución ética de Sócrates: más vale padecer la injusticia que cometerla, porque la primera actitud nos hace virtuosos, mientras que la segunda nos hace injustos. Platón trata de encontrar la solución teórica que permita garantizar la reconciliación de justicia y felicidad, pero a la vez, a nivel vivencial, busca la fórmula para garantizar que el caso de Sócrates no pueda repetirse. Tal garantía sólo puede obtenerse mediante la unificación de ética y política en la utopía del estado justo, donde una constitución perfecta según el modelo ontológico de las ideas, elaborada e interpretada por unos «guardianes» justos e ilustrados (formados en la filosofía para ello), actúa como guía segura y vinculante para todos. Es la solución a la tensión insuperable entre ética y política mediante la subsunción de la segunda por la primera. Los sofistas, en cambio, optaron por la subsunción de la primera en la segunda. En el mundo helénico no cabía una disyunción entre ambas, aunque el Aristóteles maduro la iniciará. Desde entonces, la tentación de suprimir la inevitable tensión entre ética y política por uno de estos tres procedimientos será

permanente, con resultados siempre peligrosos o perjudiciales: el estado justo deviene inevitablemente en un totalitarismo, aunque sea ilustrado; el realismo político no encontrará límites a la razón de estado; y la disyunción liberal entre lo privado y lo público conduce a la doble moral y a la esquizofrenia cívica.

No obstante, como ha puesto de relieve G. Ritter, entre otros, el problema ético del poder sólo se vive radical y mayoritariamente tras la gran revolución política (monarquías expansivas), económica (revolución comercial), religiosa (reforma protestante) y científica producida por el Renacimiento, con la consiguiente transformación social y espiritual. Surge un nuevo mundo lleno de posibilidades, pero se ha derrumbado la cosmovisión medieval y teocéntrica. El hombre renacentista, fascinado por el descubrimiento de la individualidad, se encuentra a solas con su razón para rehacer el orden social y político sobre bases científicas. Es entonces cuando se toma plena conciencia del carácter esencialmente «polémico» del poder político. Se inician entonces dos grandes líneas de respuesta: mientras que Maquiavelo-Bodin-Hobbes racionalizan unilateralmente la nueva realidad estatal que enarbola la razón de estado para prescindir de toda atadura moral, Erasmo-Moro-Bacon critican duramente la injusticia del nuevo orden social y presentan modelos alternativos de organización racional de la sociedad, en los que se conjugan — sobre la base normativa de la razón— el interés común y los intereses privados (cuya difícil armonización conocen, a diferencia de los enfoques clásico y medieval). No es tanto el componente utópico que incluyen como la advertencia de que el poder no es éticamente neutral ni se autolegitima en sí mismo, sino que es preciso evitar la arbitrariedad tiránica de las monarquías absolutas mediante la apelación al orden normativo racional.

Pese a la consolidación de los estados absolutistas, será esta segunda tendencia la que, al ser asumida por la burguesía ascendente en todos los órdenes, termine por imponerse a través de la «revolución puritana», en una primera fase, y de las revoluciones americana y francesa, definitivamente, al asumir políticamente los ideales morales de la libertad, la igualdad y la solidaridad (Ritter 1972, 15-45).

Ahora bien, la Ilustración constituye una tercera fase en la conciencia de la tensión irremediable entre los ideales éticos y las realidades políticas y enarbola su propia solución, el modelo republicano, que termina por adoptar la modalidad democráticamente restringida de la representación política. Es la institución del parlamento como órgano supremo de reconciliación de los intereses de todos los representados (modelo anglosajón) o de los intereses supremos del estado con los intereses de los particulares (modelo europeo). Pero fruto de la Ilustración es también el modelo democrático directo o semi-directo (Rousseau), como una nueva forma radical de reconciliar (y no meramente negociar) mediante un «contrato social» los intereses generalizables de todos los contratantes (con la consiguiente subordinación de lo privado a lo público), herencia que luego reconstruirá el socialismo. E inmersos en la herencia ilustrada nos encontramos todavía, esto es, sobre sus presupuestos más o menos actualizados, casi siempre a través de la mediación kantiana. Todavía no hemos encontrado la fórmula para compaginar o, al menos, evitar las tensiones entre ética y política, sin dañar irremediablemente a la una o a la otra. Lo cual no significa que haya fracasado el planteamiento de la Ilustración, como piensa MacIntyre (1981); es probable que nunca demos con tal fórmula justamente porque no existe, porque tales tensiones son inevitables e, incluso, fuente de fecundidad para ambas. Más adelante volveré sobre el tema al tratar sobre las dos tradiciones, legitimista y realista, de la filosofía política.

Ahora, dejando de lado por el momento los condicionamientos históricos, ¿cuáles son las posibilidades de «la cuestionabilidad moral de la política», como dice Aranguren (1962, 63 y ss.), esto es, cuáles son los modos de relación posibles entre ética y política? Creo que mantiene su vigencia el enfoque dado hace veinticinco años por el «padre» de la actual generación de filósofos morales españoles. Según Aranguren, la cuestionabilidad «originaria» de la relación ética-política ha sido vivida y pensada de cuatro modos fundamentales:

1.°) *El «realismo político»*. Considera que la ética tiene su ámbito exclusivo en lo privado, mientras que la política lo tiene en lo público; es más, el enfoque moral y el político son

incompatibles, porque la ética no deja de ser una forma de «idealismo» cuya intromisión en la política sólo causaría efectos perturbadores. Aranguren distingue posteriormente tres formas de realismo político: *a*) la nietzscheana, basada en la antropología de la «voluntad de poder», que cubre toda la gama de relaciones sociales, públicas y privadas; *b*) el realismo «anti-ético», que limita la voluntad de poder al ámbito político, del que excluye de antemano toda consideración moral como impertinente; y *c*) una forma mitigada del anterior, que excluye la moral únicamente de las relaciones exteriores o internacionales. Por lo demás, los pensadores adscritos al realismo político (desde Maquiavelo a Mosca y Pareto, y desde Weber a Morgenthau) han cultivado más bien la «ciencia política» que la «filosofía política». Por otra parte, a su juicio, sólo la primera de las tres formas de realismo político es consecuente, aunque no deje de reconocer que la distinción weberiana entre «convicciones» y «responsabilidad» resulta clarificadora y sirva para desenmascarar a un cierto radicalismo utópico que, para no «mancharse las manos» (Sartre), se limita a decir «no».

2.º) *El anarquismo radical.* Considera también que la ética y la política son incompatibles, pero opta por la primera y se propone destruir la segunda o, al menos, reducir la dimensión estatal al «estado mínimo», condenando toda actividad política como inmoral y corrupta. Se trata de una repulsa de la vida política como tal, protagonizada especialmente por el anarcosindicalismo. La burguesía liberal ha propugnado también una reducción de la intervención política y estatal en beneficio de la actividad económica, procediendo a una cierta mitificación del «mercado libre» y de la competencia abierta como verdadera fuente de riqueza y de estabilidad social. De ahí que también optara por un estado mínimo, aunque bajo la modalidad de «estado-gendarme», vigilante y garante del orden social mediante la violencia legal. En todo caso, la política se reduce a mera «negociación» entre los intereses particulares en conflicto, puesto que se niega que tenga sentido el concepto de «bien común» o de «interés público».

3.º) *«Sentido trágico» de la relación ética-política.* En contraste con la opción «tranquila» por la política o por la ética, propia de los modos precedentes, esta tercera actitud se

caracteriza justamente por el sentido trágico con que asume la incompatibilidad entre ambas; y ello es así porque considera igualmente irrenunciables las exigencias de la moral y de la política: la primera como exigencia «inexorable», la segunda como exigencia «insoslayable». Se encuentra así con que no puede «preferir», y tampoco puede «prescindir». En definitiva, «el hombre tiene que ser moral, tiene también que ser político, y no puede serlo conjuntamente». Vive la exigencia moral de la política como necesaria e imposible a la vez; por eso es una vivencia trágica. Aranguren considera esta actitud como típica de los teólogos y de los metafísicos, quienes invierten el lema kantiano: «No puedes, pero debes». Es también propia de la «moral existencial»: dado que su ideal de la «autenticidad» es imposible, ha de resignarse a la «moral de la ambigüedad». Anouilh *(Antígona)*, Sartre *(Las manos sucias)* y Merleau-Ponty *(Humanismo y terror)* son ejemplos ilustradores de esta «trágica ambigüedad moral de la política».

4.°) «*Sentido dramático*» *de la relación ética-política.* Esta actitud es semejante a la precedente, pero trueca el sentido «trágico» por la vivencia «dramática» de las relaciones ética-política. En efecto, no se trata ya de una incompatibilidad plena ni de una imposibilidad absoluta, sino de una «problematicidad constitutiva» de lo ético en lo político. Se trata de una «tensión» nunca resoluble entre las exigencias igualmente irrenunciables de la ética y de la política, cuya convivencia (hoy diríamos «cohabitación») es siempre problemática, difícil, siempre «en cuestión», lo que obliga a una vivencia «dramática» de su relación. Por lo demás, también la vida moral en el ámbito individual es «lucha moral», como la vida política es constitutivamente polémica, esto es, «lucha política». Sólo los fanáticos de cualquier signo viven su «misión» sin tensiones ni problemas; de ahí su peligrosidad tanto en el ámbito moral como en el político.

Todavía cabe una actitud no dramática en la compatibilización de la ética y la política: la que niega que sea problemática su relación. Es la actitud adoptada por la tradición clásica del «estado justo», de la que la *Politeia* platónica es su más radical paradigma: lo bueno coincide ontológicamente con lo justo;

por tanto, no hay base real para problematizar la relación ética-política.

Otra variante de la anterior reconoce el problema, pero no su tensión dramática: fue el «tacitismo» de los siglos XVI y XVII, que entra en diálogo con el realismo político, pero que sostiene que «la verdadera razón de estado» engloba necesariamente la virtud moral; de otro modo, los «gobernantes malos» terminan por ser también «malos gobernantes»; es decir, se trata de un enfoque utilitarista de la moral en la política, aunque de signo teológico-metafísico. Aunque es más frecuente la versión secularizada: se trata de «acomodar» la conciencia moral a la realidad política mediante una «casuística» enmascarante.

Por último, también cabe «trivializar» el problema y reducirlo a sus términos socio-antropológicos. En efecto, si reducimos el «bien» al «bienestar» y el «mal» al «malestar» desaparece toda tensión y todo drama de la relación ética-política. La opción reciente por el «estado del bienestar» pudo ocultar durante mucho tiempo las verdaderas exigencias del estado social. Pero está claro que trivializar un problema no es resolverlo ni «superarlo». En cierta medida se puede encuadrar aquí la resolución por Hegel de la «moralidad» en la «eticidad» concreta y objetiva, esto es, en el curso real de la historia, capaz de reabsorber el «deber-ser» en el «ser»; y lo mismo cabe decir de la subordinación marxista de la moral al triunfo de los objetivos revolucionarios, pretendiendo pasar de una moral individual burguesa a una moral social.

Queda clara, pues, la posibilidad de una relación ética-política, aunque sea una relación siempre dramática y llena de problemas. Se trata, entonces, de examinar cuál es la efectividad de tal relación, esto es, los diversos modos en que puede darse (Aranguren, *ibíd.*, 115 y ss.).

El primer modo sería la pretensión de «*moralización del estado por los individuos*» o ciudadanos. Esta opción se ha intentado ejercer por dos vías principales:

a) La «vía liberal» de Montesquieu, quien moraliza al estado mediante su famosa división de poderes, a fin de impedir el despotismo monárquico. ¿Cómo? Inscribiendo la libertad en la realidad jurídico-política, esto es, institucionalizándola y garantizándola mediante el equilibrio y «contrapeso» de los

tres poderes. No se cuenta de partida ni con la virtud del gobernante ni con la del gobernado; se confía, en cambio, en la virtud estructural de las instituciones. Por eso se trata, en realidad, de una moralización institucional de la política. Pero, de hecho, la vía liberal iniciada por Montesquieu asimilará cada vez más el modelo económico-social de mercado, por lo que la política acabará por ser la mera negociación de los intereses particulares.

b) La «vía democrática» de Rousseau, quien va a intentar la moralización del estado a partir de la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un contrato social orientado, no ya a la seguridad individual (Hobbes), sino a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos, desautorizando los intermediarios políticos (representación política). De este modo, Rousseau se proponía traspasar al plano público las virtudes de los individuos en cuanto ciudadanos. Es la moralización del estado mediante la democracia directa o participativa. Pero esta conversión del «hombre» en «ciudadano» político no deja de resultar problemática y la adhesión de la voluntad personal a la «voluntad general» puede conducir al «absolutismo democrático»; en todo caso, la moral se traslada por completo al ámbito público, a la vez que se posterga su sentido individual de lucha incesante. La misma democracia no es tanto fruto de una institucionalización como una conquista o re-conquista de cada día.

El segundo modo es la pretensión de acceder a la política desde la «ética social». Ésta ha sido la vía marxista, tras preconizar la superación de la «ética de la alteridad» (de las relaciones interpersonales) o ética individual mediante el planteamiento de «ética social» a partir de la «conciencia de clase». Se persigue también la moralización del estado, pero ahora se intenta lograr a través de la mediación del «partido» como encarnación de la conciencia de clase del proletariado, que a su vez representa la auténtica humanidad, hasta que finalmente se alcance la sociedad perfecta sin clases sociales. Pero ya Sartre estableció en su *Crítica de la razón dialéctica* que la acción revolucionaria de los grupos comienza por ser espontánea y auténtica, pero desorganizada e ineficaz; y cuando se

organiza el grupo se convierte inevitablemente en un organismo o aparato burocrático. ¿Qué ocurrió mientras tanto con la moralización del estado?

Por último, el tercer modo invierte el sentido de la relación: se trata de la moralización de los individuos por el estado o desde el estado. Esta vía puede perseguirse por dos procedimientos:

a) Mediante la «eticidad negativa del estado», esto es, la «moralización del poder por su autolimitación». El poder estatal se trueca en «autoridad» cuando reconoce unos límites morales infranqueables, con lo que se legitima y obtiene el consenso de los ciudadanos. Es la vía constitucional y la institucionalización del estado de derecho. Pero resulta obvio que se trata de una moralización meramente formal y negativa, que no impide la corrupción de los objetivos democráticos y de los individuos particulares, encuadrados en partidos políticos, cuyo único objetivo es la conquista del poder y su perpetuación en él.

b) Mediante la «eticidad positiva del estado». En cierto modo se trata otra vez de la utopía del estado justo, pero su versión actual consiste en la planificación social. En todo caso, se trata siempre de la «ética de la aliedad» (relación social), difícilmente compatible con el sentido mismo de la moral. Se han dado tres formas principales de planificación social: la planificación totalitaria comunista o fascista (con todos los vicios característicos del organicismo u holismo social); la planificación liberal de la sociedad del bienestar *(Welfare State)*, que somete a los individuos a una doble manipulación: económica y política; y, por último, el estado de justicia social del que sólo contamos con proyectos, auspiciados por ciertas tendencias de socialismo moderado, con la consiguiente democratización real de la vida política, económica, cultural y social, a fin de obtener un delicado equilibrio entre ética y política, moral de la «alteridad» y moral de la «aliedad», dimensión privada y dimensión pública de la persona.

Obviamente, se trata de un enfoque analítico y Aranguren es perfectamente consciente de que en la realidad se han dado y se dan inevitablemente mezclas o combinaciones de varios modos a la vez, y que, en el mejor de los casos, la relación

ética-política es siempre «dramática», provisional, difícil y quebradiza. Ante relación tan problemática no cabe, sin embargo, aceptar la tentación del retiro a lo privado, esto es, a la actitud moral de la crítica sin compromiso de la política real. El estado y la política están ahí como realidades ineludibles. Por tanto, la cuestión actual no es «estado sí o estado no», sino «¿qué estado?», esto es, con qué forma y con qué instituciones, con qué límites y condiciones: cuál ha de ser, en definitiva, su relación con la sociedad civil en cuyo servicio encuentra su legitimación.

3. Ciencia política y filosofía política

En el primer apartado del presente capítulo hacía referencia a la recuperación actual de la filosofía política tanto en Europa como en América, después de que algunos de sus mismos cultivadores hubieran llegado a considerarla irremediablemente difunta. La responsabilidad de tal defunción y, a la vez, la justificación de la misma se atribuía precisamente al esplendor de la ciencia política, que la había desplazado, generalmente con ventaja, de su dominio tradicional: la reflexión sobre el poder y las condiciones de la obligación política. En adelante estos estudios se realizarían a nivel exclusivamente empírico, dejando de lado las adherencias ideológicas y normativas.[2]

John Plamenatz fue uno de los primeros en salir en defensa de la pervivencia de la filosofía política en base a su «utilidad» para el análisis de los conceptos políticos. A su juicio, la filosofía política era no solamente compatible con la «teoría política» (ciencia política), sino también indispensable, ya que su enfoque difiere: mientras que la segunda se ocupa de «las explicaciones de cómo funcionan los gobiernos», la primera constituye «el pensamiento sistemático acerca de los propósitos del gobierno»; es decir, «es una forma de la filosofía práctica» y su necesidad en los tiempos actuales es «tan grande

2. Para una relación bibliográfica de esta polémica puede verse P.H. Partridge, 1974, 52, nota 2.

como siempre, en realidad mucho mayor», ya que se cumple «con menor facilidad» (Plamenatz, 1974, 35).

Si ha podido hablarse de su «muerte», ello se debe a varias concepciones erróneas. La primera ha sido la misma indiferenciación de los problemas abordados por la filosofía política y su mezcla de cuestiones normativas e ideológicas, que tanto descrédito le ha procurado ante los enfoques positivos y analíticos, quienes han llegado a considerarla como un obstáculo para la ciencia política. En otros casos se ha considerado que la filosofía política puede asumir todavía un papel: el análisis de los conceptos políticos; una vez realizada esta tarea, el politólogo no precisará ya más del filósofo. Otros, por último, aducen la divergencia y hasta la oposición que se registra en las teorías filosóficas de la política como signo inequívoco de que se trata de la expresión de meras opciones ideológicas.

Y, sin embargo, pese a sus errores y abusos, la filosofía política en cuanto reflexión normativa sobre la práctica política sigue siendo más necesaria que nunca. En efecto, la misma movilidad de costumbres e ideologías obliga al hombre actual a tener «una filosofía práctica» que le sirva de guía ante tantos cambios, una filosofía práctica que englobe también «una filosofía social y política». Es cierto que en sus orígenes y en su historia esta disciplina ha estado vinculada con la religión y la metafísica; pero hoy se ha desprendido de tales adherencias y se propone «producir un sistema coherente de principios y establecer lo que es necesario hacer para que los hombres puedan vivir de conformidad entre sí». Más en concreto, su objetivo es decirnos «qué debe hacer el gobierno para realizar estos principios y cómo debe organizarse para ello» (Plamenatz, *ibíd.*, 47-49).

Por su parte P.H. Partridge adoptó un punto de vista semejante: para revitalizar la filosofía política era preciso discernir por separado sus tres componentes: filosófico, sociológico e ideológico (Partridge, 1974, 54 y ss.). Unos u otros predominan, a veces con claridad, sobre los demás en cada teoría política. El componente ideológico lo proporciona la reflexión moral y su concepción de la vida buena. Recientemente se ha producido un debilitamiento de los componentes filosóficos e ideológicos, lo que ha facilitado el ascenso de la ciencia política, hasta

hacerse hegemónica; pero la filosofía política sigue cumpliendo una función normativa importante. Quizá su mayor «enemigo» ha sido el triunfo del sistema democrático, pues su generalización ha dejado sin relieve la discusión sobre los fines y ha vaciado de sentido algunas cuestiones fundamentales de la política: ¿por qué he de obedecer al estado?, etc. También le ha perjudicado la «barbarie» de los últimos grandes sistemas políticos alzados sobre bases ideológicas: nazismo, comunismo, etc. Estas apreciaciones de Partridge son, por lo demás, propias del grado de asimilación que los teóricos políticos anglosajones establecen entre sistema democrático representativo y «política normal», como ya señaló S. Wolin (1969). Pero se equivocan cuando piensan que la generalización del régimen democrático contribuye a vaciar de sentido las cuestiones políticas fundamentales. Simplemente, el problema se desplaza de la cuestión ¿qué política? a la de ¿qué democracia? Y todavía queda por encontrar una reconciliación convincente de las exigencias de la libertad y las de la igualdad (o justicia), sobre la cual ha centrado Rawls su teoría de la justicia como equidad. Volveré sobre ello en el próximo capítulo.

I. Berlin adoptó, quizá, la postura más clara en defensa de la perennidad de la «teoría política» frente a la «ciencia política» (Berlin, 1983, 237 y ss.). A su juicio, sólo cabe plantear la defunción de una disciplina cuando concurren dos circunstancias: *a*) que sus propuestas fundamentales hayan caído en descrédito o hayan sido refutadas; y *b*) cuando otra disciplina nueva haya venido a ocuparse de su objeto de estudio. Tal fue el caso de la astrología (suplantada por la astrofísica) y, en general, de las ciencias naturales respecto de la filosofía. Son ciencias descriptivas y se atienen, por tanto, a la observación y a la deducción: son ciencias empírico-formales. Pero de ningún modo está justificada la pretensión positivista de arrojar los demás tipos de conocimiento al saco común de las «ideologías». Algunas disciplinas filosóficas, en particular las que engloban juicios de valor, no se han transformado en ciencias (ética, estética, crítica). Y tal es el caso de la «teoría política».

Ello es así porque sus problemas característicos (naturaleza de la obligación política, etc.) no son empírico-descriptivos, sino que plantean la explicación de lo normativo tal como se

expresa en los conceptos de autoridad, soberanía, libertad, igualdad, etc. Se trata de ofrecer una justificación racional de tales conceptos a partir de los desacuerdos profundos existentes sobre los mismos. Es decir, son cuestiones «irreductiblemente filosóficas». En términos kantianos diríamos que la filosofía política es posible únicamente «en un mundo en el que chocan los fines». La investigación de los medios idóneos para un fin, en cambio, es una cuestión positiva que se encomienda propiamente a una ciencia empírico-formal. Por tanto, la filosofía política permanecerá siempre que no exista aceptación total de un solo fin y, en consecuencia, quede vacío de sentido el examen crítico de los presupuestos y supuestos, la discusión sobre las prioridades incondicionadas, etc. Por eso la filosofía política se extingue en los regímenes totalitarios, pero florece en las sociedades pluralistas o potencialmente pluralistas.

En definitiva, la filosofía política es irreductible a planteamientos empírico-formales. Y ello es así porque aborda las cuestiones políticas en el plano de la validez normativa, mientras que la ciencia política lo hace en el plano de la validez fáctica, de la eficacia, de las situaciones históricas y sociales concretas. Sucede entonces, inevitablemente, que si la ciencia política pretende suplantar por completo a la filosofía política, sustituye subrepticiamente sus planteamientos normativos por ideologías implícitas y enmascaradas. En realidad, esta tarea de transformar la filosofía política en una ciencia empírica se inició ya en los albores de la Ilustración. Y Rousseau fue uno de sus críticos más implacables: «Quien quiera juzgar a los gobiernos tal como existen... tiene que saber lo que debe ser para juzgar bien sobre lo que es» (Rousseau, *O.C.*, IV, 836-837).

Por lo mismo, la filosofía política no interviene directamente en la vida política, sino regulativamente. Tal fue el error de Platón y, en alguna medida, del mismo Rousseau. Pero desde Kant *(Zum ewigen Frieden)* quedó claro que si el filósofo político no puede convertirse en político activo, se reserva necesariamente el papel de crítico y consejero al nivel de los principios normativos. Y es que sus categorías básicas (sociedad, estado, libertad, igualdad, propiedad, etc.) nunca pueden resolverse empíricamente y, sin embargo, su planteamiento

correcto condiciona todo el orden institucional al constituir la trama que da valoración y sentido a la urdimbre histórico-social concreta. ¿Cómo podríamos entender la vida política de la polis griega si no conociéramos su filosofía política subyacente? Y, en consecuencia, ¿cómo podríamos entender nuestro propio sistema democrático si prescindiéramos de los presupuestos ilustrados y revolucionarios (libertad, igualdad, solidaridad) sobre los que se construyó?

Por eso, como apunta también Berlin al final de su trabajo, los politólogos que predicaron la muerte por inanición de la filosofía política confundieron, en realidad, una crisis de rejuvenecimiento con una defunción, lo que ciertamente denota una grave ceguera, porque aquella crisis de transformación condujo a la magnífica floración que reseñaba en el primer apartado de este capítulo. Y el asentamiento del pluralismo democrático no ha hecho más que favorecer la diversificación de modelos liberales, de modelos socialistas y de modelos social-demócratas, a partir de las correspondientes —y también diversificadas— legitimaciones filosófico-políticas. Por eso ha podido escribir recientemente Rawls que el problema más grave de la filosofía política occidental es, justamente, la carencia de un acuerdo sobre la estructura social básica que asegure y ordene los derechos y libertades de los ciudadanos en cuanto personas libres e iguales y que venga a remediar el «profundo desacuerdo» actual sobre «el modo de compaginar mejor en la estructura básica de la sociedad los valores de libertad y de igualdad». Se trata de un conflicto que se remonta al siglo XVIII y que está asociado a las dos tradiciones políticas fundamentales: la de Locke, centrada sobre lo que Constant denominó «libertades de los modernos», y la de Rousseau, que se centra sobre las «libertades de los antiguos» (Rawls, 1985, 227). Sus dos principios de justicia ofrecerían justamente la reconciliación de ambas tradiciones, ya que delinean «un sistema de cooperación leal para la ventaja mutua». A partir de este acuerdo sobre la base constitucional, se abriría una diversidad de opciones políticas y un pluralismo doctrinal y social, asentado sobre una tolerancia activa, dando lugar a un «consenso translapante» *(overlapping consensus)* (*ibíd.*, 225-226).

Lo cierto es que Rawls, pese al enorme crédito de su teoría, no ha logrado un consenso vinculante sobre su teoría de la justicia como equidad y que por consiguiente, el «consenso a solapo» alcanza también a las constituciones e instituciones políticas fundamentales. De ahí los diferentes tipos de democracia existentes y, sobre todo, la diversidad de propuestas normativas para su reforma que se han planteado en la última década y que van desde su reconversión neta en democracia económica o «de mercado» (Buchanan, Downs, Dahl), hasta su transformación en un sistema democrático participativo y cuasi-directo (Pateman, Barber, Levine, etc.). A la filosofía política actual le incumbe la tarea inacabable de debatir la mayor o menor plausibilidad normativa de los modelos democráticos alternativos, como yo mismo apunto más adelante (cap. 5, apdo. 8, al final).

Conviene diferenciar, no obstante, dos orientaciones muy distintas en la filosofía política actual, que se han desarrollado de modo paralelo (por tanto, sin interferencias, pero también sin conexiones) y con metodologías casi contrapuestas. La primera acusa notablemente el influjo de la filosofía analítica y se centra en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales, acercándose notablemente al enfoque analítico dominante en la ciencia política. La segunda, en cambio, que a veces es denominada «radical» por los representantes de la primera, es la heredera del enfoque clásicamente holista de la filosofía política y se expresa preferentemente mediante categorías idealistas, marxistas, fenomenológicas y/o hermenéuticas. Es la orientación dominante en la Europa continental, mientras que es minoritaria en el ámbito anglosajón, donde se la asocia genéricamente con «la nueva izquierda». Es de notar que sólo muy recientemente se han formulado propuestas para promover el necesario diálogo entre ambos enfoques (véanse las referencias que ofrece F. Vallespín, 1985, 31, nota 57).

No obstante, un representante bien conocido del enfoque analítico, A. Quinton, no dudaba en 1967 en circunscribir la tarea de la filosofía política a «clasificar y analizar los términos, aseveraciones y argumentos», mientras que denominaba «ideología» a la discusión sobre los fines, objetivo primordial

del enfoque clásico. Quinton estimaba que esta tradición clásica había llegado a su final con Marx y Mill, aunque todavía surgiera esporádicamente algún «dinosaurio magnífico como la *Constitution of Liberty*, de Hayek». La primera tarea de la filosofía analítica de la política habría de consistir en separar cuidadosamente «las aseveraciones empíricas de la ciencia política» y las «afirmaciones evaluadoras de la ideología». Los conceptos centrales de la primera serían el estado y la ley, mientras que la segunda se ocupa de «los principales valores políticos» (en especial, el problema de la obligación política). Quinton terminaba por reconocer que resulta difícil, aunque siempre esclarecedor, el análisis filosófico de los sistemas ideológicos de justificación (análisis cuya utilidad, sin embargo, ha puesto en duda el mismo Popper) (Quinton, 1974, 7-13).

Cabe hablar, sin embargo, de un pionero en la tarea de conjugar ambos enfoques: John Plamenatz. En efecto, como señalan D. Miller y L. Siedentop (1984, 1-15), la «teoría política» que se ha consolidado en las dos últimas décadas en el universo anglosajón ha partido de una cierta fusión de las dos tradiciones pre-existentes, la de «pensamiento político» (departamentos de enfoque administrativo-gubernamental) y la de «filosofía política» (departamentos de filosofía). Así la nueva filosofía política pone menos énfasis en el enfoque histórico-genético de las ideas y sistemas políticos, por una parte, y es menos lógico-formal, por la otra. De este modo se ha constituido una teoría política de enfoque mixto: combina argumentos y análisis empíricos con propuestas normativas, poniendo su énfasis sobre la justificación de sistemas políticos, a la vez adaptados a sus tradiciones concretas y capacitados para transformarlas. Es decir, es consciente de que «construir conceptos políticos y sociales» es también, «a la larga, construir instituciones sociales y políticas».

Plamenatz fue probablemente el primero en adoptar este enfoque sintético en su conocido libro *Consent, Freedom and Political Obligation* (1938), perspectiva que ha desarrollado, sobre todo, en su magnífico *Man and Society* (1963). Y en este enfo que mixto hay que situar las mejores obras de la década de los setenta: Rawls *(A theory of justice,* 1971); Nozick

(*Anarchy, state and utopia*, 1974); Oakeshott (*On human conduct*, 1975); y Dworkin (*Taking rights seriously*).

Entre los autores más destacados de la orientación de filosofía política analítica cabe citar a D. Easton (*The political system*, 1953); T.D. Weldon, aunque excesivamente hostil hacia el enfoque clásico (*The vocabulary of politics*, 1953); la obra espléndida de S.I. Benn y R.S. Peters (*Social principles and democratic state*, 1959); A. Brecht (*Political theory*, 1959); R.A. Dahl (*Modern political analysis*, 1963); y la notable obra de B.M. Barry (*Political Argument*, 1965).

Por último, en el enfoque clásico de la filosofía política se alinean las figuras más conocidas del liberalismo conservador (Popper, *The open society and its enemies*, 1945; Hayek, *The constitution of liberty*, 1960; Berlin, *Four essays on liberty*, 1965; Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1947; B. de Jouvenel, *Sovereignity: an inquiry into political good*, 1957; L. Strauss, *Natural Right and History*, 1953; Buchanan y Tullock, *The calculus of consent*, 1962; Buchanan, *The limits of liberty. Between Anarchy and Leviathan*, 1974; Hart, *The concept of Law*, 1961; Arendt, *The human condition*, 1958; etc.) y la totalidad de los autores defensores de tendencias socialistas o socializantes (Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1969; Marcuse, *One dimensional man*, 1964; Habermas, *Legitimitationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, 1972; N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, 1968; Foucault, *Les mots et les choses*, 1966; I. Wallerstein, *The modern World-System*, 1974; Aronowitz, *False promises*, 1973; T. Schroyer, *The critique of domination*, 1973; O'Connor, *The fiscal crisis of the state*, 1973; D. Bell, *The cultural contradictions of capitalism*, 1976; A. Wolfe, *The limits of legitimacy*, 1977, etc.).[3]

---

3. A la relación hay que añadir algunos autores italianos y españoles. Entre los primeros destaca la obra de N. Bobbio. Entre los segundos hay que destacar la obra pionera de Aranguren, ya citada, y la de A. García Arboleya (*Estudios de teoría de la sociedad y del estado*), así como los estudios de M. García Pelayo (*Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*, 1968; *Los mitos políticos*, 1980; *Idea de la política y otros escritos*, 1983).

Esta simple relación de autores y obras importantes (que no pretende ser exhaustiva, sino representativa) basta ya para dar una idea intuitiva de la variedad de enfoques y materiales de los que se sirve hoy la filosofía política (entre los que destaca la aportación sociológica) para realizar su tarea normativo-regulativa. Esta intencionalidad crítico-constructiva es la que unifica y da consistencia final a unas investigaciones bastante heterogéneas como tales.

Lo decisivo, sin embargo, es que sea posible atribuirle con propiedad a este estudio la definición que A. Levine propone para su liberalismo renovado: «Una forma de criticismo social radical para el que todas las normas y las prácticas, todas las instituciones y leyes, están sujetas a continuo examen y renovación» (Levine, 1981, 108). En forma más o menos radicalizada, pero siempre con carácter crítico-normativo, la filosofía política tiene el objetivo ineludible de proporcionar criterios para una adecuada evaluación y replanteamiento, en su caso, de las prácticas, las leyes y las instituciones de la sociedad política.

Bibliografía utilizada

ÁGUILA, R. del y VALLESPÍN, F., «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Zona Abierta*, 31 (1984), 93-125.

ARANGUREN, J.L. López, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, s.f. (¿1962?).

BALANDIER, G., *Antropología política*, Barcelona, Península, 1976.

BARRY, B., «The strange deaht of Political Philosophy», *Governement & Opposition*, 15 (1980).

BERLIN, I., «La théorie politique existe-t-elle?» *Rev. Franc. Sc. Polit.*, 2 (1961), 309-337; «Does Political Theory still exist?», en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 2ª serie, Oxford, Blackwell, 1962, 1-34 (v. cast. en íd., *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1974).

CALSAMIGLIA, A., «Ensayo sobre Dworkin», en R. Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, 7-29.

DALLMAYR, F.R., *Polis and Praxis*, Cambridge, Mass., The Mit P., 1984.

FERNÁNDEZ, E., *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984.

LASLETT, P., «Introduction», íd., (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, 1.ª serie, Oxford, Blackwell, 1956.
LASLETT, P. y RUNCIMAN, W.G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962, 2.ª serie, «Introduction».
LASLETT, P. y FISHKIN, J. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 5.ª serie, Oxford, Blackwell, 1979, «Introduction».
LEVINE, A., *Liberal democracy*, Nueva York, Columbia U.P., 1981.
LLOBERA, J.R. (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979.
MAC INTYRE, A., *After virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
MARÍAS, J., «Introducción», en Aristóteles, *Política*, Madrid, CEC, 1983, V-LXXII.
MILLER, D. y SIEDENTOP, L. (eds.), *The nature of political theory*, Oxford, Clarendon, 1984, 1-15, «Introduction».
MUGUERZA, J., «Entre el liberalismo y el libertarismo», *Zona Abierta*, 30, 1-62.
NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
PARTRIDGE, P.H., «Política, filosofía, ideología» (1961), en A. Quinton, (comp.), *Filosofía política*, México, FCE, 1974, 52-83.
PLAMENATZ, J., «La utilidad de la teoría política» (1960), en A. Quinton, (comp.), *Filosofía política*, México, FCE, 1974, 34-51.
QUINTON, A., «Introducción» en íd., (comp.), *Filosofía política* (1967), México, FCE, 1974, 7-33.
RAWLS, J., «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, n.º 1 (1985), 223-251.
RITTER, G., *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E., *Teoría crítica y sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.
WOLIN, S., «Political theory as a Vocation», APSE, 64, 1969.

2

PARADIGMAS DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA: ESTADO JUSTO, REALISMO POLÍTICO, ESTADO LEGÍTIMO

Del mismo modo que la obligación moral constituye el objeto central de la reflexión ética, y que la obligación jurídica lo constituye de la filosofía del derecho, la naturaleza, formas y condiciones de la obligación política es el objetivo principal de la filosofía política. Ahora bien, este objetivo común recibe diferentes modulaciones —y hasta diferentes versiones— según las diversas escuelas o tradiciones de la filosofía política.

En efecto, resulta indudable que se dan —y se han dado históricamente— al menos dos grandes tradiciones o escuelas de pensamiento político: la legitimista, según la cual el poder se justifica únicamente por el objetivo último ético-educativo de la sociedad civil (en su versión más radical del estado justo) o, al menos, por su respeto de las condiciones y límites de la obligación política (versión más moderada o propiamente legitimista); y la tradición realista, según la cual el poder se autolegitima como tal y posee su lógica enteramente autónoma y específica, también en diferentes versiones más o menos radicales. La filosofía política se sitúa, pues, sobre la confluencia o discrepancia (según los enfoques) de ambas tradiciones. De ahí que resulte imprescindible delinear siquiera brevemente los rasgos más notorios de ambas escuelas de pensamiento político en la primera sección del capítulo.

La segunda la voy a dedicar a precisar la evolución histórica de la corriente legitimista desde sus versiones más radicales en cuanto utopías del estado justo, hasta sus versiones actuales mucho más moderadas en tanto que simples constructos normativo-regulativos del estado legítimo. En la tercera sección intentaré incluso construir el «paradigma» del estado legítimo mediante la explicitación de sus tesis características, de modo que pueda servir como guía para la identificación y adscripción de los diferentes planteamientos actuales o pretéritos.

1. La herencia de dos tradiciones: legitimismo y realismo políticos

Puede decirse que, en realidad, la filosofía política surge del enfrentamiento de dos enfoques divergentes y hasta irreconciliables de la naturaleza de la obligación política. No se trata, pues, como a veces se afirma, de un replanteamiento de la obligación política a partir del Renacimiento, sino de un enfrentamiento constituyente entre el convencionalismo naturalista de los sofistas griegos, que rechazan la legitimación religiosa tradicional del poder, y la reacción legitimista-racionalista de Platón, mientras que en la *Politeia* aristotélica se encuentra el primer intento de conciliación de ambos enfoques. Es más, como ya puso de relieve Leo Strauss (1959), la tensión entre ambos planteamientos no sólo es perceptible en Platón *(Gorgias, La república)*, sino que el propio filósofo ateniense habría oscilado entre ambos modelos (legitimista: *La república*; realista, *Las leyes*). Pero, como yo mismo expongo más adelante (capítulo 3), a pesar de la indudable modulación que se observa en la obra platónica (en especial, en *El político*), no es menos cierto que Platón se mantiene fiel a su enfoque incluso en *Las leyes*, que plantea ya como una serie de concesiones al realismo político. En cambio en Aristóteles es notoria la evolución del enfoque platónico inicial (libros 1-3 y 7-8) al planteamiento realista posterior (libros 4-6), probablemente a causa de su experiencia política en Asos.

A mi juicio, el problema de la obligación política es análogo, pero nunca idéntico, al de la obligación moral; en este caso, la

justificación de la obligación se plantea como la respuesta a la cuestión ¿por qué he de ser moral?, mientras que en el caso de la obligación política se plantea como respuesta a la pregunta ¿por qué he de obedecer al estado? (y no ¿por qué tengo obligación «moral» de obedecer al estado?, que implica ya una *petitio quaestionis*). Como se aprecia, la cuestión queda abierta a diferentes tipos de justificación, cuya mayor o menos plausibilidad depende del enfoque general adoptado: si el poder se autolegitima o si, por el contrario, precisa de ciertas condiciones (consenso libre y racional por parte de los ciudadanos) y límites (los establecidos en el «contrato social») para su legitimación en cuanto «autoridad», a la que se debe obediencia.

Según Quinton, serían tres los tipos de justificación dados al problema de la obligación política (Quinton, 1974, 22 y ss.). La primera se basaría en la naturaleza intrínseca del estado y sería la adoptada por el «tradicionalismo» (que se fundamenta siempre en formas más o menos secularizadas del «derecho divino» del poder estatal) y los planteamientos «aristocráticos» (en los que la obligación política se fundamenta en la excelencia, de uno u otro tipo, de los gobernantes). En todo caso, esta justificación es paralela a la del deontologismo moral, cuyas rigideces comparte igualmente.

La segunda, por el contrario, la ofrecen teorías extrínsecas que justifican el estado «por referencia directa o indirecta a los propósitos que sirve» o a las consecuencias beneficiosas del poder estatal. El prototipo de estas teorías sería «el contrato social», aunque de hecho sólo hace referencia a las versiones de Hobbes (seguridad) y de Locke (derechos, propiedad) y da la razón a Hume en su versión utilitarista del mismo, con su concepción teleológica del estado, cuyo único sentido lo constituye la promoción del bienestar general.

Por último, Quinton distingue un tercer tipo de justificación: las teorías «orgánicas» del estado, que se oponen a las precedentes al propugnar una relación intrínseca entre el estado y los ciudadanos. Los mejores ejemplos serían los de Rousseau y Hegel: el estado encarna la voluntad general en cuanto voluntad por lo público y común frente a la voluntad particular, egoísta y privada.

Pues bien, frente a estas concepciones clásicas de la obliga-

ción política, Quinton presenta la de la «filosofía analítica de la política», según la cual la obligación política tiene un sentido exclusivamente teleológico. Las concepciones clásicas situaban al ciudadano entre «la obediencia y la resistencia, entre la conformidad y la traición». La situación real, en cambio, es mucho más flexible: se trata de considerar los fines del gobierno en cuanto que sujetos a negociación, influjo, cambio, etc., desde formas institucionales. Lo primero en esta dirección analítica es arrojar por la borda los planteamientos ideológicos; el segundo paso consistiría en la aclaración del concepto de los fines políticos o de gobierno, distinguiendo entre las diferentes articulaciones ideológicas de conceptos tales como libertad, justicia, democracia, seguridad, prosperidad, etc.

Esta posición de Quinton es una muestra característica de las insuficiencias del enfoque meramente analítico de la política y de la asunción subrepticia de una ideología concreta, la del utilitarismo, pese a su enfoque oficialmente neutro desde el punto de vista axiológico. Por otra parte, no acierta a ver que el tercer tipo de justificación de la obligación política que presenta, esto es, las que denomina teorías «orgánicas», comparte, en realidad, con las del primer tipo su fundamentación de la misma en la naturaleza intrínseca del estado, como él mismo reconoce, aunque constituya una versión profundamente renovada de este planteamiento (en el caso de Rousseau, adopta la forma de un contrato social legitimista, mientras que en el de Hegel es ya una síntesis de ambos enfoques). No hay razón, pues, para convertir el esquema bipartito, comúnmente admitido, en otro tripartito, que no ha podido justificar.

Y es que, como apunta M. García Pelayo (1983, 3 y ss.), el enfoque bipartito hunde sus raíces en dos «imágenes» de la realidad política: una ve la política como un «despliegue en la tensión, el conflicto y la lucha», y así la asume en su realismo dinámico de lucha de intereses; mientras que la otra imagen contempla el conflicto como una realidad a superar por referencia a «una idea o un sistema axiológico» que permitirá encontrar «un orden cierto de convivencia», el cual da sentido final al fluir de la vida política. Por eso, desde sus comienzos, se han formado en el pensamiento político «dos imágenes antagónicas respecto de la naturaleza de la política», sobre la

acentuación parcial de cada una de ellas, coincidiendo con «dos intuiciones radicalmente distintas del mundo»: la idea de la política como lucha, como antagonismo, como equilibrio precario y siempre en tensión; y la idea de la política como orden creado por la razón por encima de los avatares históricos y las luchas particulares. A la vez, a cada imagen le corresponde una concepción antropológica contrapuesta: a la primera, la idea del hombre como ser radicalmente egoísta, insociable e individualista; a la segunda, la idea del hombre como ser sociable, aunque histórica-socialmente corrupto y egoísta. Por último, a cada una de las imágenes le corresponde un concepto distinto del poder: según la primera, el poder se concibe como lucha incesante y la política «tiende a disolverse en relaciones de poder», mientras que éste se entiende como «despliegue de la voluntad»; según la segunda, la política tiende a la paz y gira en torno al concepto de «justicia», que se entiende primeramente como orden natural y posteriormente como un orden justo construido por la razón. En consecuencia, García Pelayo cree posible clasificar entre estas «dos concepciones límites» o tipos polares todas las teorías políticas propuestas, ya que todas tienden a articular o integrar los seis «momentos» o tensiones aludidos: lucha-paz, poder-justicia, voluntad-razón (*ibíd.*, 5).

Casi no hace falta recordar que en el mundo clásico la concepción de la política conforme al eje lucha-poder-voluntad fue defendida por los sofistas y los historiadores, mientras que los filósofos se adhirieron mayoritariamente al otro eje: paz-justicia-razón. En la Edad Media esta última tendencia es netamente hegemónica, aunque al final de la misma Ockham y Marsilio de Padua se orienten a la primera. Con el Renacimiento, en cambio, y hasta finales del siglo XVII triunfa la política como poder (desde Maquiavelo hasta Hobbes), mientras que en el siglo XVIII asistimos al auge del iusnaturalismo (y su apuesta por un orden natural, justo y racional, sobre el que basa el poder su legitimidad), prolongado por Locke y por Rousseau en diferentes versiones, aunque los ilustrados (y, entre ellos, Kant) tiendan más bien a concepciones más eclécticas de ambos enfoques. La disyunción se mantiene y se complica extraordinariamente durante el siglo XIX con el triun-

fo del positivismo y del liberalismo, por un lado, y del idealismo y socialismo, por el otro, aunque no falten casos de difícil clasificación (como el del mismo Marx).

En el siglo XX ha sido hegemónica la concepción de la política como lucha-poder-voluntad, a partir de la disolución de los planteamientos idealistas y románticos, por un lado, y del descrédito de las utopías socialistas, por el otro. Max Weber es, quizá, su mejor intérprete y generaliza su concepto del estado como detentador legítimo del monopolio de la coerción, aunque admita una triple legitimidad (carismática, tradicional y racional). Sin embargo, ha sido C. Schmitt el formulador más radical de aquella concepción con su tesis de la disyunción amigo-enemigo (paralela, en buena medida, a la disyunción ética entre bueno-malo). También el liberalismo ha defendido con ardor el «realismo» político (Morgenthau). En los dos últimos decenios, en cambio, ha subido al primer plano una concepción legitimista de la política centrada sobre el concepto de justicia, aunque en versiones más o menos radicalizadas. Baste citar los nombres de Rawls («justicia como equidad»), Nozick («justicia como titulación»), Dworkin («derecho a igual consideración y respeto»), Habermas (legitimidad dialógico-comunicativa) y Apel (comunidad de comunicación), quienes no sólo ofrecen una legitimación del *Welfare State*, sino que prolongan su legitimidad en algunos casos hasta el estado social (Rawls, Habermas, Apel). De algunos de ellos (Rawls, Nozick, Dworkin) me ocuparé ampliamente en los capítulos 4 y 5, por lo que renuncio a extenderme aquí al respecto. También hay que situar en este renacimiento legitimista las propuestas de la «nueva izquierda» (Offe, Aronowitz, etc.) y las reivindicaciones de una democracia más participativa y auténtica (Macpherson, Levine, Barber, Green, Pateman, etc.), algunas de ellas inspiradas directamente en Rousseau.

2. Del estado justo a la legitimidad del estado

La cuestión de la justificación de la obligación política, objeto prioritario de cualquier enfoque de la filosofía política, remite, en realidad, a otra cuestión más profunda: ¿cómo

se legitima la coercitividad estatal o, como diría Weber, su monopolio de la violencia legítima? Los planteamientos recientes sobre la génesis normativa del estado, desarrollados generalmente desde el enfoque sistémico, insisten en que el estado surge para asegurar la identidad del grupo social, para proporcionar legitimidad a la coerción social y para lograr más eficazmente la integración social (Habermas, 1981, 245). Sin embargo, como apunta Habermas *(ibíd.)*, esta reformulación de las funciones del estado en términos sistémicos no oculta «el nexo constitutivo de la dominación política». A su juicio, el estado surge, ante todo, primordialmente para «impedir, a través de decisiones vinculantes, la desintegración social», de modo que garantiza eficazmente a la sociedad de que se trate el mantenimiento de su «identidad, normativamente determinada, cualquiera que sea». De ahí le viene, pues, al estado su legitimidad y, consiguientemente, su reconocimiento *(ibíd.)*. Según Habermas, si se exceptúan los casos de C. Schmitt y de N. Luhmann —quienes parecen mantener la tesis de que la coercitividad legal del estado se acepta sin más, sin plantearse cuestión alguna de reconocimiento—, hoy tiende a aceptarse comúnmente la tesis de que la dominación política, como condición de su mantenimiento y de su eficacia a largo plazo, precisa obtener reconocimiento como poder legítimo (y no meramente como poder legal). Otra cuestión es que, desde el enfoque sistémico, se plantee la integración social normativa operada por el estado como mera función latente de las estructuras sociales (*ibíd.*, 246).

Tampoco es cierto, en ese sentido, que los problemas de legitimidad sean algo específico de la modernidad. De hecho, los términos *legitimum imperium* o *legitimum dominium* se utilizaban en Roma y en el Medioevo; pero su sentido es posible rastrearlo hasta en los imperios de la antigüedad, esto es, desde que aparece el concepto de estado, a través de los conflictos de legitimidad o «fenómenos de deslegitimación», en especial luchas de clase. Puede decirse, pues, que es consustancial con la aparición del estado su «pretensión de legitimidad», esto es, su búsqueda de reconocimiento mediante la garantía que ofrece de mantener la identidad y la integración social por vía normativa y coercitiva.

Ahora bien, como señala Habermas, es preciso separar cuidadosamente «las razones legitimantes» de las «institucionalizaciones de la dominación» (*ibíd.*, 249). Esta distinción de Habermas resulta utilísima, ya que mientras las segundas se mantienen prácticamente constantes, con cambios que afectan solamente a la forma, las razones legitimantes varían notablemente desde la antigüedad clásica y medieval hasta la Ilustración y la Revolución. Es el cambio que he sugerido al referirme al paso del «estado justo» al «estado legítimo». Es más, todavía cabe distinguir entre la legitimación que se ofrece en los grandes imperios y la que se ofrece ya en la antigüedad clásica: mientras que en los primeros se apela a sistemas religiosos revelados (a través de los grandes profetas) o a éticas de base cosmogónica, esto es, a «narraciones» sacrales o cuasi-sacrales, en la antigüedad greco-romana (Platón, Aristóteles, estoicos) y medieval (escolásticos), la legitimación estatal se ofrece mediante argumentación, aunque ésta es siempre ontológicamente fundamentada; es decir, se apela a un orden natural, anterior e inmutable, que se descubre mediante la razón; pero tal orden ontológico o natural es quien proporciona las razones últimas. Por eso el estado ha de aparecer legitimado por el orden ontológico (caso de la teoría de las ideas, en Platón, o la *koinos logos*, en los estoicos, o la ley natural, en los escolásticos). Por eso el estado aparece como «estado justo», ya que es el único legitimable, esto es, como expresión o reflejo del orden ontológico. Sólo cabe un estado perfecto, al menos normativamente; de lo contrario no puede legitimarse.

Por cierto que la legitimación medieval del estado, tanto en su versión cristiana como en su versión musulmana, incluía tanto las razones reveladas (narrativa sagrada, dogmática) como las razones ontológicas. De ahí que ofreciera una legitimación sin fisuras... mientras pudo sostenerse la cosmovisión medieval. Pero tanta perfección, aunque fuese a nivel teórico normativo, era difícilmente compatible, no con la realidad política cotidiana (pues la teoría del pecado original ofrecía una coartada más exculpatoria que inculpatoria), sino con una legitimación mínimamente plausible. Por eso, al final del Medioevo se impuso el nominalismo, por un lado, y el voluntarismo, por el otro, hasta que se derrumbó finalmente como un

todo la legitimación medieval y surgió, por reacción, la forma más cruda de realismo político con su tesis de la autolegitimación del poder (Maquiavelo).

Sin embargo, con la Ilustración surge un nuevo modelo legitimista, aunque se introdujo por la vía contractualista abierta por Hobbes. Habermas sitúa el nuevo modelo ya en Rousseau (Habermas, *ibíd.*, 250), mientras que Riedel lo retrasa hasta Kant (Riedel, 1977, 109). Desde Maquiavelo (si no ya desde Marsilio de Padua) se había roto el supuesto básico de la sociabilidad como fundamento de la sociedad civil, que aquél remplazaba por el poder como aglutinante real de la sociedad. Pero fue Hobbes quien abrió la vía contractualista al insistir sobre el carácter artificial (pactado) de la sociedad civil: justamente, del convenio surgen la justicia y la legalidad, inexistentes en el estado natural. Significativamente, sin embargo, todavía las denomina Hobbes «leyes de naturaleza», pero la garantía final es exterior al pacto: es el soberano, en cuanto depositario único de la coercitividad efectiva. Es el precio de la seguridad.

Esta situación no deja de parecerles absurda a Locke y a los iusnaturalistas, hegemónicos durante todo el siglo XVIII, quienes vuelven a resucitar la tesis de la sociabilidad, de modo que el contrato social únicamente aportaba la sanción legal y su publicidad. Esta posición conduce a otra incoherencia de signo inverso a la hobbesiana: ¿para qué mantener la distinción «estado de naturaleza» y «sociedad civil» si la segunda sólo añade al primero la legalidad formal del contrato?

Pufendorf intentó mejorarla mediante su teoría del doble contrato: el *pactum societatis* instituye la sociedad civil, pero el estado sólo se constituye con un pacto posterior y subsiguiente, el *pactum subiectionis*. No obstante, Pufendorf no logra su objetivo, ya que con el primer pacto no supera el contrasentido de un contrato pactado entre quienes ya están asociados por naturaleza; y con el segundo se acerca peligrosamente a Hobbes: dada la inutilidad formal del primero, es este segundo pacto el que, en realidad, instituye el orden político, con la consiguiente preeminencia del poder estatal sobre la sociedad civil, contra la que reaccionará fuertemente Rousseau. Eso sí, no ha de olvidarse que su iusnaturalismo no

es ya de corte ontológico (onto-religioso, para ser más exacto), sino de corte racionalista: las razones últimas dejan de ser la religión-cosmología-ontología para atenerse únicamente a un naturalismo racional.

Rousseau compartía con Locke y los iusnaturalistas el presupuesto irrenunciable del consenso de los ciudadanos para la legitimidad del poder estatal, pero, como Hobbes, no precisaba ni de la sociabilidad natural ni de la ley natural: le bastaba la normatividad procedimental de un contrato social entre hombres libres e iguales, atentos a constituir un estado, aunque sin abdicar jamás de su soberanía. Y no es preciso esperar a Kant, como afirma Riedel, para destruir la vinculación entre sociedad y dominio mediante el «principio jurídico de la inenajenabilidad de la libertad del hombre», puesto que, como el mismo Riedel reconoce, Rousseau había establecido ya que el derecho del hombre no depende de los fines que le impone la naturaleza, sino «de la libertad en tanto fundamento de todo derecho». Pero, frente a Hobbes, Rousseau tampoco precisa de la coercitividad estatal como garantía última eficaz del pacto, pues le basta la normatividad libre y racionalmente pactada, esto es, la legalidad legitimada.

Riedel piensa que Rousseau plantea el contrato a nivel «histórico-positivo», mientras que Kant concebirá ya el acuerdo «como una norma, que se basa en principios racionales a priori», de modo que puede «convertirlo en pauta ("idea") de la sociedad civil» (Riedel, 1977, 108). A mi juicio, sin embargo, Rousseau no plantea el contrato como un hecho, sino como un «constructo» normativo (Rubio Carracedo, 1987, inédito), anticipando, en realidad, el enfoque kantiano. Justamente, Rousseau es el primero que, siguiendo los pasos de Hobbes en este punto, culmina la disyunción entre hechos y normas: la «voluntad general» no es un hecho (aunque así lo entendiesen sus contemporáneos, excepto Kant), sino una idea normativa, un constructo de la razón, aunque el mismo Rousseau no siempre sea consecuente, tal vez porque no era consciente del alcance de su innovación. Será Kant quien la desarrollará plenamente, pero en una determinada dirección.

Por otra parte, también cabe decir que Rousseau recoge el impulso racionalista del iusnaturalismo de Grocio, Burlama-

qui y Pufendorf para dar el salto que éstos no se atrevieron a dar. Como dice Habermas, «en Rousseau y Kant este desarrollo conduce a la consecuencia de que en las cuestiones prácticas, en aquéllas que atañen a la justificación de normas y acciones, en lugar de principios de índole material, como la Naturaleza o Dios, hace acto de aparición el principio formal de la Razón. Aquí las justificaciones no se *apoyan* sólo en argumentos [...]. Ahora, como quiera que teóricamente las razones últimas han dejado de ser plausibles, son las *condiciones formales de la justificación las que cobran fuerza legítimamente por sí mismas.* Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se elevan a la categoría de principio. En las teorías contractualistas formuladas desde Hobbes y Locke hasta John Rawls, la ficción del estado de naturaleza —o la de una *original position*— tiene *también* el sentido de especificar las condiciones desde las que un acuerdo ha de expresar el común interés de todos los implicados (y, por ende, puede pasar como racional)» (Habermas, 1981, 250).

Unas páginas más adelante precisa Habermas que «el gran enfrentamiento del derecho natural racional con el clásico, cuya influencia persistió todavía hasta el siglo XIX, se concentra en la elaboración de un tipo procedimental de legitimidad. Desde Hobbes hasta Rousseau y Kant, las ideas básicas del acuerdo racional y de la autodeterminación reciben una explicitación tan amplia que las cuestiones de la justicia y el bien común quedan desprovistas de cualquier connotación ontológica, pudiendo ser confiadas a la competencia de la razón práctica. Esta discusión, implícitamente, gira en torno a la pérdida de valor de un nivel de legitimación basado en las imágenes del mundo» (*ibíd.*, 258).

Los resultados de mi investigación vienen a avalar la afirmación de Habermas de que en Rousseau se observa «la primera elaboración del *tipo procedimental de legitimación*» (*ibíd.*, 251), ya que su formulación del contrato social «significa un nuevo principio social»: la regulación del comportamiento público por la justicia. Pero no es tanto una ruptura con el estado de naturaleza como su transmutación, ya que los principios básicos de libertad e igualdad son el equivalente metamorfoseado de los principios del «amor-de-sí» y de la «com-pa-

sión» vigentes en aquél. En efecto, en Rousseau el constructo normativo del contrato social viene a dar cumplimiento fiel en el estado civil del constructo normativo del estado natural, por contraposición al pacto social históricamente realizado, que lo contradice, conllevando la corrupción y la ruina de la sociedad. Pero su «estado de naturaleza» es también, obviamente, un constructo normativo.

Tal es, en efecto, el sentido del contrato social rusoniano: entre ciudadanos libres e iguales, «los propios procedimientos y las propias premisas de la justificación integran a partir de ahora las razones legitimantes en las que se apoya la validez de las legitimaciones» (Habermas, *ibíd.*). Ello implica que se abandona definitivamente el modelo de legitimación por el orden natural, religioso o tradicional para asumir el modelo de un consenso deliberativo, realizado en condiciones ideales; esto es, como diría Habermas, mediante la asunción autónoma de su «competencia interpretativa». Ciertamente, Rousseau no fue siempre consecuente con su planteamiento y, en ocasiones, apela a la antigua legitimación, dando lugar a equívocos y contradicciones. Pero, a mi juicio, el concepto de «voluntad general» ha de entenderse, ante todo, como garantía procedimental. El mismo Rousseau es muy claro al respecto: «Las cláusulas del contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación de las mismas lo haría vano y nulo». Y la entrega de cada asociado con sus derechos a la comunidad tiene igualmente una garantía procedimental: «Siendo una condición igual de todos y para todos, nadie tendría interés en hacerla onerosa para los demás» (Rousseau, *O.C.*, III, 360-361). Su misma insistencia en que los asuntos comunes se resuelven únicamente en la asamblea pública formalmente convocada y en la que cada cual se expresa libremente, sin asociaciones ni grupos interpuestos, ha de entenderse también como un constructo procedimental que anticipa tanto la «posición original» rawlsiana como la «situación ideal de comunicación» de Apel y Habermas.[1]

1. También F. Savater se refiere a tres etapas o modelos sucesivos de legitimación del poder: la legitimación teocrática, la jerarquización naturalizada y la legitimación democrática moderna, que «nace para combatir la jerarquía naturalizada» (Savater, 1983, 163 y ss.).

Los problemas de Rousseau comienzan, a juicio de Habermas, cuando añade a este «nuevo principio de legitimación» ciertas «propuestas tendentes a la institucionalización de un orden justo de dominación. La *volonté générale* no ha de expresar tan sólo razones de validez, sino también designar el *locus* de la soberanía. Y esta circunstancia ha complicado la discusión sobre la democracia hasta la fecha». En definitiva, los problemas de Rousseau surgen de confundir «un nivel de justificación de la dominación con los procedimientos de organización de la misma» (Habermas, *ibíd.*, 252-253). Esta observación me parece certera, puesto que Rousseau tenderá siempre a coimplicar la legitimación democrática con el diseño de los procedimientos del ejercicio más directo posible de la soberanía popular; pero también me parece injusta, puesto que Rousseau fue siempre consciente de la distancia insalvable entre el modelo democrático (formación discursiva de la voluntad) y la realización efectiva de la democracia como régimen político (la «verdadera democracia ni ha existido ni existirá jamás», llega a afirmar).

Quizá por ello, según una opinión muy extendida, Kant entendió que los principios normativos del contrato rusoniano eran válidos, sobre todo, para la «moralización» del hombre; de ahí que procediera a su aplicación estricta al universo moral. En esta línea puede enfocarse su formulación del imperativo categórico como una transposición trascendental del concepto de voluntad general, asumiendo sus caracteres de objetividad, autonomía, universalidad, incondicionalidad... Pero tienen valor meramente regulativo (fundamentación racional) en el orden jurídico y político.

Lo decisivo, sin embargo, es el nuevo modelo de legitimidad política inaugurado por Rousseau, en el que el énfasis se sitúa no tanto sobre los contenidos como sobre las condiciones formales de la formación del consenso, que prestan a la legitimación obtenida su fuerza y su eficacia. El nuevo modelo legitimador supone la anulación del precedente, pues, como dice Habermas, «las legitimaciones de una etapa superada, cualquiera que sea su contenido, quedan sin valor con el tránsito al nivel inmediatamente superior: no es esta o aquella razón lo que ya no resulta convincente, sino la *índole* de las

razones» (*ibíd.*, 251). Habermas está pensando probablemente en los estadios de madurez moral de Kohlberg; pero, en todo caso, resulta indudable que el nuevo modelo produjo el descrédito de las legitimaciones tradicionales, basadas en modelos onto-religiosos.

El nuevo modelo significa el triunfo, no del formalismo, como se le ha reprochado, sino de la reflexividad: tanto el procedimiento como las premisas de la justificación se tornan reflexivas, esto es, se tornan razones legitimantes: es la idea misma del contrato cuidadosamente estudiado y discutido por personas libres e iguales bajo condiciones idealizadas. Por ello, como concluye el mismo Rousseau, no hay más régimen político legitimable que el democrático. Pero esto no implica, como señala Habermas, la preferencia por un tipo de organización democrática entre otros, sino la posibilidad de un procedimiento de construcción que fundamente la hipótesis de que «las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas fundamentales hallarían el asentimiento voluntario de todos los afectados si éstos pudieran participar —en libertad e igualdad— en los procesos de formación discursiva de la voluntad» (*ibíd.*, 252).

Pienso que Habermas hace una interpretación sesgadamente trascendentalista, en el sentido monológico kantiano, tanto del modelo rusoniano como de la «posición original» de Rawls. En el caso de Rousseau, al menos, está claro que los ciudadanos no van a la asamblea pública para adoptar ningún punto de vista trascendental, sino para deliberar sobre cuál sea la «voluntad general», esto es, el interés público. Como dice Rousseau, la cuestión se plantea en estos términos: «¿Qué medida me beneficiará junto con todos los demás, en lugar de beneficiarme a costa de todos los demás?» (*O.C.*, IV, cap. I). Tal deliberación no excluye obviamente la discusión y el disenso, aunque al final haya de adoptarse procedimentalmente —pero quizá también provisionalmente— la regla de la mayoría (que, por cierto, ya Condorcet demostró que estadísticamente equivale a los dos tercios de probabilidad).

El replanteamiento actual de un cierto iusnaturalismo renovado —sobre todo a partir del fracaso del positivismo jurídico-político con los totalitarismos democráticos (nazismo,

fascismos)—, esto es, la apelación a algo «incondicionalmente válido» como fundamento de una razón de validez de la legitimidad, más allá del mero acuerdo, no puede olvidar que retorna a un modelo legitimador ya superado por la Ilustración. Como dice Habermas, «validez incondicional sólo la disfrutan ya los modos de proceder y las premisas del acuerdo», es decir, el mismo procedimiento crítico de construcción. Resulta secundario, en cambio, que las premisas del procedimiento constructivo se «interpreten» o traduzcan en términos contractualistas estrictos, iusnaturalistas o pragmático-trascendentales.

Obviamente, desde Max Weber se ha impuesto también el énfasis sobre la *creencia* en la legitimidad más que en su realidad objetiva. El mismo Habermas define la legitimidad como «el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político» (*ibíd.*, 243). El énfasis recae sobre el término «reconocimiento». Cuando la creencia sobre la legitimidad de un orden político sufre dudas o fisuras, se presentan los llamados «problemas de legitimación». Es cierto que se trata de un proceso incesante de legitimación-deslegitimación, pero la estabilidad misma del orden político de dominación depende de tal creencia. Es más, incluso los planteamientos empíricos de la legitimación, como la teoría de sistemas (Luhmann, 1969) y la teoría del aprendizaje social, se centran sobre la creencia en la legitimidad y en los factores que la procuran o la dificultan, sin importarles ya nada si el orden político es legítimo o no, pues lo importante es que sea «tenido por tal» (justamente, la misma tesis de Glaucón en *La república* y del propio Maquiavelo en *El príncipe*, c. 15).

La filosofía política, en cambio, no puede renunciar a evaluar racionalmente, esto es, con argumentación intersubjetivamente comprobable y enseñable, las pretensiones de legitimidad de un orden político. Ciertamente Habermas es un decidido partidario de tal postura, pero denuncia el renacer del neoaristotelismo, con su concepto sustantivo de la moralidad, la virtud, lo bueno, el bien común, etc., en autores como H. Arendt, Leo Strauss, J. Ritter y otros, a los que hay que añadir el más reciente de A. MacIntyre (1981). Pero las concepciones de lo «bueno por naturaleza» parecen definitivamen-

te periclitadas, ya que su renacimiento implicaría el de la ontología y la cosmovisión que las fundamentaba. En este sentido es claramente insostenible la tesis de MacIntyre: si fuera cierto que hay que dar por fracasado definitivamente el programa de la Ilustración sobre el que se plantean actualmente las cuestiones de filosofía práctica, el remedio vendría por un salto hacia adelante, nunca por la restauración neo-aristotélica de la teoría de la virtud que nos propone. Pero, en realidad, el modelo de la Ilustración no ha fracasado, sino que está plenamente vigente, aunque con dificultades y atascos, como demuestran las obras de Rawls, Nozick, Buchanan, Dworkin, Apel o Habermas, y su indudable hegemonía actual.

Quienes acusan de formalismo hueco al énfasis actual sobre los procedimientos de construcción olvidan que las convicciones de partida que son sometidas al procedimiento crítico en condiciones ideales no son arbitrarias ni meramente convencionales, sino que están profundamente arraigadas en «formas de vida» y en la «condición humana» heredada de la Ilustración, como con tanta insistencia han observado Rawls, Apel, etc., y los wittgensteinianos en particular (H. Pitkin, 1972, 169-172).

Es preciso apostar, pues, por un concepto normativo de legitimidad, aunque liberado de todo contexto metafísico (como ha recordado recientemente Rawls, 1985), esto es, en términos estrictamente constructivos, como intentan, desde diferentes versiones, Lorenzen, Apel, Rawls, Dworkin, etc. Habermas, por su parte, insiste en una metodología «reconstructiva» más ambiciosa (pretende alcanzar el contexto lógico-evolutivo), pero también más complicada y peligrosa.

Obviamente, pese a su herencia ilustrada, nuestro tiempo tiene problemas específicos de legitimación, que Offe y Habermas han identificado como «problemas de legitimación en el capitalismo avanzado» y que ellos mismos, entre otros, han investigado (Offe, 1972; Habermas, 1973). No puedo entrar aquí a juzgar sobre el acierto de su diagnóstico o de las salidas que proponen a la crisis.

3. Paradigma del estado legítimo

Tras lo expuesto en el apartado precedente, parece claro que el paradigma legitimista se constituyó básicamente en el siglo XVIII, a través de la brecha contractualista abierta por Hobbes (quien, no obstante, reelabora el paradigma del realismo político) y mediante la superación de la cosmovisión iusnaturalista continuada por Locke y Montesquieu, y realizada, sobre todo, por Rousseau y Kant, es decir, por la Ilustración crítica.

Es posible que el paradigma del «estado legítimo» (en el que se concilian libertad y coerción legal, autonomía personal y autoridad estatal) pueda entenderse como el heredero privilegiado del «estado justo», pero me parece más exacto considerarlo como una síntesis aglutinante de ambos paradigmas («estado justo» y «realismo político»: nótese cómo Maquiavelo y Hobbes están presentes, pese a las críticas, en Rousseau y, en especial, en Kant), además de la legitimidad constructa que incorpora originalmente. Pero sería muy laboriosa una discusión pormenorizada de esta idea, que dejo para otra ocasión. Voy a intentar diseñar, en cambio, el paradigma del «estado legítimo» en contraposición tanto a las formulaciones tradicionales del «estado justo» (teocráticas o iusnatural-racionalistas) como al paradigma del «realismo político» —su verdadero antagonista actual y desde hace siglos—, señalando sus tesis o posiciones características y diferenciales, sirviéndome de diez indicadores mediante los cuales pueden construirse unas coordenadas cartesianas —elementales, pero suficientemente expresivas— en las que las filas muestran las contraposiciones entre paradigmas, mientras que las columnas muestran la consistencia (relativa, al menos) de cada uno de ellos (cfr. esquema de pág. 49).

1. *Concepción del poder*. Según este indicador, el «estado legítimo» difiere profundamente tanto del «estado justo» como del «realismo político». En efecto, el último insiste en una concepción minimalista del estado en cuanto agencia coercitiva protectora, esto es, como garante de la libertad negativa (ausencia de interferencias o de intervenciones en la iniciativa

privada). La sociedad política se agota en la salvaguarda de los derechos individuales mediante el monopolio que ejerce de la violencia legal; así es, la coercitividad, al menos potencial, constituye la esencia misma del poder estatal, de ahí su propensión a convertirse en «estado-policía», aunque uno de sus defensores actuales (R. Nozick) mantenga enfáticamente que sólo el estado mínimo es justo y que cuanto supere el estado mínimo es injusto.

El «estado justo», en cambio, mantiene una concepción del poder netamente estatalista: el estado lo es todo (estado-providencia) y la sociedad civil le debe obediencia simple. Ello es así porque el estado encarna el orden cósmico-ontológico en sus diferentes versiones (teocrática, metafísica o natural-racionalista). Por eso la sociedad política es la que vertebra a la sociedad civil y el papel del estado llega a todos los ámbitos de la sociedad, a la que tiende a subordinar y suplantar más y más. La reglamentación estatal llega a alcanzar el ámbito privado de las relaciones personales, de la familia, de la moral, de la religión, de la cultura, del ocio, etc. El «estado justo» (de Platón a Hegel y Marx) tiende a asumir tales funciones en cuanto responsable y garante máximo del orden cósmico (según leyes ónticas o históricas).

El «estado legítimo», en cambio, intenta conjugar celosamente la libertad individual y civil con la autoridad estatal, regulando sus relaciones mutuas conforme a un orden constitucional consensuado (o aprobado mayoritariamente). En todo caso, queda clara su intencionalidad de respetar la autonomía respectiva del individuo, de la sociedad civil y del estado, regulando por ley sus respectivos ámbitos e interacciones. La primacía pasa, pues, del estado a la constitución democráticamente elaborada y refrendada. Ahora bien, lejos de limitarse al ejercicio del monopolio de la violencia legítima, el estado legítimo es el promotor del interés público, el garante de los derechos humanos y el responsable de una distribución equitativa de los bienes primarios. Pero deja a la iniciativa privada (individual y asociativa) la promoción del ámbito privado (moral, educación, economía de mercado, religión, ocio, etc.). La tendencia al *Welfare State*, en cambio, en alza hasta los años setenta, muestra una peligrosa gradiente hacia las concepcio-

Paradigmas de la política

	«Estado justo»	*«Realismo político»*	*«Estado legítimo»*
1. Concepción del poder	estado-providencia	estado-mínimo coercitivo	estado constitucional
2. Legitimación del poder	iusnaturalista, ontológica (ley natural-racional)	autolegitimación histórico-social (opinión social)	consenso crítico, legitimidad constructa (opinión pública)
3. Objetivo primordial del poder	la justicia	la dominación	la autoridad
4. Referencia ética del poder	absoluta (abstracta)	instrumental	marco ético y flexibilidad legal
5. Talante global	estatalista	pragmático	legitimista
6. División de poderes	poder unitario	primado del ejecutivo	primado del legislativo
7. Valores políticos supremos	obediencia-saber axiología jerárquica justicia conmutativa	seguridad -coerción legal- eficacia, éxito libertad individual (negativa)	autonomía en la comunidad justicia procedimental libertad-igualdad conciliadas (positiva)
8. Régimen político peculiar	aristocracia despotismo ilustrado	autocracia, oligarquía neo-corporatismo	democracia participativa democracia representativa
9. Planteamientos políticos	abstractos, intemporales	contextualización estratégica	contextualización legitimista
10. Tipo de sociedad civil	comunidad razón comunicativa deontología	asociación razón estratégica teleología	comunidad-asociación razón normativa constructa emancipación

nes del «estado justo», inconciliable con su lógica legitimista. Aunque es obvio que su ámbito de actuación oscila conforme a las variaciones (constitucionalmente reguladas) del concepto de lo público y de lo privado, siguiendo la guía (flexible y segura, a la vez) del proceso incesante de legitimación-deslegitimación democrática al que está sometido.

2. *Legitimación del poder.* El «estado legítimo» comparte con el modelo de «estado justo» la tesis de que el poder ni se autolegitima (por el éxito, la eficacia o la opinión social) ni es axiológicamente neutral, como pretende el «realismo político», que ha insistido desde sus primeras formulaciones, en la sofística griega, en la realidad «natural» del poder en cuanto superioridad física o intelectual como un hecho a la vez éticamente neutro e incontestable, de tal modo que cualquier legitimación del poder no meramente fáctica le parece de antemano metafísica o simple ideología enmascarante de aquella realidad primaria.

Por consiguiente, de la neutralidad axiológica se sigue la concepción instrumental del poder. La lógica de la dominación es inalterable; su cualificación depende únicamente de su eficacia o de los fines que se le asignen. Esta posición es fuertemente contestada por el «estado justo» (el poder se legitima mediante su adecuación al orden cósmico-ontológico, que está llamado a preservar) y por el «estado legítimo» (el poder ha de trocarse en autoridad estatal mediante el reconocimiento crítico y público de los ciudadanos; la astucia política combinada con la coerción legal puede obtener legitimación social, pero como los hechos nunca puede justificar derechos, se requiere una legitimidad crítica y públicamente construida).

Ahora bien, el «estado legítimo» difiere también profundamente del «estado justo» en su concepción de la legitimidad del poder: ésta carece en el primero de toda fundamentación teocrática, ontológica o iusnaturalista. Por lo antes apuntado, sólo puede ser válida una legitimidad democrática incesantemente renovada. Es decir, la pretensión de validez del poder estatal se justifica únicamente cuando merece el acuerdo libre y racional de los ciudadanos, esto es, mediante una obligación política autónomamente elaborada y aceptada. Sólo entonces

el poder se trueca en autoridad, sin que baste la mera legalidad formal, como pretende el positivismo jurídico: los excesos nazis, formalmente correctos, constituyen su mejor desmentido.

3. *Objetivo primordial del poder.* Tras la exposición de los dos indicadores precedentes, será suficiente tan sólo una breve explicitación. Para el «estado justo» el objetivo primordial del poder sólo puede ser el del cumplimiento de la justicia, aunque ésta sea entendida en diferentes formulaciones: ley eterna, ley natural, ley histórica; queda claro siempre, no obstante, su sentido ontológico, previo y superior a toda convención o elaboración crítica. Para el «realismo político», en cambio, no cabe otro objetivo que el del mantenimiento del poder según la lógica enteramente autónoma de la dominación; esta finalidad «natural», que se pretende éticamente neutral, justifica la utilización de cualquier método, recurso o procedimiento, con la sola exclusión, tal vez, de los criminales. Por último, el «estado legítimo» no considera válido más poder que la autoridad estatal, en cuanto poder legítimo e incesantemente legitimado en las condiciones antes señaladas.

4. *Referencia ética del poder.* Como ya quedó apuntado, el «realismo político» defiende la neutralidad ética del poder; por consiguiente, no reconoce ningún marco —ni menos aún una subordinación— ético del poder, que se rige exclusivamente por la lógica de la dominación. Otra cuestión es que se respeten, al menos en parte, las «mores» más firmemente arraigadas en la sociedad, pues ello se hace en atención a los dictámenes de la racionalidad estratégica. El «estado legítimo», en cambio, reconoce un marco normativo de justicia para la acción estatal, al que se ajusta la misma constitución. Ahora bien, dicho marco de justicia no es de naturaleza ontológica, sino que posee una normatividad constructa, es decir, elaborada discursivamente, en condiciones que garantizan procedimentalmente la objetividad del contenido, a partir de las convicciones más firmes y compartidas en la sociedad de que se trata, que son así críticamente revisadas. El «estado justo», por fin, sostiene un marco ético absoluto, de naturaleza cósmica u ontológica,

anterior e independiente de todo reconocimiento crítico, pretendiendo subordinar de modo fijo e inalterable (ley natural o histórica) todo reconocimiento socialmente válido. En la práctica, sin embargo, sobre tal derecho natural, pretendidamente objetivo e inalterable, se han apoyado tanto las dictaduras como las democracias, tanto los totalitarismos como el despotismo ilustrado. Ello viene a confirmar indirectamente la posición del «estado legítimo», cuya aparente debilidad ética (la flexibilidad de su marco de justicia) no se confirma como tal, pues las garantías constitucionales (que incluyen la apelación al tribunal constitucional y la misma reforma de la constitución) avalan incluso actitudes de desobediencia civil activa, a la vez que permiten en sus límites el juego siempre fecundo, en condiciones equitativas, de los pluralismos ideológicos.

5. *Talante o actitud global.* Las diferencias aparecen igualmente muy notorias en los tres paradigmas. El «estado justo» idolatra al estado; de ahí su proclividad al despotismo, aunque se trate siempre, al menos intencionalmente, de un despotismo ilustrado. Y es que, dado su planteamiento de la política como descubrimiento y realización del orden cósmico, el estado tiende a ser totalitario, bien sea a través de un monarca providente, bien a través de una elite de sabios (filósofos, en Platón; científicos, en Saint-Simon; burócratas, en los regímenes comunistas), conocedores privilegiados del orden natural o de las leyes de la historia; bien, finalmente, en los casos más extremos, a través de caudillos o líderes carismáticos que dictan sus directrices a las masas.

El «realismo político», en cambio, idolatra, no al estado, sino al poder. Por eso tendencialmente ejerce el poder estatal un déspota (que no tiene por qué ser ilustrado) o, más frecuentemente en los tiempos modernos, una casta particular, la clase política o «elite del poder», esto es, una oligarquía largamente adiestrada en la lógica de la dominación, en diferentes formas o versiones (que van desde la autocracia hasta las formas degradadas de la democracia representativa y de neo-corporatismo). Dado que el poder (su consecución y mantenimiento) es un fin en sí mismo, el único fin en sí mismo, sólo resta una racionalidad estratégica para obtener el equilibrio, siempre

provisional, de los intereses contrapuestos de los diferentes grupos de presión.

El «estado legítimo», por último, idolatra el orden constitucional, al que subordina tanto el poder estatal como la iniciativa ciudadana. Exige participación democrática (de personas, asociaciones y partidos) tanto en la formación de la opinión pública como en la toma de las grandes decisiones políticas. No obstante, el mismo orden constitucional queda permanentemente abierto a su reforma y continuo perfeccionamiento, a través de los cauces previstos en la misma constitución.

6. *División de poderes.* También este indicador resulta claramente discriminativo. Mientras que el «estado justo», a partir de su consistencia lógica propia, no puede admitir más que un poder estatal unitario, tanto si es individual como si es oligárquico, por la misma razón el «realismo político» tiende invenciblemente a potenciar el poder ejecutivo, mientras que el «estado legítimo» privilegia necesariamente al legislativo. Ello es así porque en el «estado justo» el *know that* prima por completo sobre el *know how*. En efecto, lo que ha de hacerse viene dado, definitiva e inalterablemente, por el orden óntico o histórico; por tanto, se trata únicamente de realizarlo, por lo que apenas tiene sentido una división de poderes. En el «realismo político», como en el «estado legítimo», aquella relación se invierte o, al menos, se hacen problemáticos ambos términos, el saber qué y el saber cómo, por lo que se hace exigitiva una división de poderes; la preferencia del primero por el ejecutivo y la del segundo por el legislativo se coligen fácilmente si se tienen en cuenta que en el «realismo político» la eficacia o el éxito es lo que cuenta, mientras que en el «estado legítimo» lo es la justicia procedimental, es decir, la asamblea legislativa.

7. *Valores políticos supremos.* Una vez más se confirma la consistencia lógica interna de cada uno de los tres paradigmas. En el «estado justo», como era previsible, el valor político supremo se confiere a la obediencia a la ley, dado que el legislador es sabio, conoce el orden óntico o histórico, y lo plasma en la legislación. Es el estado-educador o la política como pedagogía. Obviamente, también se traza una jerarquía

axiológica y las relaciones intra e intergrupales se rigen por una estricta justicia conmutativa. En el «realismo político», por el contrario, los valores políticos supremos se atribuyen a la salvaguarda de la seguridad o libertad negativa, a cuyo fin se instituye un fuerte aparato legislativo-coercitivo y un fuerte aparato policial, por un lado; por el otro, el logro político máximo viene dado por la eficacia y el éxito en los resultados. Por último, «el estado legítimo» enfatiza como objetivos irrenunciables de la política la reconciliación —siempre difícil— de la autonomía individual en la comunidad estatal, sobre todo mediante la compaginación de las exigencias de la libertad (negativas y positivas) con las de la igualdad (derechos humanos fundamentales dinámicamente entendidos), gracias a la metodología (política y legislativa) de la justicia constructa.

8. *Régimen político peculiar.* Considero que estamos ante uno de los indicadores más significativos, en especial de cara al debate actual sobre la democracia y sus formulaciones auténticas o falseadas. En efecto, este indicador permite prever, de antemano, a partir de la consistencia lógica de cada uno de los tres paradigmas, la naturaleza real del régimen político que propician, con independencia de las denominaciones o las estrategias coyunturales. Resulta obvio, así, que el «estado justo» tiende necesariamente a encarnarse en un régimen político despótico-ilustrado, bien sea monárquico o aristocrático, pues siempre será un gobierno de «sabios» que conoce el orden inmutable de las cosas e intenta realizarlo. Propiamente, por tanto, no será compatible nunca con el mero gobierno despótico ni con una democracia auténtica (la democracia nada puede frente al orden —óntico o histórico— de las cosas). El «realismo político», en cambio, está abocado necesariamente a un régimen de dominación, que puede revestir, de acuerdo con las circunstancias históricas y sociales, diferentes formas: autocracia dura o blanda, oligarquía o negociación neo-corporatista de los intereses enfrentados de los grupos dominantes; puede incluso revestirse —como acontece frecuentemente hoy— de formas más o menos degenerativas de democracia representativa, como he demostrado en otro estudio (Rubio Carracedo, 1987). Por último, el «estado legítimo» es compa-

tible únicamente con un régimen democrático auténtico, bien sea democrático-representativo o, más claramente, democrático-participativo. Desde este enfoque se clarifica notablemente la presente confusión y se facilita la denuncia de las legitimaciones ideológicas abusivas de las auténticas fórmulas democráticas (dado que no es admisible actualmente otra legitimidad política que la democrática, incluso los regímenes oligárquicos, autocráticos o corporatistas han de disfrazarse de ropaje democrático).[2]

9. *Planteamientos políticos.* El «estado justo» muestra una propensión invencible a los planteamientos políticos abstractos e intemporales, dado que se trata de un modelo de suyo inalterable, abierto únicamente a leves adaptaciones o actualización histórica. El «realismo político», por su parte, ha de instalarse en una perspectiva inversa: dado que su objetivo perenne es el mantenimiento de la dominación, ésta ha de encarnarse en fórmulas de contextualización estratégica, en versiones diversas y hasta contrapuestas, al menos en apariencia. El «estado legítimo», en cambio, se sitúa en este caso a medio camino entre ambos, ya que su enfoque exige una fidelidad escrupulosa a los principios políticos sobre los que se asienta una legitimidad crítica, aunque la exigencia complementaria de responsabilidad política le obliga incesantemente a una contextualización al mismo tiempo equitativa y eficaz; es decir, está abocado a una contextualización legitimista.

10. *Tipo de sociedad civil que propicia.* Como sucede con los demás indicadores presentados, tanto por razones de consistencia interna como de realidad histórica, cada uno de los tres paradigmas da lugar o propicia, al menos, tres tipos diferentes de sociedad civil. El «estado justo» (existente hoy, sobre todo, en algunas versiones de los países del este y en los

2. Para una exposición más amplia y detallada de las características y problemas de la legitimidad democrática me permito remitir a mi estudio de 1987. Para la lógica interna del sistema democrático pueden consultarse, entre otros, B. Barber (1984), N. Bobbio (1985), E. Díaz (1984), Ph. Green (1985), A. Levine (1981), C.B. Macpherson (1973; 1977), C. Pateman (1985), R. Young (1986), así como la clarificadora síntesis presentada por S. Giner (1986).

países islámicos) propicia el tipo de sociedad civil como «comunidad» *(Gemeinschaft)*, con un predominio, al menos teórico, de relaciones deontológicas, regidas por una racionalidad casi exclusivamente comunicativa (en la terminología de Habermas). El «realismo político», por el contrario, da lugar a sociedades civiles de tipo «asociación» *(Gesellschaft)* en versiones más o menos crudas; consecuentemente, las relaciones sociales son de tipo teleológico, regidas en exclusiva por una racionalidad estratégica, esto es, según las directrices del egoísmo racional. Por último, el «estado legítimo» adopta también aquí una posición de síntesis, propiciando una sociedad civil de tipo mixto (comunidad-asociación), regida por una racionalidad integral (que concilia de modo realista la racionalidad estratégica con la racionalidad comunicativa, según el modelo diseñado por Apel, Habermas o Rawls) y que se expresa en relaciones intencionalmente, al menos, emancipativas, es decir, a partir de una concepción autónoma del hombre tanto en sus dimensiones ético-políticas como económico-sociales. Obviamente, este planteamiento es mucho más normativo que real: resulta sociológicamente contrafáctico, pero la intencionalidad emancipativa es irrenunciable. Constituye la utopía necesaria.

Bibliografía utilizada

BARBER, B., *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California P., 1984.

BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1985.

DÍAZ, E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.

FLAQUER, L., «Tres concepciones de la privacidad», *Sistema*, 64 (enero 1985), 31-44.

GARCÍA COTARELO, R., «Lo privado, lo particular y lo secreto. Los antónimos de lo público», *Sistema*, 65 (marzo 1985), 69-85.

GARCÍA PELAYO, M., «Idea de la política» en íd., *Idea de la política y otros escritos*, Madrid, CEC, 1983, 1-42.

GINER, S., «La estructura lógica de la democracia», *Sistema*, 70, 1986, 3-25.

GREEN, Ph., *Retrieving Democracy. In Search of Civic Equality*, Londres, Methuen, 1985.
HABERMAS, J., *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), Buenos Aires, Amorrortu, s.a. [1975].
—,«Problemas de legitimación en el estado moderno», en íd., *La retrucción del materialismo histórico* (1976), Madrid, Taurus, 1981, 243-272.
LEVINE, A., *Liberal Democracy. A Critique of Its Theory*, Nueva York, Columbia U.P., 1981.
MACINTYRE, A., *After virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
MACPHERSON, C.B., *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford, Clarendon, 1973, 2.ª, 1979.
—, *La democracia liberal y su época* (1977), Madrid, Alianza, 1981.
OFFE, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Francfort, Suhrkamp, 1972.
PATEMAN, C., *Participation and democratic theory*, Cambridge U.P., 1970.
—, *The problem of political obligation: a critical analysis of liberal theory*, 2.ª ed., Polity Press, 1985.
PITKIN, H., *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972.
QUINTON, A., «Introducción», en íd., (ed.), *Filosofía política* (1967), México, FCE, 1974.
RAWLS, J., «Justice as Fairness: political, not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 1 (1985), 223-251.
RIEDEL, M., *Metafísica y metapolítica*, Vol. II, Buenos Aires, Alfa, 1977.
ROUSSEAU, J.-J., *Oeuvres Complètes*, (R. Gagnebin y M. Raymond, dirs.), Bibliothèque de la Plèiade, París, Gallimard. Vol. III: *Du contrat social. Écrits politiques*, 1964.
RUBIO CARRACEDO, J., *Democracia y legitimación del poder en Rousseau. Democracia avanzada versus representación política*, Málaga, 1987 [inédito].
SAVATER, F., *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1983.
STRAUSS, L., *What is Political Philosophy?* Glencoe, (Illinois), Free Press, 1959.
YOUNG, R., *Personal Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, Londres, Croom Helm, 1986.

3

EL ESTADO JUSTO: MODELO ARISTOCRÁTICO-ILUSTRADO (PLATÓN)

Al referirme a Platón me centro, básicamente, en *La república*. Tras situar brevemente el marco histórico-social (para lo que me remito a los especialistas), el grueso de la exposición es un esquema conceptual de la *Politeia* platónica, a la que sigue un tercer apartado en el que se matiza y se completa la significación del modelo platónico de estado justo, mediante sus propias aportaciones en otros diálogos, en especial *El político*, *Timeo* y *Las leyes*. Pero *La república*, aun sin ser su última palabra, constituye el cenit de su madurez creadora, sobre todo por lo que respecta a su filosofía social y política.

Por lo demás, la redacción de su *Politeia* (tal es su título original, aunque haya prevalecido la traducción latina de *Res publica*; el subtítulo tradicional *o de la Justicia* debiera cambiarse por el de «o del estado», ya que aquél responde sólo al libro I) supuso para Platón su máxima aventura intelectual, prolongada durante más de veinte años. Los expertos señalan hasta cinco partes (libro I; libros II-III-IV; libros V- VI-VII; libros VIII-IX; y libro X), que coinciden —a excepción quizá de la cuarta— con «entregas» sucesivas, separadas por varios años (Pabón-Fernández Galiano, 1969, LXXI-LXXXV). El libro I es, con toda probabilidad, un diálogo previo, posiblemente titulado *Trasímaco*, que fue un primer esbozo de *Gorgias*,

nunca publicado como tal, por lo que Platón se limitó a pulirlo de modo que sirviera como introducción al gran diálogo constructor del estado justo, por la revisión crítica de las opiniones vigentes sobre la justicia (escrito hacia el 395 a.C.).

La segunda parte constituye el núcleo original de la obra (libros II, III y IV), escrito hacia el año 390, que no fue editado propiamente, sino sólo una primera entrega provisional. La obra suscitó la réplica inmediata de Jenofonte *(Cirupedia)*, la parodia de Aristófanes y su recepción crítica por Isócrates *(Busiris)*. El año 388 marca el comienzo de su primera estancia en Siracusa.

La tercera y cuarta parte son la continuación y revisión de la obra, probablemente escrita hacia el 372, esto es, unos veinte años después. Platón acusa recibo de las críticas, las contesta más o menos veladamente, y completa su proyecto. Es menos probable que ambas partes sean entregas sucesivas. La quinta parte (libro X) se presenta como un apéndice, escrito inmediatamente antes de la edición definitiva, en el que replantea la cuestión de la educación estética y, sobre todo, culmina su argumentación sobre la vida justa y su vinculación escatológica con la vida feliz.

Obviamente, cualquier estudio sobre el proyecto político-social de Platón ha de comenzar por un análisis de su marco histórico, social, político e intelectual. Felizmente, el cuadro establecido por F.R. Adrados (1966, 1975) mantiene plenamente su vigencia, por lo que me remito gustosamente al mismo. También E. Lledó acaba de realizar una notable y actualizada síntesis del «espacio social» y «mental», el sistema de valores, las relaciones lenguaje-realidad-praxis, etc. (Lledó, 1981, 55-120). Baste, pues, por mi parte una brevísima introducción.

1. El marco político-social de *La república*: la crisis de la sociedad ateniense

El pueblo griego fue el primero en romper con la concepción del estado-naturaleza para pasar a la del estado-convención. El éxito de las reformas de Pericles había confirmado la tesis de la intervención del hombre en la constitución del estado.

Quedaban definitivamente atrás los modelos naturales divinos enseñados por Homero y Hesíodo, para dar paso a la convención *(nómos)*. Pero la derrota a manos de Esparta vino a precipitar la decadencia del modelo social ateniense. Nos encontramos en plena expansión de la sofística: Protágoras había presentado la justificación teórica de la emancipación del hombre respecto de toda otra «medida» *(métron)* que la humana individual; Gorgias había difundido el nuevo modelo de vida social: el éxito en la vida pública mediante el arte oratorio; Calicles, Antifonte y Trasímaco anticipaban el individualismo radical en las relaciones humanas (el triunfo del más fuerte como nueva ley natural). La democracia ateniense ha degenerado en demagogia y la libertad en «individualismo posesivo».

Ello explica que Platón presente su proyecto de estado justo, no tanto desde la perspectiva de una construcción ideal intemporal, como desde la de una cierta «medicina política» (Pabón y Fernández Galiano, 1969, XXXIV), como «un remedio» aplicado a los regímenes políticos vigentes, especialmente a la democracia ateniense. De hecho, Platón (473b) expresa su voluntad de no promover más que el cambio necesario («al menor número y al más viable») para remediar la enfermedad. Por eso su propuesta de «los filósofos al poder» se enmarca en este contexto. Aunque quizá sea más exacto decir que Platón va a intentar desesperadamente conjugar el modelo ideal con el modelo posible (real) de sociedad justa.

Curiosamente, también Platón tuvo sus predecesores. El mismo Herodoto plantea ya la discusión sobre «el mejor estado» (Barker, 1967), aunque la sitúa en Persia. También en Eurípides y en Isócrates se encuentran alusiones. Aristóteles da cuenta incluso de dos tratados normativo-constructivos, el de Fáleas de Calcedón (defensor de una reforma agraria que garantizara la igualdad en las relaciones civiles) y el de Hipódamo de Mileto (creador de una república con tres estratos: artesanos, agricultores y guerreros). Sin embargo, son propuestas más sociológicas que utópicas. Ahora bien, es indudable que el tema estaba en las ágoras atenienses y que la originalidad de Platón consistió en su trasposición al plano reflexivo, esto es, la construcción utópica. Pero la tensión entre ambos planos se prolonga a lo largo de la obra, como tendré

ocasión de mostrar. En cualquier caso, la crisis del modelo democrático ateniense está en la raíz de su construcción ideal (Field, 1948; Joly, 1974; R. Adrados, 1975; Ryle, 1966; Popper, 1962).

2. Un modelo aristócratico-ilustrado de organización estatal

La grandeza de Atenas coincide con la liberalización del comercio y de la producción. El pueblo ha pasado de ser súdbito *(laós)* a ciudadano *(demos)*. Los artesanos y comerciantes se organizan y adquieren cada vez mayor influjo social: es el triunfo de la especialización y de la competencia. Paralelamente, las luchas intestinas entre las ciudades estado y la amenaza persa han provocado la aparición de otros especialistas, los soldados profesionales *(hoplitas)*. De este dinamismo social surge la planificación libre y racional del poder: unos gobernantes especializados administran el poder (autoridad legítima) mediante leyes promulgadas con el apoyo popular (democracia). La propuesta de Platón va a buscar una recuperación de estos principios de especialización y competencia en un sistema racional que permite conjugar las exigencias individuales (exaltadas por los sofistas) con las exigencias colectivas. De hecho, el principio básico es el de la división social del trabajo, según especializaciones *(techne)* cooperantes. La función pública exige, como los demás oficios, una aptitud natural y una larga preparación; al revestir la máxima responsabilidad, su desempeño corresponde a los mejores *(aristoi)*, pero no es una casta de gobernantes, sino una selección abierta entre los mejores guardianes que se van relevando en el gobierno.

Ahora bien, es un modelo ilustrado: los guardianes gobernantes están al servicio del pueblo. Platón quiere asegurar esta dedicación de forma estructural vedándoles las dos fuentes mayores de privaticidad: la propiedad y la familia. Además los organiza en comunidad. Ellos son los depositarios del poder, pero Platón se esfuerza por situarlos en una suerte de «posición original» rawlsiana, en la que han de actuar con racionalidad e imparcialidad: tal es la garantía del estado justo (política y ética coinciden).

A mi juicio, no se ha valorado suficientemente el efecto que la experiencia del juicio y muerte de Sócrates tuvo en el joven Platón, y el consiguiente influjo sobre su pensamiento moral y político. En efecto, Platón nunca admite plenamente el dicho socrático (en realidad, tradicional, ya que también se encuentra en Demócrito y otros escritores) de que «vale más padecer la injusticia que cometerla». Platón, aun valorando su ejemplaridad, no la considera una postura convincente, puesto que hace posible la condena del inocente. Una obsesión recorre las páginas de Platón (y no sólo de la *Apología, Critón* y *Gorgias*): el caso de Sócrates no puede repetirse; hay que encontrar una fórmula que lo haga imposible en lo sucesivo. Esta fórmula será el estado justo que se perfila en la *Politeia* y se modula en *El político* y en *Las leyes*. El paradigma del estado justo consiste precisamente en la pretensión de garantizar estructuralmente un estado donde la injusticia se haga imposible, aunque con ello se cercene la libertad individual.

De ahí la querella de Platón frente a los sofistas, creadores y difusores de una ilustración populista en la que el conocimiento y los recursos del lenguaje se ponían al servicio de los logros individuales, y frente al régimen democrático al que hacía responsable, en último término, de la muerte de Sócrates. Es más, como bien ha señalado F. Rodríguez Adrados (1975, 17), Platón relaciona directamente a los sofistas con la democracia, a la ideología liberal con la desintegración social y política de Atenas. Como expone en *Gorgias* (518a-519d), los responsables son los políticos «falsos y engañadores» como Temístocles, Cimón y, sobre todo, Pericles, quienes en lugar de procurar la justicia y la moderación en su ciudad, se cuidan de preservar su apetito de dominación mediante el halago popular y la demagogia. Platón, en cambio, se aferra al paradigma del estado justo, a la república aristocrática, a la legislación ideal establecida de una vez para siempre. Vana pretensión de hacer imposible que el caso de Sócrates se repita a costa de un despotismo ilustrado. Vano intento de trasvasar al orden humano el pretendido orden cósmico y ontológico.

Veamos ahora cuáles son los principales hitos argumentales de esta construcción aristocrático-ilustrada del estado justo.

2.1. *El examen de las concepciones vigentes sobre la justicia*

Platón pareció servirse de un diálogo inédito sobre la justicia, tempranamente redactado y ya superado por el *Gorgias*, como introducción a la obra, dado que en el mismo se consideraban insuficientes casi todas las concepciones populares de la justicia, aunque en la forma abstracta característica de los primeros diálogos (según el esquema «Qué es X»). El anciano Céfalo se limita a repetir el dicho popular: justicia es decir la verdad y devolver los préstamos; su insuficiencia es manifiesta. Su hijo Polemarco apela a una cita de un poeta: «Dar a cada uno lo debido», lo que traduce a su modo por hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos (332a-b). A Sócrates le resulta fácil argüir que no puede la justicia incluir el hacer el mal a nadie (335b), contra el sentimiento popular griego (Pabón y Fernández Galiano, 11, nota 1).

Finalmente interviene Trasímaco: «Justicia no es más que el interés del más fuerte» (338c). Su argumentación es una especie de manifiesto naturalista, afirmando la supremacía de la fuerza y la impunidad de los poderosos (Joly, 1974), y se basa enteramente en la experiencia cotidiana, sin intentar jamás una justificación teórica. Su refutación le resulta relativamente fácil a Platón en base a una analogía con la medicina: el arte *(techne)* de gobernar debe practicarse, al igual que el de la medicina, no en beneficio propio, sino de los gobernados; obviamente, un gobernante —al igual que un médico— puede cometer errores, precisamente en cuanto que su arte no es perfecto, esto es, en cuanto gobernante deficiente.

La argumentación de Trasímaco se basa en tres observaciones empíricas: 1.ª quien gobierna mira su interés, no el de los súdbitos (340d-347d); 2.ª la injusticia es más provechosa que la justicia (347e-352b); 3.ª el injusto es más feliz que el justo (352d-354c). Sócrates encuentra dificultad para refutarlas como malentendidos de la práctica razonable. Tanto las objeciones como las respuestas aparecen expuestas de modo mucho más convincente en el *Gorgias*. Ello muestra cómo Platón consideraba esta tendencia como la alternativa a batir; es más, todo parece indicar que su vigencia —y el aliento que recibía de la sofística— fue el detonante inmediato de la propuesta

platónica. De hecho, el libro II comienza con un replanteamiento mucho más profundo de la cuestión.

2.2. *Replanteamiento del problema de la justicia*

De forma abrupta, presenta Platón un nuevo enfoque del problema por boca de Glaucón y Adimanto (sus hermanos). No deja de ser significativa esta circunstancia: en lo sucesivo el pensamiento de Platón se construye en un auténtico «diálogo» mediante las propuestas y respuestas de los tres interlocutores, sin que Sócrates sea su portavoz exclusivo (tampoco lo es en ningún otro diálogo). El monó-logo cede definitivamente paso al diálogo.

Por otra parte, el libro II contiene notables precisiones de método. Presenta, ante todo, la estrategia metodológica de la geometría euclideana: el orden de la exposición es el inverso del orden de la investigación. Así, se comienza por presentar el teorema o tesis a demostrar y seguidamente se desarrolla la prueba o pruebas, para terminar con la conclusión seguida de la fórmula «*quod erat demostrandum*». De hecho, el libro X (612b) asevera que ha probado ya la tesis de que la justicia es buena en sí misma y se dispone a probar que lo es también en sus consecuencias (según el enunciado que presenta en el libro II).

Pues bien, Glaucón desea recibir pruebas más concluyentes, para lo que adopta metodológicamente la defensa de una nueva versión del egocentrismo racional como regla universal de conducta, que expone en tres tesis principales: 1.ª, el origen de la justicia es de naturaleza contractual (358e-359b): ante los inconvenientes del estado de naturaleza (realizar y sufrir injusticias) los hombres «resolvieron que sería mejor establecer acuerdos mutuos... y entonces se dedicaron a promulgar leyes y convenciones y dieron en llamar justo y legítimo al mandato de la ley»; 2.ª, la justicia, pues, no es buscada como un bien, sino como estrategia racional, como egoísmo ilustrado (359b-360d). La fábula de Giges señala una tendencia universal: si poseyéramos un anillo que nos hiciese invisibles a voluntad, todos cometeríamos injusticias; 3.ª, «la perfecta injusticia consiste en parecer ser justo sin serlo» y tal práctica es la más

provechosa (360c-362c). Para probarlo Glaucón finge dos tipos ideales o paradigmas del justo y del injusto («purificados como si fuesen estatuas») y así contempla cuál es su resultado en la vida. Lo ideal es combinar las ventajas de ser egoísta racional y las de ser reputado como justo, lo que confirma Adimanto aduciendo la práctica de los padres para con sus hijos y la del ritual religioso (362d).

En realidad, la tesis defendida por Glaucón y Adimanto ha de entenderse como una profundización de la tesis naturalista de Trasímaco, a la que se confiere ahora una dimensión histórico-racional (dimensión ya presente en *Gorgias*, por lo demás). Según esta versión profundizada, tanto el orden histórico como el orden racional demuestran que el estado funcional es el estado injusto si, y sólo si, mantiene la apariencia de justo. Trasímaco sólo ha podido aducir la experiencia de un voluntarismo que conforma el orden social al egotismo crudo de los tiranos; Glaucón y Adimanto desmienten esta versión apoyándose en un doble análisis, histórico y racional.

Análisis histórico: tesis primera y tercera. El origen del orden social no es natural, sino contractual; pero los acuerdos fundacionales y las leyes que los expresan apenas ocultan, bajo su apariencia de objetividad e imparcialidad, un sesgo estructural en beneficio de los más poderosos y, a la vez, más hábiles. En efecto, la historia muestra de continuo que las tiranías manifiestas no sobreviven largo tiempo; pero los tiranos que saben presentarse como benefactores populares y se apoyan sobre una legislación prudente se mantienen por tiempo indefinido y fundan un orden social duradero. Es la superioridad del egoísmo ilustrado sobre el egoísmo primario.

Análisis racional: tesis segunda. Dada la desigualdad entre los hombres, no puede fundarse seriamente el orden social sobre la igualdad (justicia), porque tal sociedad no sería funcional.

No obstante, la fuerza de la argumentación radica en el análisis histórico. Justamente, de lo que se trata es de hacer del orden histórico un orden racional; esto es, justificarlo racio-

nalmente. Platón era perfectamente consciente de la vigencia histórica del modelo estatal defendido por Glaucón y Adimanto. Por eso su objetivo primordial era distinguir ambos órdenes, el histórico y el racional. Se trata cabalmente de superar la funcionalidad histórica basada sobre un contractualismo sesgado en beneficio de los poderosos, mediante un modelo ontológico racional del estado justo, en cuyo seno se reconcilien ética y política.

Es significativo que las tres pruebas aducidas por Glaucón sean constructos: el contrato social (precedente claro de Hobbes), el anillo de Giges y los tipos ideales del justo y del injusto. De tal modo que resulta enteramente lógico que Sócrates le conteste con otro constructo: el de la ciudad original.[1]

2.3. *La constitución de la ciudad «mínima»*

Sócrates justifica su estrategia metodológica sobre la homología entre «la justicia propia del hombre particular y otra propia de una ciudad entera»; ahora bien, resulta más fácil estudiar la justicia a escala macrosocial antes de hacerlo a escala individual (368d). Esta homología no es justificada más que con una simple ilustración: las letras grandes y las pequeñas. La razón de esta trasposición postulada de modelos a grande y a pequeña escala radica en que Platón utiliza un modelo constructivo natural, según la distinción de Dworkin (Dworkin, 1977, cap. 6), esto es, el modelo construido no es más que un método para descubrir una realidad ontológica independiente del método mismo; la naturaleza del estado y la

1. En un trabajo reciente, G. Gutiérrez («La congruencia entre lo bueno y lo justo: sobre la racionalidad en la moral», *Revista de Filosofía*, 2.ª Serie, I, en.-dic. 1979) afirma que «tanto el Sócrates platónico como el salmista bíblico sólo pueden acometer el problema de la congruencia entre lo bueno y lo justo fiando a la escatología la retribución que restablezca definitivamente el equilibrio» (*ibíd.*, 45-46). En realidad Platón responde con su utopía ética del estado justo. Al igual que en otros diálogos, como *Fedón*, la apelación al mito sólo la hace como complemento de la discusión racional (cfr. G. Grube, 1973, 243-244). Un tratamiento paralelo se encuentra en *Las leyes* (libro X, 887a), donde asegura explícitamente que se trata de un recurso persuasivo y eficaz (y tanto que antes, 662a-664a, justifica en tal sentido incluso la mentira).

naturaleza del hombre se va a revelar igualmente tripartita y regulada por idénticos principios funcionales. Pero resulta precipitado acusarle de organicismo (Weldon, 1946, cap. 2), olvidando el carácter constructivo de la exposición. De hecho, toda la estrategia metodológica de Platón va a consistir en descubrir si se da una coincidencia entre ambos modelos, la ciudad y el individuo, respecto de la justicia; y si aparecen diferencias será el modelo individual el más seguro, puesto que la ciudad se compone, en definitiva, de individuos (435e). Aunque también es cierto que conforme avanza la exposición parece invertirse subrepticiamente la relación de los modelos en favor del modelo estatal (Cross y Woozley, 1966, 77-78).

La construcción de la ciudad mínima («construyamos de palabra una ciudad, desde sus cimientos») es breve y precisa (369-372). Su origen es de naturaleza económica: «la ciudad toma su origen de la impotencia de cada uno para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas» (369b). Como tales necesidades cita la provisión del alimento, la casa, el vestido. Su funcionamiento se basará en el principio de la división social del trabajo y las correspondientes especializaciones, de acuerdo con la predisposición natural de cada uno de sus miembros. Esta ciudad original es autosubsistente y su buena marcha depende únicamente de que cada uno cumpla adecuadamente con su oficio, según una justicia funcional. Cada uno de los miembros ocupa el puesto que le corresponde según sus aptitudes naturales, la producción es más eficiente y menos costosa de tiempo y de energía, etc. La cooperación social es una dinámica económica: «¿No conviene que cada uno ponga al servicio de la comunidad todo su esfuerzo [...]?». Tal comunidad basada en el mutuo interés se va expandiendo conforme las necesidades se van cubriendo de modo más especializado: labradores, artesanos, comerciantes (mercado y moneda, importación y exportación), transportistas, asalariados, etc. «¿Dónde encontraremos en ella la justicia y la injusticia?» En el funcionamiento mismo de su interacción económico-social (372a).

No deja de ser sorprendente esta anticipación, de más de dos mil años, del funcionalismo liberal en el constructo platónico de la sociedad minimal. El contrato social aparece como

espontáneo y no se plantea ni la existencia de un gobierno ni las consiguientes obligaciones políticas ni morales fuera de lo estrictamente funcional. Todo parece indicar que Platón se limita aquí a las condiciones mínimas y básicas sobre las que se asienta toda vida social, por lo que carece de fundamento la tesis sobre un economicismo de Platón. De hecho, la respuesta a la cuestión ¿dónde radica la justicia en esta ciudad? (371e) es aplazada, aunque no se rechaza la solución apuntada por Adimanto sobre una especie de justicia funcional. Esta respuesta aparecerá al final del libro IV (432d), tras haber presentado una construcción mucho más elaborada de la sociedad compleja ideal, pues sólo a este nivel será pertinente la pregunta por la justicia.

2.4. *La justicia en el estado*

La protesta de Glaucón sobre la excesiva austeridad de tal modo funcional de ciudad, reclamando las comodidades y placeres más usuales, obliga a Sócrates a salir de la consideración de los mínimos esenciales y pasar a las complejidades de la sociedad real, lo que le va a permitir descubrir «cómo se originan en las ciudades la justicia y la injusticia» (372e). Del esquema básico de «la ciudad sana» se pasa al de la ciudad compleja, con las nuevas necesidades inducidas por la vida placentera, especialmente los nuevos servicios de todo tipo, el incremento del número de médicos para atender las dolencias promovidas por el lujo y las comodidades; se hará necesaria la conquista del territorio vecino, lo que obligará a la creación de un ejército profesional (si ha de ser eficiente) (373d-374c). Tendremos, pues, un nuevo estrato social, cuyas funciones (conquista y defensa) son decisivas para la ciudad, lo que obliga a un cuidadoso proceso de selección al modo como se seleccionan los perros guardianes: capaces de discriminar al amigo y al enemigo.

Es aquí donde Platón introduce el concepto de «guardianes» (374d: *phylakes*), que comenzará siendo una función especializada (en la guerra) para pasar a cambiar de inmediato—y un tanto subrepticiamente— la estructura de la ciudad, al trans-

formarlos en una clase separada y hegemónica: como el perro guardián, que protege la vida y la propiedad, pero termina por erigirse en la clase gobernante. El símil animal ilustra la función especializada, pero no la subsumida. No obstante, Platón pasa a describir las cualidades naturales requeridas en los guardianes según la analogía con los perros de raza: han de ser fogosos (375a) y poseer naturaleza filosófica (375e), esto es, discriminadora del amigo y del enemigo, de lo bueno y de lo malo; asimismo el guardián será «rápido en sus decisiones y fuerte por naturaleza» (nótese cómo Platón sigue el modelo constructivo natural), advirtiendo que estas consideraciones serán útiles para descubrir el origen de lo justo y de lo injusto en la ciudad (376c).

A continuación, Platón detalla largamente el plan educativo que han de recibir (376d-412b): selección cuidadosa de los poetas que han de leer según un «modelo» normativo que comprende dos reglas: 1.ª, la divinidad sólo es responsable de lo bueno; 2.ª, no puede adoptar diversas formas, ni puede decir mentiras (379a-383c). Más adelante se insiste en el principio de especialización funcional: un hombre, un oficio. Los guardianes, como «artesanos muy escrupulosos de la libertad de la ciudad, habrán de abstenerse de toda ocupación que no les oriente a aquéllas» (395c). Las artes imitativas les quedan prohibidas (excepto la narración), en cuanto fuentes de todos los vicios; la música y la gimnasia cultivarán «su ánimo fogoso y filosófico» (411d).

Terminado el ciclo educativo propiamente dicho, los jóvenes guardianes son colocados como «auxiliares» (*epikouroi*; 414b) de los guardianes propiamente dichos —los hombres maduros y sabios que se ocupan del gobierno de la ciudad—, cumpliendo las tareas que les son encomendadas y adquiriendo experiencia de gobierno mediante la superación de pruebas cada vez más difíciles, de las que sólo unos pocos elegidos saldrán airosos y pasarán a los puestos de mayor responsabilidad, relevando a los más ancianos.

Para ilustrar la estructura jerárquica de la sociedad ideal aduce Platón la fábula «fenicia» de los metales (414-416), lo que resulta significativo, ya que la fábula ilustra más bien una estratificación por castas (oro para los gobernantes, plata para

los auxiliares y bronce-hierro para los artesanos y labradores); aunque la modifica de modo que no sean clases cerradas (de uno de plata puede nacer un hijo de oro). Sin embargo, lo normal es que la disposición natural resulte decisiva. De todos modos, Popper malentendió este pasaje (en el sentido de castas hereditarias) y le concedió equivocadamente una significación central en el proyecto platónico de sociedad (Popper, 1962). De hecho, Platón insiste por igual en la importancia de la disposición natural y en la calidad del proceso educativo, en el sentido de que la primera es una condición necesaria, pero no suficiente.

Al comparar el modelo de sociedad mínima con el modelo de la sociedad compleja, se observan tres diferencias mayores:

1.ª La primera es una sociedad egocéntrica y funcional, mientras que la segunda es alterocéntrica: cuando Adimanto objeta que la vida de los auxiliares y guardianes no será feliz, Sócrates le responde que su objetivo es promover la felicidad no de una clase o *ethnos*, sino de la ciudad como un todo (419a).

2.ª La primera es una sociedad sin clases diferenciadas, mientras que la segunda es fuertemente clasista, aunque se trate de clases abiertas y muy cooperativas. En todo caso, resulta desproporcionada la atención que Platón presta a la clase gobernante y el olvido casi total en que deja a la clase productiva (campesina-artesanal-comerciante). Ello no hace más que confirmar que se trata de un modelo de estado aristocrático-ilustrado (los mejores al poder para servir al pueblo, pero sin el pueblo).

3.ª Ello es así porque Platón ha roto enteramente el molde económico de la ciudad mínima para introducir en la ciudad compleja un principio político de clasificación (o, más exactamente, político-moral). El primero es un modelo funcional simple, sin un verdadero contrato social regulador de leyes y sanciones, esto es, sin estado ni ley: es una sociedad natural autorregulada funcionalmente. El segundo, en cambio, es un modelo de comunidad convencional, aunque se haya presentado como una expansión natural del primero. Los nuevos oficios, creados por la nueva necesidad de conquista-defensa, prolongan su papel primigenio protector de la libertad civil y la propiedad de sus conciudadanos, hasta transformarlo en el

papel de gobernarlos según la modalidad aristocrático-ilustrada.

Lo esencial es la superación del modelo natural por el modelo convencional: la sociedad no se rige por leyes naturales, sino por una organización consciente y autónoma, construida para alcanzar ciertos objetivos compartidos por la mayor parte de los ciudadanos. La originalidad de Platón consiste en: 1.° confirmar esta alternativa frente al modelo neo-natural del predominio del más fuerte difundido por los sofistas; 2.° en adoptar un principio político-moral de organización según el modelo aristocrático-ilustrado, el más indicado frente a otros (democracia, oligarquía, tiranía) para garantizar una justicia estructural, mediante la convergencia —si no ya coincidencia— del principio moral y del principio político: los mejores al poder para servir a los demás. Todo el «currículum» de los futuros gobernantes y su privación de propiedad-familia pretende ser una garantía estructural de su imparcialidad y pública honestidad; en cuanto auténticos filósofos toman el poder (ejecutivo y judicial, básicamente) como un deber y un sacrificio para con sus conciudadanos, hasta ser relevados y poder vacar para su auténtica vocación: la filosofía. También Platón pensaba que el poder corrompe; la degeneración política sólo podría evitarse si los gobernantes carecieran de apetencias personales de poder, además de estar especialmente preparados. Política y moral se implican, por tanto (R. Adrados, 1975).

El libro IV marca toda una serie de restricciones a los guardianes, encaminadas todas ellas a anular las fuentes del egoísmo y de la privaticidad. No podrán poseer propiedades, sino que se les asignará un sueldo suficiente para su manutención. Su felicidad ha de consistir en procurar la felicidad de los demás: tal es su oficio. Han de vivir en comunidad, siendo comunes las mujeres y los hijos (424).

Por lo demás, su función legislativa será reducida, tanto porque ya existe una constitución que hay que preservar como porque «los hombres íntegros» saben aplicar por su cuenta las leyes generales a los casos particulares (el mercado, los contratos, el comercio, etc.). Por tanto, «quede ya fundada la ciudad» (426-427).

Es ahora el momento de inquirir por la justicia en la ciudad.

Platón presenta un criterio fundamental; una ciudad será justa si está bien fundada, esto es, si su construcción descansa sobre las virtudes cardinales: prudencia, valor, templanza y justicia (virtudes ya comúnmente admitidas como tales). La prudencia, o ciencia para discriminar lo conveniente, se garantiza mediante el buen consejo y la sabiduría de los guardianes (428c). El valor como virtud política es la cualidad específica de los auxiliares (429a). Las otras dos virtudes, en cambio, no van a estar garantizadas por una clase, sino por el conjunto de las relaciones entre las clases: la templanza o autocontrol es una suerte de «concordia o armonía» social (430e y 432a); así como un individuo se auto-controla moderando los deseos con la razón, así los guardianes y auxiliares colaboran necesariamente en la solución de los conflictos de la clase económica «con su consentimiento» (432a). El valor argumental de la analogía depende de la exposición de la psicología individual que hará después. ¿Y la justicia? Sorprendentemente, Platón parece apelar ahora al principio funcional de la ciudad mínima: que cada cual cumpla el oficio que por sus aptitudes naturales y su educación le corresponde. La justicia en la ciudad consiste en «hacer cada uno lo suyo» (433). Ahora bien, no se trata ya del mismo principio, pues el modelo económico-funcional ha sido subsumido por el político-moral: es una justicia social estructural (la «estructura social básica» de Rawls o «sociedad-bien-ordenada»).

2.5. *La justicia en el individuo*

El capítulo XI del libro IV recapitula brevemente la investigación realizada: lo que hace que la ciudad sea justa es «la aplicación a su privativo trabajo del linaje de los comerciantes, auxiliares y guardianes». Pero todavía no es una conclusión firme. Todavía resta, según la estrategia metodológica de los dos modelos (a grande y a pequeña escala, en la ciudad y en el individuo), «trasladar esta idea de la justicia a cada uno de los hombres para comprobar si se realiza en ellos [...]; caso de mantenerse el acuerdo, nada habrá que objetar. Ahora bien, si en el hombre se observan diferencias apreciables, volveremos

a la ciudad para realizar de nuevo la prueba, y así, mirando a uno y otra, y poniendo a ambos en contacto, conseguiremos seguramente que salte la chispa de la justicia. Al hacerla visible, la consolidaremos todavía más en nosotros mismos» (434). Estamos, pues, ante una metodología de «equilibrio reflexivo» entre ambos modelos, sin que prime uno sobre el otro.

Así, como la ciudad justa se manifestaba en la armonía de sus tres clases (respectivamente, prudente, valerosa y moderada), habrá que considerar si el hombre tiene o no tres partes en el alma. Pero añade significativamente: este método no es muy seguro, aunque responda a la estrategia empleada hasta ahora; para confirmarlo realmente tendremos que servirnos de un «camino mucho más largo y complicado» (435d). Más adelante aclara Platón a qué método se refiere en este oscuro pasaje: la ascensión dialéctica a la forma del bien (504) que desarrollará en los libros VI y VII de *La república*. Probablemente se trata de un pasaje interpolado más tarde por él mismo, al preparar la edición definitiva, para prevenir al lector de que la investigación psicológica que va a exponer se confirmará y se completará mediante la investigación filosófica de la teoría de las ideas, que presentará después.

¿Cuál es el resultado de la investigación psicológica? Los fenómenos psicológicos que expresan tensiones antagónicas o difícilmente conciliables (v.gr. la bebida y la salud en un enfermo) demuestran que el alma tiene diferentes principios: el racional, el concupiscible y el irascible, siendo irreductibles estos dos últimos entre sí. Por tanto, el hombre individual posee, como la ciudad, una estructura tripartita, que se corresponde del siguiente modo: razón-guardianes, irascibilidad-auxiliares y concupiscencia-clase productora. De igual modo los fenómenos psicológicos descubren las correspondientes virtudes: razón-prudencia, irascibilidad-valor y concupiscencia-templanza; y la justicia, en la especialización de cada principio en su propio ámbito de competencia y en la armonía que de este buen funcionamiento se sigue, mientras que la injusticia consiste en la inversión de los tres principios y el caos consiguiente (440-444).

Se ha discutido mucho sobre la consistencia de la teoría platónica del conflicto psicológico y la exigencia de los tres

principios; es una polémica en la que no voy a entrar aquí. Sin embargo, se equivocan los comentaristas que la interpretan como un mero artificio mediante el cual Platón obtiene la correspondencia que confirmaría su teoría política. Si acaso, sucede lo contrario (Cross y Woozley, 1966, 130-135). En efecto, la teoría platónica de los tres principios anímicos está ampliamente desarrollada en *Fedro* y en otros diálogos. Y es probable que Platón haya tenido demasiado presente este modelo cuando antes trazaba la estructura de la ciudad ideal, lo que explicaría la extraña desproporción de sus clases sociales. En realidad, todo parece indicar que es el modelo psicológico el que ha primado sobre el político-moral, pero sin olvidar que la investigación que Platón considera definitiva es la filosofía, así como su modelo ontológico de las ideas.

El libro IV concluye de modo un tanto abrupto; hemos respondido ya a la cuestión planteada: ¿qué es la justicia? Ahora sólo resta responder a la segunda: ¿es bueno ser justo? Esto es, «si es conveniente ser justos, actuar honradamente y consagrarse a la justicia, se conozcan o no los hechos de quien así obre, o cometer injusticias y ser injusto cuando no hay riesgo de castigo» (445a). La cuestión es considerada obvia. Y de modo abrupto también se pasa a la mejor forma de gobierno, siendo designada sin más la monarquía o la aristocracia.

2.6. *La comunidad de mujeres-maridos e hijos para los guardianes y la emancipación de la mujer*

El libro V, a su vez, se inicia con este resumen: «Tales son la ciudad, la forma de gobierno y el individuo a los que califico de buenos y rectos». Y seguidamente presenta una extensa justificación de la comunidad de las mujeres y de los niños. Esta composición se comprende sólo desde el sistema de «entregas» apuntado al principio. El núcleo básico de la obra está expuesto en los libros II, III y IV. Pese a su reducida difusión, la obra había suscitado una gran polémica: uno de los puntos más escandalosos era la prescripción para los guardianes de la comunidad de mujeres y niños. Por otra parte,

Platón era un decidido partidario de la emancipación de la mujer y su igualdad natural con el hombre, hasta el punto de dejarle abierto el puesto de guardián en igualdad de condiciones. Esta emancipación es fundamental para comprender la prescripción de los matrimonios comunes y las disposiciones de eugenesia: se trata siempre de evitar las fuentes de individualismo posesivo y, a la vez, de favorecer con la educación la necesaria dotación de guardianes para la ciudad (cfr. F.R. Adrados, 1975, 417).

2.7. *Del gobierno de los filósofos o de la viabilidad del modelo*

Otras cuestiones fuertemente debatidas habían sido, sin duda, la viabilidad del modelo platónico, su adopción del régimen aristocrático y la censura de los grandes poetas griegos. Platón responde a tales críticas completando su exposición del modelo del estado justo. Al primer tema le dedica la parte final del libro V y los libros VI y VII (el cual incluye también la investigación filosófica de su teoría de las ideas o modelo filosófico, que confirma y completa los modelos político e individual).

¿Hasta qué punto es viable el modelo construido de estado justo? Platón se muestra aquí (el libro IX presentará, en cambio, su escepticismo final, al igual que la *Carta VII*) convencido de su viabilidad: «Lo importante es persuadirnos de su viabilidad y de su posible realización» (471c). Hace notar cómo hasta ahora sólo se había preocupado por la construcción de un modelo de estado justo, sin «pretender demostrar que dicho modelo pudiese existir». La tarea de construir un «modelo de ciudad perfecta» tiene sentido en sí misma, del mismo modo que un pintor puede pintar «el modelo humano más hermoso» y carece de sentido reprocharle que no pueda demostrar su existencia real. Ahora bien, su modelo es viable incluso sin introducir apenas cambios en la vida de la ciudad (Atenas), con tal de que se aceptase uno sólo que todo lo cambiaría, aunque pueda parecer ridículo: «Mientras los filósofos no gobiernen la ciudad o los reyes practiquen la filosofía con suficiente autenticidad, de tal modo que vengan a ser una misma cosa el poder

político y la filosofía [...], no habrá reposo para los males de la ciudad, ni siquiera, al parecer, para los del linaje humano. Tampoco podrá pensarse en la posibilidad de ese régimen y que vea la luz del sol una ciudad como la descrita» (473).

Sócrates vence progresivamente el estupor y la oposición de sus contertulios insistiendo en que habla de auténticos filósofos, no de los profesionales tan frecuentemente caracterizados por su «inutilidad», pero que son, en realidad, «amantes de la opinión más bien que filósofos». En efecto, la sofística había difundido una imagen popular del filósofo retórico y diletante, pero el auténtico filósofo es «el apasionado por la contemplación de la verdad» (475e). Platón aduce una doble argumentación: la primera, dirigida a Glaucón, supone el conocimiento y la aceptación de la teoría de las ideas (475e-476d); la segunda (476d-480) es una iniciación a la misma, mediante una contraposición de los conceptos de conocimiento (*episteme*) y opinión (*doxa*), que desarrollará mejor en el libro VII.

Es muy conocido el comentario que hace Kant a este pasaje en su obra *La paz perpetua*, ya que K. Popper lo aduce en su durísimo ataque a lo que denomina «el hechizo de Platón» (Popper, 1962, 133): «No hay que pensar ni que los reyes se hagan filósofos, ni que los filósofos sean reyes. Ni sería deseable, dado que la posesión del poder inevitablemente falsea el libre ejercicio de la razón. Pero es indispensable que el soberano o pueblo soberano (i.e. que se da sus leyes) no suprima o anule a los filósofos, sino que les permita el derecho de su asesoramiento en los asuntos públicos». El comentario parece juicioso y ha sido ampliamente aceptado. No obstante, la argumentación de Platón se apoya, cabalmente, en la anulación de la fuente corruptora del poder mediante la «naturaleza filosófica» del gobernante. Sin esta condición previa tampoco es razonable esperar que el soberano aprecie el consejo del filósofo.

Al comienzo del libro VI vuelve a la metodología constructiva y traza los tipos ideales respectivos del buen gobernante y del auténtico filósofo, para mostrar seguidamente su coincidencia esencial. El buen gobernante se caracteriza por su «capacidad para preservar las leyes y costumbres» (según el modelo ya construido de sociedad justa), por poseer «la ciencia

del ser» y contar con «experiencia y un cúmulo de virtudes». Por su parte, «la naturaleza filosófica» se caracteriza por su «pasión por la esencia inmutable de las cosas», por su «amor a la verdad», por poseer «la ciencia de la verdad» para la que ha sido educada «desde su juventud», por su capacidad discriminadora de la «ruindad del alma»; en definitiva, por su «buena memoria, aplicación, generosidad, amabilidad, amiga y compañera de la verdad, de la justicia, del valor de la templanza». ¿A quién podría entregarse mejor el gobierno que a estos hombres «aleccionados por la educación y por los años»? (484a-487a).

Seguidamente analiza Platón la génesis del filósofo profesional: unos se vuelven «seres extraños, por no decir miserables», mientras que otros que «parecen más discretos se hacen inútiles para su función social». ¿Por qué resultan tan inútiles? Porque la democracia se ha trocado en demagogia. Platón lo muestra con otro de sus procedimientos favoritos: la fabulación. La sociedad es una nave regida por un piloto (democracia) corpulento y vigoroso, pero algo sordo y corto de vista. Los marineros, sin embargo, se disputan el gobierno de la nave, pese a que ninguno conoce el oficio de piloto; es más, desdeñan la necesidad de aprender tal arte. El caos en la nave es completo, pero los tripulantes piensan que el piloto es un inútil. Tal es «la disposición de las ciudades respecto a los verdaderos filósofos». Por tanto, la culpa no es de los filósofos, sino de «la corrupción» de la sociedad, la cual provoca a su vez la corrupción de la nueva generación, al crecer en un medio insano y educada por los sofistas, expertos en halagar los instintos de la muchedumbre, aunque se autodenominen filósofos, provocando el descrédito de la filosofía (487a-497a).

Por otra parte, no sólo se requiere una «naturaleza filosófica», sino una educación adecuada en un «régimen político conveniente», que no es otro que el trazado en el modelo de ciudad ideal. Por eso no es posible romper el círculo de la corrupción hasta que, de una forma u otra (filósofos-reyes o reyes-filósofos), no pasen los filósofos a gobernar la sociedad; lo cual «no es imposible, pero sí muy difícil», porque sería precisa «alguna circunstancia feliz, algún azar» que obligase a tal gobierno filosófico o «alguna inspiración divina» (497-502c).

2.8. *El «currículum» del gobernante y el modelo filosófico*

Una vez construido el modelo del estado justo y establecidas las condiciones de su viabilidad práctica a través de los filósofos ilustrados, es el momento de ocuparse de su «currículum», esto es, «de qué enseñanza y de qué instrucciones hemos de valernos para formar a los hombres capaces de *salvar* el régimen» (nótese la persistencia del modelo medicinal). Será tan exigente que sólo unos pocos pasarán con éxito las pruebas. Hasta cierto punto es un replanteamiento a diferente nivel de lo ya tratado en el libro III (412-424), acentuando ahora el especial entrenamiento que va a garantizar a los futuros guardianes la honestidad y el acierto en su gobierno, a la vez que ha llegado el momento de desarrollar «el método más largo y dificultoso» a que antes había aludido (435d) —y que ahora recuerda (504b)—, de modo que se confirme mediante el mismo y se ilumine el modelo político-moral propuesto como estado justo. Pues bien, los futuros gobernantes incluyen de forma esencial en su formación dicho método filosófico que consiste en el ascenso dialéctico al mundo de las ideas o mundo de la suprema realidad, jerarquizado por la idea del bien.

La posesión de las virtudes cardinales es condición necesaria, pero no suficiente si éstas no están presididas por la idea del bien, que es «el conocimiento más importante, pues esa idea es la que proporciona utilidad y positiva ventaja tanto a la justicia como a las demás virtudes» (505a). Pero al ser urgido para que exponga «en qué consiste el bien», Sócrates considera preferible hacerlo, una vez más, mediante símiles y fabulaciones: el Sol, la línea dividida en dos y la alegoría de la caverna.

1.°) *El símil del Sol.* Existen cosas buenas y existe lo bueno en sí o idea del bien. Y las ideas son percibidas por el entendimiento. Pues bien, del mismo modo que el ojo no puede ver sin la mediación de la luz del Sol, tampoco el entendimiento puede percibir las ideas en sí de las cosas sin la mediación de la idea del bien; esto es, el Sol cumple «en la esfera de lo visible» lo que la idea del bien «en la esfera de lo inteligible» (508e). Es más, del mismo modo que el Sol no sólo ilumina sino que es el impulsor de los procesos de generación y de crecimiento, de

igual modo cumple estas funciones la idea del bien en el mundo inteligible (509b).

2.º) *El símil de la línea.* Este símil está destinado a ilustrar los tipos de conocimiento que tienen lugar en ambos mundos, visible e inteligible. Se traza una línea como un diagrama (AB) y se divide en dos partes desiguales (AC y CB), volviendo a dividirlas nuevamente en dos partes cada una, manteniendo la proporción (AD y DC; CE y EB). Pues bien, AC representa el mundo visible y CB el inteligible. Tenemos, pues, que AD:DC como CB:AC y CE:EB como AC:CB. Por tanto, AD:DC como CE:EB. Los cuatro segmentos significan una escala creciente de claridad y realidad en el conocimiento, que se corresponden con cuatro estados de la mente: conjetura *(eikasía)*, creencia (*pistis*), razonamiento (*dianoia*) e inteligencia (*nóesis*). Sus objetos respectivos de conocimiento son: imágenes, objetos visibles, objetos matemáticos e ideas (510-511d).

3.º) *Alegoría de la caverna.* Se refiere ya a «la naturaleza humana» y no sólo a los grados del conocimiento, aunque éstos ocupen un puesto primordial. Se da una gradación paralela al símil de la línea en la forma de conocimiento y objeto del mismo. En efecto, hoy ha perdido vigencia la famosa teoría de Ferguson, quien establecía el paralelismo con el símil del Sol, siendo ambos dos partes del «símil de la luz», y acentuaba, hasta ponerla en el plano preferencial, la significación política de la alegoría de la caverna (en la caverna viven los políticos; en la luz, los filósofos) (Cross y Woozley, 1966, 208-215). A mi juicio se trata de una alegoría a la vez epistemológica y política, y ello de modo intrínseco e inseparable. En efecto, no se olvide que Platón está exponiendo el modelo filosófico (teoría de las ideas), que viene a confirmar-completar a los modelos político y psicológico, a la vez que expone el entrenamiento intelectual de los futuros guardianes (dialéctica ascensional al mundo de las ideas).

El mismo Platón subraya la significación educativa y política de la alegoría. El ascenso a la realidad es una prueba dolorosa, pero el nuevo descenso a la caverna para instruir a sus moradores sería previsiblemente trágico (517a). Es lógico, pues, que el filósofo se resista a bajar de nuevo a la caverna,

prefiriendo vivir libremente en el mundo real duramente conquistado. Pero su misión es volver a la caverna para ilustrar y guiar a los demás como un deber ineludible, aunque no le resulte grata la tarea de gobernar. Ésta es la garantía añadida de que su gobierno será justo (519-521).

Seguidamente continúa Platón exponiendo otros aspectos del «currículum» del futuro guardián. No sólo alcanzará la inteligencia de las ideas, sino que será experto conocedor de las ciencias siguientes: geometría, astronomía, física, etc. Pero habrá de hacerlo según el método dialéctico hasta alcanzar la idea del bien. Por lo demás, se le dará una especialización, a partir de su aptitud natural en las tareas de gobierno reguladas por las respectivas virtudes cardinales: prudencia, valor y templanza. Señala detalladamente los aprendizajes que habrá de hacer a la edad oportuna, y su experiencia como auxiliares en los diferentes cometidos, incluida la guerra, sean varones o mujeres (521-540).

2.9. *¿Cuál es el mejor régimen político?*

Esta discusión estaba en las plazas de Atenas, Esparta y demás ciudades griegas. En Lacedemonia y en Creta tenían regímenes timocráticos; Siracusa y otras muchas ciudades se gobernaban por tiranos; Atenas era una democracia. Pero el modelo platónico apuntaba indudablemente a una aristocracia (544e). Platón dedica los libros VIII y IX a trazar sucesivamente los tipos ideales respectivos: la aristocracia es el gobierno por la razón, la timocracia lo es por el apetito irascible o coraje, la oligarquía lo es por el apetito de riqueza, la democracia lo es por todos los apetitos en competición embarullada, y la tiranía lo es por la servidumbre de todos al delirio de uno solo.

Pese a ciertas críticas (Popper, 1962; Bambrough, 1967; Weldon, 1946; Barker, 1967; Luccioni, 1958; Tovar, 1956; Adrados, 1966 y 1975), Platón obtiene un magnífico cuadro de sociología política sobre el artificio premonitorio de que el mejor estado ha ido corrompiéndose progresivamente en el orden citado (545- 546). Obviamente, no se trata de un proceso histórico, sino típico-ideal, trazado además desde una perspec-

tiva de medicina política. Y tras el examen del proceso en los regímenes políticos, lo realiza de igual modo en los individuos particulares, repitiendo la metodología de los libros II, III y IV. No es posible ni necesario para mi propósito examinar esta construcción, aparte de algún apunte concreto.

Tal vez el tipo ideal más logrado sea el del hombre tiránico, en tanto que imagen misma del hombre injusto, al que su delirio le presta una cierta aureola de grandeza. El hombre justo es el que posee un alma sana, perfectamente integrada; el injusto, en cambio, es un psicópata que camina inexorablemente hacia su perdición y la de su pueblo.

Aunque la metodología es paralela a la anteriormente utilizada (modelo a gran escala y modelo a pequeña escala), esta construcción de regímenes políticos y hombres particulares (hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico) parece invertir insensiblemente el primado del individuo sobre el estado; se afirma incluso que «el individuo se parece a la ciudad» (577a). Pero tampoco hay base para exagerar su significación en la línea totalitaria (Popper, 1962).

La última cuestión que aborda en el libro IX es la de la felicidad respectiva de cada uno de los tipos políticos particulares. Obviamente, es el hombre aristocrático quien obtiene la convergencia de justicia y felicidad: «Cuando el alma toda marche dirigida por la razón y no se manifieste en ella deseo alguno de sedición, cada una de sus partes realizará lo que es debido y mantendrá su amor a la justicia; asimismo, disfrutará de los placeres que más le convengan y, en lo posible, de los más verdaderos» (587e).

La argumentación de Platón se basa en su teoría antropológica. La armonía del hombre depende de la integración de sus tres principios anímicos especializados. Sólo el hombre filosófico lo consigue al someter el principio concupiscible a la regulación del principio racional, auxiliado por el principio irascible. Esta armonía es la salud del alma y la felicidad. El hombre timocrático, en cambio, da la primacía al principio irascible, lo que le lleva a subordinarlo todo a la ambición del poder y de los honores. El hombre oligárquico, a su vez, da la primacía al principio concupiscible, lo que le conduce a sacrificarlo todo a su avaricia (580d-583a). A este argumento enlaza

otro sobre la cualidad de los placeres —según su mayor o menor realidad, esto es, según sean anímicos o corporales— que supone la teoría de las ideas (583b-587a).

Pese a ello, el libro concluye expresando el desencanto de Platón: la felicidad del filósofo se cumple en su fuero íntimo, en su «ciudad interior». No se preocupará de la política de su ciudad más que por exigencia de «una inspiración divina». Al inquirir Glaucón sobre la ciudad ideal que trataban de fundar: «No creo que tenga asiento en lugar alguno de la tierra», le responde Sócrates: «Pero quizá se dé en el cielo un modelo como ése para el que quiera contemplar y regir por él la conducta de su alma». Y añade significativamente: «Poco importa, por lo demás, que exista o haya de existir algún día. Sólo esa, y ninguna otra, es la ciudad adecuada para la acción del sabio» (592b). Obviamente, las experiencias de Siracusa, e incluso su misma experiencia ateniense, no habían pasado en vano. Pero no es tanto el despecho del político frustrado, como la resignación del filósofo político que no ha podido realizar su gran proyecto. La *Carta VII* así lo confirma.

2.10. *Coincidencia escatológica de justicia y felicidad*

El libro X, como he apuntado ya, tiene todos los visos de ser un apéndice añadido para la edición definitiva de la obra (Cross y Woozley, 1966, 284). En él Platón presenta una crítica mucho más matizada de los poetas, dada la gran polémica que había suscitado su condenación global de la poesía «imitativa» en el libro III (392c-398b), e intenta dar una respuesta más completa a la cuestión de si la vida justa es también, y simultáneamente, la vida feliz, aunque para ello tenga que apelar a la escatología popular (inmortalidad del alma).

La discusión sobre la poesía imitativa se torna en el libro X en discusión sobre el arte. Cabe distinguir dos partes en la argumentación: en la primera (595a-602b) se establecen las bases epistemológicas y ontológicas a partir de la teoría de las ideas; en la segunda (602c-608b) se aplica la teoría psicológica desarrollada en el libro IV. Aunque mejor matizada, Platón mantiene su condena de toda poesía imitativa e incluso la

radicaliza (en el libro III había admitido un tipo de poesía narrativa en cuanto imitación restringida). Dicha condena puede parecer chocante, pero es coherente con el modelo filosófico para la sociedad justa. De todos modos, no debe olvidarse que Platón plantea la cuestión estética desde la perspectiva de su valor educativo para los futuros guardianes. Reconoce expresamente que Homero ha sido «el educador de Grecia» (606d). Es esta función social de los poetas épicos y dramáticos la que preocupa a Platón: los poetas deben ceder su papel educativo a los filósofos, únicos conocedores de la verdad y del bien. Esto garantizado, Platón no oculta su gusto por la poesía (608d).

Por último Platón se propone ofrecer una respuesta complementaria a la cuestión sobre si es más feliz la vida injusta o la vida en la justicia. La cuestión se plantea ya en el libro I y la respuesta platónica es su teoría ética del estado justo; al final del libro IX da una respuesta implícita al tratar sobre la felicidad que corresponde al hombre aristocrático (filosófico) comparado con el timocrático y el oligárquico. Probablemente, al revisar la obra para su edición definitiva, creyó necesario Platón responder más persuasivamente al problema. Para ello procede a situar la cuestión a un nivel trascendental, apoyándose en la inmortalidad del alma y en la bondad divina (Kant seguirá una ruta similar en su *Crítica de la razón práctica*). La creencia en la metempsicosis o transmigración de las almas le ofrece una base teórica excepcionalmente favorable para reclamar la coincidencia final de justicia y felicidad tras las sucesivas reencarnaciones, sobre todo si se acepta su argumento de que una cosa sólo puede ser destruida por su mal peculiar. Dado que la injusticia (o maldad) es el mal peculiar del alma, si no la destruye es porque el alma es inmortal; pero la injusticia se paga en las sucesivas reencarnaciones cada vez más inferiores, mientras que la justicia se premia con el ascenso hasta los dioses (612e).

El bellísimo e inquietante mito de Er cierra la obra. El mito sirve para ilustrar la teoría, pero aporta explícitamente un factor nuevo que juega un papel decisivo: *la libertad de elección del propio destino* entre los lotes que le son ofrecidos. La injusticia no es, pues, definitiva: el injusto puede elegir el

retorno a la justicia, de modo que su maldad no es nunca responsabilidad del dios, sino sólo suya (617e). Pero también en la elección la filosofía es la única guía segura: el mito relata que el primero en elegir es un hombre virtuoso, procedente de un estado bien gobernado, pero cuya virtud es convencional, sin búsqueda personal de la sabiduría; pues bien, este hombre comete un terrible error y elige reencarnarse en un tirano. Aunque lo más frecuente es que «la elección se verificase de acuerdo con el hábito de la primera vida» (619d). Pero sólo la filosofía garantiza una elección sabia. Hasta este último detalle confirma la extrema coherencia de un modelo aristocrático-ilustrado.

En definitiva, la propuesta platónica de un estado justo se fundamenta sobre su teoría de las ideas; en efecto, esta teoría es la que proporciona el modelo filosófico (proceso dialéctico ascensional a la idea del bien) que presta plena consistencia a los modelos psicológico y político-moral (es el «camino mucho más largo y complicado», pero el más seguro). Esto es lo que no han captado muchos de los críticos de Platón; y a partir de esta incomprensión multiplican las críticas parciales a determinadas propuestas o denuncian la inconsistencia de las argumentaciones platónicas (R. García, 1983, 45-46).

Por razones de espacio resulta imposible revisar aquí tales críticas, aunque fuera brevemente. Baste un solo ejemplo: la refutación que hace R. Bambrough (1971) de sus «analogías políticas». A diferencia de E. Guisán (J. Vázquez y E. Guisán, 1982, 104-105) considero que tal refutación yerra el blanco, justamente por olvidar Bambrough que tras las analogías se encuentra el modelo filosófico. En efecto, Platón recurre a dos analogías favoritas para ilustrar el estatuto lógico del estadista, la del piloto de navegación y la del médico: del mismo modo que nadie confía la navegación a un piloto inexperto, ni confía el cuidado de la salud corporal a un médico ignorante, no debe entregarse la salud del alma y la del estado más que a hombres especialmente seleccionados y preparados para tal misión. Bambrough opina que la analogía se vuelve contra Platón, ya que éste compara las artes o técnicas de navegar y de curar enfermos con el arte de gobernar la ciudad, como si en los tres casos se tratase de una cuestión técnica (elección de medios

para un fin ya decidido). Ello es así en los dos primeros casos, pero no en el tercero, ya que no se da un criterio universalmente aceptado sobre lo que constituye la salud del alma o el sano gobierno del estado.

Ahora bien, la argumentación de Bambrough olvida el factor decisivo: para Platón sí había un criterio firme acerca de lo que debía hacerse en el estado (se lo proporcionaba su teoría de las ideas). Por tanto, la política se le ofrecía también como una cuestión primordialmente técnica; de ahí su énfasis sobre la vertiente selectiva-educativa de los futuros guardianes, proceso formativo que culminaba en la dialéctica ascensional a la idea del bien. El modelo de estado justo era de orden trascendental e inmutable. No se da, por tanto, inconsistencia en la argumentación de Platón, aparte de que el filósofo ateniense utiliza, como resulta obvio, las «analogías políticas» con un sentido más persuasivo que propiamente argumentativo.

Otra cuestión, naturalmente, es la relevancia del modelo platónico de estado justo, porque si su base epistemológica la constituye la teoría de las ideas está claro que tal base resulta muy problemática. Lo fue incluso para el mismo Platón, quien la sometió a una incesante revisión crítica. Parece innegable su evolución desde la versión «fuerte» ontologizante de *Fedón* y *La república* hasta la versión «débil» que aparece en *Parménides* y, en especial, la reinterpretación de la teoría en términos de lógica dialéctica que presenta en *El sofista* (donde satiriza por igual a «los amigos de las formas» que a «los hijos de la tierra») y su inmediata aplicación al modelo estatal en *El político* (donde el analogado del político no es ya el piloto ni el médico, sino el tejedor de vestidos).

Pero la evolución del pensamiento platónico no termina ahí, porque el *Timeo* vuelve a enlazar con *La república*. Platón proyecta una trilogía en la que *Timeo* iba a proporcionar el modelo cosmogónico, *Critias* el modelo histórico-social (la Proto-Atenas en contraste con la Atlántida) y *Hermócrates* (que no llegó a empezar; *Critias* quedó apenas iniciado) el modelo jurídico-político. Pero, finalmente, la trilogía será abandonada en favor de *Las leyes*, donde refleja su postrera opción —un tanto resignada, desde luego— por un modelo jurídico-positivo de estado bien gobernado. El contexto ha de completarse con

el referente antropológico que se contiene ya en *Protágoras*. Pasaré brevemente revista de estos puntos en diferentes apartados.

3. Contexto y desarrollo del modelo platónico de estado justo

3.1. *El referente antropológico*

El diálogo *Protágoras* pertenece todavía a los diálogos socráticos y su cuestión central es si la virtud de la política puede enseñarse. Los interlocutores de Sócrates son tres famosos sofistas: Protágoras, Hipias y Pródicos. Pero Platón centra la discusión sobre Protágoras y no oculta la fascinación que le produce su teoría antropológica a partir del mito de Prometeo y Epimeteo, sin duda a causa del papel singular que confiere a la política, lo que a su vez explica el papel decisivo que juega la justicia en este tema: en definitiva, ética y política convergen desde el mismo referente antropológico (más exactamente, antropogónico).

Recuerde el lector el mito de Prometeo y Epimeteo, ya resumido aquí en el cap. 1, apdo. 2. Ética y política, conjuntamente, constituyen por tanto el máximo atributo, la condición necesaria para ser hombre. Sin ellas el ser humano no llega a realizarse. Por lo mismo son inherentes a la condición humana y no pueden enseñarse como las demás artes. Ética y política son literalmente antropogenéticas. Ahora bien, este don especial de Zeus puede utilizarse de modo correcto o incorrecto; en el segundo caso se pone en peligro la misma condición humana. El modo correcto viene indicado por el orden de las cosas, el que le va a revelar la teoría de las ideas. Por eso, *La república* significa un esfuerzo máximo por asegurar la única ética-política correcta, la constitución del estado justo.

Resulta dudoso, sin embargo, el grado de identificación de Platón con el referente antropológico que marca la versión de Protágoras del mito antropogónico griego. Pese al homenaje global que rinde al pensamiento político-moral de Protágoras, Platón se esforzará en reconducirlo a términos aristocrático-

ilustrados. *La república* no niega que todos los hombres participen del «pudor y de la justicia», pero señala dos niveles de participación: el de la elite gobernante, que ha sido seleccionada y educada mediante un complejo y exclusivo currículo, y el de la «clase económica», que participa básicamente mediante su obediencia a las leyes, esto es, a través de la mediación de los mejores. Tal será el signo de todo modelo aristocrático-ilustrado: la libertad ha de sacrificarse a la verdad, la autonomía individual a la autonomía trascendental.

3.2. *Dialectización de la teoría y del estatuto lógico del político*

La revisión lógico-crítica que se contiene en *Parménides* da paso a una revisión más profunda de la teoría de las ideas que Platón proyecta en una tetralogía formada por los diálogos *Teeteto, El sofista, El político* y *El filósofo* (el último no llegó a escribirlo). En el primero se cuestiona seriamente que las ideas tuvieran una existencia separada y se desmiente categóricamente que se reduzcan a meros conceptos lógicos; pero, sobre todo, se postula la necesidad de una lógica dialéctica para «definir lo bello, lo justo, el bien y cada una de las otras formas» (135c).

Con *Parménides* inicia Platón lo que los críticos suelen denominar su etapa «autocrítica» (cfr. J. Vázquez y E. Guisán, 1982), que despliega en la tetralogía antes mencionada, en la que nuestro autor procede a dialectizar su teoría de las ideas (que se revela en *El sofista* como metafísica pluralista) y su consiguiente aplicación a la teoría política *(El político)*, tras haber demostrado en *Teeteto* la necesidad de las ideas, ya que resulta imposible justificar el conocimiento sobre una base meramente empírica.

A primera vista, estos diálogos parecen perseguir primordialmente una tarea lógico-dialéctica más bien que ontológica. De hecho el objeto directo de la investigación es establecer el estatuto lógico de la especie «sofista» y de la especie «político» mediante divisiones y subdivisiones de los géneros que las contienen. Pero la cuestión del no-ser (surgida al definir al

sofista) le obliga a una reinterpretación en sentido dialéctico de toda su teoría de las ideas.

En efecto, el sofista aparece como un mago del lenguaje que no sólo convierte lo falso en verdadero sino que también hace existir lo que no es. Luego, tanto en el razonamiento como en la realidad, existe el no-ser, la falsedad; de lo contrario el sofista sería un sabio. Por tanto, pese a Parménides, hemos de admitir que de algún modo «el no-ser es y el ser no es» (241e). Para clarificar la cuestión Platón revisa las diversas teorías sobre el ser. La cuestión se reduce a la polémica irresoluble, al parecer, entre unitaristas y pluralistas. El unitarismo extremo del Uno-Todo parmenídeo es el primero en ser eliminado, dada su incapacidad para ofrecer explicación alguna del no-ser; se eliminan también los pluralistas dualistas, ya que el ser desborda toda dualidad y aparece como un tercer término. La discusión se centra finalmente entre el materialismo o empirismo radical de «los hijos de la tierra» (que reduce el ser a lo corpóreo) y el idealismo absoluto de «los amigos de las formas» (que reduce el ser a lo incorpóreo; esto es, su propia teoría de las ideas).

Frente a ambos propone Platón esta noción de ser: «La capacidad bien sea de obrar sobre cualquier otra cosa distinta, bien sea de sufrir la acción...» (247e), noción que vale tanto para el mundo de las ideas como para el del devenir. Desaparece, pues, una característica de las ideas tal como se exponía en *La república*: su inmutabilidad, en contraste con la mutabilidad del mundo sensible. En efecto, el ser se ha definido por la capacidad de actuar y recibir la acción de otros agentes. Así lo confirman la realidad del conocimiento y de la vida.

Por tanto, el ser incluye tanto el reposo como el movimiento en una «síntesis regulada» *(symploké)* en el seno de lo idéntico; es decir, «unas cosas se prestan a la mezcla mutua y otras no», al modo como las letras del alfabeto y las notas de una escala musical: como existe la gramática y la música, existe también la dialéctica o ciencia de los géneros y de las especies («cualquier discurso que podamos tener debe su existencia al entretejimiento conjunto de las formas» (259e) (cfr. J. Vázquez y E. Guisán, 1982, 48 y ss.).

La definición del ser en términos de *dynamis* (acción-pasión) abre paso, pues, a una concepción del ser como alteridad

y como relación, y por ende a una metafísica pluralista; en el plano conceptual, la *dynamis* se expresa como dialéctica o «participación mutua» de las ideas. Es la razón dialógica. Este replanteamiento ontológico-conceptual de la teoría de las ideas será aplicado de inmediato a la realidad política en *El político* (es de notar, sin embargo, que ya en *La república* se ofrece un atisbo de esta concepción dialéctica cuando se exige al filósofo que armonice en sí la unión de virtudes opuestas o auténtica *sofrosyne*).

El objetivo primordial de *El político* es la definición del político, esto es, el establecimiento de su estatuto lógico diferencial, de «su sendero» (258c). Pero en el transcurso del diálogo la tarea lógico-dialéctica se completa con las consideraciones sustantivas. Y es que, inevitablemente en Platón, la política nunca puede reducirse a una cuestión lógico-legal, sino que importa también una dimensión ético-ontológica de legitimación.

Para empezar Platón examina la concepción homérica, tan fuertemente arraigada, del rey o gobernante como pastor del rebaño humano. Para mostrar su inadecuación (política sería «la cría colectiva de los hombres») se sirve, como de costumbre, de tres mitos: uno cósmico, otro antropológico y otro social. El mito cósmico alude a la querella entre Atreo y Tyestes. Para defender la posición de Atreo, Zeus invirtió la marcha de los astros (269). Desde entonces tenemos dos rotaciones alternantes que se suceden periódicamente (en *Timeo* se entrecruzan). La razón es que «conservar siempre el mismo estado y las mismas maneras de ser, y permanecer eternamente idéntico, son cosas que sólo convienen al ser más eminentemente divino» (269e).

El mito antropogónico de los «autóctonos» o hijos de la tierra repite, a escala humana, los dos ciclos cósmicos, regidos ahora por el Amor (presencia de la divinidad) y el Odio (ausencia de la divinidad).

Por último, el mito social es una transformación del mito de *Protágoras*, con las dos humanidades primitivas: la de la edad de oro, bajo el reino de Cronos, y la humanidad caída, al comienzo del reinado de Zeus. La primera vivió en situación de paraíso, apacentada directamente por los dioses, sin que

precisara de constitución política, de familia, de trabajo y de casas, y sin que existiera el temor. La segunda corresponde al movimiento autónomo de los hombres, quienes sobreviven penosamente en una naturaleza hostil; los dioses compadecidos les conceden el fuego, las artes, la agricultura, etc., de modo que puedan llevar una existencia humana. Pero Platón no da por supuesto que la condición humana fuese superior en la edad de oro, ya que duda de que bajo Cronos «practicasen los hombres la filosofía» (272a), considerando más propio de la condición humana la forma autónoma asistida por los dioses (en *Las leyes* la contraposición entre ambos tipos de sociedad humana es más neta). En conclusión, es errónea la definición del político como pastor del rebaño, pues sólo corresponde al reinado de Cronos (en *Las leyes*, 853c, esta misma idea es confirmada de modo tajante).

Entonces recurre Platón a «un paradigma» de lo que «consiste el cuidado de las cosas de la ciudad», paradigma que halla en «el arte de tejer los vestidos». Este arte se constituye por dos movimientos opuestos: el primero, consiste en la función de entramado y separación, mediante la cardadura y el paso de la lanzadera por la urdimbre respectivamente; el segundo consiste en la fabricación del hilo y el posterior entrecruzamiento de la urdimbre y la trama. En definitiva, el arte del tejido se constituye por el ensamblaje o entrelazamiento de la urdimbre y la trama, lo que supone todo un proceso de selección y formación. Tal es el arte de la política: entrelaza dos hilos distintos, los de la urdimbre, fuertes y resistentes, y los de la trama, suaves y esponjosos. También el político ha de servirse del material social, tan diverso, para tejer un estado justo tras un laborioso proceso de selección y formación. El buen tejido de lana se consigue mediante un proceso de moderación de cualidades excesivas y contrapuestas (dureza y esponjosidad); del mismo modo el estado se edifica sobre la *sofrosyne* o moderación de cualidades excesivas y contrapuestas. Con ello la política se revela como un arte dialéctico que acompasa su actividad a los modelos cósmico, antropogónico y social: de este modo no sólo halla su estatuto legal, sino también su legitimación.

Ahora bien, ¿cuál es el criterio que decidirá la forma cons-

titucional que adoptará el estado? Es bien conocido que esta cuestión era ampliamente debatida entre los griegos. Ya en Herodoto (III, 80-82) se encuentran las cinco formas constitucionales sobre las que se centraba la polémica, que coinciden con las examinadas por Platón y responden a los tres criterios que aquí se discuten: libre consentimiento de los gobernados, la tasa de las fortunas o clases censatarias y el número de los gobernantes. De estos criterios se siguen, respectivamente, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Como las dos primeras admiten dos formas corruptas, la tiranía y la oligarquía, se completan las cinco formas de gobierno.

Sin embargo Platón, fiel a sí mismo, opta por un nuevo criterio: el de la ciencia política o ciencia «crítica y directiva para gobernar a los hombres»; en efecto, «el carácter que debe servirnos para diferenciar estas constituciones no es ni el "algunos" ni el "muchos", ni la libertad o la sujeción, ni la pobreza o la riqueza, sino la presencia de una ciencia» (292d). Por tanto, no hay que pensar que la posesión de tal ciencia sea accesible a muchos, sino a unos pocos selectos, esto es, a los filósofos gobernantes.

Pero lo más revolucionario para los oídos griegos era su pretensión, por lo demás perfectamente coherente con su planteamiento, de que los filósofos gobernantes no precisan gobernar mediante leyes, sino mediante aplicaciones concretas de su ciencia política. Platón es perfectamente consciente de lo difícil de entender que resulta un gobierno sin leyes, por lo que centra el problema sobre «la cuestión de saber si un gobierno sin leyes es legítimo». En principio admite que «la legislación es una función regia», pero precisa seguidamente: «Pero lo que más importa no es el dar fuerza a las leyes, sino al hombre regio dotado de prudencia» (294a). La razón le parece obvia: una ley, por perfecta que sea, nunca puede «captar a la vez lo que es mejor y más justo para todos». Las leyes sólo pueden atender a la mayoría de los casos y en tal sentido son necesarias y están justificadas; pero la ciencia del legislador es la única capaz de «aplicar a los ciudadanos, en toda ocasión, una justicia perfecta, llena de razón y de ciencia, y conseguir así no solamente preservarlos, sino también, en la medida de lo posible, *hacerlos mejores*» (279a) (la cursiva es mía).

En contraste con la postura que adoptará en *Las leyes*, Platón muestra largamente la desconfianza profunda que le inspira la actitud de sus contemporáneos, respetuosa hasta la sacralización con las leyes heredadas de sus antepasados. El juicio y condena de Sócrates planea en la profunda ironía de sus palabras: quien se atreve a exigir una justificación racional de las leyes escritas muestra con ello «su menosprecio de las leyes» y debe castigársele a la última pena, «pues nadie tiene nunca derecho a ser más sabio que las leyes» (299e).

Su teoría de las ideas, replanteada ahora dialécticamente, le muestra que las leyes sólo son concreciones imperfectas de la verdad; si no nos fuera posible acceder a la verdad estaría justificado que nos atuviésemos a las leyes, pese a su imperfección, pero la ciencia política es accesible a la razón dialéctica; por tanto, el «verdadero político» confía en su ciencia y no necesita de leyes. Y no importa la comprobada desconfianza y «antipatía» que muestran los hombres ante tal arte de gobernar «con virtud y ciencia», debido a los prejuicios; lo cierto es que tal sería «la única constitución cuya rectitud se puede llamar absoluta» (301d).

Sin embargo, Platón reconoce finalmente que «en las ciudades no nacen los reyes como en las colmenas, con su unicidad inmediata por su superioridad de cuerpo y de alma» (302e). Por tanto más vale «reunirse para redactar códigos con el intento de seguir de cerca las huellas de la forma más verdadera de constitución» (302e). Se hace preciso, pues, elegir entre las cinco constituciones existentes la que resulte «más soportable». Seguidamente pasa revista a todas ellas descubriendo que todas tienen ventajas y desventajas. Así la monarquía, con buenas leyes, es la mejor; pero sin leyes es la peor de todas. Ahora bien, esta relativización de las formas políticas ha de entenderse en el contexto del arte del tejedor y de su paradigma dialéctico, pues la política es la que «gobierna a todas las ciencias, la que tiene cuidado de las leyes y de todos los asuntos del estado *(polis)* y que une todas las cosas en un tejido perfecto» (305d). Pocas definiciones tan hermosas y ajustadas como ésta podrán encontrarse en Platón. El arte del tejedor, con la sabiduría de sus composiciones, es capaz de armonizar las cualidades más dispares u opuestas para realizar

un tejido magnífico (306-311). El político es un filósofo dialéctico.

Pero la tetralogía proyectada quedó inconclusa: Platón no escribió nunca *El filósofo*. ¿Por qué? Los críticos se pierden en conjeturas. Según algunos, porque le resultaba imposible diferenciarlo del sofista (Gómez Pin, 1974, 66); pero esta opinión me parece, al menos, muy exagerada. En el supuesto de que hubiera que elegir, me parece más sensato pensar que le resultaba difícil diferenciarlo del político. Lo único cierto es que Platón se dedica a otro proyecto: a dotar a su modelo constitucional de un triple paradigma: cosmogónico, histórico y jurídico.

3.3. *Un triple paradigma para el estado justo*

Según una opinión casi comúnmente aceptada, Platón no fue capaz de mantener hasta el final su impulso autocrítico, mediante el descubrimiento de la lógica dialéctica, y «regresó» en sus postreros diálogos a las posiciones óntico-formales de su época precrítica. Como indicador suele aducirse su vuelta al uso preferente de mitos y paradigmas. Este indicador me parece muy poco fiable, ya que, por un lado, Platón nunca los abandona totalmente (como muestra *El político*) y, por otro, su utilización nunca es argumentativa, sino más bien ilustradora o persuasiva. Según V. Gómez Pin, el retorno ha de interpretarse como infidelidad a la lógica dialéctica apenas descubierta, por lo que «el drama de la ciudad ideal» hubo de esperar hasta Hegel (Gómez Pin, 1974, 64 y ss.).

A mi entender, sin embargo, «el drama de la ciudad ideal», descubierto en su período autocrítico, no abandonó ya jamás a Platón, pese a algunas apariencias. De hecho va a concentrar sus últimas energías en dotar a su proyecto político del triple paradigma antes mencionado. Este paradigma cumple una función a la vez fundamentante y confirmatoria: el estado ideal y el estado real nunca vuelven a separarse, en la práctica, sino que el segundo participa siempre dialécticamente del primero, aunque —y aquí radica el drama del estado ideal— la participación se empobrece en la misma proporción en que ha de

resignarse a la implausibilidad de su proyecto de los reyes-filósofos. Y no se olvide que la lógica dialéctica alcanza también —y primordialmente— a las formas o ideas, como demuestra *El sofista*. Hay que reconocer, sin embargo, que la dialectización que mantiene el modelo cosmogónico se empobrece notablemente en el modelo histórico (en este sentido el *Timeo* enlaza con *La república*) hasta casi desaparecer en el sustituto del modelo jurídico *(Las leyes)*. *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates* estaban destinados a proporcionar este triple paradigma; pero lo cierto es que sólo escribió el primero (*Critias* está sólo iniciado y de *Hermócrates* nada nos consta. Todo indica que *Las leyes* vino a desplazarlo).

El *Timeo* se inicia encarando directamente la cuestión: el estado ideal antes descrito hay que verlo ahora «en movimiento» —esto es, en la práctica real—, porque ese estado ideal ya existió en la Proto-Atenas, hace nueve mil años, bajo la guía y las instituciones creadas por Atenea, con clases estratificadas y armónicas, amantes de la ciencia y de la guerra, de modo que fue capaz de vencer a la Atlántida y su «poder insolente». Pero el mismo cataclismo que destruyó la Atlántida acabó también con la antigua Atenas. Para entender lo que ocurrió es preciso recurrir a los conocimientos astronómicos. El estado justo ha existido ya, por tanto; pero para entender mejor la naturaleza y vicisitudes del paradigma histórico-social es preciso remontarse al paradigma cosmogónico, de modo que «partiendo del nacimiento del mundo acabemos en la naturaleza del hombre» (72b). Platón es plenamente consciente de que elabora un constructo racional: la naturaleza humana participa de la naturaleza cósmica.

Hay que insistir en que el modelo cosmogónico sigue una lógica dialéctica: es producto y mezcla del movimiento de lo Mismo y de lo Otro (34 y ss.), y ello tanto en el plano lógico como en el físico y moral. Para ello Platón apela a la astronomía de su tiempo, aunque no pretende que su constructo sea ciencia, sino «verosímil». Incluso la Proto-Atenas y, desde luego, la Atlántida son meros constructos.

Todo el modelo cosmogónico está vertebrado según una lógica dialéctica; ahora bien, es una dialéctica en la que pesa mucho más la dualidad en oposición que su reconciliación

sintética (a diferencia de *El político*). Platón insiste en que la estructura del mundo es dual: el mundo Inteligible (también denominado «mundo ideal» y «viviente en sí») y el mundo Visible. De por sí son antagónicos e irreconciliables (el primero siempre «es» y nunca «deviene»; el segundo siempre «deviene» y nunca «es»), pero lo cierto es que el Alma del Mundo se forma mediante dos esencias provenientes respectivamente de ambos mundos, que se funden en ella como partes integrantes de la misma. Y como apunta F. de P. Samaranch (1972, 1.110), el *Timeo* «es la historia de la progresiva penetración de la Idea en el cambio y en el desorden», aunque Platón afirme rotundamente al comienzo la separación de ambos mundos.

Por ello necesita Platón de la figura del Demiurgo en cuanto mediador dialéctico activo entre lo inteligible y lo sensible: es el Artífice que, a partir de su conocimiento del modelo perfecto, elabora el mundo sensible a imitación de aquél, según la calidad de los elementos de que dispone. Su primer producto es la ya mencionada Alma del Mundo, producto de la síntesis de ambas esencias que funde y armoniza en un «cráter»; de la mezcla de la esencia indivisible y de la esencia corporal surge una tercera, mixta, y con la mezcla de las tres, el Alma del Mundo. Seguidamente la divide en siete partes, que forman entre sí dos progresiones geométricas, y rellena los intervalos con «mediaciones» aritméticas y armónicas. La esfera celeste la construye el Demiurgo con «lo Mismo» y «lo Otro» al modo de dos tiras cruzadas y luego curvadas, obteniendo así dos círculos concéntricos, que siguen rotaciones opuestas. Como observa Samaranch (*ibíd.*, 1.114), la astrofísica de *Timeo* parece la trasposición de una teoría dialéctica. Y lo mismo cabe afirmar de su psicología (las tres almas del hombre siguen una estructura jerarquizada, pero se relacionan dialécticamente). La teleología del mundo sensible es imitar de cerca el mundo inteligible. ¿Cómo? Éste es el gran problema de Platón, quien intenta resolverlo a través de la lógica dialéctica traspuesta a los órdenes físico, psíquico y moral.

Critias es una continuación de *Timeo* y tiene como objetivo ofrecer el paradigma histórico-social del estado justo igualmente en el plano de la acción, de la praxis real. El modelo histórico-social lo proporciona la Proto-Atenas, pero existe

también un modelo en negativo: la Atlántida. Ambos prototipos luchan entre sí y vence el primero, pero el constructo histórico culmina con una profunda ironía: un cataclismo cósmico acaba con ambos prototipos. La explicación del cataclismo cíclico se encuentra en *Timeo*, pero ello no hace más que confirmar la extrema fragilidad de los estados más perfectos.

Incluso la Atlántida se describe como un proceso histórico de perversión político-moral. Los atlantes eran hijos de Poseidón y de una mortal, Clito; sólo los reyes son notables (los proto-atenienses, en cambio, son «autóctonos», hijos de su tierra, bajo la protección directa de Hefesto y Atenea; por eso todos eran nobles). Poseidón les dio leyes para «mantener la justicia» en aquel reino, pero su mismo origen híbrido les predisponía para todos los excesos; finalmente la *hibris* se impone sobre la moderación y los atlantes (gobernados por sacerdotes-reyes que ofician rituales sangrientos, beben la sangre del toro-dios sacrificado y juzgan en la oscuridad) rompen todos los límites, y se lanzan a la conquista del mundo, violando el reparto hecho por los dioses. Sus impulsos dionisiacos desatados les conducen a la perdición.

Los proto-atenienses, en cambio, tienen un carácter apolíneo (están dotados por sus mentores para las artes y el pensamiento). Todo en su ciudad es armónico, mesurado. Se enfrentan a los autores del desorden y los vencen (es de notar que en el tercer libro de *Las leyes* se evoca ya la gesta histórica de los helenos contra los persas). Pero, cumplido un período cósmico, fueron destruidos por un diluvio, al igual que los atlantes, salvándose únicamente los montañeses incultos.

Pero *Critias* se interrumpe tras la introducción de lo que iba a constituir el discurso central. ¿Por qué? Tal vez porque Platón se persuade de la inutilidad de aquel constructo histórico idealizado cuando su propósito era mostrar un estado justo, real, histórico, en acción; más plausible sería, sin duda, trazar el modelo histórico-social a partir de la propia historia real de Atenas. Y esto es lo que se propone hacer en *Las leyes*, además de proceder a un reajuste general de su proyecto político sobre bases más pragmáticas, aun sin renunciar a su inspiración fontal. Desde esta perspectiva, el proyectado *Hermócrates* es subsumido igualmente por *Las leyes*.

3.4. *El estado justo en el marco jurídico-social (Las leyes)*

Resulta obvio que *Las leyes* significan un replanteamiento de *La república* y de *El político*; a la vez, es un cierto desmentido del triple proyecto paradigmático que encabeza *Timeo*: el estado justo «en movimiento», esto es, en la praxis real, lo va a trazar según un constructo de su experiencia social de Atenas, renunciando así a los paradigmas ahistóricos. En realidad, este proyecto enlaza también con *La república* y su perspectiva medicinal: bastaría con incluir algunos cambios en la realidad política ateniense, en especial la introducción del legislador-filosófico. Y enlaza, sobre todo, con la parte final de *El político*, cuando alude a la necesidad de atenerse a leyes imperfectas, dada la imposibilidad de un legislador perfecto. Resulta, por tanto, injustificado exagerar las diferencias entre *Las leyes* y los diálogos precedentes, como acostumbran a hacer los comentaristas. La misma insistencia sobre la «positividad jurídica» que refleja resulta improcedente también, pues el concepto platónico de ley queda muy distante del positivismo jurídico, como mostraré. Se trata, en realidad, de un caso bastante paralelo a la distinción excesivamente marcada que suele establecerse entre el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* y el de la *Filosofía del derecho*.

Aclarada su voluntad de establecer en *Las leyes* un constructo pragmático del estado justo, es preciso insistir en la fidelidad esencial de Platón a su inspiración fontal. La estructura de la obra es muy similar a la de *La república*; los tres primeros libros son una discusión doctrinal que concluye de modo análogo: «Hagamos una selección de todo lo que hemos dicho y construyamos una ciudad ideal, como si nosotros la fundáramos desde sus orígenes [...] y yo, por mi parte, aplicaré quizás esta construcción a la ciudad futura» (702d). Los libros V y VI establecen la organización y estratificación de la ciudad, el VII es un compendio de la educación de la juventud y el VIII regula las relaciones personales, sociales, festivas y económicas. Los cuatro últimos libros son una codificación detallada sobre los delitos contra la religión, la propiedad, etc., formando un conjunto bastante abigarrado (explicable quizá porque Platón no pudo revisar la obra para su publicación). Pero es significa-

tivo que el diálogo se desarrolle en Creta, que «el Ateniense» sea el personaje central y que critique siempre con cierto respeto las instituciones griegas, incluyendo la ciudad ideal descrita en *La república* (en especial, suprimir la comunidad de maridos-mujeres, hijos y bienes para los guardianes).

No creo necesario ni oportuno presentar aquí un estudio comparado de ambos diálogos. Para mi cometido actual me basta aclarar dos puntos: 1.°, la fidelidad que mantiene Platón a su propio pensamiento, pese a los cambios que introduce desde la nueva perspectiva adoptada; y 2.°, su concepto de *nomos*, tan distante del positivismo jurídico.

La fidelidad de Platón a su proyecto del estado justo se hace manifiesta en algunos pasajes significativos, en los que confirma el planteamiento de *El político* y anticipa a Kant: «Hay que hacer una aclaración previa general a todo esto, y es la de que los hombres han de establecer necesariamente leyes y han de vivir de acuerdo con ellas, so pena de no diferenciarse absolutamente nada de los animales salvajes. Y la razón de ello está en que ninguna naturaleza humana nace suficientemente dotada para saber lo que es más provechoso para un régimen político humano y para, al mismo tiempo, sabiéndolo, poder y querer hacer siempre lo que es mejor [...]. Si alguna vez, en efecto, llegara a nacer, por especial gracia de la divinidad, un hombre especialmente apto por naturaleza para apropiarse estos principios, no habría ya necesidad alguna de ninguna ley para gobernarlo, pues ninguna ley y ninguna prescripción son más fuertes que la ciencia, y el entendimiento [...] debe ser, por el contrario, señor universal, si es realmente verdadero y libre como lo exige su naturaleza. Sólo que, de hecho, un don así no se halla realmente en ninguna parte ni de ninguna manera, como no sea en raras excepciones; por eso hay que recurrir a la segunda hipótesis, la prescripción y la ley, que no ven ni consideran más que la generalidad de las gentes y son importantes para atender al detalle» (875b-d) (cfr. también 853c). El texto no precisa comentarios.

Por otra parte, el concepto de *nomos* en Platón está lleno de riqueza y complejidad. En primer lugar, porque el término griego denota una mayor extensión que la que traduce nuestro término «ley», ya que engloba también las «mores» o costum-

bres fundamentales, al modo de leyes «naturales», no escritas, pero aceptadas por todos como normas vinculantes de conducta. Y en segundo lugar, porque Platón presta al término una carga semántica característica en sentido educativo y moral, que transparece más nítidamente en *La república*, pero que es manifiesta también en *Las leyes* y hasta confiere a la obra su plena inteligibilidad: la ley es producto siempre de la razón y de la justicia; por eso guía y forma, a la vez, a quienes la obedecen. En Platón no es concebible la ley como simple mandato promulgado por el legislador. En otras palabras, la ley en sentido platónico desborda enteramente nuestro estrecho marco legal para situarse en el marco de la legitimidad: una ley auténtica es la que tiene capacidad de autolegitimación. También en este sentido Platón anticipa a Kant y a Hegel. Por eso toda ley ha de ser necesariamente autónoma (producto de la razón trascendental) y educadora, en el doble plano individual y público. En definitiva, la ley platónica constituye siempre una expresión más o menos lograda del estado justo, de donde procede su legitimación.

Como antes apunté, puede establecerse un cierto paralelismo entre *Las leyes* y la *Filosofía del derecho* (Hegel). En ambas obras predomina, a primera vista, la ley como precepto, como imperio del legislador. Pero Platón insiste (final del libro IV) en que toda ley debe ir antecedida de un «preludio» en el que se razone su conveniencia. No hay más derecho legítimo que el que puede demostrar su vinculación profunda con la justicia. La ley platónica, al igual que la hegeliana, es expresión de lo que debe hacerse. Parafraseando la tesis de *Eutifrón* (los dioses aman lo justo porque es justo; lo justo no depende de la voluntad de los dioses, 10a), las leyes son expresión de lo bueno y de lo justo; la bondad y la justicia no dependen de las leyes.

4. Plausibilidad del estado justo platónico

El modelo platónico de estado justo es de naturaleza aristocrático-ilustrada. Y lo es tanto por su base óntico-epistemológica como por su teleología profunda. Dicho esto, resulta obvio que el proyecto platónico participa plenamente de las limita-

ciones internas de todo modelo aristocrático-ilustrado. En F.R. Adrados (1975) se encuentra probablemente la valoración más ponderada y ecuánime que conozco, a diferencia de las de K. Popper (1962) y B. Farrington (1965), tan sesgadas como incomprensivas; a aquélla me remito en lo esencial.

A Platón se le reprocha, igualmente, su incapacidad para entender la democracia. Ello es cierto en la medida en que su talante aristocrático y su propia teoría se lo impedían, pero no lo es en el sentido de que en Platón aliente un antidemócrata declarado. Algunos pasajes de *El político* y de la *Carta VII* muestran su comprensión teórica por la misma, aunque apela de inmediato a la experiencia social para desmentirla. Ello muestra que Platón estuvo además fuertemente condicionado por su experiencia social de lo que Ortega denomina la «plebeyez» (de hecho, en *El político* busca, sin encontrar, un término griego que exprese la democracia en descomposición, como oligarquía expresa la descomposición de la aristocracia y tiranía la de la monarquía). En un sentido profundo tiene razón R. Adrados cuando descubre en él algo así como un demócrata en el espíritu: «La pintura de estas clases superiores reformadas es la gran aportación de Platón. El filósofo es el verdadero Hombre». Por tanto al hombre hay que referir cuanto Platón dice del filósofo. En este sentido la aportación de Platón resulta decisiva: «Su pasión educadora, su eliminación del egoísmo, su intento de crear un tipo humano que sienta la solidaridad y el amor por sus semejantes. Platón potencia y sistematiza el pensamiento de los primeros teóricos de la democracia» (1975, 418).

Pese a ello es innegable que Platón muestra una valoración predominantemente negativa de las clases populares, de las que sólo parece esperar desórdenes y excesos. Como todo aristócrata ilustrado, Platón valora en exceso lo armónico, lo racional, lo mesurado; su espíritu parece netamente apolíneo. De ahí también su minusvaloración —si no ya su rechazo— de todo lo individual, lo privado, lo independiente, lo diferente. Para nuestro sentido actual resulta especialmente escandalosa su justificación de las técnicas propagandísticas, y hasta de la mentira, en el legislador, que admite con tal de conducir a los hombres a la verdad y a la justicia, como consta en *Las leyes* (662 y 664a).

Por eso concluye R. Adrados que «es un avance y es también un retroceso», ya que «quiso que la Historia concluyera con él, elaborando una constitución que acabara a la vez con los factores de progreso y de disolución» (1975, 429).

La herencia platónica ha participado por consiguiente de su doble valencia positivo-negativa, al parecer inevitablemente. Ha alimentado sin cesar el optimismo lógico y político de occidente a partir de *La república*, sin que su dialectización del modelo en *El político* encontrara un eco apreciable hasta Hegel y Marx. Sin embargo, tal vez el más influyente, aunque en forma larvada, haya sido el Platón de *Las leyes* a través del helenismo y del derecho romano.

En cualquier caso resulta asombrosa la inmensa fecundidad del proyecto platónico. Toda la filosofía gnoseológica y política posterior gravita —por acción o por reacción— sobre el mismo, hasta el punto de que apenas resulta exagerada la sentencia de Whitehead: la filosofía occidental se ha desarrollado como una glosa o una crítica de Platón. Glosa y crítica que ya inició Aristóteles (es de notar que también la *Política* y las *Éticas* aristotélicas proponen modelos normativos aristocrático-ilustrados, aunque ya en tono menor, como espero tener ocasión de mostrar).

A partir del Renacimiento, con la liberación de los condicionamientos teológicos, renace con fuerza el pensamiento político de inspiración platónica, que hace converger, en mayor o menor grado, los planteamientos éticos y políticos, con la consiguiente correspondencia, al menos final, de justicia y felicidad, deber y bien. Sus hitos mayores pueden situarse en T. Moro, la filosofía política española de los siglos XVI-XVII (el eje Vitoria-Mariana-Suárez), J. Bodin, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, socialistas utópicos, Marx, S. Mill... hasta sus representantes actuales, como Rawls, Apel y Habermas. Al abordar el estudio de los respectivos autores tendré ocasión de mostrar sus parentescos y diferencias con el fundador de esta tradición a la que, pese a su reconocida ambivalencia, los sistemas políticos modernos deben algunos de sus más consolidados logros.

Bibliografía utilizada

BAMBROUGH, J.R., *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, Nueva York, 1967.

—, «Plato's Political Analogies», en G. Vlastos (ed.). *Plato*, II, Nueva York, 1971.

BARKER, E., *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres, 1967 (5a).

CROMBIE, I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, Londres, RKP, 1962.

CROSS, R.C. y WOOZLEY, A.D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres, MacMillan, 1966.

FARRINGTON, B., *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid, Ciencia Nueva, 1965.

FIELD, G.C., *Plato and his Contemporaries*, Londres, Methuen, 1949 (2a).

GARCÍA, R., *El estado y los filósofos*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1983.

GOLDSCHMIDT, V., *Platonisme et pensée contemporaine*, París, 1970.

GÓMEZ PIN, V., *El drama de la ciudad ideal: el nacimiento de Hegel en Platón*, Madrid, Taurus, 1974.

GUTIÉRREZ, G., «La congruencia entre lo bueno y lo justo: sobre la racionalidad en la moral», *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, I, (enero-diciembre 1979).

GRUBE, G., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.

HUBY, P., *Plato and Modern Morality*, Londres, MacMillan, 1972.

JOLY, Henry, *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, París, PUF, 1974.

LEVISON, R., *In defense of Plato*, Cambridge, 1953.

LLEDÓ, Emilio, «Introducción general» a *Platón. Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1981, pp. 7-35.

LUCCIONI, J., *La pensée politique de Platon*, París, 1958.

MURPHY, N.R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, 1959.

NORTH, H.F. ed., *Interpretations of Plato*, (Swarthmore Symposium), 1978.

PABÓN, J.M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M. (eds.), *Platón. La República*, (ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar), tomo I, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, pp. V-CXLII.

PLATÓN, *La República* (ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano), 2 tomos, Madrid, IEP, 1969. También en Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1972, 665-844.

—, *Las leyes*, (ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano), 2 tomos, Madrid, IEP, 1960. También en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1.274-1.517.
—, *Protágoras*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 160-195.
—, *Gorgias*, IEP, Madrid, 1967. También en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 356-412.
—, *El sofista*, IEP, Madrid, 1970. También en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 999-1.045.
—, *El político*, IEP, Madrid, 1955. También en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 1.057-1.101.
—, *Timeo*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 1.126-1.179.
—, *Critias*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972, 1.190-1.201.
POPPER, K.R., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge, 1962 (4a), vol. I: *The Spell of Plato*. (Vers. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967.)
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
—, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1975.
RYLE, G., *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.
SAMARANCH, F. de P., «Preámbulo» a PLATÓN, *Timeo*, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1972.
SCHAERER, R., *La question platonicienne*, París, 1969.
TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, 1973 (2a).
VÁZQUEZ, J. y GUISÁN, E., *Aproximación analítica al pensamiento platónico*, Universidad de Santiago de Compostela, 1982.
VRIES, J. de, *Anthistenes redivivus*, Amsterdam, 1952 [respuesta al ataque popperiano].
WELDON, T.D., *States and Morals*, Londres, Murray, 1962.
WILD J., *Plato's modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1968.
WINSPEAR, A.D., *The Genesis of Plato's Thought*, Nueva York, 1940.
WOOD, E.H. y N., *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Nueva York, 1978.

4

EL ESTADO SOCIAL EN MARX

1. **Hacia la reunificación del estado con la sociedad civil**

La teoría del «hombre nuevo» y del humanismo positivo[1] arroja nueva luz sobre la vieja controversia sobre la concepción marxiana del estado y sobre el sentido preciso de su «extinción» en la futura sociedad comunista, ya que permite una reconstrucción más fiel del pensamiento de Marx por encima de sus fluctuaciones o ambigüedades.

Aunque se ha discutido incansablemente sobre el auténtico pensamiento marxiano sobre el estado y su papel en la sociedad comunista, la cuestión no puede darse por resuelta en ninguno de los dos sentidos en litigio. La polémica surgió ya en vida de Marx en el doble frente de los anarquistas (Bakunin) y de la socialdemocracia (Lassalle): acosado por ambos lados, Marx no consiguió una formulación sistemática ni clara de su pensamiento (aunque proyectaba hacerlo en el cuarto volumen de *El capital*). Engels, por su parte, tampoco pudo ser un intérprete clarificador al tener que debatirse entre su radicalismo

1. Cfr. J.D. García Bacca: *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1965; G. della Volpe, 1964.

teórico y su pragmatismo político (apoyo a las conquistas electorales de la socialdemocracia).

Obviamente, no es éste el momento oportuno para historiar el larguísimo debate —en la teoría y en la praxis política— abierto en la socialdemocracia alemana (Bernstein, Kautsky, R. Luxemburg), la posterior imposición teórica del leninismo durante tantos lustros, hasta la todavía reciente alternativa democrática eurocomunista (cfr. R. García Cotarelo, 1977, 1980). En el plano teórico, la alternativa eurocomunista se apoya sobre la basé del humanismo marxista, recientemente reivindicado de nuevo por la Escuela de Budapest, tras haber sufrido los ataques devastadores del neocientifismo de G. della Volpe y, sobre todo, de L. Althusser. Por eso resulta sorprendente que N. Bobbio encasille sin más a Marx en la corriente del «realismo político» y de la «concepción instrumental del estado», en la línea continuadora de Maquiavelo (N. Bobbio, 1977, 14-16). Según Bobbio, la originalidad de Marx habría consistido en «conjugar una concepción realista del estado con una teoría revolucionaria de la sociedad». Así, frente a los teóricos del pacto social, que justificaban el estado como «dominio de la razón» e instancia legal-moral de la justicia o del bien común, habría vuelto a un enfoque realista e instrumental del estado: es «el dominio de la fuerza»; el que sea «bueno o malo depende de quién tenga las riendas en la mano». La «dictadura del proletariado» estaría, pues, justificada en cuanto toma del poder por los trabajadores. La cuestión, sin embargo, aparece mucho más compleja. Y aunque Bobbio hace esta interpretación de Marx para ofrecer seguidamente su famosa alternativa, la cuestión previa es si puede justificarse aquella reconstrucción realista-instrumental.

Lo que parece indudable es que la teoría marxiana del estado admite dos lecturas, dos interpretaciones, justamente porque engloba elementos de las dos tradiciones antagónicas modernas sobre el estado: la realista instrumental (que tiene su origen en Marsilio de Padua y en Maquiavelo) y la racional-legitimista (cuyo máximo exponente es Rousseau); conforme se produce la evolución del pensamiento marxiano es posible señalar ciertas inflexiones en uno u otro sentido, sin que Marx haya conseguido nunca una integración sistemática de ambas.

Esta dualidad de las fuentes de inspiración es la principal responsable de las ambigüedades; pero también hay que tener en cuenta las fluctuaciones de la estrategia política, como en el caso de Engels. No obstante, la coherencia de su pensamiento iba mucho más en el sentido de la segunda, como intentaré demostrar.

García Cotarelo (1977, 8) ha destacado la circunstancia de que Marx iniciase su reflexión sobre el estado enfrentándose a la teoría hegeliana. A su entender, en las dos «Críticas» a la filosofía del estado y del derecho de Hegel, Marx adopta ya los dos enfoques del estado que nunca integrará plenamente: 1) ante la exaltación hegeliana del estado —en una subrepticia, pero real vuelta a Platón— Marx denuncia con energía la alienación estatalista y su desvinculación con la sociedad civil, a la que parasita en lugar de vivificarla; 2) frente al estado ilustrado hegeliano y su democratismo formal, Marx redescubre el sufragio democrático sin restricciones (democracia real) como expresión auténtica de la soberanía popular. A su juicio, este segundo influjo le llegó a Marx por la línea de Saint-Simon. Me parece, sin embargo, mucho más clara la línea de Rousseau, cuyo influjo sobre la visión marxiana de la sociedad es profundo y persistente.

Más adelante, por influencia de Engels, Marx va a superponer al primer enfoque la teoría instrumental del estado en cuanto aparato de la clase dominante, atenta tan sólo a defender sus intereses y a perpetuar su poder. Por entonces establece también su distinción entre democracia «formal» y «real», mediante la cual expresa el segundo enfoque: la primera (sufragio popular con múltiples restricciones) hace el juego al estado capitalista, mientras que la segunda (sufragio popular sin restricciones) es la auténtica expresión de la sociedad civil, por lo que el sufragio universal socava de continuo el poder estatal clasista hasta conseguir eliminarlo progresivamente, esto es, hasta conseguir la reunificación del estado con la sociedad civil, dando paso a la soberanía popular real. De ahí que Marx considere el proceso democrático como «conquista de la democracia» en época tan temprana como 1848 (*Manifiesto* y «Demandas» al Partido Comunista Alemán). De ahí también su planteamiento de la democracia real como una

«revolución permanente» que conducirá, por etapas, al autogobierno popular.

Pero, simultáneamente, en diversos pasajes, aparece también la concepción instrumental del estado y se marca el objetivo prioritario de conquistar el poder por la violencia (aun teniendo en cuenta la famosa «rectificación» de 1872, nuevo prólogo al *Manifiesto*). ¿Por qué se produce esta ambigüedad? García Cotarelo (1977, 11) piensa que «Marx fue deliberadamente ambiguo en esta cuestión debido a sus presupuestos teóricos. Según éstos, una vez alcanzado el poder político, por los medios que fueran, el proletariado tendría que romper de todos modos la línea de legalidad, puesto que su dominación produciría necesariamente unas "violaciones despóticas" de los derechos de propiedad». Es posible que sea así, sobre todo, si se tiene en cuenta que Marx consideraba el advenimiento del socialismo como una ley histórica necesaria; la cuestión de los medios le podía parecer indiferente, pues la revolución se legitimaba siempre como la aceleración de un proceso tan inevitable como justo en sí mismo. Más aún si se tiene en cuenta el componente escatológico de su pensamiento sobre la revolución.

Lo cierto es que Marx insiste unas veces en la estrategia electoral (p. e., en el discurso de La Haya de 1872) y otras en la estrategia insurreccional (sobre todo en torno a 1850: caso de la circular de ese año). Pero lo indudable es que se trata siempre de un proyecto revolucionario: trocar la democracia formal en democracia real, reabsorber al estado en la sociedad civil, objetivos que sólo se harían posibles cuando se erradicasen la explotación económica y las desigualdades sociales. La doble vía parece, pues, más bien una cuestión de estrategia, según las condiciones político-sociales del momento, porque el estado «justo» comunista aparece siempre como una democracia real y radical.

Por lo mismo, también la famosa cuestión de la «dictadura del proletariado» hay que considerarla, ante todo, desde el punto de vista de la estrategia: como la forma más apta de poder revolucionario, esto es, como «el régimen de transición desde una legalidad democrática formal a una legitimidad democrática real». En este sentido, tanto Marx como Engels

invitan a considerar la Comuna de París (1871) como modelo de dictadura del proletariado: lejos de ser un período excepcional de supresión de libertades cívico-políticas, es un período revolucionario de implantación real de tales libertades. Una vez eliminada la explotación de clases, socializados los medios de producción y establecida la igualdad democrática real, la construcción del nuevo estado es una cuestión abierta a la creatividad de todos.

En todo caso, la ambigüedad marxiana en ciertas cuestiones es irreductible como tal, pero no desautoriza de antemano todo intento de reconstrucción del pensamiento de Marx sobre el estado, incluso a pesar de los textos del propio Marx. Claro está que tal intento reconstructivo, para ser mínimamente fiable, ha de atenerse a una metodología objetiva. Sobre este punto ha insistido Elías Díaz en su ponderado trabajo sobre la teoría marxista del estado y del derecho (E. Díaz, 1980). En efecto, en su opinión, el pensamiento marxiano sobre el estado no adolece tanto de ambigüedad como de incompletud e insuficiencia, aunque ello mismo le proporcione un carácter abierto. La teoría jurídico-política de Marx, a su entender, no sólo incluye una visión negativa, en situaciones históricas concretas, sino que también les concede ciertas «posibilidades y potencialidades transformadoras a través de instancias políticas y jurídicas democráticas». Frente a actitudes como la de Bobbio, piensa que la solución de la ambivalencia marxiana implica una doble tarea reconstructiva: una «labor de autointegración» del pensamiento de Marx en sus textos (coherencia interna) y una «labor de heterointegración» mediante la prolongación, corrección y completud del mismo pensamiento marxiano, en la línea seguida por Offe, Habermas, Poulantzas, etc. (*ibíd.*, 37-40). Por mi parte, considero básicamente acertado este planteamiento, por lo que voy a intentar, aunque sea brevemente, una «autointegración» del pensamiento marxiano sobre el estado, dejando para otra ocasión la vía «heterointegradora», sin duda mucho más sugestiva.

1.1. *La crítica hegeliana: denuncia de la ruptura estado-sociedad civil*

Como ha demostrado R. Guastini en su notable libro sobre el pensamiento jurídico-político de Marx hasta 1852, los primeros escritos marxianos, entre los que destacan sus artículos en la *Rheinische Zeitung*, muestran un Marx inmerso todavía en el marco teórico hegeliano, aunque nunca plenamente identificado con Hegel. Sus artículos sobre la libertad de prensa y la censura están escritos desde un enfoque más bien jurídico que propiamente político, pero el estado es contemplado desde una perspectiva más ético-filosófica; predominan las argumentaciones de tipo idealista (basadas en los conceptos de «*Begriff*», «*Idee*», «*Vernunft*» y «*Wesen*»). De hecho, el mismo Marx se sitúa en la tradición racionalista sobre el estado frente a la tradición teológica, aunque ubica los orígenes de la primera en Maquiavelo y Campanella, seguidos por Hobbes, Spinoza y Grocio, dando un puesto preferente a Rousseau, Fichte y Hegel (*MEW* I, 103). Pero, a diferencia de Hegel, el concepto central de su epistemología no es la «*Idee*», sino la «*Natur*»: «La regla racional puede deducirse solamente de la naturaleza de la cosa» (*MEW* I, 58; cfr. R. Guastini, 1974, 13-22).

Otros autores han insistido también sobre el enfoque racionalista del estado en los primeros escritos marxianos. Así M. Rubel escribe: «Los escritos de Marx gravitan en torno a un tema central: el estado fundado en la razón» (M. Rubel, 1971, 42). A. Cornú es más explícito: «La crítica de Marx era todavía idealista porque, al modo hegeliano, veía en el estado y las leyes la expresión de la razón». Pero, a su juicio, la argumentación marxiana es de tipo jurídico mucho más que ético, «en lo que muestra ya un notable distanciamiento de Hegel» (A. Cornú, 1955, 1958). Mario Rossi, en cambio, en su detallado estudio sobre Marx y la dialéctica hegeliana, realizado desde el enfoque teórico impuesto por G. della Volpe (1964), afirma el hegelianismo básico de Marx en este período (M. Rossi, 1960, 1963).

Probablemente el diagnóstico de M. Rossi sea el más certero, ya que, pese a ciertos cambios terminológicos, el enfoque marxiano del estado se mantiene en el marco ético-racional característico del último Hegel. De hecho, en sus artículos

sobre la libertad de prensa y sobre la censura, su argumentación parte siempre de una concepción legitimista del estado: «El estado moral impone a sus miembros las propias intenciones»; aunque, eso sí, el estado no se identifica sin más con el gobierno, y se alude incluso a ciertas interferencias de intereses estamentales en el poder estatal en tanto que contrapuestas a la «libertad universal» o el «derecho general» (*MEW* I, 34-35; 43). Pero el fundamento último de la argumentación es «la ley natural de la libertad» (*MEW*, *ibíd*, 58).

Los artículos de la *Kölnische Zeitung* confirman tal diagnóstico de modo muy significativo, ya que versan directamente sobre la naturaleza de la filosofía y del estado. El estado es planteado como «la unión libre de hombres morales» y cumple funciones de «educación pública» sobre sus miembros para integrarlos en su «existencia racional y pública», de tal modo que los «fines particulares» se transforman en «fines generales», los «impulsos brutos» en «tendencias éticas» y la «independencia natural» en «libertad espiritual». Y Marx concluye: «Un estado que no sea la realización de la libertad racional es un pésimo estado» (*MEW* I, 94; 103). Pero, a mi juicio, Rossi no ha sabido captar, junto al evidente influjo hegeliano, la resonancia profunda de Rousseau (cfr. G. della Volpe, 1969), resonancia sobre la que Marx va a fundamentar en gran medida su posterior ataque a la concepción hegeliana del estado.

Otra confirmación indirecta del rusonismo-hegelianismo del primer Marx es su crítica a G. Hugo («El manifiesto de la escuela histórica del derecho»). Marx rechaza justamente el positivismo sociológico-jurídico de G. Hugo: «Como su principio, también la argumentación de Hugo es positiva, esto es, acrítica [...]. Toda existencia tiene para él un valor de autoridad, toda autoridad tiene para él valor de fundamento» (*MEW* I, 79-81). Por último, también el debate sobre la ley contra los hurtos de leña lo plantea desde la «dialéctica de los intereses públicos y los intereses privados» (R. Guastini, 1974, 75): el legislador no puede hacer abstracción del derecho consuetudinario —expresión del interés general— y menos hacerse valedor de los intereses particulares. Se inicia, ya, por tanto, la contraposición entre el estado como instrumento de los intereses privados y la sociedad civil, cuyo interés general había de

tutelar; sobre tal contraposición se asentará su crítica a Hegel de 1843. Se atisba incluso una crítica global de la burocracia funcionarial, cuya encarnación de los intereses ético-racionales pone claramente en duda (*MEW* I, 187-190). Aunque, como observa Guastini, Marx se mantiene todavía más bien en el plano del análisis teórico que en el de la crítica (R. Guastini, *ibíd.*, 109).

El distanciamiento de la teoría hegeliana del estado se hace patente en la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1983). Pero, como hace notar Guastini, esta obra no refleja tanto una crítica del pensamiento jurídico-político de Hegel cuanto una crítica de los procedimientos lógicos viciosos que aquél utiliza en su argumentación (*ibíd.*, 114-115). Como es sabido, G. della Volpe sitúa en esta obra la ruptura de Marx respecto de Hegel (G. della Volpe, 1964) con manifiesta exageración (mientras que Althusser la demora en exceso hasta la *Deustsche Ideologie*). Otros comentaristas como M. Rossi y U. Cerroni consideran equivocadamente que en esta obra Marx realiza una crítica frontal del moderno estado burgués diseñado por Hegel (Rossi, 1960, 1963; Cerroni, 1962). Guastini demuestra que, en realidad, Marx se limita allí a realizar una crítica meticulosa de los parágrafos 261-313 de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel, centrándose sobre su aspecto lógico-argumentativo; en definitiva, se trata de una crítica del idealismo hegeliano más bien que de su concepción del estado moderno. Significa el adiós definitivo a la concepción abstracta-idealista. Esta crítica radicalizada hará posible su posterior «inversión» materialista, pero aquí no tiene todavía lugar. Propiamente, la crítica de la concepción hegeliana del estado es más bien la elección de un punto estratégico para refutar el idealismo en general. Incluso la misma contraposición que presenta ya por primera vez entre estado y sociedad civil la realiza en el plano lógico, por lo que no puede ser considerada como la afirmación directa del materialismo histórico, como pretende della Volpe (1964). El mismo Marx sintetiza los tres pasos lógicos de la concepción hegeliana del estado:

I. La soberanía, la esencia del estado, es considerada primeramente como una esencia independiente y objetivada.

II. Después pretende que lo objetivado debe ser reencontrado como sujeto.

III. Pero este sujeto aparece ahora como una autoencarnación de la soberanía, mientras que la soberanía no es más el espíritu objetivado de los sujetos del estado (*MEW* I, 225).

Eso sí, Marx es plenamente consciente de los efectos cognoscitivos y políticos de tal mixtificación idealista, ya que denuncia repetidas veces que la teoría hegeliana significa, en el fondo, una apología abierta del estado prusiano, presentándolo encubiertamente como «la esencia del estado» (*MEW* I, 266). Pero, como el propio della Volpe ha puesto de relieve, es el influjo de Feuerbach el que resuena en la crítica de Marx al estado hegeliano; en este momento Marx no disponía todavía de la alternativa de su posterior materialismo histórico: la fuerza de la crítica marxiana es de naturaleza lógica de modo primordial.

Donde Marx comienza a delinear claramente su alternativa política es en los dos trabajos publicados en París (1844) en los Anales franco-alemanes, esto es, *Zur Judenfrage* (en polémica con B. Bauer) y *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Su estancia parisina le ha permitido conocer de primera mano la obra de los ilustrados franceses (en especial, Rousseau) y la de los socialistas utópicos (Saint-Simon, sobre todo), además de mantener una activa colaboración con Proudhon. Estas influencias fueron decisivas en la configuración del pensamiento político de Marx. De hecho, en *La cuestión judía* presenta ya un esbozo bastante completo, basado en la denuncia de la flagrante escisión burguesa del estado respecto de la sociedad civil (denuncia en la que refleja el influjo de Rousseau), mientras que en la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* presenta por primera vez el papel revolucionario del proletariado.

El contacto con el pensamiento político francés viene a potenciar su distanciamiento crítico de la ideología política alemana. Desde París, Alemania se le antoja un país subdesarrollado industrial, política y socialmente. De ahí la solemne proclama de la «Introducción»: tras Feuerbach puede darse como definitiva la crítica de la religión, que es el presupuesto

de toda otra crítica. Ha llegado el momento de pasar a la «crítica de la tierra» y convertir «la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política» (*MEW* I, 378-379). La revolución burguesa realizada efectivamente en Gran Bretaña y en Francia ha sido solamente «pensada» en Alemania, de tal modo que los alemanes son sólo contemporáneos «filosóficos», pero no «históricos», del presente. Por eso su crítica no ha podido dirigirse al estado real, sino a «la filosofía alemana del derecho y del estado» *(ibíd.)*. En efecto, «los alemanes han *pensado* en la política lo que otros pueblos han *realizado*. Alemania era su *conciencia teórica*» (*MEW* I, 385). Pero el influjo feuerbachiano sólo le permite una explicación en términos de alienación antropológica: «La concepción alemana del estado moderno, que abstrae del *hombre real*, era posible [...] en tanto en cuanto que el estado moderno mismo abstrae del *hombre real* en forma imaginaria al hombre *total*» (*MEW* I, 384-385).

Por eso mismo, el papel revolucionario del proletariado lo presenta en términos antropológicos más que en términos políticos. La teoría feuerbachiana de la alienación es todavía su norte teórico, «la teoría que reconoce en el hombre el ser supremo para el hombre» (*ibíd.*, 391). De aquí que la revolución de la clase proletaria consista en una «emancipación general humana» por la mediación de los trabajadores: al emanciparse una parte de la sociedad civil, «desde su situación particular emprende la emancipación general de la sociedad» (*ibíd.*, 388).

Por lo demás, la emancipación se producirá por la vía rusoniana: al superar la clase proletaria sus intereses particulares y coincidir con los intereses generales *(ibíd.)*. En efecto, una clase o estamento no puede emanciparse más que emancipando simultáneamente a los demás estamentos de la sociedad (*ibíd.*, 390). Y este estamento o clase ha de ser el proletariado, porque su misma génesis histórica es efecto de la «disolución de la sociedad» *(ibíd.)*. El paso primero y necesario es la negación de la propiedad privada, pues ella es la responsable de la disolución de la sociedad (*ibíd.* 391), idea que será ampliamente desarrollada en *Die Heilige Familie* y, sobre todo, en los *Ökonomisch- Philosophische Manuskripte aus dem Jahre* 1844 (cfr. R. Guastini, 1974, 182-193).

Ahora bien, ya en la *Crítica de la filosofía hegeliana del estado* había denunciado Marx la disyunción burguesa del estado y de la sociedad civil como el origen de todas las alienaciones estamentales; y la teoría hegeliana del estado representaba no sólo su justificación, sino también su canonización teórica. Marx hace contrastar esta situación con la época medieval, donde existía una identidad real entre el estado y la sociedad civil: «la sociedad civil era la sociedad política» (*MEW* I, 275), idea que confirma plenamente en *La cuestión judía:* «La antigua sociedad civil tenía inmediatamente un carácter político» (*MEW* I, 367-368). Los estatutos jurídicos-políticos de los particulares eran «Privilegios», por lo que no se producía una verdadera disyunción política en el seno de la sociedad civil (*ibíd.* 314). Los estamentos sociales, por tanto, no rompían la profunda unidad del tejido social (*ibíd.*, 275-276).

La revolución burguesa significó también una revolución política, sancionada finalmente por la Revolución francesa mediante su distinción entre los «derechos del hombre» y los «derechos del ciudadano», a través de la cual los derechos del «ciudadano» adquieren un estatuto jurídico-político independiente de los derechos generales del «hombre». Justamente, frente a esta disyunción operada por la revolución política burguesa orienta Marx su proclama por la «revolución social» que preconiza, esencialmente, la reunificación del hombre y del ciudadano (*MEW* I, 405; 408- 409).

Según la reconstrucción que ha realizado R. Guastini, el moderno estado burgués se asienta, según el análisis marxiano, en los siguientes puntos: a) el estado moderno se apoya sobre la escisión de la vida política respecto de la vida privada; b) el estado se sitúa fuera de la sociedad civil; c) el estado moderno se sustenta sobre la abstracción del «estado puramente político»; d) la participación de la sociedad civil en el estado mediante los diputados es la expresión misma de su separación y de su dualidad; e) finalmente, la «comunidad política» se contrapone a la «sociedad civil».

Históricamente, la génesis del estado burgués según Marx habría tenido estos perfiles: 1.° las diferencias sociales pierden relevancia política, en contraste con la situación del «Antiguo Régimen», donde los estamentos sociales eran directamente

«estados políticos» (*MEW* I, 283-284); 2.° consiguientemente, el «derecho» sucede al «privilegio» (*MEW* II, 123; I, 369); 3.° la esfera pública va a ser regida exclusivamente por la razón, mientras que la religión tiene cabida sólo en la esfera privada (*MEW* I, 356); 4.°, por último, el hombre se escinde internamente en dos niveles, el público y el privado, independientes entre sí (*MEW* I, 281): son, respectivamente, los niveles del «ciudadano» (persona jurídica, derechos políticos) y del «hombre» (persona privada, derechos civiles). En el primer nivel los hombres son «iguales»; en el segundo, «desiguales» (*ibíd.*, 281-284). Esta escisión ha sido posible únicamente mediante abstracciones de la vida real. Es decir, Marx contempla el proceso desde la teoría feuerbachiana de la alienación antropológica, según la reconstrucción de Guastini (1974, 197-203), reconstrucción que acepto básicamente, pero con el añadido de que la concepción marxista del estado burgués acusa, además, fuertemente el influjo del *contrato social* rusoniano.

1.2. *La reabsorción del estado en la sociedad civil mediante la emancipación humana*

Lo característico de la sociedad civil moderna, según Marx, es considerar a sus miembros como «individuos», centrados no ya en la comunidad político-social, sino en sus intereses privados; la sociedad civil se compone, pues, de átomos egoístas e independientes, enfrentados entre sí como enemigos, según afirma en *La cuestión judía* (*MEW* I, 376). En definitiva, la sociedad civil se rige por el individualismo, por los intereses privados, sin atender directamente al interés general (*MEW* I, 123).

Marx considera siempre a Hegel como el teórico y apologeta por excelencia del estado burgués. El mejor ejemplo lo ve en la teoría hegeliana del derecho privado en cuanto «el derecho de la personalidad abstracta» (*MEW* I, 313). Nada le parece tan artificioso y nocivo como la escisión entre los derechos civiles (del «hombre») y los derechos políticos (del «ciudadano»). Por eso en *La cuestión judía* realiza un atento examen del doble proceso histórico de la «emancipación del hombre», conver-

tido en individuo egoístamente independiente, y de la «emancipación del estado», que ha arrojado sobre la sociedad civil los vínculos religiosos, estamentales e individuales, privando a tales constricciones de toda significación política. Como apunta Guastini, al guiarse Marx por el esquema feuerbachiano de la alienación, no ve otra solución posible que la de promover «la emancipación humana». Pero insisto en que el pensamiento marxiano no es plenamente inteligible sin el referente último de Rousseau.

Ello es particularmente claro en su consideración de la democracia como expresión de la soberanía popular. En efecto, Marx le reprocha a Hegel que al haber optado por la monarquía constitucional frente a la república democrática rusoniana, convierte al monarca en el intérprete individual de la soberanía popular. Marx prefiere inequívocamente el modelo rusoniano de soberanía popular, según el cual la soberanía auténtica radica en la asamblea democrática, mientras que el soberano lo es en cuanto «representante de la unidad popular»; y de esta representatividad efectiva depende la legitimidad de su poder (*MEW* I, 255-259), lo que, vertido al esquema feuerbachiano, traduce así: el pueblo es «el estado real», mientras que «el estado es una abstracción». O también: «No es la constitución la que crea al pueblo, sino que es el pueblo quien crea la constitución» (*ibíd.*, 229-231).

Justamente, el valor de la democracia reside en que en su seno «la constitución, las leyes, el estado mismo, son simplemente una autodeterminación del pueblo, con determinado contenido del pueblo» (*MEW* I, 230-232). Por eso en *La cuestión judía* propone, frente a Bauer, no la «emancipación política», sino la «emancipación humana» como el verdadero objetivo a conquistar, ya que supone la reunificación del estado político y de la sociedad civil por reabsorción del primero en la segunda (cfr. S. Avineri, 1968, cap. I).

A la luz de esta reunificación se entiende cabalmente también su crítica a la teoría hegeliana de la representatividad y de la burocracia. El poder legislativo del estado es representativo solamente si la sociedad civil deviene una «sociedad política real»; sólo entonces la representatividad será también real. Por eso Marx aboga por una elegibilidad «ilimitada»,

tanto activa como pasiva, como única garantía de representatividad real. Es más, Marx plantea la reforma electoral como un arma eficaz para terminar con el estado abstracto: «La reforma electoral es, por tanto, dentro del estado político abstracto, la instancia de la disolución del mismo, como también de la disolución de la sociedad civil» (*MEW* I, 325).

De ahí que Marx rechace igualmente la teoría hegeliana de la burocracia en cuanto «estado general» encargado de salvaguardar los intereses generales. Tanto más cuanto que Marx veía en la exposición hegeliana una simple trasposición de la burocracia prusiana (*MEW* I, 246). En efecto, Hegel fundamenta el papel de la burocracia sobre la separación del estado (interés general) y de la sociedad (intereses privados), encomendándole una función mediadora entre los dos, de modo que puedan salvaguardarse ambos tipos de interés, aunque velando sobre todo por el primero. Dado que Marx considera que Hegel realiza una mera apología del estado prusiano, su crítica se hace ahora sociológica (o sociopolítica): la burocracia es un fruto del estado, como las corporaciones lo son de la sociedad civil. Su papel, por tanto, reproduce la confrontación del estado con la sociedad civil: «La corporación es la burocracia de la sociedad civil, la burocracia es la corporación del estado» (*MEW* I, 247-248). Por ello, adjudicar a los funcionarios administrativos el cuidado por el interés general es también ilusorio, ya que la burocracia protege, en realidad, «la imaginaria generalidad de su interés particular»; en último término, «pretende ser el fin último del estado», pero en realidad «convierte los fines estatales en fines burocráticos, o los fines burocráticos en fines del estado» (*ibíd.*, 248-249). Marx evoca incluso una metáfora eclesial: «La burocracia es la república clerical» (*ibíd.*).

Ello explica su menosprecio por las funciones burocráticas: «La *autoridad* es la base de su ciencia y la idolatría de la autoridad constituye su *sentimiento*». Tras el servicio al estado y bajo el desvelo por los fines generales, el burócrata oculta apenas «la conversión del fin estatal en fin privado, una *trepa* de los cargos más elevados, el hacer carrera» (*ibíd.*, 249). «Sólo tras la reunificación real —y no meramente "abstracta"— de los intereses generales y los particulares podrá tener consisten-

cia la figura burocrática» (*ibíd.*, 250; cfr. S. Avineri, 1968, 48-52, y R. Guastini, 1974, 216-220).

Por último, en su polémica con A. Ruge sobre la insurrección de 1844 en Silesia, Marx muestra su escepticismo en la posibilidad de resolver los problemas con meras medidas administrativas: cuando el estado achaca el origen de los males sociales al «orden de la sociedad», se está autoacusando, ya que el estado moderno reposa sobre el «sometimiento» de la sociedad civil. Así lo entienden de hecho los proletarios silesios al rebelarse contra la propiedad privada, por lo que Marx insiste nuevamente en la insuficiencia de toda revolución meramente política, que sólo puede cambiar la forma del gobierno, mientras deja intactas las bases del estado.

La revolución ha de ser social, de tal modo que la sociedad civil reabsorba al estado y lo suprima como tal (*MEW* I, 405-409). Pero este «anarquismo» de Marx no debe ser malentendido: se trata, en realidad, de recuperar el modelo rusoniano de estado, subordinándolo a la sociedad civil. En los años sucesivos Marx va a modificar notablemente su marco epistemológico: el materialismo abstracto de Feuerbach va a trocarse en el materialismo histórico (sobre la base de la teoría de los modos de producción y del papel revolucionario del proletariado). Pero, a mi entender, permanecerá siempre fiel al objetivo rusoniano.

2. La revolución proletaria y la conquista del poder estatal

En *La ideología alemana* (1845), escrita en colaboración con Engels, Marx rompe definitivamente con el materialismo abstracto de Feuerbach para bosquejar claramente su teoría del materialismo histórico sobre el concepto clave de «modos de reproducción» —teoría que desarrolla poco después en confrontación radicalizada con Proudhon en *Miseria de la filosofía* (1847)—. Sobre esta nueva base epistemológica va a reelaborar Marx la teoría de las clases sociales y la del papel revolucionario que incumbe al proletariado, traducida ahora en términos de conquista del poder para proceder —desde el poder— «a cam-

biar el orden de cosas existentes» y a suprimir seguidamente el aparato estatal burgués, tal como señala el programa trazado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Por tratarse de cuestiones archiconocidas, me limitaré a presentar algunas precisiones y matices.

Como es bien sabido, la teoría marxiana de la revolución se sustenta sobre dos goznes: *a*) la dinámica estructural que provoca el proceso histórico de desajuste entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que es el factor básico; y *b*) la lucha revolucionaria de clases sociales, impulsada por el proletariado y encaminada a conquistar el poder, que es el agente histórico del proceso. Parece claro que en este período Marx concede a este segundo gozne un excesivo protagonismo («la revolución es la fuerza motriz de la historia», *Deutsche Ideologie*; «La historia de todas las sociedades existentes hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases», *Manifest*), que irá difuminando en el último período en beneficio del primero; pero traduce directamente el cambio epistemológico señalado en la tesis XI sobre Feuerbach: no se trata ya de analizar las contradicciones lógicas, sino de impulsar las contradicciones materiales.

Desde esta perspectiva, y por influjo de Engels (cfr. García Cotarelo, 1977, 9), el poder estatal es presentado como un aparato de clase al servicio de la burguesía dominante. Por eso, a diferencia de los programas reformistas de los socialistas utópicos, basados en la reeducación moral y social, el *Manifiesto* propugna como objetivo inmediato «la constitución del proletariado como clase, la supresión de la dominación burguesa y la conquista del poder político por parte del proletariado» (*MEW* IV, 474). Ahora bien, la cuestión es: ¿para qué se conquista el aparato estatal? Para la «conquista de la democracia» (*ibíd.*, 481). Se trata, pues, de hacer la revolución desde el poder estatal, pero no para instaurar la dominación proletaria, sino para instaurar la democracia real y efectiva. Por eso, «el lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos» (*ibíd.*).

De hecho, Marx y Engels señalan un programa político

concreto en diez puntos, que marcan una progresiva socialización estatal. La estrategia es clara: «El proletariado se servirá de su dominio político para desposeer poco a poco a la burguesía de todo el capital, para concentrar todos los instrumentos de producción en manos del estado —esto es, el proletariado organizado como clase dominante— y para multiplicar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas». Y añade significativamente: «Naturalmente, en su primer momento, todo eso puede conseguirse sólo mediante intervenciones *despóticas* en el derecho de propiedad y en las relaciones burguesas de producción» (*MEW* IV, 481) (cursiva mía). Al hablar de «intervenciones despóticas» Marx hace referencia a la ruptura revolucionaria misma que instaura el nuevo orden social, esto es, a la nueva constitución estatal, de donde toman su legitimidad las nuevas disposiciones jurídicas. De hecho las restringe al «primer momento».

Está claro que la revolución proletaria no persigue la instauración de un nuevo tipo de dominación política; al contrario, su objetivo final es el de hacer posible una democracia real mediante la anulación de los antagonismos de clase. Por eso la nueva «asociación» no será ya «poder político propiamente dicho, porque el poder político es el resultado oficial del antagonismo en la sociedad civil» (*Miseria de la filosofía*, *MEW* IV, 182). Surge, pues, un nuevo concepto del estado, esto es, un nuevo estado: el estado social sucede al político, pues al abolir el antagonismo de las clases, quedan abolidas las mismas clases sociales y, por lo tanto, «también el poder proletario en cuanto clase» (*MEW* IV, 482). Pero la inspiración rusoniana sigue siendo profunda: la clase proletaria asume ser una «expresión general como voluntad estatal» (*MEW* III, 311), de modo que las nuevas relaciones civiles y políticas sean «resultado de la voluntad general» (*La ideología alemana*; cfr. R. Guastini, 1974, 308).

Por otra parte, la famosa «rectificación» que Marx y Engels presentaron en el prefacio a la edición alemana del *Manifest* de 1872 no alcanza a la concepción social del estado, sino que la confirma. Los «principios generales» siguen siendo considerados «enteramente acertados». La rectificación afecta a las «medidas revolucionarias» concretas, a la crítica de la litera-

tura socialista (ambas por haberse quedado anticuadas) y, sobre todo, al concepto de la «conquista del poder», porque la experiencia de la Comuna de París (1871) demuestra que «la máquina estatal existente» no puede utilizarse sin más para los propios fines, ya que ello implicaría la dominación proletaria, sino que habría que transformar el estado mismo (*MEW* XVIII, 96). La misma idea se contiene en *La guerra civil en Francia*: a la «república parlamentaria» ha de suceder la «república social» en cuanto que señala el fin de toda dominación política (más adelante volveré sobre este texto). Pero Marx nunca supera el plano de las afirmaciones genéricas sobre el nuevo estado, tanto a causa de sus propias fluctuaciones como por su mismo carácter de estado inédito hasta ahora.

2.1. *Las experiencias revolucionarias y el nuevo estado social*

Las insurrecciones populares de 1848 en Viena y en Berlín, los episodios revolucionarios franceses de 1848-1850 y su autodefensa ante dos procesos (1849) le ofrecieron a Marx la oportunidad histórica de confrontar la teoría con la práctica revolucionaria (experiencia que se completará con la Comuna de París de 1871), así como de matizar su concepción del nuevo estado social. Los artículos sobre la enfáticamente llamada re-volución alemana ocupan los vols. V y VI de las *MEW*; la revolución francesa fue minuciosamente analizada en *Die Klassen-kämfte in Frankreich 1848 bis 1850*, de 1850, y en *Der achtzehnte Brumarie des Louis Bonaparte*, de 1852, además del «Mensaje del comité central de la Liga de los Comunistas», de 1850, escrito en colaboración con Engels (quien, a su vez, escribió *Germany. Revolution and Counter-Revolution* en 1851-1852).

Las insurrecciones populares en los imperios austro-germánicos pusieron al descubierto el profundo retraso político-social de las respectivas burguesías, retraso que Marx había descrito ya en su folleto contra Heinzen titulado *Die moralisierende Kritik und die kritisieren des Moral* (1847), en lo relativo a Prusia. La monarquía absoluta prusiana era todavía feudal y reaccionaria, por lo que resultaba indispensable una revolución «incluso para la burguesía», aprisionada entre el burocra-

tismo de la organización estatal y las clases populares, prontas a la violencia revolucionaria (*MEW* IV, 353). Por eso, el proletariado había de luchar conjuntamente contra el aparato estatal y contra la burguesía, como lo reflejan las «Reivindicaciones del Partido Comunista en Alemania», redactadas por Marx y Engels (1948), en la misma línea del *Manifiesto*.

De hecho, las insurrecciones populares llevaron al poder, tanto en Austria como en Prusia, a la burguesía comercial y financiera, pero ésta se mostró incapaz de acometer los necesarios cambios institucionales, mostrando un excesivo respeto por la democracia formal, lo que propició el triunfo final de la reacción. Marx se persuadió entonces de que la única salida era «la revolución social-republicana» (*MEW* VI, 124). Esta experiencia se refleja en algunos de sus textos más duros —y hasta sarcásticos— contra el sistema democrático formal y contra las formalidades jurídicas en particular. Pero no significan un cambio de teoría: ya en el *Manifiesto* hablaba de la necesidad de una «intervención despótica» al principio, como premisa inicial que conducía a la «república social» (cfr. Guastini, 334 y ss.).

Su experiencia personal en los dos procesos de febrero de 1849 no contribuyó, desde luego, a mejorar su consideración por el derecho formal; pero Marx critica, ante todo, la concepción juridicista de que «la sociedad se funda sobre las leyes», siendo en realidad «la ley la que debe fundarse en la sociedad, la que debe ser expresión de sus intereses y necesidades». El derecho no ha de ser el instrumento de la reacción social, sino el órgano del cambio social (*MEW* VI, 244).

El verdadero cambio que la experiencia revolucionaria produjo en Marx en su concepción del partido político. A ello contribuyó también el innegable influjo de Blanqui en estos años (D. Zolo, 1974, 153-170). Pero Marx insiste como Blanqui en la revolución instantánea: su humanismo de fondo (la emancipación humana en el «hombre nuevo») le exige una previa y progresiva transformación moral y social del hombre; por eso Marx habla de una revolución «permanente» ininterrumpida, pero gradual, que conllevaba un cambio económico, moral, social y político, hasta alumbrar el nuevo estado social (*MEW* VII, 248).

El cambio en el concepto del partido político se hace patente en el «Mensaje» de 1850. En el *Manifiesto* Marx había rechazado que el partido comunista fuera un partido político en el sentido de una «organización más o menos sólida y disciplinada», sino que era más bien «una corriente de ideas y de intereses» comunes a la clase trabajadora (*MEW* IV, 474). En el «Mensaje», por el contrario, insiste obsesivamente en la necesidad de organizar el proletariado en un «partido independiente» (*MEW* VII, 244-254).

Pero fue la Revolución francesa de 1848 y sus episodios subsiguientes los que mayores enseñanzas le aportaron. También en Francia la burguesía industrial carecía del poder que socialmente le correspondía; también el estado francés estaba fuertemente hipotecado por el poder financiero. Se produjo, pues, una cierta alianza natural entre la burguesía industrial y la clase trabajadora (tan enfáticamente preconizada por Saint-Simon), que condujo al triunfo de la «república burguesa», ya que la burguesía poseía la mayoría en el parlamento, mientras que la nueva constitución englobaba —junto a su tono liberal-progresista— numerosas antítesis originadas por su encubierta defensa de los intereses capitalistas. Estas contradicciones condujeron luego al golpe de estado de Luis Bonaparte.

La experiencia revolucionaria francesa le confirmó también su vieja idea sobre el valor revolucionario del sufragio universal, tanto por su efecto «desencadenante de la lucha de clases» como por la maduración política que favorece en las clases trabajadoras (*MEW* VII, 29; *MEW* VIII, 157-158). El sufragio universal posee asimismo un valor estratégico, ya que introduce un factor de inestabilidad en la lógica de la dominación (*MEW* VII, 93); eso sí, no posee ninguna «fuerza mágica» (*ibíd.*, 29) e, incluso, tiene un peligro: los triunfos electorales pueden hacer olvidar a la clase trabajadora el triunfo revolucionario final (*ibíd.*, 98).

Pero, en definitiva, el saldo neto es positivo. Como había escrito a propósito de la insurrección alemana, «la mejor forma de estado es aquélla en la que no se anulen o se repriman por la fuerza los antagonismos sociales [...]; aquélla en que tales antagonismos alcancen el estadio de lucha abierta, y por tanto

de su solución» (*MEW* V, 136). De hecho, el poder burgués francés no dudó en suprimir el derecho universal al sufragio, como tampoco dudó en recortar el derecho de asociación y poner límites a la libertad de imprenta (*MEW* VII, 54-55; *ibíd.*, 100), sin duda porque la libertad de expresión actuaba como «órgano de la innumerable y anónima opinión pública», como un «tercer poder del estado» (*ibíd.*, 100).

El proceso involutivo de la democracia burguesa condujo inevitablemente al «bonapartismo». Pese a ello Marx no duda en afirmar que en un estado moderno «la república no es otra cosa, en general, que la forma política de la destrucción de la sociedad burguesa» (*MEW* VIII, 122); aunque, obviamente, la república democrática «es el campo de lucha por la propia emancipación revolucionaria, no la emancipación misma» (*MEW* VII, 18). El golpe de estado se hizo inevitable, dado que la oposición entre el ejecutivo y el legislativo hacía el debate parlamentario inoperante y «muerto» (*MEW* VIII, 196). Por eso el bonapartismo concentró todo el poder en el ejecutivo y se situó aparentemente por encima de las luchas de clases, aumentando extraordinariamente el aparato burocrático-administrativo.

En apariencia, el fortalecimiento del aparato estatal se hacía con vistas al interés general, pero, en todo caso, se había acentuado nuevamente la confrontación del estado con la sociedad civil: «Por primera vez bajo el segundo Bonaparte el estado parece haberse hecho plenamente independiente. La máquina del estado se ha reforzado frente a la sociedad civil» (*ibíd.*, 197). Pero, de hecho, el bonapartismo era una dictadura que hacía el juego al gran capital (*ibíd.*, 201-204), ya que la verdadera misión de Bonaparte consistía en «asegurar el orden burgués» (*ibíd.*, 204), aunque se presentara como «el patriarca benefactor de todas las clases» (*ibíd.*, 206). Marx no deja de reconocerle, sin embargo, un notable grado de «autonomía relativa», en expresión de N. Poulantzas (1968, 282), aunque para mejor defender los intereses burgueses en último término (*MEW* VII, 288).

A esta maquinaria estatal, dictatorial, burocrática y militar contrapone Marx «la dictadura de clase del proletariado, punto de paso necesario para la abolición de las diferencias de clase

en general, por la abolición completa de las relaciones de producción sobre las que reposan» (*MEW* VIII, 204). Dictadura del proletariado («de clase», dice aquí, aunque luego insistirá siempre en su sentido revolucionario) que en *El 18 Brumario de L. Bonaparte* describe como «centralización estatal que precisa la sociedad moderna, que no puede realizarse más que sobre las ruinas de la máquina de gobierno militar y burocrática, forjada en la lucha contra el feudalismo» (*MEW* VII, 204). Pero tal dictadura será transitoria, ya que toda dominación estatal perderá su sentido con la abolición de las clases sociales (*MEW* VII, 288), lo cual no ha de entenderse en el sentido anarquista, como piensa Guastini (1974, 397) sino en el sentido marxiano: el estado político, forjado en la lucha contra el feudalismo, cederá a su vez su puesto al estado social.

2.2. *La dictadura revolucionaria del proletariado y la conversión del estado político en estado social*

A partir de estos años Marx centrará cada vez más su esfuerzo teórico en la crítica de la economía política, aunque mantiene siempre una notable actividad organizadora y directiva en el partido comunista y sus luchas políticas. Por ello sus nuevas aportaciones a la cuestión del estado son más escasas y dependientes de las experiencias políticas concretas. Dos episodios destacan sobre los demás y provocan su reflexión política en sendos opúsculos: el establecimiento de la Comuna en París (1871), que da lugar a *La guerra civil en Francia*, del mismo año, y la unificación de los partidos obreros alemanes en torno al «programa de Gotha» (1875), que censuró acremente en su *Crítica al programa de Gotha*. En ambos casos se replantea la cuestión de la dictadura del proletariado y el futuro del estado, aunque desde ópticas diferentes: desde el entusiasmo por las realizaciones de la Comuna parisina y desde la profunda desconfianza ante el programa de Gotha, bajo cuya inspiración lassalliana se habían unificado los dos partidos obreros alemanes, respectivamente.

La experiencia revolucionaria de la Comuna de París y su mantenimiento por dos meses del poder popular mediante una

fórmula creativa de dictadura del proletariado (como «república democrática») complacieron tanto a Marx como a Engels, quienes la proclamaron paradigma de toda dictadura del proletariado, pese a que, como reconoce Engels, sus inspiradores doctrinales eran Blanqui (para lo político) y Proudhon (para lo económico); pero su práctica conducía al comunismo, según afirma Marx en el tercer capítulo de *La guerra civil en Francia*.

El primer manifiesto del comité central de la Comuna decía: «Los proletarios de París, en medio de los fracasos y traiciones de las clases dominantes [alusión a la guerra franco-prusiana], se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos [...] tomando el Poder». Marx advierte de inmediato: «Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines». Esta tesis, que incluye en la «rectificación» al *Manifiesto* (prólogo de 1872), desmiente claramente la filiación de Marx en la tradición instrumental del estado, como defendía Bobbio. La justificación de la tesis es clara: el actual aparato estatal procede de la revolución burguesa y, más en concreto, de la restauración bonapartiana, basada en la separación y autarquía del estado respecto de la sociedad civil. Por eso, «la antítesis directa del Imperio era la Comuna». La revolución de 1848, bajo la consigna de la «república social», había expresado el anhelo del fin de toda dominación de clase. Por eso «la Comuna era la forma positiva de esta república».

Todas las disposiciones de la Comuna se orientaban a la supresión de cualquier tipo de dominación de clase. Como resume Engels en la «Introducción», la Comuna empleó «dos remedios infalibles»: 1.°, «cubrió todos los cargos administrativos, judiciales y de enseñanza por elección mediante sufragio universal, concediendo a los electores el derecho a revocar en todo momento a sus elegidos»; y 2.°, «todos los funcionarios, altos y bajos, estaban retribuidos como los demás trabajadores». La Comuna no era, en efecto, un órgano parlamentario, sino una corporación electiva y revocable que ejercía simultáneamente los poderes legislativo y ejecutivo. Cada aldea o ciudad habría de regirse por su propia Comuna, aunque se

agrupasen por distritos y enviasen sus delegados a la Asamblea Nacional de París. Como glosa Marx, «no se trataba de destruir la unidad de la nación, sino, por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, *independiente y situado por encima de la nación misma*» (cursiva mía).

Marx rechaza otras interpretaciones de la Comuna parisina: no se trataba de reproducir las «comunas medievales», ni de hacer una «federación de pequeños estados», ni de luchar contra el excesivo centralismo, ni se trataba —por último— de conseguir «un gobierno barato» al eliminar sus dos mayores cargas financieras: el ejército permanente y la burocracia estatal. Ni siquiera la «verdadera república» constituía «su meta final: no eran más que fenómenos concomitantes». La Comuna era, ante todo, «una forma política perfectamente flexible [...], un gobierno de la clase obrera [...], la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo».

Marx sostiene con vigor que sin este objetivo último no se legitima ningún tipo de dominación política, ni siquiera de los obreros. El objetivo de la Comuna era «extirpar los cimientos económicos» sobre los que reposa la dominación de clase, porque «emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador».

Sobre esta base, Marx sitúa sin rodeos la Comuna como el modelo de trabajo para todo intento futuro de implantar el comunismo, porque «los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla por decreto popular». Será siempre un largo proceso de lucha histórico-social, «que transformará las circunstancias y los hombres». Los trabajadores no poseen un tipo ideal de estado para realizar, «sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno». El texto tiene un sentido inequívoco: la dictadura del proletariado sólo se justifica cuando es transitoria y tiene significación revolucionaria hacia el nuevo estado social que va a sustituir al estado político (de dominación de clases) hasta ahora conocido. El único perfil claro del nuevo estado es que estará plenamente reconciliado

con la sociedad civil sin clases. El resto permanece inédito y abierto a la creatividad. El modelo de trabajo es la Comuna parisina: «París trabajaba y pensaba, luchaba y daba su sangre; radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica, dedicado a forjar una sociedad nueva [...]».

La generosidad de esta interpretación de la Comuna contrasta con la puntillosa exégesis que ofrece en su *Crítica al programa de Gotha*. Sin duda estaba en juego la pureza de la causa socialista, pero también jugaban probablemente los celos por la hegemonía teórica del movimiento obrero. De todos modos, aunque envuelto en formas hirsutas, el contenido es similar. En efecto, también aquí distingue dos fases en la sociedad comunista a propósito del derecho. La primera fase incluye «defectos inevitables», pero «en la fase superior de la sociedad comunista» regirá plenamente este lema: «¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!».

En el apartado IV se opone a la concepción lassalliana del estado reflejada en el programa: el objetivo del proletariado no es el «Estado libre», pues «la libertad consiste en convertir al estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella». Como puede apreciarse, la inspiración rusoniana sigue también aquí plenamente vigente, lo que se confirma con el comentario subsiguiente: el error de Lassalle radica en su concepción hegeliana del estado «como un ser independiente, con sus propios *fundamentos espirituales, morales y liberales*» (*MEW* XIX, 27).

El estado comunista será un estado inédito hasta ahora. Se destruirá el estado clasista, pero subsistirá el estado, aunque transformado. El texto de Marx es nítido al respecto: «Cabe entonces preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el estado en la sociedad comunista? O, en otros términos, ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del estado, subsistirán entonces? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por más que acoplemos de mil maneras la palabra pueblo y la palabra estado, no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema» (*MEW* XIX, 28).

¿Qué significa ese enfático «científicamente»? Nos consta que Marx proyectaba dedicar el IV volumen de *El Capital* a estudiar sistemáticamente la cuestión del estado, pero lo cierto

es que tal volumen ni siquiera llegó a esbozarlo. No obstante, quizá aluda simplemente a la conclusión adoptada en *La guerra civil en Francia*: la Comuna de París era un modelo de trabajo; fuera de las directrices esenciales, no existe un tipo ideal de estado, sino que éste ha de ser realizado creativamente en la praxis político-social.

Marx añade, en realidad, dos precisiones. La primera está contenida en el famoso texto en el que se insiste en el carácter transitorio y revolucionario de la dictadura del proletariado; en efecto, a diferencia de la «dictadura de clase del proletariado» señalada en el período 1848-1852, en las dos reflexiones políticas que comentamos insiste en que se trata de «la dictadura revolucionaria del proletariado», justamente para acentuar su carácter de «transformación revolucionaria» de la sociedad capitalista en la sociedad comunista.

La otra precisión la hace al criticar ásperamente el conformismo del «programa de Gotha» frente al «estado actual» o estado democrático formal, sin percatarse de que la democracia real «tiene por base el reconocimiento de la soberanía del pueblo y que, por tanto, sólo cabe una *república democrática*». Ambos conceptos de «soberanía popular» y de «república democrática» rezuman rusonismo *(Le contrat social)*, aunque Marx los utilice desde una base epistemológica nueva y propia.

Cuando poco más adelante censura Marx «la fe servil de la secta lassalliana en el estado; o —lo que no es mucho mejor— en la superstición democrática [...], ninguna de las cuales tiene nada que ver con el socialismo» resulta obvio que Marx se está refiriendo en ambos casos al estado y a la democracia burgueses (formales), ya que toda otra interpretación sería oportunista e introduciría una incoherencia irresoluble en el pensamiento marxiano.

2.3. *F. Engels y su concepción del estado*

Es probable que una buena parte de las ambigüedades de Marx se deba a las interferencias que las ideas de Engels le producían, tanto en su influjo directo como en sus glosas posteriores a los escritos marxianos. Aunque es obvio que su

colaboración tiene una significación genéricamente positiva. Pero Engels tenía, sin duda, una concepción mucho más instrumentalista del estado, a la vez que su oposición a toda herencia burguesa era más radicalizada; de hecho, suyas son las expresiones «aparato estatal» y la «extinción del estado» (cfr. García Cotarelo, 1977, 9; 1980, 69).

Sin embargo, el influjo de Marx sobre Engels fue, sin duda, muy superior. De hecho, en los prólogos que hace Engels a los dos textos del último período se limita a resumir y glosar el pensamiento de Marx. Así, en la «Introducción» a *La guerra civil en Francia*, fechada veinte años después, Engels reconoce que los teóricos de la Comuna eran blanquistas (responsables de los decretos políticos) y proudhonianos (responsables de los decretos económicos), pero suscribe la opinión de Marx de que tal organización «forzosamente habría conducido en última instancia al comunismo» (nótese su conocida expresión «en última instancia»). Igualmente suscribe, y hasta enfatiza, el paradigma que la Comuna representaba de la «dictadura del proletariado»; en efecto, el horror de los socialdemócratas ante tal concepto carece de toda base: «Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!». Su labor consistió en desmontar el aparato estatal burgués hasta que «una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del estado». Este último texto suele citarse en pro de la «extinción del estado», pero del contexto se sigue que se refiere al modelo burgués de estado («viejo trasto»), mientras confía a las nuevas generaciones la gestación de un nuevo tipo de estado.

Asimismo el prólogo a la *Crítica del programa de Gotha*, escrito también en 1891, se limita a dar algunas pistas para justificar la dureza del lenguaje marxiano en aquel texto: se trataba de salvaguardar la pureza de los principios y de desmentir categóricamente la atribución de la paternidad secreta del «programa» que les hacían los anarquistas (la carta de Marx a W. Bracke, en 1875, confirma ambos motivos). Por último, en la «Introducción» que escribió en 1895 a *La lucha de clases en Francia*, Engels se hace eco de la consigna marxiana de 1880: hay que transformar el sufragio universal «de medio de engaño que ha sido hasta aquí en instrumento de emancipación» (cit.

por E. Díaz, 1980, 50). En su propia carta a Kautsky lo había expresado claramente: «Una cosa absolutamente cierta es que nuestro partido y la clase obrera sólo pueden llegar al poder bajo la forma de república democrática. Ésta es, incluso, la forma específica de *(für)* la dictadura del proletariado, como lo ha puesto de relieve la gran Revolución francesa» (cit. por E. Díaz, *ibíd.*, 54).

Por otra parte, los famosos pasajes «extincionistas» de su *Anti-Düring* (1878) pueden —y deben— ser interpretados en la misma óptica marxiana (que aparece ya en *Miseria de la filosofía, MEW* IV, 182). Engels plantea, en efecto, la revolución proletaria como «solución de las contradicciones». Al anular la propiedad privada de los medios de producción se anulan las clases sociales, y con ellas la opresión y los conflictos, por lo que «no quedará nada que reprimir que haga necesario un poder especial de represión, un estado» (nótese su concepción liberal del estado). Y añade: a partir de la revolución proletaria, «la intervención de los poderes del estado en las relaciones sociales va haciéndose innecesaria en un ámbito tras otro, y acaba por desaparecer. En lugar del gobierno de las personas aparece la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción». Y concluye frente a la tesis anarquista: «El estado no se "abole", se extingue» (*MEW* XX, 262) (para una información complementaria sobre la polémica remito al lector a los trabajos de E. Díaz, R. García Cotarelo y R. Guastini).

Insisto, para terminar, en la afinidad entre la república democrática de Rousseau y el estado social marxiano, pese a la notoria diferencia de presupuestos epistemológicos. Ello muestra cómo la tradición utópica del estado justo (cfr. cap. 2) ha seguido una trayectoria en arco desde Rousseau hasta Marx: el proyecto rusoniano de estado recibió en Kant una primera traducción formal, que Hegel exasperó luego hasta autonomizar al estado respecto de la sociedad civil. Finalmente Marx recupera en lo esencial el modelo rusoniano, aunque con un sello nuevo: es la soberanía popular quien elige y controla al ejecutivo; el estado se reabsorbe en la sociedad civil y se pone a su servicio efectivo.

3. ¿Es plausible el estado social marxiano?

Es muy conocida la caracterización que ha hecho L. Kolakowski del modelo marxiano de estado como «el mito de la autoidentidad humana» (Kolakowski-Hampshire, 1974), en base a la reunificación que postula de la sociedad civil y la sociedad política. A juicio de Kolakowski, se da una «continuidad (aunque no identidad) entre esta soteriología y las variantes totalitarias contemporáneas del socialismo», indicadora de la «impracticabilidad» del concepto marxiano de estado (*ibíd.*, 1), lo que nos parece muy duro.

Esta claro que el concepto marxiano de la relación sociedad civil-estado se fraguó en su crítica de las concepciones del estado defendidas por el liberalismo clásico, por una parte, y por Hegel y Lassalle, por otra, además de su rechazo del anarquismo y del comunismo igualitario primitivo; aunque es cierto que tales críticas y rechazos son difícilmente coherentes entre sí. Entre todas, la crítica de Hegel fue la que, como en tantas otras cuestiones, decidió su pensamiento sobre el nuevo estado, por «inversión» del modelo hegeliano. El influjo de Rousseau fue también notorio.

No hay que olvidar, por lo demás, que la separación de sociedad civil y sociedad política, presentada por Hegel como una de las conquistas definitivas del espíritu objetivo, tiene un sentido dialéctico *(Aufhebung)* y no propiamente dualista, como parece indicar Kolakowski. Como le recuerda S. Hampshire (*ibíd.*, 31-33), Hegel se propuso superar cada uno de los dualismos de Kant; por otra parte, la supremacía del estado o sociedad política se afirma frente a la religión y la moral sentimental, y no frente a la sociedad civil, respecto de la cual el estado es, a la vez, su adelantado y su guía (aunque dialécticos). En cierto modo, también Hegel preconiza un gobierno de filósofos, pero, a diferencia de Platón, los filósofos han abandonado la dialéctica de las ideas por la dialéctica histórico-social: se han hecho sociólogos estadistas.

La crítica marxiana a Hegel *(Crítica de la filosofía del estado de Hegel, Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel)* se centra, como de costumbre, en su idealismo abstracto, que encubre y racionaliza el estado liberal como guía de la

sociedad civil, a la que garantiza el ejercicio de sus derechos, siendo en realidad protector de la clase explotadora y coercitivo para la clase trabajadora (cuyos derechos civiles resultan vacíos o ilusorios).

Pese a todo, la permanencia de Hegel en la concepción marxiana del estado resulta decisiva, aunque «invertida»: la sociedad política es reemplazada por la sociedad civil, pero en forma de sociedad burocrática o estado administrador. De igual modo se mantiene —y se acentúa— el signo liberador (religiosidad secularizada) característico del estado hegeliano. Por último, también estará presente «la ilusión del estado como corporificación del interés universal», que constituía el eje de la crítica marxiana a Hegel y Lassalle: simplemente se pasa del estado burgués al estado proletario; el primero es un estado elitista (clase política), el segundo se revelará como un estado social (administrativo).

Kolakowski tiende a dejar de lado los componentes humanistas y éticos del nuevo estado. Pero, como él mismo cita, ya en *La cuestión judía* Marx denunció la insuficiencia radical de la emancipación política planteada por B. Bauer como objetivo final. Tal emancipación resulta imposible o ilusoria si no va precedida por una «emancipación humana»; es decir, el nuevo estado será posible con el «hombre nuevo» (y lo hará posible, a su vez). Pese a que todavía no habla de lucha de clases, tal emancipación humana se producirá por identificación del individuo con la sociedad, esto es, con el reconocimiento de sus «propias fuerzas» como «fuerzas sociales», de modo que «no separe de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política nunca más». Es lo que Kolakowski denomina «concepto escatológico del hombre nuevo» (*ibíd*, 6).

En la misma línea critica Marx la concepción liberal clásica del «estado-sereno», directamente emparentada con la versión lockeana del contrato social: el papel del estado se agota en cuanto garante de los derechos civiles y monopolizador legítimo de la violencia legal contra los infractores; pero el bienestar social y la prosperidad económica son autónomos y en tales áreas la intervención estatal es superflua y hasta perjudicial. Marx tenderá a invertir tales términos: lo superfluo es la función política; lo propio de la función del nuevo estado es «la

administración de las cosas» (dado que se trata de una sociedad sin clases). La función política del estado queda subsumida en la función social.

La crítica marxiana a Lassalle y sus entusiasmos socialdemocráticos tiene un carácter más partidista. En ciertos aspectos Lassalle se acercaba a Hegel; aunque nunca aceptó que el estado fuese una instancia superior neutral, sí aceptó su papel mediador en la vida económica, hasta convertirse en el órgano fundamental de la transformación socialista. Marx le reprocha su ignorancia del papel histórico del estado como instrumento de clase, aunque ocasionalmente (como en el «bonapartismo») haya jugado un papel independiente, por circunstancias excepcionales de equilibrio en la lucha de clases. En esta polémica Marx acentúa la visión del estado como «órgano del dominio de clase» burgués y la necesidad de su aniquilación juntamente con la de la clase explotadora. Pero en la *Crítica al programa de Gotha* Marx reconocerá la necesidad del poder estatal para la transición al comunismo (en tanto que dictadura del proletariado) hasta su sustitución por el estado «administrador de las cosas» o estado social.

Más coherente es la crítica marxiana al anarquismo (especialmente al de Bakunin). Como es sobradamente conocido, Bakunin estaba profundamente influenciado por Rousseau y su concepción de las instituciones políticas como fuente de los males sociales; pero el hombre, dejado a su libre albedrío, se muestra colaborador y amistoso en las organizaciones que va creando, siempre pequeñas y flexibles. Bakunin rechaza toda propuesta de reconstrucción estatal y, en especial, del estado de los trabajadores a partir de una elite de los mismos, que daría lugar a una nueva versión, todavía peor, de la tiranía estatalista. Desde su materialismo histórico le resulta fácil a Marx demostrar que el estado y sus instituciones no «crean» la explotación, sino que la «expresan», ya que la alienación humana y laboral precede —y hace posible— la alienación política. Pero es erróneo que Marx no respondiera nunca a la objeción del estado de los trabajadores, como apunta Kolakowski (*ibíd.*, 7): la teoría marxiana del hombre nuevo y de la emancipación humana prevenían la objeción. Esta teoría cumple el mismo papel que la educación de los guardianes platón-

nicos y que la «posición original» de J. Rawls: pretenden garantizar la honestidad de los gobernantes del estado justo.

Otro problema distinto es el de la plausibilidad o «practicalidad» del estado-administrador propuesto por Marx. En palabras de Kolakowski: «¿Qué condiciones harán concebible una sociedad que puede "administrar las cosas" sin gobernar a las personas?» (*ibíd.*, 8). La indudable presencia de Rousseau también en Marx (apenas exagerada por G. della Volpe, 1969) le llevó a situar en la división del trabajo el origen de todos los males sociales. Por eso Marx insistirá siempre en recuperar la unidad del hombre consigo y con los demás a través de la transformación de la naturaleza en condiciones laborales no alienadas como auténtica emancipación humana. Tales condiciones se darán solamente en el estado comunista sin clases (o, al menos, sin antagonismos de clase). Con ello, la sociedad política desaparece como tal para integrarse en la sociedad civil o estado-administrador, planificador y regulador de la actividad económica.

No cabe asegurar con Kolakowski que «Marx se estaba engañando a sí mismo al predecir una organización socialista con dirección económica centralizada, pero sin poder político ni opresión social» (*ibíd.*, 15), pues Marx se apoyaba en su teoría del «hombre nuevo». Por eso la crítica anarquista nunca la tomó en serio. Pero ya algunos teóricos marxistas como Plechanov y Kautsky denunciaron el populismo bolchevique, que no podía conducir más que a un nuevo despotismo zarista sobre bases comunistas. En efecto, la teoría del «hombre nuevo» es la clave para entender cabalmente la propuesta del nuevo estado marxiano. No tiene sentido, pues, pertrecharse sobre la crítica anarquista, como hace Kolakowski (*ibíd.*, 19-20). Tales críticas sólo son pertinentes respecto del bolchevismo soviético (Lenin, Trotsky, Stalin) justamente porque éste, contra la expresa advertencia de Marx, adoptó en la práctica la propuesta de Bauer para alcanzar la emancipación humana a través de la emancipación política (y no a la inversa).

La crítica de Kolakowski es, en cambio, certera —aunque algo exagerada— cuando denuncia el economicismo de Marx. Una vez más, Karl Marx quedó parcialmente prisionero de las categorías de la economía política liberal que combatía; en

efecto, en la sociedad liberal, son los individuos privados quienes realizan la actividad económica por medio de la acumulación capitalista con fines meramente lucrativos, lo que conduce a las crisis periódicas, que anticipan la gran crisis final. Marx sustituye el individuo (egoísta racional) por el estado administrador de la actividad económica, eliminando como superfluas o derivadas las demás instancias de la sociedad política. Con ello (sobre todo en *El capital*) se muestra preso del economicismo liberal, descuidando su propia teoría de las necesidades humanas (reconstruida por A. Heller, 1978).

Otra deficiencia importante del modelo marxiano ha sido señalada por S. Hampshire (*ibíd.*, 35 y ss.). Marx tendió a clausurar la teoría del materialismo histórico como saber omnicomprensivo que hacía secundaria —si no ya ociosa— la investigación social empírica tan alentada por los liberales y por los socialistas utópicos (Saint-Simon). Ello resulta tanto más extraño cuanto que se trataba de delinear una sociedad y un estado totalmente inéditos, en los que, además, la planificación social iba a desempeñar un papel tan relevante. Esta objeción resulta exagerada si se toma en cuenta la totalidad de la obra marxiana, y no parece pertinente.

Menos sentido tiene, indudablemente, basar la argumentación sobre la «impracticabilidad» del estado-administrador en las experiencias soviéticas, que el propio Marx hubiera desautorizado de antemano, como hace Kolakowski. La hipertrofia burocrática y los nuevos antagonismos de clase suscitados por aquélla son consecuencia directa del desafortunado planteamiento inicial, contrario a las directrices marxianas. En sentido estricto, el modelo marxiano todavía no ha sido experimentado en la práctica, aunque se han producido experiencias mucho más próximas a Marx que la soviética.

A juicio de Kolakowski, Marx es tributario de los socialistas utópicos en su distinción entre la administración de las cosas y el gobierno de las personas. Tal distinción es lógicamente posible, pero resulta difícil conciliar una administración de las cosas que no implique un gobierno de las personas (a no ser que se acentúe el economicismo). En todo caso, la planificación económica exige una distribución y organización del trabajo, en la que cabe utilizar tres tipos de motivaciones:

incentivos materiales, coacción física y motivaciones morales (*ibíd.*, 19). Es obvio que los dos primeros tipos de motivación son incompatibles con el modelo marxiano y que el tercero «presupone una formidable revolución moral de las mentes de los hombres; ¿qué razón hay para creer que tal revolución es probable o posible?». Kolakowski se remite a la experiencia de los partidos socialistas (*ibíd.*, 20 y ss.). Esto revela la profunda incomprensión del modelo marxiano de estado por parte de Kolakowski: justamente, tal revolución moral es la preconizada por el humanismo marxiano del «hombre nuevo»; y su nula o deficiente aplicación desautoriza las experiencias socialistas (que, por lo demás, habría que matizar mucho más cuidadosamente).

El mismo Kolakowski termina por reconocer que se trata de un «sueño» tan viejo «como el pensamiento humano acerca de la sociedad», que jamás será erradicado de nuestra cultura, dado que se trata de un componente humano esencial. Aunque tampoco hay razón para considerar que algún día pueda realizarse «excepto en la cruel forma de despotismo» (*ibíd.*, 28-29). En todo caso, su persistencia y su dinamismo utópico han inspirado nobles intentos de autosuperación en la tradición ética del estado justo. Y es presumible que seguirá inspirándolos, aun cuando siempre resulten deficientes.

Lo que Kolakowski no comprende es la significación ética fundamental del proyecto marxiano del nuevo estado: se trata de delinear las directrices de un «estado justo». También aquí el planteamiento de Marx es paralelo al de Platón y demás pensadores adscritos a la tradición ética del estado justo: una vez establecido el modelo estatal ideal o constitución fundamental, la función gubernativa no es ya tanto política (ya definida) como administrativa. El estado administrativo presupone, por tanto, la sociedad política y la asume como guía más o menos explícita. No se da, pues, tal escisión entre el gobierno de las cosas y el gobierno de las personas (escisión característica de los enfoques liberales): justamente, el estado administrativo se establece sobre su síntesis efectiva (mediante las teorías del «hombre nuevo» y del «reino de la libertad»). Sin tal emancipación humano-política, el estado administrativo carece de legitimación y no puede conducir más que a una

tiranía burocrática (previsión confirmada por la experiencia soviética y la de sus satélites).

Este componente ético, que informa todo el pensamiento marxiano, como han subrayado el neo-marxismo, la Escuela de Budapest (A. Heller) y el marxólogo M. Rubel (Rubel, 1948 y 1971), juega también un papel decisivo en el pensamiento político marxiano: en Marx, como en Platón, ética y política se funden en su modelo estatal ideal. La «practicabilidad» de ambos modelos, aunque casi contrapuestos, se plantea sobre planos paralelos: en ambos casos depende de la plausibilidad de los presupuestos teóricos sobre los que se apoya el modelo (la teoría de las ideas, en Platón; el materialismo histórico, en Marx). Por último, también cabe decir del modelo marxiano de estado justo que se trata más bien de un tipo ideal que de un modelo propiamente normativo. En todo caso, su fuerza no radica tanto en su apoyatura científica como en su utopía ética.

Obviamente, no puedo terciar aquí en la polémica histórica entre el «kantismo marxistizado» (Vörlander), el «marxismo ortodoxo» (Kautsky, Plechanov, Mehring), el «marxismo kantianizado» (Bernstein, K. Schmidt), el «austromarxismo» (M. Adler) y el «marxismo hegeliano» (Lukács, Korsch, Gramsci) (cfr. Zapatero, 1980).

Bibliografía utilizada

ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx* (trad. e introd. de M. Harnecker), México, Siglo XXI, 1968 (2a).

—, *Polémica sobre el marxismo y el humanismo* (trad. de M. Harnecker), México, Siglo XXI, 1974.

—, «La crisis teórica del marxismo. El problema del Estado», *El Viejo Topo*, 20 (1978) 4-7.

ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, E., *Para leer El capital* (trad. de M. Harnecker), México, Siglo XXI, 1969.

ATIENZA, M., «La crítica de Marx a los derechos humanos», *Sistema*, 37 (1980).

AVINERI, S., *The Social and Political Thought of K. Marx*, Cambridge, 1968.

AXELOS, Kostas, *Marx, pensador de la técnica* (trad. de E. Molina), Barcelona, Fontanella, 1969.

—, *Horizontes del mundo* (trad. A. Garzón), México, FCE, 1980.
BEDESCHI, Giuseppe, *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx* (trad. B. Gómez), Madrid, Alberto Corazón, 1975.
BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 vols. (trad. de F. González Vicen), Madrid, Aguilar, 1977-1980.
BOBBIO, N., «Democracia representativa y teoría marxista del estado», *Sistema*, 16 (1977), 3-31.
BUBER, Martín, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1966 (2a).
CERRONI, Umberto, *Marx e il diritto moderno*, Roma, 1962. (Vers. cast.: *Marx y el derecho moderno*, Buenos Aires, J. Álvarez, 1965.)
—, *Societá civile e stato politico in Hegel*, Bari, De Donato, 1974.
CERRONI, U., y otros, *Marx, el derecho y el estado* (introd. de J.R. Capella), 2.ª ed., Barcelona, Oikos-Tau, 1979.
COLLETTI, Lucio, *Ideología y sociedad* (trad. de A. Bozzo y J.R. Capella), Barcelona, Península, 1975.
—, «El problema de la dialéctica», *El Viejo Topo*, 20 (1978), 8-14.
COLLETTI, L., y otros, *Para una democracia socialista*, Barcelona, Anagrama, 1980.
CORNU, A., *K. Marx*, y *F. Engels. Leur vie et leur oeuvre*, I, 1955; II, 1958, París.
DÍAZ, Elías, «Marx y la teoría marxista del Derecho y del Estado», *Sistema*, 38-39 (1980), 29-66.
—, *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid, Civitas, 1978.
FROMM, Erich, *Marx y su concepto de hombre* (trad. de J. Campos), México, FCE, 1975.
—, *¿Tener o ser?* (trad. de C. Valdés), Madrid, FCE, 1978.
GARCÍA BACCA, Juan David, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, FCE, 1965.
GARCÍA COTARELO, R., «Sobre la teoría marxista del estado», *Sistema*, 20 (1977), 3-31.
—, «Sobre la extinción del estado», *Sistema*, 38-39 (1980). 67-95.
GUASTINI, Riccardo, *Marx: dalla Filosofia del Diritto alla scienza della società*, Bolonia, Il Mulino, 1974.
HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis* (trad. de D.J. Vogelmann), Buenos Aires, Sur, 1966.
—, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (trad. de J.L. Etcheverry), Buenos Aires, Amorrortu, 1975.
—, *Hacia la reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
HELLER, Agnes, *La teoría de las necesidades en Marx* (trad. de J.F. Ivars), Barcelona, Península, 1978.

—,«Por una filosofía radical» (trad. de J.F. Ivars), *El Viejo Topo* (1980).
KOLAKOWSKI, L., y HAMPSHIRE, S., *El mito de la auto-identidad humana*, Valencia, Teorema, 1977.
LANDGREBE, Ludwig, *Fenomenología e historia* (trad. de M.A. Presas), Caracas, Monte Ávila, 1975.
LEFEBVRE, Henri, *La violencia y el fin de la historia* (trad. A. Llanos), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
LENIN, Vladimir I., *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Ayuso, 1974.
—, *Obras escogidas*, 3 vols., Madrid, Akal, 1975.
LOEWITH, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (trad. de J. Fernández Bujan), Madrid, Aguilar, 1958.
LOWY, Michel, *Dialéctica y revolución. Ensayos de sociología e historia del marxismo*, México, Siglo XXI, 1975.
LUKÁCS, Georgy, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (trad. de M. Sacristán), México, Grijalbo, 1969.
MARX, Karl y ENGELS, F., *Obras escogidas*, 2 tomos, Madrid, Fundadamentos, 1975 (sigla OE).
—, *Werke*: Berlín, Dietz [sigla *MEW*; el número romano indica el volulumen; el arábigo, la página].
—, *La ideología alemana* (trad. de W. Roces), Montevideo-Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1972 [sigla *IA*].
—, *Manifiesto del Partido Comunista*, Barcelona, Grijalbo, 1978.
MARX, Karl, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971.
—, «Manuscritos de economía y filosofía», en *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (trad. de J.M. Ripalda), Barcelona, Grijalbo, 1978 [sigla *MEF* y sigla *CFEH*].
—, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 2 vols., Barcelona, Grijalbo, 1978 [sigla *LFCEP*].
—, *El capital. Crítica de la economía política*, libro I (2 vols.) y libro II: Barcelona, Grijalbo, 1976, 1980; libro III: Madrid, EDAF, 1970 (vol. II) [sigla *EC*].
—, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, A. Corazón, 1970 [sigla *CCEP*].
—, *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971 [sigla *CPG*].
—, *Crítica a la filosofía del estado de Hegel* (trad. de J.M. Ripalda), Barcelona, Grijalbo, 1978 (incluye *La cuestión judía*; *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel; y Manuscritos de economía y filosofía)* [sigla CFEH].

—, *Salario, precio y ganancia*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1968 [sigla *SPG*].
MANDEL, Ernst, *La formación del pensamiento económico de Marx* (trad. de F. González Aramburu), Madrid, Siglo XXI, 1974.
—, *La teoría marxista del estado*, Barcelona, Anagrama, 1978.
—, *Alienación y emancipación del proletariado* (trad. de V. Pawlowsky), Barcelona, Fontamara, 1978.
MESZAROS, István, *La teoría de la enajenación de Marx* (trad. de A.M. Palos), México, Era, 1978.
—, «Marx filósofo», en VV.AA., *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx*, Vol. I, Barcelona, Bruguera, 1979.
MOORE, S.W., *The Critique of Capitalist Democracy*, Nueva York, 1957.
PAUL, Wolf, «¿Existe la teoría marxista del derecho?», *Sistema*, 33 (1979), 65-84.
POULANTZAS, Nicos, *Pouvoir politique et clases sociales de l'état capitaliste*, París, Maspero, 1968.
ROSDOLSKY, Roman, *Génesis y estructura de El capital de Marx* (trad. de L. Mames), México, Siglo XXI, 1978.
ROSSI, M., *Marx e la dialettica hegeliana*. I: *Hegel e lo stato*; II: *La genesis del materialismo storico*, Roma, 1960 y 1963.
RUBEL, Maximilien (comp.), *Pages choisies pour une éthique socialiste*, París, 1948. (Vers. cast.: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*.)
—, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. 2.ª ed., revisada, París, 1971 (cfr. el comentario de A. Uña Juárez, «¿Existe una ética en Marx?», *Rev. de Est. Pol.* [1977], 213-214, pp. 157-178).
SÁNCHEZ GONZÁLEZ, S., *Sociedad, estado y derecho: una aproximación al pensamiento jurídico-político de Marx*, Universidad Complutense, 1982.
SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
STUCKA, P.I., *La función revolucionaria del derecho y del estado*, Barcelona, Península, 1974.
TUCKER, Robert C., «Marx and the End of History», *Diógenes*, 16 (1964), 165-174.
—, *Philosophy and Myth in K. Marx*, Cambridge Univ. P., 1971.
VOLPE, G. della, *Rousseau, Marx y otros ensayos de crítica materialista* (trad. E.E. y A. Méndez), Barcelona, Martínez Roca, 1969.
—, *Umanesimo positivo e emancipazione marxista*, Milán, 1969.
WALTON, P. y GAMBLE, A., *Problemas del marxismo contemporáneo* (trad. de C. Amorós y J.V. Marqués), Barcelona, Grijalbo, 1976.

ZAPATERO, Virgilio (comp.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Bogotá-Madrid, Debate-Pluma, 1980.
ZELENY, Jindrich, *La estructura lógica de El capital de Marx* (trad. de M. Sebastián), Barcelona, Grijalbo, 1974.
ZOLO, Danilo, *La teoría comunista dell'estinzione dello stato*, Bari, De Donato, 1974.

5

EL ESTADO LEGÍTIMO: MODELO LIBERAL-SOCIAL (J. RAWLS)

La obra de John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), constituye sin duda la aportación a la filosofía moral y política que mayor resonancia ha obtenido en la década de los setenta y ha promovido fructíferas discusiones no sólo en el campo de la teoría ética sino también en los de la filosofía del derecho, la filosofía política y la misma teoría económica (B. Barry, 1973; N. Daniels, 1974; J. Harsanyi, 1976; I.D. Sneed, 1976; O. Höffe, 1977; R.P. Wolff, 1977; A. Sen, 1980; G.F. Gauss, 1981; D. Richards, 1981; etc.), además de provocar más o menos directamente cierto número de réplicas alternativas (R. Nozick, 1974, liberal radical; R. Dworkin, 1977, liberal; A.I. Melden, 1978, liberal; A. Gewirth, 1978, kantiano; V. Haksar, 1979; R. Brandt, 1979, utilitarista ideal; MacIntyre, 1981, comunitarista).

Se trata de una obra de gran riqueza y complejidad conceptual, tanto por su ambicioso planteamiento como por su prolongada elaboración. En efecto, Rawls se propone, por una parte, presentar una alternativa teórica a las éticas utilitarista e intuicionista mediante una revitalización —a través del tamiz kantiano— de la tradición contractualista; por otra parte, se propone ofrecer una solución de síntesis a la persistente confrontación de libertad e igualdad en las sociedades democráticas occidentales, gracias igualmente al concepto kantiano de

persona moral. Esta apelación a Kant —que se hace cada vez más insistente a lo largo de su obra— no debe ocultar una reinterpretación o, más bien, una reconstrucción de Kant por parte de Rawls que, al no ser explicitada, confiere a su teoría una notable ambigüedad. Pero el proyecto de Rawls no se detiene ahí, sino que aspira a unificar moral y derecho, política y sociedad, sobre el horizonte utópico del consenso público sobre la «sociedad-bien-ordenada».

Este horizonte utópico y su raigambre platónica no han sido considerados suficientemente por los críticos, con la salvedad de algunas observaciones fugaces de Wolff: Rawls reconstruye la teoría del contrato social unificando la filosofía moral y social «de un modo que recuerda más a Platón que a Locke, Bentham o Mill» (Wolff, 1977, 15 y 203). La inspiración platónica nunca es asumida conscientemente por Rawls, quien apela, sin embargo, al «principio aristotélico» (Rawls, 1972, 424-433). No obstante, la teoría rawlsiana sólo se entiende plenamente en la estela de la tradición ético-utópica de la sociedad justa; como los demás representantes, también él apela preferentemente a las ciencias más influyentes del momento (racionalidad económica, teoría de los juegos, teoría de la decisión, etc.), lo que presta al modelo su credibilidad y ambigüedad características.

Incluso en la elaboración de *A Theory of Justice* se da un cierto paralelismo con *La república* de Platón: también Rawls ha invertido unos veinte años en su redacción definitiva, mediante las sucesivas entregas, aumentadas y corregidas tanto por la propia dinámica de su pensamiento como por las críticas recibidas. En efecto, en 1951 publica el primer esbozo de su teoría titulado «Outline of a Decision Procedure in Ethics»; pocos años después aparece su primera formulación neta: «Justice as Fairness» (1958); casi diez años después presenta una segunda versión, «Distributive Justice» (1967); y cuatro años más tarde publica su propuesta definitiva y plenamente desarrollada, *A Theory of Justice* (1971). Pero se trata de una teoría viva, dado que en 1980 presenta Rawls una nueva revisión del modelo en su «Kantian Constructivism in Moral Theory»; y sin duda no será la última. Esta perspectiva genética de la teoría rawlsiana no tiene sólo un valor erudito, sino que

resulta indispensable para clarificar los componentes esenciales del modelo y su sentido profundo, que permanece invariable en las diferentes versiones y revisiones. Dado que nuestro trabajo se propone resaltar las líneas maestras del modelo rawlsiano, sin detenernos en la discusión de las cuestiones concretas, esta estrategia reconstructiva nos ha parecido la más favorable; tanto más cuanto que se trata de una teoría todavía abierta a nuevas revisiones.

1. El proyecto rawlsiano

Aunque tanto el alcance como el sentido del proyecto rawlsiano han experimentado ciertos cambios en las sucesivas versiones de la teoría, no debe olvidarse que el proyecto surgió como la propuesta de «un procedimiento de decisión para la ética», como significativamente se titula su primer trabajo. Se trataba de elaborar un procedimiento análogo y vinculante «como es la lógica inductiva para el conocimiento científico» (nótese que el escrito es de 1951). En definitiva, se trataba de elaborar una teoría ética normativa al modo de la teoría normativa de la ciencia (legado positivista); de ahí que presente una versión inductivista del intuicionismo racional (la «clase de los jueces morales competentes»).

Era sólo un primer esbozo y pronto comprendió que seguía una dirección equivocada. La teoría utilitarista, con su fuerte arraigo en la racionalidad económica, se le ofrecía como la alternativa teórica más prometedora para la formulación de un procedimiento decisorio en ética; pero el utilitarismo ético siempre le pareció que chocaba inevitablemente contra el sentido moral (de hecho, esta dirección será desarrollada por K.J. Arrow, 1951, y A.K. Sen, 1970). Por eso opta finalmente por reconstruir la tradición ética del contrato social, aunque realizada cada vez más intensamente a través del tamiz kantiano, con la pretensión de presentarlo «constructivamente» como un sistema de axiomas que se justifica por derivación de un contrato social fundacional («posición original») pactado imparcial y racionalmente.

Esta reconstrucción contractualista le permitía recoger lo

más válido del intuicionismo racional (el sentido moral) y del utilitarismo ético (promoción social), y evitar sus mayores defectos (carencia de justificación teórica y consecuencias inmorales, respectivamente). Además, la teoría del contrato social ---que había alcanzado un notable refinamiento conceptual a través del eje Rousseau-Kant— se avenía fácilmente a una versión constructivista que salvaguardara por igual la supremacía de la libertad y de la igualdad a través del concepto rusoniano-kantiano de la persona moral, superando así su persistente enfrentamiento en las sociedades democráticas (modelo individual-liberal *versus* modelo social-igualitario), pese al intento conciliador de S. Mill.

Por otra parte, la versión constructivista de la teoría del contrato social unificada había de satisfacer las exigencias de la racionalidad científica (la racionalidad económica), en cuanto pauta de conocimiento universalmente reconocida. Esto era esencial para mantener su propósito inicial de elaborar un procedimiento decisorio para la ética. Como era previsible, sobre este punto se concentraron los problemas y las objeciones que Rawls intentará superar mediante una laboriosa síntesis de racionalidad económica y racionalidad práctica kantiana (plenamente confirmada en la revisión de 1980).

El alcance del modelo, sin embargo, se ha ido reduciendo progresivamente: lo que comenzó presentándose como teoría normativa general se restringe posteriormente a una teoría cuasi-trascendental de la sociedad-bien-ordenada (estructura básica de la sociedad) y termina por limitar expresamente su campo de aplicación a las sociedades democráticas occidentales (revisión de 1980), aunque permanece implícita la idea de que tales sociedades representan el más alto grado de madurez económico-humano-social. Pero, a la vez, su pluralismo ideológico permite —y exige— el constructo de los principios fundamentales del estado legítimo pactados en la posición original.

Rawls insistirá siempre en que el pacto fundacional posee una doble vertiente: el acuerdo sobre los primeros principios de justicia que han de regir la estructura social y el acuerdo sobre los procedimientos racionales y criterios de evidencia para juzgar sobre la aplicación de los principios. De ahí su

énfasis sobre la «publicidad» del pacto fundacional en todas sus fases, como es característico de la metodología constructivista. La experiencia histórica demuestra que no es posible llegar a un acuerdo en los problemas prácticos por vía de la argumentación racional; tal acuerdo sólo puede producirse en las condiciones ideales del constructo de la posición original (bajo el «velo de ignorancia»), en el que los sujetos representativos («las partes») actúan como sujetos noumenales kantianos.

En esta línea Rawls ha debido superar dos problemas principales: 1.º) Cómo situar a los participantes en el acuerdo fundacional de modo que puedan elegir en condiciones óptimas de racionalidad y de sentido moral, conjuntamente. Tras la primera formulación (1958), en la que los sujetos no superan los límites del egoísmo racional (típico de la tradición contractualista), Rawls apelará, cada vez con mayor intensidad, al legado kantiano para situar a los sujetos en una posición de cuasi-trascendentalidad mediante el sub-constructo del «velo de ignorancia», destinado a restringir al máximo las fuentes del egoísmo personal; con ello asegura el sentido moral del pacto, pero al precio de hacer dudosa la racionalidad de tal acuerdo. 2.º) Cómo conseguir que el contrato fundacional realizado en condiciones cuasi-trascendentales pueda aplicarse normativamente en la sociedad no-ideal; hasta cierto punto, es el problema característico contra el que chocan las construcciones normativas. De hecho Rawls ha debido plegarse a la misma solución: más que de códigos normativos estrictos, se trata de códigos ideales que inspiran o guían el ordenamiento institucional más bien que lo regulan efectivamente. La unificación de ética, derecho y política no es completa ni siquiera en los constructos utópicos.

Otra cuestión muy debatida es la «deducción» misma de los dos principios de justicia hecha por Rawls, en el supuesto de aceptar las constricciones de la posición original. La discusión se ha centrado en la prioridad de la libertad (Barry, 1973*b*) y, sobre todo, en la primera parte del segundo principio o regla del *maximin* (Harsanyi, 1975; Boudon, 1977). A nuestro juicio, la «deducción» no es tan concluyente como piensa Rawls, pero no deja de ser plenamente razonable; ahora bien, lo razonable,

incluso lo más razonable, no basta cuando se precisa la conclusividad.

El constructivismo rawlsiano presenta, en cambio, una ventaja esencial sobre todas las formas de intuicionismo racional y de utilitarismo ético: éstos proponen sus primeros principios como axiomas en cuya formulación no cuentan para nada ni las limitaciones de la condición humana ni los requerimientos sociales concretos. Rawls, en cambio, se propone solucionar unas demandas concretas (conflicto libertad-igualdad) en un rango universalizable (la posición original como mediadora entre racionalidad y sentido moral). La gran resonancia obtenida por la propuesta rawlsiana se debe, sin duda, entre otras cosas, a su realismo. En efecto, Rawls ha intentado resolver el problema ético más candente: cómo armonizar racionalidad y sentido moral, cómo cohonestar las demandas igualmente imperativas de la reciprocidad social y de la prudencia personal. Los filósofos morales han tendido a soluciones que primaban una de las demandas en perjuicio de la otra: Rawls, en cambio, se propuso llegar a una síntesis de tipo «suma-no-cero» con la que satisfacer por igual racionalidad y sentido moral, exigencia de libertad y exigencia de igualdad.

De ahí le han venido también sus mayores problemas, tanto para la construcción de su teoría como para responder a las críticas que le reprochan con insistencia la imposibilidad de cohonestar racionalidad económica con sentido moral kantiano, en cuanto lógicas contrapuestas e irreconciliables. Sin embargo, en tal intento de síntesis radica, a nuestro juicio, el mérito fundamental de la propuesta rawlsiana. De hecho, en su revisión de 1980, Rawls realiza un esfuerzo máximo para cohonestar el principio de racionalidad práctica *(the Rational)* y el principio moral *(the Reasonable)* por vía de subordinación del primero al segundo, lo que le acerca todavía más a la solución kantiana (de la autonomía racional a la autonomía plena).

El sub-constructo del «velo de ignorancia» constituye otra de las aportaciones más arriesgadas y difíciles de armonizar. Su sentido, sin embargo, es claro: lo que Platón procura para los guardianes mediante su selección y educación más cuidadosa —y mediante las restricciones familiares, económicas y sociales

que les impone—, esto es, la liberación de las fuentes del egoísmo con vistas a garantizar estructuralmente el gobierno ético-político del estado (solución aristocrática-ilustrada), lo persigue Rawls a través de las restricciones impuestas por el «velo de ignorancia»: se trata de pactar en condiciones de imparcialidad («Justice as Fairness») los principios que han de inspirar la estructura básica de la sociedad y su ordenamiento institucional. Dado que estas restricciones incluyen la ignorancia de los fines últimos, es obvio que pone en peligro el carácter racional de la deliberación. Parece claro que en sus primeras versiones Rawls se acercaba al constructo humeano del «espectador juicioso» (de ahí su constructo de los «jueces competentes» en el esbozo de 1951); pero opta finalmente por el constructo trascendental kantiano (o «velo espeso de ignorancia»), que garantiza mejor la imparcialidad de la elección, pese al riesgo antes mencionado (así lo confirma la revisión de 1980).

Por lo demás, la apuesta de Rawls por la epistemología constructivista es cada vez más firme. La metodología constructiva es manifiesta ya en sus primeras formulaciones, pero incluso en *A Theory of Justice* parece deseoso de reservar algún lugar al modelo constructivo natural. En la revisión de 1980 opta decididamente por el constructivismo puro: la justificación de una teoría de la justicia no es un problema epistemológico; en efecto, no se trata de encontrar la verdad moral fijada de antemano por un orden ontológico y axiológico, sea de origen divino o natural, sino de encontrar una base razonable para conseguir un acuerdo fundado en nuestras convicciones más firmes y críticas sobre el hombre y la sociedad; o sea, se trata de «articular una concepción pública de la justicia», válida para guiar nuestra vida y nuestras relaciones sociales (Rawls, 1980, 519). El test para convalidar una propuesta de sociedad justa no es su conformidad o no con una verdad antecedente, sino su congruencia con nuestras más profundas convicciones morales y nuestra experiencia histórica. No hay más objetividad moral que la coherencia interna y externa del constructo, así como su aceptación por todos como guía de conducta, porque «aparte del procedimiento de construcción de los principios de justicia, no se dan hechos morales» (*ibíd.*, 554-571).

El constructo ético-utópico se elabora a partir del análisis y justificación de las convicciones morales compartidas en un sistema lógico de interconexiones entre las mismas, mediante el cual se esclarecen sus relaciones de coherencia, prioridad léxica, etc., bajo la forma de un modelo ideal que guía la conducta y resuelve los conflictos al ser adoptado comúnmente. Las convicciones morales son, pues, el punto de partida y de llegada del constructo, según una circularidad no viciosa, ya que se parte de las convicciones espontáneas y se llega a las convicciones críticas (justificadas mediante el procedimiento constructivo). Por tanto sólo aquellas convicciones que han superado la prueba de la construcción lógico-moral sirven de test final al constructo.

Las condiciones en las que se elabora el constructo resultan, pues, decisivas; de ahí el énfasis de Rawls sobre la «posición original» en cuanto compromiso asumido en condiciones ideales en sentido lógico-moral: una vez elegido el modelo, los sujetos noumenales se comprometen a atenerse al mismo para siempre, pues sus condiciones de elección garantizan, a la vez, el orden moral y el orden lógico, convicciones morales autentificadas y racionalidad práctica.

2. **Primer esbozo de la teoría (1951)**

John Rawls se dio a conocer en el campo de la filosofía moral y política con un sorprendente trabajo titulado «Outline of a Decision Procedure for Ethics» (1951). El artículo ha pasado un tanto desapercibido, tanto entonces como posteriormente, incluso para Wolff, pese a su enfoque genético. No obstante, constituye un primer esbozo de su teoría ética; aunque posteriormente Rawls abandonó sus fuentes de inspiración, no ha abandonado nunca ni el propósito ni lo esencial de su estrategia argumentativa (Jiménez, 1981). Por ello resulta iluminador examinarlo, aunque sea brevemente, con vistas a una mejor comprensión de los desarrollos y versiones posteriores del modelo rawlsiano, pese a que todavía no formula los principios primeros de la justicia (aunque ya anticipa el concepto de «Justice as Fairness»).

Rawls identifica el problema más urgente de la ética en la búsqueda de un «procedimiento de decisión» comúnmente aceptado para la resolución de los conflictos morales, del mismo modo que la ciencia posee en las reglas de la lógica inductiva un procedimiento decisorio para juzgar las hipótesis o teorías alternativas. La argumentación de Rawls va dirigida a demostrar que los principios éticos han de ser justificados, como los criterios inductivos han de ser validados. La teoría de la ciencia le sirve de analogado principal: los principios de la justicia son a la resolución de los conflictos éticos, como las reglas de la lógica inductiva son a las hipótesis alternativas. No se da otro procedimiento racional capaz de «establecer la objetividad de las reglas morales», más que sobre la base de justificar la racionalidad y fiabilidad del procedimiento mismo mediante el que se decide su objetividad. La lógica inductiva es el modelo a seguir, dado que, además de formular criterios lógicos, aporta evidencia empírica, que en el caso de la ética se consigue mediante las líneas de conducta consiguientes a los principios elegidos (Rawls, 1951, 371-372).

Siguiendo el modelo de la filosofía de la ciencia neopositivista (dominante en 1951) y pese a advertir que no se dan «métodos mecánicos de descubrimiento», pasa Rawls seguidamente a «describir» un método que pudiera ser adoptado como procedimiento decisorio en el sentido indicado. El método se despliega en los siguientes pasos, mediante una «inductivización» del intuicionismo racional:

1.º) Hay que comenzar por «definir la clase de los jueces morales competentes». Un juez moral competente ha de reunir las siguientes características: *a*) poseer un grado de inteligencia normal, dado que la «intuición moral» es propia de todos los hombres normales; *b*) conocer los hechos relevantes sobre el mundo y las consecuencias de las acciones más frecuentes; *c*) ser un hombre razonable, esto es, utilizar los criterios de la lógica inductiva, examinar los pros y los contras en cada caso en cuestión, poseer una mente abierta y ser consciente de sus prejuicios e inclinaciones; *d*) por último, poseer un conocimiento empático sobre los intereses humanos en conflicto (es decir, poseer experiencia personal y ser imaginativo para lo que no conoce por propia experiencia). Todas ellas son carac-

terísticas formales y Rawls evita expresamente caracterizarlos por la aceptación de ciertos principios de justicia, lo que sería circularidad viciosa; al contrario, el juez competente ha de juzgar y decidir intuitivamente. Para ello bastan las «virtu-des intelectuales» y las «virtudes de la intuición moral», virtudes ambas que garantizan la imparcialidad de su juicio moral (esto es lo decisivo, ya que es el procedimiento, no el contenido, el que garantiza la objetividad) y su independencia de las ideologías (que inducen un monopolio parcial del conocimiento en favor de determinadas razas, clases sociales o grupos institucionales) (*ibíd.*, 373-374).

2.°) El siguiente paso es «definir la clase de los juicios morales válidos», cuyos caracteres determinantes son: *a*) libertad del juez para emitirlo; *b*) imparcialidad o ausencia de intereses personales por parte del juez en la cuestión afectada por el juicio; *c*) se trata de decidir sobre un conflicto real y concreto, no en abstracto; *d*) el juicio ha sido informado y ponderado; *e*) ha sido emitido con certeza subjetiva por el juez; *f*) es un juicio estable y generalizable para los casos similares; *g*) finalmente, es un juicio «intuitivo» que sigue a una reflexión, y no un juicio deductivo de un sistema determinado de principios éticos (es la forma, no el contenido, la que garantiza la objetividad) (*ibíd.*, 375-376).

3.°) Una vez seleccionada «la clase de juicios válidos de jueces competentes» es preciso «descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de tales juicios», entendida como un «artificio heurístico» para producir «principios razonables y justificables». Es obvio que Rawls emplea aquí «explicación» en sentido de «construcción»: un conjunto de juicios válidos de jueces competentes que solucionan conflictos de la vida normal puede ser «explicado» mediante la construcción de un conjunto de principios, construcción qué al ser aplicada por un hombre competente a los mismos casos en revisión coincide plenamente, caso por caso, con aquellos juicios. El uso sistemático, no intuitivo, del conjunto de principios construido confirma, al ser aplicado, la objetividad de los juicios válidos de los jueces competentes, a partir de los cuales se elaboró el constructo. Al menos debe darse una notable aproximación. Por tanto, los principios que reciban

esta confirmación empírica pueden ser considerados razonables y justificados.

Es obvio el paralelismo con la explicación científica neopositivista (y Rawls está lejos de ocultarlo). Pese a ello procede a rechazar otros procedimientos utilizados en ética que pudieran ser confundidos con la explicación: no se trata de un análisis del significado de los términos éticos usados en los juicios, ni tiene que ver con la intención asertiva de las gentes al hacer juicios morales, ni es una teoría sobre las causas psicológicas o sociológicas de los juicios válidos de los jueces competentes. En efecto, «la objetividad o subjetividad de los juicios morales depende, no de sus causas [...], sino únicamente de si se da un procedimiento de decisión razonable lo suficientemente fuerte para decidir, al menos en algunos casos, si una decisión dada, y la conducta consiguiente, es razonable» (*ibíd.*, 376-377).

Los rasgos positivos característicos de una explicación son estos tres:

a) Ha de poder ser aplicable inteligentemente por un juez competente, sin especial entrenamiento lógico-matemático.

b) Ha de establecerse en forma de principios, de modo que pueda servir como artificio heurístico; en efecto, «un juicio válido no proporciona razones para la decisión. Simplemente establece la preferencia sentida en vista de los hechos del caso y los intereses que compiten allí. Los principios de una explicación han de ser directivas generales, expresables en lenguaje ordinario, de tal modo que al ser aplicadas a los casos específicos produzcan las preferencias expresadas en los juicios válidos».

c) Por último, una explicación ha de ser comprehensiva y lo más simple y elegante posible (nótese el paralelismo con la teoría de la ciencia) (*ibíd.*, 378).

4.º) Dado que «el principal objetivo de la ética es la formulación de los principios justificables que puedan ser utilizados en los casos en que se dan intereses en conflicto para determinar cuál ha de preferirse», es preciso proceder a examinar los criterios que definen los «principios justificables» y los «juicios racionales». En principio, un juicio es racional, en un caso particular, cuando se muestra que, dados los hechos e intereses conflictivos en el caso en cuestión, el juicio puede «ser expli-

cado mediante un principio justificable (o un conjunto de principios)». Existen cuatro criterios para ello: *a*) los principios explican comprehensivamente los juicios válidos de jueces competentes; *b*) la razonabilidad de un principio se confirma si es aceptado por los jueces morales competentes tras haberlo discutido y comparado con sus propios juicios válidos; *c*) se confirma igualmente si es capaz de resolver problemas morales sin solución adecuada hasta el momento, del mismo modo que una teoría empírica se confirma mediante su capacidad para prever leyes y hechos hasta entonces desconocidos o todavía no explicados; *d*) finalmente, cuando enfrentado con una subclase de juicios válidos aparece ante nuestra «convicción intuitiva» como correcto en perjuicio de éstos; de modo que la justificación de los principios cumple también una función crítica de los juicios válidos de jueces competentes (al modo como una teoría científica se enfrenta con las anomalías).

Teóricamente un principio ha de satisfacer conjuntamente los cuatro criterios para ser considerado justificado, pero en la práctica basta con que satisfaga algunos. Y Rawls fundamenta expresamente la fuerza de los cuatro criterios aducidos en su analogía con los criterios de la lógica inductiva: «Cada uno de ellos tiene su paralelo, o análogo, en los tests que se aplican a los criterios inductivos». Si aceptamos que los hombres pueden distinguir lo justo y lo injusto como pueden distinguir lo verdadero de lo falso, entonces este método ha de aceptarse como un procedimiento para determinar cuándo poseemos tal conocimiento (*ibíd.*, 379-381).

5.°) Llegado a este punto Rawls va a restringir el campo de aplicación de tal procedimiento decisorio a los juicios éticos sobre «la justicia de las acciones», dejando de lado por el momento los juicios éticos sobre «el valor moral de las personas» y sobre «el valor de ciertos objetos y actividades», en razón de la mayor complejidad de su aplicación a los mismos, mientras que es directamente aplicable a los primeros. En efecto, el problema de la justicia surge cuando se trata de satisfacer dos o más exigencias de dos o más personas que se interfieren y entran en conflicto. La solución radica en aplicar un procedimiento decisorio de la exigencia que ha de preferirse. Pero a estas alturas Rawls no sólo carece de los primeros principios

de justicia, sino que juzga que se trata enteramente de una cuestión de procedimiento, formal. De ahí que presente un modelo procedimental tomado directamente de la práctica jurídica y judicial, muy detallado, aunque «provisional» (*ibíd.*, 381-384). En las sucesivas formulaciones del modelo, Rawls presentará ya, en forma más o menos desarrollada, los dos principios primeros de justicia con un contenido objetivo y no meramente formal: la primacía absoluta de la libertad armonizada con la igualdad y las condiciones en que se justifican las desigualdades sociales.

Por último, siguiendo el paralelismo con la metodología científica, Rawls juzga provechoso ilustrar su teoría mediante el estudio aplicado de algunos casos concretos: las prácticas inquisitoriales, la represión institucional contra las personas, las restricciones sobre la libertad de pensamiento y de acción, etc. En todos los casos su procedimiento decisorio se muestra concluyente, consecuencialidad que atribuye nuevamente, de modo expreso y reiterativo, a la analogía que mantiene con los procedimientos de la lógica inductiva en la ciencia (*ibíd.*, 484-486).

Se trataba, sin embargo, de un esbozo primerizo. Poco después la polémica suscitada en el ámbito de la teoría de la ciencia, el descrédito progresivo de la lógica inductiva —por obra de Popper, Toulmin, Hanson, Kuhn, Feyerabend, etc. (F. Suppe, 1979; Chalmers, 1982; Rubio, 1981)— y la propia maduración de su pensamiento le impulsaron a fundamentar su método sobre otras bases teóricas más sólidas, y a presentarlo englobado en un modelo ético-político sumamente complejo y ambicioso. Pero Rawls no ha renunciado nunca a tal procedimiento de decisión para la ética, y ello no debe olvidarse a la hora de entender cabalmente su teoría de la justicia. Lo mismo acontece cuando se trata de comprender su teoría del «*reflective equilibrium*», calcada sobre el concepto de «explicación» aquí expuesto.[1]

1. De hecho, en *A Theory of Justice* Rawls remite expresamente a este trabajo en los parágrafos 9 y 87.

3. La primera formulación del modelo (1958)

Cuatro años después del primer esbozo publica Rawls un trabajo titulado «Two Concepts of Rules» (Rawls, 1955), que resulta muy significativo para la reconstrucción de su teoría de la justicia, ya que muestra un notable cambio respecto de las bases teóricas en que se inspira. El trabajo en cuestión persigue un objetivo lógico: explicitar el sentido de dos distinciones que contribuyen poderosamente a justificar una forma específica de utilitarismo de la regla. A nuestro juicio, sin embargo, el énfasis debe ponerse más en la cuestión lógica (que se apoya sobre la filosofía analítica del lenguaje del segundo Wittgenstein) que en la cuestión utilitarista; en efecto, es posible que Rawls volviera sus ojos por esta época al utilitarismo de la regla como procedimiento de decisión para la ética, pero pronto se dio cuenta de que su alcance era muy limitado, ya que se aplicaba preferentemente a los problemas legales (como concluye al final del trabajo). Esta vinculación temporal con el utilitarismo será abandonada poco después, al proceder a la primera formulación del modelo liberal-social que defenderá en adelante (modelo al que, por lo demás, puede traducirse el utilitarismo, sobre todo en su versión milliana).

La primera distinción que se propone justificar desde el punto de vista lógico era comúnmente admitida (Hume, Mill, Austin, Toulmin), aunque sin tomar conciencia de su relevancia. Se trata de distinguir entre «justificar una práctica» y «justificar una acción particular que cae dentro de ella». La filosofía del lenguaje de inspiración wittgensteiniana (de la que Toulmin acababa de hacer tan amplio uso para la ética en su *The Place of Reason in Ethics*, 1950) —con su concepto de «práctica» en cuanto actividad regida por un sistema de reglas que define oficios, incumbencias, jugadas, castigos, defensa, etc. y que da su estructura a la actividad (Rawls, 1955, nota 2) — ofrecía una base teórica a la vez sólida y prestigiosa. Y Rawls lo ilustra poniendo en claro la deficiente defensa que el utilitarismo clásico hace de su justificación de dos casos-prueba aducidos en su contra: el castigo y la infidelidad a una promesa, en base a una mejor promoción del interés social. Ello parece dejar la puerta abierta al «telismo» (versión rawlsiana a escala

individual del principio «el fin justifica los medios»). Ello se evita si el utilitarismo del acto se sustituye por el utilitarismo de la regla o auténtico utilitarismo: los actores han de atenerse a la regla de utilidad que fundamenta las instituciones del castigo legal y de la promesa.

La segunda distinción, introducida con pleno éxito por Rawls, viene a completar y esclarecer la primera: se da una doble concepción de las reglas, una *sumaria* y otra *práctica*. La concepción sumaria de la regla (defendida por Austin) la considera como «sumarios de las decisiones pasadas», esto es, como resultado de la aplicación directa del principio utilitarista a los casos que, al repetirse, dan lugar a la formulación de una regla o guía de conducta. Por tanto, las decisiones son lógicamente anteriores a las reglas; además, las reglas no serían necesarias en una sociedad de utilitaristas racionales. Por último, una regla en sentido sumario tiene sólo una base probabilista. La concepción práctica de la regla, en cambio, considera que «las reglas vienen a definir una práctica» (sobre la distinción de Rawls estableció Searle su división en reglas «regulativas» y reglas «constitutivas»).[2] Quienes siguen una práctica aceptan las reglas como definitorias de ésta. Ahora bien, la noción de práctica exige que «las reglas se conozcan públicamente y se conozcan como definitivas, y es esencial también que las reglas de una práctica se puedan enseñar e imponer para que rindan una práctica coherente» (*ibíd.*, 236-237). Lejos de generalizar decisiones individuales, las reglas definen una práctica «y en sí son sujeto del principio utilitarista». Por ello son lógicamente anteriores a los casos particulares. El individuo ha de seguirlas como guías mientras no sean modificadas en refrendo público; mientras esto no suceda, «seguir la práctica [...] equivale a seguir las reglas convenientes» (*ibíd.*, 238-239).

Ahora se aprecia mejor la distinción inicial entre justificar una práctica y justificar las acciones que caen bajo la misma. La concepción sumaria de la regla pasa por alto la importancia de tal distinción; la concepción práctica, en cambio, dirige las

2. Searle, 1964.

cuestiones conflictivas remitiéndolas a las reglas que definen la práctica. Pero Rawls hace notar que ello no implica que la concepción sumaria sea falsa: el error radica en considerar que las reglas morales (en este caso, las del utilitarismo) son todas reglas sumarias. Desde la concepción utilitarista práctica de la regla se justifican de modo convincente las instituciones del castigo y de la promesa, porque se evita todo peligro de «telismo». Ello es así siempre que exista una codificación pública de las reglas, caso poco frecuente en moral (*ibíd.*, 244-245). Esta última observación marca las limitaciones del utilitarismo de la regla-práctica en ética: es un procedimiento válido de decisión, pero su aplicación exige reglas codificadas; es, por ello, un procedimiento de decisión característico de la jurisprudencia.

Sólo tres años después, Rawls se va a servir del concepto de «práctica» como base para formular su teoría de la justicia como equidad, pero ahora ya no en el contexto teórico del utilitarismo, sino en el de la teoría del contrato social y —más específicamente— en la tradición ético-utópica del estado justo («Justice as Fairness», 1958). El concepto de justicia como equidad le permite distanciarse de partida respecto del utilitarismo clásico, incapaz de dar cuenta de dicho concepto. Seguidamente presenta sus dos principios de justicia como expresión misma del orden social o prácticas institucionales básicas. Por último presenta estos mismos principios como procedimiento decisorio para juzgar la corrección moral de las prácticas sociales, pese a que había renunciado a la pretensión de que fueran «los principios de justicia» (*ibíd.*, 133).

Rawls comienza por distinguir los conceptos de «justicia» y de «equidad», para mostrar que la imparcialidad es la idea fundamental que se contiene en el concepto de justicia. Para ello sitúa la noción de equidad en el contexto del contrato social: como estructura social. Paralelamente considera la justicia sólo «como una virtud de las instituciones sociales» o «prácticas», remitiéndose a su trabajo precedente. Los principios de justicia se plantean, pues, «como reglas restrictivas de cómo las prácticas pueden definir posiciones y oficios, y asignar por ende poderes y obligaciones, derechos y deberes»,

dejando de lado por ahora las acciones particulares (*ibíd.*, 132). De este modo, la justicia como imparcialidad podrá ser invocada como árbitro para resolver exigencias en conflicto.

La justicia como equidad se expresa en dos principios: 1.° «toda persona que participa en una práctica, o es afectada por ella, posee igual derecho a la más amplia libertad compatible con una libertad igual para todos; 2.° las desigualdades son arbitrarias a menos que sea razonable esperar que actuarán en beneficio de todos y que las posiciones y oficios a los que se vinculan, o desde los que pueden obtenerse, están abiertos a todos» (*ibíd.*, 133). Como el mismo Rawls glosa, tales principios expresan un conjunto de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por los servicios que contribuyen al bien común, y están en la línea de Kant y S. Mill.

El primer principio marca la posición inicial de igual libertad, definida por una práctica; toda modificación de la misma habrá de justificarse tanto por parte de los sistemas legales como por parte de otras prácticas que se desvían del principio. El segundo señala justamente las únicas modalidades de desigualdad permitidas. Las desigualdades no se sitúan en los diferentes oficios y posiciones, que son inevitables, sino en los beneficios y en las cargas anejos (prestigio y riqueza, obligación fiscal y de servicios). En definitiva, se permite una desigualdad sólo cuando es razonable pensar que tal práctica actuará en beneficio «de *cada uno* de los participantes» y sólo en el caso de que sean todos y cada uno (*ibíd.*, 135). Rawls está atento a excluir la posición utilitarista del aumento del beneficio a todos, esto es, han de ser accesibles a todos mediante una competencia limpia *(fair competition)* en la que los concurrentes son juzgados sobre la base de sus méritos respectivos. Los dos principios constituyen un sistema de prácticas y como tal han de ser juzgados.

Seguidamente Rawls pasa a ocuparse del estatuto lógico de su modelo de justicia institucional. No se trata de una derivación de un principio *a priori* ni de una intuición racional, sino de un constructo riguroso de una sociedad dotada ya de un sistema de prácticas bien establecido: *a*) son personas mutuamente autointeresadas, cuya vinculación a las prácticas establecidas se basa normalmente en la perspectiva de la propia

ventaja; *b*) son racionales en el sentido usual de racionalidad y están desprovistos de envidia hasta cierto punto; *c*) estas personas representativas tienen aproximadamente las mismas necesidades e intereses, en cierta manera complementarios, de modo que se hace posible entre ellos una cooperación fructífera; *d*) por último, son semejantes en poder y habilidad de modo que nadie es capaz, en circunstancias normales, de dominar a los otros. Tales son «las condiciones de la justicia» (*ibíd.*, 136-138).

No se trata, pues, de fundar la práctica justa mediante la deliberación imparcialmente racional (como sucederá en las siguientes formulaciones), sino de adoptar un modelo a cuya luz juzgar las reformas propuestas a las prácticas por cada una de las personas representativas, teniendo en cuenta que los principios adoptados tendrán validez para el futuro. Lo lógico es suponer entonces que los principios propuestos intentarán salvaguardar un mínimo de libertad y de igualdad, «como quien designa una práctica en la que su enemigo fuera a asignarle su lugar», como apunta expresivamente Rawls. Del balance ponderado que significa «tener una moralidad» (*«having a morality»*) se desprenden lógicamente los dos principios de justicia del modelo; sobre todo si se tiene en cuenta que «tener una moralidad es análogo a tener hecho de antemano un firme compromiso», aun cuando los principios de moralidad vayan en propia desventaja. Tales son las ligaduras que impone «tener una moralidad» (*ibíd.*, 138-139).

¿Se trata de un procedimiento de decisión para la ética? Rawls adopta una postura prudente: no se trata de «una prueba rigurosa» —que exigiría una argumentación más elaborada y formal— que eliminara todas las demás alternativas posibles, pero puede tomarse como una prueba «o un esbozo de prueba». Su intención ha sido formularla como «un teorema: cuando personas autointeresadas y racionales se confrontan en las condiciones típicas de justicia, y cuando son requeridas por un procedimiento, que expresa las ligaduras de tener una moralidad, a reconocer conjuntamente los principios que juzgarán sus exigencias, para diseñar las prácticas comunes, tales personas decidirán estos dos principios como las restricciones que gobiernan la asignación de derechos y deberes, y por tanto

los aceptan para limitar sus derechos respectivos» (*ibíd.*, 140-141).[3]

Rawls termina por afirmar que tales ideas no son nuevas: se remontan a los sofistas griegos y a la tradición del contrato social; además, convergen con la actual teoría de los juegos.[4] No se trata de formular una teoría sobre «la motivación humana», sino de formular un procedimiento de decisión para resolver conflictos entre egoístas racionales. El objetivo de la discusión entre los hombres representativos es encontrar «un juicio tipificado, no una práctica dada». El modelo propuesto refleja las condiciones en las que se plantea la justicia; y el procedimiento por el que se deciden y conocen los principios de justicia reflejan las ligaduras de «tener una moralidad». No se trata, sin embargo, de una mera ficción, sino de proponer un modelo normativo real para guiar las relaciones sociales: el de la justicia como equidad (*ibíd.*, 141-144).

El utilitarismo clásico, en cambio, enfoca la justicia como una cuestión de eficiencia, lo que choca con nuestro «sentido ordinario de la justicia». El utilitarismo resuelve los conflictos según un modelo de decisión administrativa, de modo que maximice la función de utilidad social; los individuos son tratados como separados, sin atender a su reciprocidad. El tratamiento utilitarista del problema de la esclavitud refleja su insensibilidad a la justicia como equidad; su modelo es meramente económico (*ibíd.*, 149-157).

R.P. Wolff[5] (1977), tras reconocer que esta primera formulación del modelo rawlsiano es «simple, clara y elegante»,

---

3. Más adelante Rawls se remite a su trabajo de 1951 para ofrecer una aclaración (*ibíd.*, 157, nota).

4. Rawls se inspira en R.D. Luce y H. Raiffa, 1957, como confiesa en su trabajo de 1967, 61, nota 2.

5. El lector puede apreciar una cierta convergencia entre el estudio de Wolff y el nuestro, debida sin duda al enfoque reconstructivo y genético que ambos adoptamos. Pero se dan algunas diferencias importantes, que me permito resumir en dos: *a*) Wolff acentúa la crítica de la estructura inconsistente de la teoría rawlsiana, inconsistencia debida, sobre todo, a la heterogeneidad de sus fuentes filosóficas y científicas; por mi parte acepto tal inconsistencia, pero pienso que no resulta decisiva porque, en definitiva, el modelo rawlsiano recibe su fuerza y su coherencia última del constructo elaborado en el seno de la tradición ético-utópica del estado legítimo, aunque busque apoyo y confirmación en las ciencias sociales y en las técnicas de racionalidad científica; *b*) mi

observa que está expuesta a objeciones «devastadoras», que sistematiza en cuatro puntos:

a) Los supuestos básicos: Wolff comienza por reducir en exceso el modelo de Rawls a la teoría de los juegos, según el modelo concreto del «juego del regateo» *(«the bargaining game»)*. Es cierto que Rawls dedica la sección V de su trabajo a desarrollar el concepto de *«justice as fairness»* siguiendo el analogado de *«fair games, fair competition and fair bargains»* (Rawls, 1958, 144-149). Indudablemente, la estrategia racional de la teoría de los juegos ofrecía un apoyo notable a su modelo; pero el mismo Rawls señala dos fuertes limitaciones: primera, es imposible proceder a una «aplicación mecánica» de la teoría de los juegos a la filosofía moral (tal como ha hecho Braithwaite, 1955), justamente porque carece del concepto de moralidad; y Rawls insistirá en que las constricciones procedimentales nacen del concepto de *«having a morality»* (*ibíd.*, 140-143); segunda, la metodología del «juego del regateo» es sólo una ilustración, no una demostración (*ibíd.*, 148).

La objeción de Wolff apunta a que los principios de justicia no son objeto de deliberación, sino que son simple expresión de la estructura misma del juego del regateo o «condiciones de la justicia»; por tanto, son parte del aparato procedimental del juego, por lo que no pueden ser propuestas sustantivas como principios de distribución. En sentido estricto la objeción es impertinente, pues se trata sólo de una ilustración; pero, en realidad, la objeción es certera, pues se aplica igualmente a los conceptos rawlsianos de «seguir una práctica» y de «tener una moralidad». Por eso, en las siguientes formulaciones del modelo, Rawls intentará superar el formalismo haciendo que los

---

estudio es más comprehensivo tanto interna como externamente; internamente, porque inscribo el modelo de Rawls en su tradición auténtica, pese a cierta inconsistencia del autor en su primera época (a partir de la segunda y, sobre todo, de la tercera formulación Rawls insiste en remitirse a la tradición kantiana del contrato original); externamente, porque Wolff no tiene en cuenta el primer esbozo de 1951, los pasos intermedios entre las diversas formulaciones y las revisiones efectuadas en el período 1978-1985 (esta última forzosamente, pues su estudio es de 1977), por lo que su reconstrucción queda incompleta: la omisión del primer esbozo me resulta inexplicable, dadas las claves que ofrece para el posterior desarrollo y reconducción de la teoría por parte de Rawls. Tampoco intento expresamente una refutación de Wolff.

principios sean objeto de deliberación y de elección por parte de los participantes, aunque ello le acarreará nuevos problemas.

b) La interpretación de los dos principios: aunque la formulación de los principios parece clara a primera vista, un análisis más detallado revela ciertas ambigüedades. Resulta un tanto extraña la formulación del primero en términos de «igual derecho a la libertad más amplia posible compatible con una libertad igual para todos», en sentido distributivo. No obstante, parece claro que Rawls en esta versión acentúa la idea de igualdad como condición inicial de libertad (civil y política), ya que el segundo principio va a señalar las únicas condiciones en las que se permiten las desviaciones o desigualdades en sentido propiamente distributivo (en prestigio e ingresos, beneficios y cargas económicos). Esto se confirma por el hecho de que Rawls se atiene a la concepción paretiana de optimalidad, lo que le permite presentar sus dos principios de justicia como un «teorema».

Menos justificada está la adopción que hace, en la primera parte del segundo principio, de «la preferencia fuerte» de Pareto al exigir que las desigualdades han de beneficiar a todos y cada uno; no se ve por qué no bastaría «la preferencia débil», esto es, que las desigualdades no perjudiquen a nadie y, a la vez, beneficien a alguno. La segunda es igualmente plausible y es mucho más realizable que la primera. Más aún cuando Rawls considera no envidiosos a los participantes.

La segunda parte del segundo principio habla de posiciones y oficios «abiertos a todos»; poco después Rawls precisa que están abiertos a una «*fair competition*». Pero, como apunta Wolff, esta interpretación no es obligada, ya que caben otros sistemas de apertura a todos, como la rotación o la asignación por sorteo. Pero Wolff parece olvidar que, como él mismo ha señalado, Rawls se mueve en los presupuestos del funcionalismo liberal, que exige la competitividad abierta; y Rawls ha glosado su concepción de la justicia como un complejo de tres ideas: «libertad, igualdad y recompensa por los servicios que contribuyen al bien común» (*ibíd.*, 134).

c) La aplicación de los principios: ¿cumplen, de hecho, los dos principios su cometido de procedimiento decisorio para

evaluar las prácticas vigentes o sus alternativas propuestas? Wolff se centra en la primera parte del segundo principio, que considera la clave del modelo rawlsiano: en las condiciones marcadas, la práctica con desigualdad es preferida unánimemente a la práctica sin desigualdad. Pero esta formulación es demasiado vaga para que resulte orientadora, pues admite propuestas diferentes y encontradas; en la división del trabajo industrial, por ejemplo, podrían igualarse las pagas, pero no la gravosidad de las diferentes tareas (obrero, capataz, directivo). Es más, Rawls se atiene a la noción paretiana de preferencia; pero «unánimente preferida a» sólo define una cuasi-ordenación (dos prácticas pueden ser preferidas a una tercera, aun sin darse unanimidad respecto de las dos primeras).

La objección de Wolff parece incuestionable, pero un tanto desenfocada; en efecto, el planteamiento de Rawls no es micro-económico, sino que se refiere a las prácticas en sentido exclusivo de «instituciones sociales» o estructura básica de la sociedad (*ibíd.*, 132). Desde esta perspectiva el criterio rawlsiano no es ya tan vago, aunque posiblemente no alcance la con- dición de criterio decisorio.

d) Los principios y la solución del juego del regateo: pese a las cautelas adoptadas por Rawls al presentar su modelo como un simple «esbozo de prueba» estoy de acuerdo con Wolff en que ni siquiera llega a ser un esbozo de demostración. Los principios elegidos por participantes que son egoístas racionales serían distintos; conocedores de la diferencias en talento, salud, etc. nunca elegirían la apertura de los oficios a la competitividad de los méritos, sino a un sorteo o un turno rotatorio; en el mejor de los casos no se obtendría unanimidad y entonces habría que apelar a la suerte de la moneda al aire (aunque es dudosa la observación de Wolff de que siempre es preferible apelar al azar que no alcanzar ningún acuerdo). Es igualmente dudosa la aceptación de la primera parte del segundo principio en la forma de «la preferencia fuerte», como ya quedó indicado antes. Por otra parte, Wolff no piensa que se obtuviera unanimidad en la línea del «maximin» indicada por Rawls en cuanto principio más conservador: podría ser adoptado por los que se conocen menos dotados, pero nunca por los que se conocen superiores; además, los favorecidos y los

más podrían encontrar un principio de acuerdo mucho más fácilmente en la dirección del principio utilitarista del máximo beneficio medio.

Técnicamente, el juego rawlsiano es «un juego cooperativo de suma no-cero de n-personas (Wolff, 1977, 52). Se trata pues, de un juego cooperativo (el beneficio de uno no es a expensas del otro) y simétrico (los participantes están en igualdad de condiciones). De hecho, ni los participantes son iguales (y ellos lo saben) ni se trata de un juego estrictamente cooperativo (participan egoístas racionales). De aquí que el propio Rawls intente eliminar en las nuevas versiones del modelo estas fuentes de la discrepancia mediante los artificios de la «posición original» y el «velo de ignorancia», en busca de una demostración o prueba concluyente; pero entonces los problemas, situados hasta aquí en los resultados, se desplazarán ahora al procedimiento utilizado.

4. La segunda formulación del modelo (1967)

En el período que va de 1963 a 1968 publica Rawls varios trabajos en los que se propone desarrollar y completar su teoría, a la vez que subsanar los puntos débiles que los críticos habían denunciado (Wolff, 1966; Barry, 1967). En 1963 apareció «The Sense of Justice», que presenta una «construcción psicológica» en apoyo del concepto de «*justice as fairness*», además de algunas puntualizaciones interesantes sobre el modelo propuesto; el mismo año aparece «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», en el que desarrolla ampliamente el sentido del primer principio de justicia, labor que continúa en el plano legal en «Legal Obligation and the Duty of Fair Play» (1964) y en el plano civil en «The Justification of Civil Disobedience» (1966). El segundo principio es desarrollado en «Distributive Justice» (1967) y «Distributive Justice: Some Addenda» (1968), en los que introduce algunas modificaciones e innovaciones importantes en la presentación e interpretación del modelo (no en su contenido). Dedicaré especial atención a los trabajos «The Sense of Justice» y «Distributive Justice», por

ser los más novedosos (lamento no haber podido disponer del texto de «Distributive Justice: Some Addenda»).

Es de notar que Rawls presenta las modificaciones de un modo un tanto subrepticio, sin reconocerlas como tales, pese a que afectan de modo esencial al estatuto lógico del modelo, limitándose a presentarlas como nueva interpretación de la teoría, como le reprocha acremente Wolff (1977, 57-60). Éste, no obstante, registra erróneamente como innovación la adopción del principio del *maximin*, que aparece ya claramente en su primera formulación (Rawls, 1958, 139); otra cuestión es que entonces Rawls intentase vanamente cohonestarlo con el principio de optimalidad de Pareto.

La construcción psicológica, a partir de los trabajos de Piaget, que presenta Rawls en «The Sense of Justice» intenta responder a dos cuestiones: 1.ª ¿a quién es debida la obligación de justicia?; 2.ª ¿qué se sigue de cumplir con los requerimientos de la justicia? Las respuestas respectivas son: el deber de ser justos corresponde a quienes son capaces de tener un sentido de justicia; de su cumplimiento se sigue la plena realización moral y humana.

Pero antes de elaborar la «construcción psicológica», Rawls procede a realizar algunas precisiones en la justificación del modelo de justicia. En primer lugar sustituye sin más el nombre de «práctica» por el de «institución» (Rawls, 1963a, 121), que mantendrá en lo sucesivo, aunque con idéntica significación. En segundo lugar distingue entre «derivar» los principios «familiares» de justicia (que consiste en ver cómo serían mutuamente reconocidos) y «ordenar» tales principios (que consiste en determinar «su prioridad respectiva» según la naturaleza de los casos a los que se aplica); tal distinción estaba ya implícita, pero su interés radica en dar paso a una posterior prioridad concedida al principio de igual libertad (también implícita ya). Confirma su anterior restricción del alcance del modelo como tal «a la estructura básica del sistema social y político» y que la «derivación» de los principios de justicia (que ahora denomina «familia de principios») viene indicada por la «construcción analítica» de un número de egoístas racionales —situados en «una posición inicial de igual libertad», que tratan de encontrar criterios de decisión para legitimar sus

demandas de modo que les obliguen para el futuro—, cada uno de los cuales persigue salvaguardar estas demandas según la previsión de «un sistema social en el que su enemigo le fuera a asignar su lugar» (*ibíd.*, 121-122).

La construcción psicológica viene a dotar a tales egoístas racionales de la dimensión moral (mediante el desarrollo de un «sentido de justicia») como base para un esquema social de cooperación. El egoísmo ilustrado de los representantes se completa con el sentido de «tener una moralidad», de forma que el modelo elegido no sólo sea prudencial sino también moral. Rawls intenta demostrar que tal dimensión moral («el sentido de justicia») es fruto del desarrollo normal y maduro de la persona (en 1971 se apoyará en Kohlberg).

Pero las novedades esenciales aparecen en el trabajo «Distributive Justice» (Rawls, 1967), que presenta como el simple desarrollo de las implicaciones del modelo de 1958 (*ibíd.*, 58, nota 1). Rawls presenta el problema de una forma más realista (una sociedad humana es una asociación más o menos autosuficiente que se regula por una concepción común de la justicia y persigue el bien de sus miembros) dentro de las premisas de un funcionalismo liberal-social; en efecto, los conflictos se presentan en el ámbito de la justicia distributiva; de ahí su perentoria necesidad de encontrar un modelo que regule una estructura social justa y resuelva así institucionalmente los problemas.

Rawls concede que, a primera vista, el principio utilitarista de maximización del bien parece el más racional; pero un examen más atento revela su incapacidad para proporcionar un criterio distributivo justo del bienestar total sin sacrificar algunos derechos inviolables, como el de igual libertad. La tradición del contrato social, en cambio, presenta una concepción alternativa de la justicia mucho más satisfactoria desde el punto de vista moral e igualmente eficiente, al menos, en los aspectos económicos. Rawls afirma aquí, por primera vez, el concepto de «original position» y modifica su anterior concepto sobre la derivación de los principios de la misma construcción analítica: según este trabajo, los principios proceden *(arise)* de «un acuerdo entre personas libres e independientes en una posición original de igualdad». Aunque añade: «De ahí

que reflejen la integridad e igual soberanía de las personas racionales que son los contratantes»; pero enseguida confirma que se trata de una decisión racional y vinculante, hecha en las condiciones ideales que proporciona «el velo de ignorancia» (!). Este concepto clave es introducido sin más y justificado únicamente en su raíz kantiana; pues bien, el *«veil of ignorance»* está caracterizado por no permitir a ningún contratante conocer «su posición en la sociedad y ni siquiera su lugar en la distribución de los talentos y habilidades naturales». No sólo evita el influjo de «las contingencias de clase social y fortuna», sino también los problemas típicos del regateo en la vida diaria; de este modo, la posición original reúne las condiciones de la elección racional según su formulación kantiana. En tales condiciones serían elegidos sus dos principios y no el principio de utilidad (*ibíd.*, 59-60).

Rawls se dispone a justificar esta hipótesis de partida (para cuya derivación remite a su trabajo de 1958) mediante la solución de tres cuestiones conexas: 1.ª, cómo «interpretar» los principios de justicia de modo que «definan una concepción consistente y completa de justicia»; 2.ª, si es posible «ordenar las instituciones de una democracia constitucional» según tales principios; 3.ª, si la concepción distributiva que define «es compatible con las nociones de sentido común de la justicia» (*ibíd.*, 61).

Es probable que el artificio del «velo de ignorancia» le fuera sugerido por el principio laplaceano para elegir en situación de incertidumbre, recogido por la teoría de los juegos de Luce-Raiffa (1957) que cita en nota: dada la completa falta de información, y dado que la decisión afecta a proyectos de vida que incluyen obligaciones con terceros (v. gr. los propios descendientes) y deberes religiosos, «resulta racional ser conservador y elegir un análogo del principio *maximin*» (*ibíd.*, nota); no obstante, Rawls insistirá siempre sobre su raigambre kantiana, lo que ciertamente no es contradictorio.

Antes de satisfacer las tres cuestiones propuestas, Rawls insiste en que los principios se aplican «en primera instancia» a la estructura básica de la sociedad democrática (que incluye una constitución política y unas instituciones económicas y sociales), la cual ofrece las condiciones iniciales de igual liber-

tad (primer principio) y desigualdades distributivas que hay que regular justamente, esto es, de modo que favorezcan a todos los hombres representativos (segundo principio). ¿Cómo exactamente? Tal es la primera cuestión. Rawls plantea tres soluciones posibles:

a) La interpretación humeana de los «hitos históricos» que permiten una evaluación del bienestar social por comparación; pero es obvio que el mayor bienestar de los menos favorecidos no afecta a la cuestión de la justicia distributiva.

b) El criterio de Pareto según el cual el bienestar del grupo es óptimo cuando resulta imposible mejorar a uno sin, al mismo tiempo, perjudicar a otro. Aquí Rawls se distancia claramente del mismo en cuanto que se trata de un criterio de bienestar económico, tanto en su versión fuerte (todos mejoran) como en su versión débil (mejora alguno sin que empeore nadie). Se trata de un criterio de distribución económicamente eficiente y su alcance es meramente ordinal. Puede trasponerse directamente a las instituciones, pero también en este nivel se limita a definir la eficiencia de las mismas: una reforma, para ser efectiva, ha de mejorar las expectativas de algunos sin perjudicar las de nadie. Pero está claro que se dan diferentes propuestas de reforma, todas ellas conformes con el principio de optimalidad; ni siquiera desde el punto de vista de la eficiencia social-económica se da un criterio para elegir entre las mismas; mucho menos desde el punto de vista de la reforma más justa. Ello no es extraño, pues eficiencia y justicia son conceptos diferentes.

c) Pero existe una tercera interpretación del segundo principio: «Las diferencias son justas si, y sólo si, las mayores expectativas de los más favorecidos, en cuanto actúan como parte en el sistema social total, mejoran las expectativas de los menos favorecidos», en el sentido de que «promueven el bienestar de los menos afortunados» (*ibíd.*, 63-66).

Por tanto, el primer principio asegura las libertades básicas iguales para todos; el segundo, o «principio de la diferencia», permite las desigualdades cuando son justas, esto es, cuando forman parte de un sistema social en el que promueven el bienestar de los menos afortunados y se mantienen incluso cuando no favorecen a los situados en la posición intermedia

(*ibíd.*, 68). Se trata de remediar en lo posible «los obstáculos arbitrarios que resultan de nuestros puestos iniciales de salida en la sociedad». De este modo, el principio no sólo es plausible que resulte elegido en la posición original (bajo el velo de ignorancia), sino que también es compatible y hasta favorece el principio de eficiencia. Aunque, advierte Rawls, «las demandas de justicia tienen un peso absoluto respecto de las de eficiencia», el principio de justicia es más aceptable si favorece la eficiencia (*ibíd.*, 67-69). Esta insistencia de Rawls en cohonestar justicia y eficacia se sigue de su enfoque funcionalista liberal (las desigualdades actúan como incentivos de la productividad dentro de ciertas proporciones), pero resulta muy dudosa la compaginación de eficiencia y justicia exigida por su vertiente liberal-social (que subordina las ventajas de los más favorecidos a la promoción de los menos, dejando de lado a los situados en la posición intermedia, lo que implica connotaciones socialistas).

La segunda cuestión se refiere a si es practicable disponer las instituciones de una democracia constitucional según los principios de justicia propuestos. Ello será posible si el estado mantiene su eficacia económica y funcional, plenamente compatible con la igualdad de oportunidades y la garantía de un «mínimo social», todo ello sin menoscabo del principio de la diferencia. Rawls sugiere una organización gubernamental en cuatro «ramas»: *a*) «rama de asignación» (para mantener una economía abierta a una competencia limpia); *b*) «rama de estabilización» (para mantener el pleno empleo); *c*) «rama de transferencia» (para asegurar a todos un mínimo social de ingresos en toda contingencia); *d*) «rama de distribución» (para mantener un reparto justo de beneficios y cargas mediante un doble sistema de tasas —herencia, donaciones— y de imposición fiscal proporcional). Rawls no duda de que tal organización gubernamental no sólo satisface los principios de justicia, sino que es realizable con una pérdida mínima de eficacia; y lo justifica mediante un apretado resumen de política económico-social para fijar los criterios de asignación del mínimo social mediante la promoción de un sistema de ahorros justo y económicamente eficaz. Finaliza reconociendo que «todo esto es, por desgracia, terriblemente vago», pero suficiente

para marcar lindes «éticamente significativos» (*ibíd.*, 69-76).

La segunda cuestión se resuelve, pues, favorablemente: la ordenación institucional garantiza unas pautas definidas de distribución, según las cuales cada uno recibe el total de ingresos (salario más transferencias) «para el que posee título según las reglas sobre las que se fundan sus legítimas expectativas». Y ello por «pura justicia procedimental». Aquí Rawls traza una distinción entre dos tipos de justicia procedimental: la «perfecta», que ilustra mediante el ejemplo de la división de la tarta (basta con que quien parte la tarta en trozos iguales tome el último trozo), y la «imperfecta», que ilustra con el ejemplo del tribunal de justicia: sus procedimientos son correctos, pero dependen de criterios de evidencia, de modo que puede producirse el error (declarar culpable a un inocente o inocente a un culpable). El concepto de justicia «puramente procedimental» lo ilustra con el ejemplo del juego, que no precisa acudir a otros criterios de referencia. Rawls pretende que la ordenación gubernamental que ha propuesto es un caso de pura justicia procedimental: al ser enteramente justo el ordenamiento institucional, la justicia se sigue directamente de su mismo funcionamiento. Ello le permite apelar al viejo ideal económico de haber conseguido «un sistema de precios perfectamente competitivo organizado como juego limpio».

Es también la vieja aspiración liberal-social (desde, al menos, Montesquieu) por obtener una justicia estructural; en palabras de Rawls, «la estructura básica de una sociedad bien-ordenada» o estado justo que funciona como ideal social de referencia para juzgar la realidad institucional y como criterio de decisión entre las propuestas de reforma. La evocación del estado platónico, cincelado sobre la unión de bien y justicia, es también espontánea. Significativamente Rawls cita a Santayana como precedente suyo con su teoría sobre el ideal aristocrático: «Un régimen aristocrático sólo puede justificarse cuando se irradia el beneficio y cuando se prueba que cuanto menos se dé a los de arriba, menos recibirán los de abajo» (*ibíd*, 76-79).

La tercera cuestión se refería a la compatibilidad del principio distributivo con la noción de justicia de sentido común. Rawls comienza por compararlo con los enfoques utilitarista

e intuicionista, aparentemente más arraigados; sucede, no obstante, que no suelen utilizarse principios puros, sino más bien una combinación de principios, lo que hace inviable la comparación estricta. El principio intuicionista es deontológico (primado de la justicia sobre la eficiencia); el utilitarista es teleológico (primado de la eficiencia sobre la justicia): su principio distributivo busca armonizar ambas instancias, aunque sobre la primacía de la justicia, dado su enfoque liberal-social, y parece armonizarse mejor con las democracias modernas (*ibíd.*, 79-82). Es de notar la actitud moderada de Rawls en este punto («probablemente el sentido común deja indeciso el balance», *ibíd.*, 82) y el escaso énfasis que pone sobre la confirmación de la teoría por coincidencia con las convicciones más profundas y maduradas, que tanto había resaltado en su primera formulación y que volverá a resaltar en los sucesivos reajustes.

En definitiva, las dos modificaciones mayores que introduce en la formulación del modelo son el «vuelo de ignorancia» y la desvinculación del principio *maximin* de su versión paretiana. Ambas modificaciones suponen nuevos desarrollos de la teoría, a la vez que le permiten esquivar, respectivamente, dos objeciones frontales: la implausibilidad de la elección unánime del principio de justicia por parte de egoístas racionales conocedores de sus ventajas y desventajas mutuas, y la aparente subordinación del principio distributivo moral a la optimalidad económica paretiana (subordinación que, por lo demás, nunca fue real ni completa).

Pero estas modificaciones ocasionan nuevos problemas. En efecto, el constructo del «velo de ignorancia» parece eliminar en su espesor toda posibilidad de que la elección sea racional, al privar a los contratantes de la mínima información necesaria para la deliberación. De hecho, en su formulación de 1971 presentará un velo de ignorancia más «fino», de modo que permita tal información mínima que haga posible el acuerdo racional (aunque en su revisión de 1980 volverá a insistir sobre el «espesor» del velo). Y por otra parte, mantendrá —y ampliará cada vez más— la separación conceptual estricta de racionalidad (eficiencia) y moralidad (justicia), aunque intentando armonizar ambas instancias, mediante la distinción de un

principio racional y un principio moral que colaboran, pero concediendo la primacía al segundo, en la elección del modelo.

De este modo las cuestiones de eficacia económico-social quedan subordinadas a las de estricta justicia distributiva a través del principio de *maximin*; los utilitaristas y otros críticos nunca aceptarán esta conexión de justicia distributiva y *maximin*, incluso en la posición original, que puede salvaguardarse por igual, o incluso de forma superior, mediante la conexión de justicia distributiva y principio utilitarista de la regla. No entramos, por ahora, en esta polémica que tanta literatura ha suscitado (Lyons, 1972; Arrow, 1973 y 1978; Sen, 1974; Harsanyi, 1975; Rae, 1975; Musgrave, 1975; Boudon, 1977).

5. La formulación «definitiva» y completa (1971)

Esta formulación plenamente desarrollada y prevista como definitiva apareció en 1971 con el título *A Theory of Justice*.[6] Se trata de un gran volumen de 600 páginas en apretada tipografía. La obra se estructura en tres partes: 1.ª «Theory» (que contiene tres capítulos: «Justice as Fairness», «The Principes of Justice» y «The Original Position») es la parte fundamental de la obra; 2.ª «Institutions» (también con tres capítulos: «Equal Liberty», «Distributive Shares» y «Duty and Obligation» es una explicación de los principios de justicia; 3.ª «Ends» (con otros tres capítulos: «Goodness as Rationality», «The Sense of Justice» y «The Good of Justice») es una corroboración de la teoría en base a ciertos principios filosóficos, a la psicología moral cognitivista (Piaget-Kohlberg) y a las ciencias sociales de inspiración liberal funcional (Parsons), mediante cuyas aportaciones Rawls pretende construir una síntesis de teleología y deontología, bien y justicia. Algunos capítulos (como los de la 2.ª parte) proceden directamente de trabajos previos, aunque ampliados; otros (como los de la 1.ª parte y el octavo) son reelaboraciones muy desarrolladas de las versiones precedentes; sólo el séptimo y el noveno son enteramente nuevos. Por lo demás, la obra es tan elaborada y com-

6. Aunque existe vers. cast., no la he tenido en cuenta (cfr. Jiménez, 1981).

pleja, tan rica en matices y distinciones, que constituye una nueva «suma» de conocimientos morales, económicos, sociales, psicológicos, filosóficos y epistemológicos, tamizados por su enfoque liberal-social. Sin embargo, la estructura circular del libro lo hace innecesariamente reiterativo y su mismo afán de precisión, confuso.

Pero, dado mi objetivo aquí, me basta reseñar las principales modificaciones y elaboraciones de la teoría con relación a las versiones precedentes. En aras de la claridad las dividiré en seis grupos:

5.1. *El «velo de ignorancia» y los límites de la información*

Como antes he indicado, la inclusión por parte de Rawls del «velo de ignorancia» en la posición original perseguía el objetivo de otorgar la primacía al principio moral sobre el principio racional en la elección de los primeros principios de justicia, aunque ésta se produce a instancias de ambos principios conjugados. Ello hizo más plausible la elección de los principios de justicia, pero arrojó serias dudas sobre la racionalidad de una elección realizada con tales restricciones de información. Por eso, en esta versión definitiva, Rawls procede a hacer más liviano el «velo», de modo que permita la información necesaria para la racionalidad de la elección, evitando sólo la que conduciría al predominio del egoísmo racional: los contrayentes conocen los hechos generales de la existencia y de la sociedad humana, pero les está vedado el conocimiento de su situación particular en la sociedad y de sus dotes personales.

Este acceso a los hechos generales se desarrollará en las teorías subsidiarias de los «planes de vida» y de los «bienes primarios». Seguidamente Rawls confirma la restricción del ámbito del acuerdo fundacional a la estructura básica de la sociedad (principios constitucionales e instituciones sociales y económicas fundamentales) que había hecho en la segunda formulación, y que ahora desarrolla en el concepto de «sociedad-bien-ordenada». Pero volvamos a su operación debilitadora del «velo de ignorancia».

El sentido del «velo de ignorancia» viene dado por la posición original en la que se inscribe: «Se trata de usar la noción de justicia procedimental pura como base de la teoría». El velo de ignorancia es lo que la hace posible, ya que los principios de justicia han de elegirse «sólo en base a consideraciones generales». Por eso excluye aquellos conocimientos que introducirían en la deliberación consideraciones particulares. Así las partes desconocen «su lugar en la sociedad, su clase y su estatus social», sus dotes naturales, «su particular concepción del bien», al igual que su plan de vida personal, su idiosincrasia; incluso desconocen «las circunstancias particulares de su sociedad» y la generación a la que pertenecen: han de elegir principios válidos para todos y para siempre (Rawls, 1971, 136-137).

Conocen, en cambio, «los hechos generales sobre la sociedad humana. Entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana». En definitiva, «conocen los hechos generales que afectan a la elección de los principios de justicia», porque se trata de poner en marcha «un sistema de cooperación social» y un sistema de cooperación «estable»; por tanto se requiere «una concepción estable de la justicia» y ésta sólo puede conseguirse en tales condiciones: cuando es fruto de una «deliberación racional» que satisfaga tales condiciones y restricciones. Rawls insiste una y mil veces en que se trata de la «posición original», no de una asamblea general ni de un convenio entre asociaciones o particulares. La posición original es un constructo «para guiar la intuición»; asegura que en tales condiciones y restricciones tal elección de principios será siempre la misma, puesto que la base de conocimientos es siempre la misma. Por tanto el «velo de ignorancia» es «una condición clave» (*ibíd.*, 137-139).

A continuación Rawls deja de lado expresamente el modelo del «juego del regateo», implícitamente abandonado ya en la segunda formulación y responsable de muchas ambigüedades (no obstante, el modelo del regateo reaparecerá de vez en cuando sembrando nuevamente la confusión). En efecto, en la posición original «las partes carecen de base para regatear en el sentido usual», pues carecen de estrategias particulares

(*ibíd.*, 139). Al no conocer su posición particular, «cada uno se ve forzado a elegir para todos». Rawls piensa que esta noción del velo de ignorancia está implícita en Kant (y dedicará el parágrafo 40 a desarrollar esta «interpretación kantiana») y su carencia es la que ha hecho fracasar hasta ahora todas las teorías éticas contractualistas (y cita a R. Perry como un ejemplo elocuente).[7] La posición original, con el velo de ignorancia, asegura «una concepción de la justicia como base pública de los términos de la cooperación social» superior al «criterio de utilidad» (140-142).

Obviamente, el problema radica en que tales conocimientos generales asépticos sean posibles, con independencia de las diversas teorías alternativas sobre la cooperación social (modelo sistémico o coactivo), la conducta humana (modelo conductista o hermenéutico), la teoría económica (liberal, neo-liberal o socialista), etc. Y ello ciñéndonos sólo al ámbito de las democracias occidentales modernas, en el que se sitúa implícitamente Rawls (en la revisión de 1980 insistirá explícitamente en ello). De hecho, el desarrollo que presenta Rawls en su teoría de los «planes de vida» y de los «bienes primarios» supone el contexto del modelo liberal-social.

El único modo de obviar estas objeciones es la aceptación explícita por parte de Rawls de que se limite a justificar, esto es, a construir racionalmente el modelo liberal-social; pero su pretensión de «construirlo» como «el» modelo de toda elección moral, no sólo superior a los demás modelos alternativos (utilitaristas, intuicionistas), sino como el único que se ajusta a las convicciones profundas de la justicia, encuentra dificultades insuperables. Este enfoque es el culpable de casi todos los problemas de Rawls. Lo cierto es que, desde el pluralismo cultural, ideológico y ético de la sociedad occidental, sólo parece posible —¡y suficiente!— justificar la racionalidad-moralidad del modelo adoptado; en su caso, del modelo liberal-social.

Algunos críticos (B. Barber, 1975; R.P. Wolff, 1977) consideran lógicamente imposible tal conocimiento de los hechos

7. Aparte de Kant, Rawls cita a Rousseau y a la teoría económica formal, en especial Harsanyi (1953), como precedentes en la utilización de algún tipo de velo de ignorancia (*ibíd.*, 137).

generales; en efecto, suponiendo que fuera posible tenerlos fuera del contexto de las teorías alternativas en cada uno de los ámbitos de conocimiento, tal cúmulo de saber convertiría a las partes en «*omniscientes*». Pero desde el punto de vista epistemológico resulta imposible tener tales conocimientos generales en ausencia de todos los conocimientos particulares; en este punto parece como si Rawls hubiera vuelto al modelo lógico de la intemporalidad de las leyes y verdades de las ciencias naturales, desconociendo los hallazgos de la sociología del conocimiento y de la epistemología de las ciencias sociales, como deja de lado sin más los hallazgos de Marx y de Freud (Wolff, 1977, 119-132).

Tales críticas son justas dado el desmesurado enfoque de Rawls al que antes me refería, pero no dejan de ser un tanto exageradas en la expresión literal que adopta Wolff: «El velo de ignorancia crea una situación de elección en la que las características *esenciales* de la existencia humana se dejan a un lado, juntamente con los accidentes de las variaciones individuales. En mi opinión, el resultado no es un punto de vista moral, sino un punto de vista no humano, desde cuya perspectiva las cuestiones morales no se clarifican, sino que se deforman y se distorsionan» (*ibíd.*, 97). La crítica de Wolff, generalmente penetrante, olvida en ocasiones el hecho fundamental de que el objetivo de Rawls no es construir un modelo económico-racional de conducta, sino un modelo racional-moral. De ahí que su puntual denuncia de las inconsistencias científicas de Rawls no la contrapese suficientemente con la intencionalidad ético-utópica de Rawls y su epistemología constructiva, que es lo realmente decisivo en su teoría (otro buen ejemplo de esta incomprensión es su crítica del concepto de «sociedad» dado por Rawls; Wolff le reprocha su sentido ético y no científico, pero es obvio que se trata justamente de un constructo ético) (*ibíd.*, 77-79). En la misma línea Wolff le reprocha su abandono del modelo del «juego del regateo» (que había sido para Rawls más bien un modelo analógico). De hecho, Rawls insistirá en la «interpretación kantiana» del velo de ignorancia.

5.2 *La prioridad de la libertad*

Otra de las innovaciones más significativas que Rawls introduce es la de conceder explícitamente una prioridad léxica al principio de igual libertad sobre el de justicia distributiva. Se trata más bien de un reconocimiento explícito, pues implícitamente tal prioridad había estado presente desde la primera formulación. Esta concesión de prioridad absoluta ha sido objeto de numerosas críticas, entre las que mencionaremos las de Hart (1973), Barry (1973), R. Dworkin (1973), Daniels (1975), Buchanan (1977), Sen (1980) y Richards (1981).

Con la regla de prioridad, los principios de justicia son formulados así:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema total más amplio de libertades iguales básicas compatibles con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas han de ordenarse de modo que ambas sean: *a*) para el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio del ahorro justo, y *b*) anejos a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de imparcial igualdad de oportunidades.

Primera regla de prioridad (la prioridad de la libertad): Los principios de justicia han de ser colocados en orden léxico y, por tanto, la libertad puede restringirse sólo por causa de la libertad. Se dan dos casos: *a*) una libertad menos amplia puede fortalecer el sistema total de libertad compartido por todos; *b*) algo menos que igual libertad puede ser aceptable para aquéllos con menor libertad.

Segunda regla de prioridad (prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar): El segundo principio de justicia es léxicamente anterior al principio de eficacia y al de maximización de la suma total de ventajas; y el principio de igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Se dan dos casos: *a*) una desigualdad de oportunidades ha de aumentar las oportunidades de aquéllos con menor nivel de oportunidad; *b*) una excesiva tasa de ahorro ha de contrapesarse con mitigar la carga de aquéllos que soportan esta privación.

Concepción general: «Todos los bienes sociales primarios

—libertad y oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases de la auto-estima— han de ser distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de alguno, o de todos aquellos bienes, produzca una ventaja a los menos favorecidos» (*ibíd.*, 302-303).

Es de notar que Rawls había señalado una condición previa para que fuese legítimo aplicar tal sistema de prioridades: que la sociedad de que se trate posea un «nivel suficiente de bienestar material». Ahora bien, tal sistema de prioridades se apuntaba implícitamente, dado que los dos principios forman un conjunto indisoluble en el que el primero (principio de igual libertad) señala el óptimo moral-social y el segundo se limita a señalar las desviaciones justificadas de aquel óptimo en los aspectos distributivos. El primero otorga al ciudadano un modelo político y legal de iguales libertades; el segundo traza los criterios de la justicia social: sólo se permiten las desigualdades distributivas en tales condiciones que se mantenga la libertad de oportunidades y se beneficien los más débiles (esto es, se garantice un mínimo social para todos).

La prioridad de la libertad es absoluta, de modo que sólo puede admitirse una restricción en aras de la misma libertad total compartida. Esta posibilidad es negada por los liberales radicales como Dworkin y Nozick, mientras que les parece injustificadamente escasa a los críticos de orientación utilitarista o socialista, que no conceden tal primacía absoluta a la libertad. Pero parece claro que el sistema de prioridad es coherente con el modelo liberal-social adoptado por Rawls.

Otra cuestión es ya que este modelo de justicia sea superior a los demás, como parece defender nuestro autor, apoyado en la «interpretación kantiana»: la libertad igual de los ciudadanos es la expresión directa de la personalidad moral de cada uno, que siempre ha de tomarse como fin y nunca sólo como medio. Aunque lo cierto es que Rawls se sirve más bien del lenguaje y de las técnicas de la teoría económica, lo que es fuente de confusión y de discusiones interminables. El objetivo de Rawls es que «la estructura básica bipartita permite una reconciliación de libertad e igualdad». Muchas objeciones se evitan si se distingue entre «libertad» y «valor de la libertad»: libertad es «el sistema completo de las libertades de los ciudadanos iguales»; el «valor de la libertad» es «proporcional» a la

capacidad de las personas y los grupos para promover sus fines en la estructura que define el sistema (*ibíd.*, 204). Pero esta distinción no resuelve la cuestión.

5.3. *Los modelos alternativos de justicia*

La versión completa y definitiva confirma la estrechez de alternativas teóricas en que se desenvuelve Rawls. En efecto, una simple ojeada al índice por materias corrobora lo que es obvio a primera vista: la única alternativa moral que toma seriamente es la utilitarista; de hecho dedica más de veinte páginas a su consideración directa, además de otras cuatro en las que la compara con la teoría clásica del contrato social. Todavía la trata incidentalmente otras diecisiete veces.

El intuicionismo es la segunda alternativa «tradicional» que considera, pero ya en tono menor, dada su debilidad auto-justificatoria; pese a ello, Rawls le dedica unas diez páginas. La alternativa socialista nunca la toma en serio; si le dedica cuatro páginas es para considerar únicamente su aspecto distributivo. El propio Marx es citado fugazmente en cinco ocasiones, cuatro de ellas en nota. La misma teoría clásica del contrato social es mencionada cuatro veces, aunque Hobbes, Locke, Hume y Rousseau sean citados más veces (Rousseau siempre va asociado a la interpretación kantiana).

Aun limitándose a las democracias constitucionales modernas, como hace Rawls, es injustificable tal estrechez de miras. Resulta sorprendente su relativa desconsideración del modelo liberal radical —de nuevo en alza en los últimos años— que tan airada respuesta provocó en Nozick, pero también en Hart, Dworkin y Buchanan. Un examen atento de todas las alternativas vigentes más bien que de las «teorías tradicionales» hubiera enriquecido y moderado su formulación del modelo liberal-social, evitando de paso numerosas objeciones, muchas de ellas justificadas. Como antes indicaba, el pluralismo teórico de las sociedades occidentales es tal que sus miembros pueden optar entre varios modelos éticos de sociedad racionalmente construidos, sin que la elección pueda ser exclusivamente racional. Las convicciones morales profundas, a las que

tantas veces apela Rawls, son también plurales y no dependen sólo de la discusión racional, aunque estén abiertas a la justificación lógica.

Un buen ejemplo de este pluralismo es un trabajo reciente de Amartya Sen titulado «Equality of What?» (Sen, 1980). Este prestigioso autor contrasta tres modelos de igualdad —la «igualdad utilitaria» (estrategia *maximax*), la «igualdad de la utilidad total o del bienestar» (estrategia *leximin*) y la «igualdad rawlsiana» (estrategia *maximin*)— para concluir que los tres cuentan con serias limitaciones y, lo que es más significativo, que resulta imposible construir un modelo combinado sobre la base de los tres. Rechaza igualmente toda posibilidad de justificar válidamente un principio de prioridad absoluta.

5.4. *Planes de vida, bienes primarios y sistemas justos de ahorro*

Las implicaciones teóricas del modelo liberal-social adoptado por Rawls salen a la luz con especial nitidez en sus tres teorías de apoyo elaboradas en torno a los bienes sociales primarios, a los planes de vida y al sistema justo de ahorros, esta última desarrollada ya básicamente en «Distributive Justice» (Rawls, 1967). Entre las críticas suscitadas cabe mencionar la de M. Teitelman (1972), que ha merecido dos respuestas de Rawls (1972 y 1975).

Rawls se apoya en Aristóteles y en ciertos aspectos de Kant y de Sidgwick, a la vez que afirma que su teoría no choca ni con el utilitarismo ni con la teoría del contrato social (Rawls, 1971, 92). El principio de la diferencia marca las bases de las comparaciones interpersonales; tales comparaciones se hacen, en efecto, en términos de expectativas de los bienes sociales primarios. Las expectativas se definen por el índice de los bienes al que un individuo representativo puede aspirar; y los bienes sociales primarios son aquéllos que un hombre racional desea siempre que desea algo, con independencia de los planes concretos de un individuo. Tales bienes sociales primarios son «los derechos y libertades, las oportunidades y poderes, los ingresos y la riqueza», además del sentido del propio valor. Y

son bienes sociales primarios porque están en conexión con la estructura social básica: las libertades y poderes se definen por las reglas de las instituciones fundamentales, y ellos mismos regulan la distribución de los ingresos y la riqueza.

La teoría de los bienes sociales primarios enlaza directamente con la de los planes de vida: el bien de una persona viene determinado por su plan de vida racional de mayor alcance; en definitiva, «el bien es la satisfacción del deseo racional» y el plan de vida «permite la armoniosa satisfacción de los intereses» evitando interferencias. Obviamente, dada la variedad de circunstancias individuales, los planes racionales de vida varían para ajustarse a las mismas. Pero los bienes primarios son medios necesarios en cualquier sistema de fines. Por tanto, «las expectativas de los hombres representativos se definen por el índice de bienes primarios disponibles para ellos». Aunque el velo de ignorancia les impide conocer cuál es su concepción del bien, no les impide «preferir más bienes primarios que menos».

No se trata de maximizar los bienes primarios para cada uno o como promedio, sino que «se garantiza a cada uno una libertad igual para proseguir el plan de vida deseado con tal que no viole las exigencias de la justicia» (*ibíd.*, 92-94; 407-416). Indudablemente la clave de la cuestión está en el índice de bienes sociales primarios: al conceder la primacía a los derechos y libertades, etc., se está repitiendo el contenido implícito del modelo liberal-social de los principios de justicia. Pero ¿qué sucedería si otro hombre representativo adoptase otro índice de bienes sociales primarios? Como Wolff apunta, Rawls piensa en exclusiva en la clase media con su típica estabilidad económica y profesional en el capitalismo avanzado (Wolff, 1977, 137-138). En todo caso parece obvio que tal concepción de los bienes primarios supone ya la adopción del modelo liberal-social. Por tanto no cabe apelar a justificaciones puramente procedimentales, como hace frecuentemente Rawls, ya que resultan circulares.

Y lo mismo cabe decir del sistema justo de ahorros (*ibíd.*, 284-293), seguridad social o «mínimo social», desarrollados en las diferentes versiones para garantizar la eficacia real del modelo *maximin*. Tal sistema justo de ahorro depende ya de la

aceptación de los principios rawlsianos de justicia, que, desde el punto de vista económico, han suscitado numerosas objeciones técnicas.

5.5. *La estrategia «maximin»*

Tras la defensa fugaz que hizo Rawls (1955) de una forma concreta de utilitarismo de la regla, su opción por la estrategia *maximin (maximizatio minimorum)* es ya clara desde su primera formulación de 1957. El sentido de la misma, no obstante, ha evolucionado desde el contexto del egoísmo ilustrado al de los principios propiamente morales, en las sucesivas versiones. En efecto, en «Justice as Fairness» la estrategia se adopta en el contexto de un juego no-cooperativo (el juego del regateo); era justamente este contexto de egoísmo racional el que hacía poco probable la adopción de tal estrategia.

Con la introducción de la «posición original» (que incluye el velo de ignorancia y la estructura básica de la sociedad como objetivo primario de los principios de justicia) se adopta un contexto cooperativo, que se acentúa paralelamente con el énfasis creciente de Rawls sobre «la interpretación kantiana» y la subsiguiente subordinación del principio racional (eficacia) al principio moral (justicia: prioridad de la libertad igual sobre el bienestar social). Por eso, de modo consecuente, en *A Theory of Justice* Rawls abandona la justificación del *maximin*, basada en el supuesto de que fuera tu enemigo quien te señalara tu lugar en la sociedad, que había mantenido ilógicamente en «Distributive Justice», dado que en la posición original no cabe tal supuesto.

En la versión definitiva, la estrategia *maximin* se sigue interpretando como un principio moral que señala parte de las condiciones que hacen justa la desigualdad distributiva: «Cuando maximizan o, al menos, contribuyen a las expectativas de largo alcance del grupo menos afortunado en la sociedad». Rawls insiste, sin embargo, en justificarla en «analogía» con la «regla *maximin* para elección bajo incertidumbre», esto es, con la teoría de los juegos y decisiones a la que remite en nota (Baumol, 1965; Luce y Raiffa, 1957). Todavía considera

«evidente» que se sigue del supuesto de que fuera «su enemigo quien le asignara su lugar», pero reconoce que en la posición original no se da tal supuesto. No obstante, también en las restricciones de la posición original «es racional para las partes adoptar la actitud conservadora expresada por esta regla». Pero termina por aceptar que «la regla *maximin* no es, en general, una guía aceptable para elección bajo incertidumbre». Lo es, sin embargo, «en situaciones marcadas por ciertos rasgos especiales». Justamente, la posición original «manifiesta estos rasgos en el grado más pleno posible, llevándolos al límite» (*ibíd.*, 152-153).

¿Cuáles son tales rasgos especiales que Rawls confiesa tomar prestados (Fellner, 1965)(?) 1.° «la regla no puede contemplar las alternativas de las posibles circunstancias», ni siquiera en términos de probabilidades; 2.° «la persona que elige tiene una concepción del bien tal que le importa muy poco, o nada, lo que pueda ganar por encima del mínimo que le garantiza la regla *maximin*»; 3.° «las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente se pueden aceptar. La situación implica un riesgo grave». Rawls añade que cada rasgo se potencia en combinación con los demás, de modo que «la situación paradigmática para seguir la regla *maximin* es cuando los tres rasgos se dan conjuntamente en el más alto grado» (*ibíd.*, 154-155).

Tal es el caso de la posición original. El mismo Rawls confiesa que la ha diseñado «como una situación en la que se aplica la regla *maximin*» (*ibíd.*, 155). Esto parece manifiesto, pero en tal caso resulta imposible evitar la circularidad en la demostración. Pese a todo, tal consecuencia no parece tan obvia como Rawls da a entender sobre la base de que el conjunto de sus principios «proporcionan una teoría realizable de justicia social», ya que la justicia distributiva es compatible con las demandas de la eficacia, porque aquella garantiza «un mínimo satisfactorio»; pero también porque la regla *maximax* (única alternativa que considera), al asumir el principio de utilidad en cualquiera de sus formas, «puede llevar a instituciones que las partes considerarían intolerables» (si no ya la esclavitud o la servidumbre, sí «serias infracciones de la libertad en pro de mayores beneficios sociales»). Por otra parte,

como el principio de utilidad no garantiza «un mínimo satisfactorio», Rawls considera que sería «desacertado, si no irracional» que las partes lo prefieran (*ibíd.*, 156).

Seguidamente Rawls trata extensamente las dificultades, insuperables a su juicio, con que tropieza el principio de la utilidad media, defendido por Mill y más recientemente por Harsanyi (1953 y 1955): no sólo no garantizan la prioridad absoluta de la libertad igual, ni el mínimo social, sino que se trata de un principio heterónomo que subordina la persona a bienes externos a la misma, como la utilidad, el bienestar o el placer, aparte de otros problemas estrictamente técnicos desde el punto de vista de la teoría de los juegos y de la decisión (*ibíd*, 161-175). Peor es todavía la perspectiva de elegir el principio de la utilidad total (que sacrifica más claramente la persona al beneficio de la comunidad global) o el principio de benevolencia (cuya consideración del hombre como ser altruista es manifiestamente irreal) (*ibíd.*, 183-192). Sus principios de justicia, en cambio, cumplen los requisitos esenciales: *a*) generan su propio soporte justificativo (la posición original como constructo procedimental); *b*) cumplen la exigencia de auto-respeto o autonomía personal; *c*) cumplen la condición de racionalidad y publicidad; *d*) cumplen el requisito de «generalidad de principio, universalidad de aplicación»; *e*) por último, se adecuan «en reflexivo equilibrio» con nuestras convicciones morales más profundas (*ibíd.*, 175-183).[8]

No puedo entrar aquí en una discusión detallada de la «lógica» respectiva de las estrategias *maximin* y *maximax*, que requiere un espacio y una preparación especializada de los que carezco. Baste una simple observación: una vez más la desmesura lleva a Rawls a ser inconsistente: su constructo de la posición original justifica suficientemente su modelo de justicia, pero, por definición, no puede demostrar la incorrección de otros modelos sin cometer circularidad viciosa. Su opción liberal-social supone la prioridad de la libertad y la garantía

8. De paso, Rawls considera que la propuesta hecha R. Brandt de un utilitarismo de la regla ideal es mucho más correcta que las demás propuestas utilitaristas, pero porque abandona ya la ortodoxia utilitarista, lo que ha confirmado Brandt en su última obra (Brandt, 1967; 1979).

del mínimo social; pero una opción utilitarista o socialista supone otros presupuestos prioritarios que pueden, probablemente, justificar una diferente ordenación de valores sociales primarios coherente con convicciones morales profundas, dado el pluralismo cultural de las sociedades democráticas occidentales. Es probable que subsistan en Rawls resabios de la teoría normativa de la ciencia de corte neopositivista[9] o, posiblemente, sea efecto de la herencia más o menos consciente de la tradición ético-utópica del estado justo (en versión liberal-social), propuesta como guía ideal más que como regla propiamente normativa. Converge también aquí decisivamente su primer objetivo, nunca abandonado, de proporcionar a la teoría ética un procedimiento decisorio de justicia. Pero todos estos objetivos desbordan la lógica interna del constructivismo, que se limita a justificar racionalmente una concepción ética y a legitimarla para resolver los conflictos surgidos en su ámbito de aplicación.

Algunos críticos se exceden igualmente en la dirección opuesta al pretender demostrar que la estrategia *maximin* no se justifica ni siquiera en la posición original (Barry, 1973; Wolff, 1977, etc.). Generalmente, porque no se asume suficientemente que la posición original es una situación ética y que su objetivo es la estructura básica de la sociedad. Wolff es un buen ejemplo de esta desconsideración: «A pesar de las frecuentes observaciones de Rawls en contra, la cuestión que nos ocupa *no* es cuál sería la elección de principios moralmente admirable, u obligatoria, o justa, o imparcial, para un jugador en la situación original. La cuestión es cuál sería la elección egoísta racional» (Wolff, 1977, 163). Juzgar una teoría moral con los mismos criterios que una teoría prudencial es condenarse de antemano a malentenderla. Y pese a la corrección expresa por parte de Rawls, Wolff insiste en tratar la estrategia *maximin* según el análisis formal del juego del regateo en términos estrictamente económicos (*ibíd.*, 142-177).

9. No obstante, Rawls rechaza en términos tajantes la posibilidad misma de elaborar una ética normativa universal (*ibíd.*, 159-161).

5.6. *La teoría del «reflective equilibrium»*

Rawls dedica dos parágrafos (el 9 y el 87) a presentar el estatuto lógico de su teoría de la justicia. En definitiva, adopta una lógica constructivista que en su revisión de 1980 insistirá en denominar «constructivismo kantiano», pero que en *A Theory of Justice* vincula expresamente con la epistemología adoptada en su primer esbozo (1951), lo que no deja de ser sorprendente (1971, 46, nota 24) dada su base neopositivista.

En efecto, Rawls expone «la naturaleza de la teoría moral» por referencia al concepto de «un juicio ponderado en equilibrio reflexivo» y a las razones para introducirlo. Toda persona madura desarrolla «un sentido de justicia»; ahora bien, toda teoría moral en principio «es un intento de describir nuestra capacidad moral» mediante la formulación de un conjunto de principios que, unidos a nuestras creencias y conocimiento de las circunstancias, nos llevan a justificarlos racionalmente al aplicarlos de modo consciente e inteligente. Se trata de un procedimiento semejante al de aplicar el sentido innato de gramaticalidad que poseemos a los enunciados lingüísticos, según Chomsky. En el enfoque contractualista, «la teoría de la justicia es parte de la teoría de la elección racional» (*ibíd.*, 46-47).

Los juicios «ponderados» son aquéllos «hechos en condiciones favorables al ejercicio del sentido de justicia», esto es, en condiciones ideales. La noción de «equilibrio reflexivo» se refiere a la coincidencia que se da entre los principios elegidos en la posición original y los expresados por nuestro sentido de justicia. Entonces, desde el punto de vista moral, la justificación del sentido de justicia se produce mediante el «equilibrio reflexivo» entre el sentido de justicia espontáneo y los juicios «ponderados» (en la posición original), de modo análogo a la justificación científica (*ibíd.*, 48-49). En este sentido, los dos principios de justicia se justifican si en la posición original son elegidos con preferencia a otras concepciones tradicionales de la justicia y, a la vez, se compaginan mejor con nuestras convicciones más profundas sobre la justicia. Es decir, se justifican como cualquier otra teoría científica (según la epistemología neopositivista) y se confirman al mostrar su supe-

rioridad sobre otras teorías morales como el utilitarismo y el intuicionismo. El primero se ha mantenido hasta ahora en el primer plano, pese a sus deficiencias, porque no existía ninguna otra teoría ética alternativa (*ibíd.*, 47-53).

Resulta desconcertante que Rawls incorpore a su versión definitiva la epistemología neopositivista de su primer esbozo, que él mismo había abandonado en favor de la epistemología del segundo Wittgenstein ya en 1955. Y, sobre todo, cuando en el parágrafo final vuelve a explicitar el estatuto lógico de su teoría mediante el «equilibrio reflexivo», pero ya sobre nuevas bases epistemológicas. Este proceder es, sin embargo, característico de Rawls: incorpora a su obra sus trabajos precedentes sin refundirlos con vistas a obtener la necesaria coherencia. Varios críticos le han reprochado justamente su incapacidad de rectificación. Esto es así hasta el punto de que hasta cuando rectifica lo hace subrepticiamente, sin reconocer la modificación introducida y sin proceder al reajuste necesario para mantener la consistencia de la teoría. Ésta es la fuente real de numerosas contradicciones o ambigüedades. Y ello resulta más sorprendente en una obra desarrollada durante largos años con notable sofisticación conceptual y atenta a prevenir las objeciones.

El parágrafo final muestra así un notable salto lógico respecto del antes comentado. Rawls comienza señalando que los filósofos morales suelen adoptar tres procedimientos de justificación de las teorías éticas: el procedimiento deductivo o «cartesiano», el procedimiento naturalista y el procedimiento constructivo o «socrático». Su preferencia por el último es obvia, tras lo expuesto en el parágrafo noveno, que completa ahora con los conceptos de justificación expuestos por Quine (*ibíd.*, 578-579). ¡Pero la epistemología de Quine difiere esencialmente de la herencia positivista en la que inspiraba su anterior exposición!

La teoría del «equilibrio reflexivo» la expone ahora desde una perspectiva coherencial: las tres partes de la obra forman un «conjunto unificado» que se apoya mutuamente. La primera presenta «la estructura teorética esencial» y los principios de justicia surgen de las características de la elección en estas condiciones; tales condiciones son racionalmente justificadas.

La segunda examina las instituciones sociales y los deberes individuales que comportan los principios de justicia, para comprobar que coinciden con nuestras convicciones ponderadas mejor que las otras alternativas tradicionales. Finalmente, la tercera parte muestra que la teoría es practicable, ya que satisface las exigencias de estabilidad y «define congruentemente el deber y el bien», de modo que «confirma» los principios elegidos en la primera y muestra que «nuestra naturaleza» encaja con la elección original; «en este sentido podemos decir que la humanidad tiene una naturaleza moral» (*ibíd.*, 579-580).

Esta «clase de justificación» le permite sortear dos tipos de dificultades: las que niegan su fuerza vinculante por tratarse del «mero hecho del acuerdo» y las que la niegan por «depender de una lista particular de concepciones de justicia», ya que los acuerdos sobre las convicciones ponderadas cambian constantemente y varían de sociedad en sociedad. Rawls contesta que el tipo de justificación que presenta supone ya un conflicto interior o exterior; justamente se trata de reconciliar racionalmente los conflictos. Por eso la justificación parte de las premisas comunes aceptadas por todos para derivar unos principios; de estos principios se siguen unas consecuencias que han de converger con nuestros juicios ponderados. No es «simplemente una prueba que desarrolla relaciones lógicas entre proposiciones»; una prueba se convierte en justificación «cuando los puntos de partida son mutuamente reconocidos» o las conclusiones son tan comprehensivas que «nos persuaden de la solvencia de la concepción expresada por las premisas». La lista de alternativas que se presentan a la elección es siempre arbitraria y limitada; por eso ha preferido ceñirse a las «teorías tradicionales», dado que presentan un abanico representativo (*ibíd.*, 580-581).

Es decir, Rawls se atiene por entero a la metodología constructivista; la revisión de 1980 confirma plenamente esta adopción, dejando de lado además todo residuo neopositivista, lo que directamente provoca una moderación del alcance de la teoría (para las sociedades democráticas occidentales) y de sus veleidades normativistas. En realidad, también en *A Theory of Justice* la «interpretación kantiana» cumple un papel definitorio en el estatuto lógico de la teoría; pero dado que este papel

se acentúa y se explicita más en la revisión de 1980 y, por otra parte, constituye el baluarte sobre el que se parapeta finalmente Rawls, le dedicará un apartado específico al final de la reconstrucción.

6. La revisión de 1980

Como era previsible, las críticas se multiplicaron tras la aparición de la versión completa y «definitiva» de 1971. Existen algunas recopilaciones en las que se seleccionan las más significativas (Daniels, 1975; Höffe, 1977; Nielsen-Shiner, 1977; Patzig, en prensa; Blocker-Smith, 1980). El mismo Rawls inició el consabido «Reply to critics» con una respuesta a Lyons y Teitelman (Rawls, 1972), y a Alexander y Musgrave (1974); pero después ha optado por las respuestas indirectas o tácitas (Rawls, 1975), mientras procedía a reajustar las bases conceptuales de la teoría (1980) o simplemente las explicitaba (1978).

En la línea de la explicitación de su teoría destaca el trabajo «The Basic Structure as Subject» (1978). Que «la estructura básica» de la sociedad es el objeto primario de los principios de justicia aparece ya en la primera formulación de la teoría (1957) y se mantiene claramente en la segunda y en la tercera. Pero el mismo Rawls considera que no lo ha justificado suficientemente tanto en su adopción como en sus consecuencias (Rawls, 1978, 69, notas 1 y 2). Ello ha facilitado la insistencia en objeciones equivocadas al no considerar suficientemente sus implicaciones: se trata de un acuerdo fundacional mediante el que se decide la estructura básica de la sociedad, esto es, del estado justo en que vivir; ética y política convergen aquí plenamente. No es correcto, pues, enjuiciarlo como si fuera un tratado político entre naciones o un regateo entre particulares, en los que el enfoque egoísta racional es casi exclusivo.

En la tradición kantiana del contrato social en la que se inspira, los contrayentes son «personas morales libres e iguales» y «el contenido del acuerdo son los primeros principios que han de regular la estructura básica». Además, el acuerdo se realiza en las condiciones restrictivas de la posición original, que hacen posible la «justicia procedimental pura», es decir,

«la imparcialidad de las circunstancias transfiere imparcialidad a los principios reconocidos».

De aquí se sigue: *a*) dado que las partes contrayentes son «personas morales (y racionales)» libres e iguales, existen fuertes razones para que sea la estructura básica el objetivo primario del acuerdo; *b*) los rasgos característicos de tal estructura básica hacen que este acuerdo posea rasgos distintivos respecto de otros tipos de acuerdo; *c*) la perspectiva kantiana da cuenta de «la naturaleza profundamente social de las relaciones humanas»; y dado que la justicia procedimental pura se transfiere a los principios de justicia, estos principios «encarnan una forma ideal para la estructura básica a la luz de la cual han de juzgarse los procesos institucionales y reajustarse continuamente los resultados acumulados de las transacciones individuales» (Rawls, 1978, 47-48). El peso decisivo de la tradición utópica del estado justo transparece en estas líneas sumarias y a lo largo del trabajo, pero no me extenderé en ello, ya que está plenamente asumido en la revisión de 1980.

En el trabajo de 1978, Rawls expresa el propósito de «desprender la estructura de la doctrina de Kant de sus bases en el idealismo trascendental para darle una interpretación procedimental por medio del constructo de la posición original» (*ibíd.*, 66-67). Este objetivo lo intenta realizar en *Kantian constructivism in moral theory*, un extenso trabajo, en tres secciones, publicado en 1980 (Rawls, 1980), a la vez que procede a un reajuste paralelo de la justificación teórica de su modelo. Aquí me limitaré a poner de relieve los puntos en los que se produce una modificación o confirmación significativa respecto de la formulación de 1971.

6.1. *Revisión del concepto de «bienes primarios»*

Es éste uno de los puntos que Rawls, contra su costumbre, reconoce haber «revisado», ya que en *A Theory of Justice* lo presentaba como resultado de una «investigación psicológica, estadística o histórica», mientras que ahora reconoce que es parte integrante «de una concepción particular de la persona», de inspiración kantiana. Se trata de perfilar una reconciliación

convincente de las exigencias de la libertad y las de la igualdad, acorde con nuestras convicciones sobre la persona, lo que equivale a «articular una concepción solvente de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad, conectándola con unos primeros principios realizables de justicia» (Rawls, 1980, 520; y 535-538).

Para ello construye dos «conceptos-modelos», el de «sociedad-bien-ordenada» (igualdad) y el de «persona moral» (libertad). Desde esta perspectiva, la posición original es un «tercer concepto-modelo mediador» que «establece la conexión entre el concepto-modelo de la persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en el concepto-modelo de una sociedad-bien-ordenada». A continuación desarrolla Rawls los rasgos más relevantes de una sociedad-bien-ordenada: *a*) se regula efectivamente por una concepción pública de la justicia, esto es, cada ciudadano acepta, y sabe que los demás aceptan, los mismos primeros principios de justicia, conforme a los cuales se ordena —o se reforma— la estructura básica de la sociedad; *b*) sus miembros se consideran mutuamente como personas morales libres e iguales (*ibíd.*, 521).

El concepto *mediador* de la posición original se caracteriza por «incorporar la justicia procedimental pura al más alto nivel». Esto significa que el acuerdo producido en tales condiciones es justo, sea cual fuere, ya que «no existe un criterio independiente de justicia», sino que lo justo se define por el resultado del procedimiento mismo (*ibíd.*, 523).

Por último, el concepto-modelo de «personas morales» se caracteriza «por dos poderes morales y por los correspondientes intereses del orden más elevado para realizar y ejercitar tales poderes»: *a*) la capacidad para un efectivo sentido de justicia; *b*) la capacidad para «formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien». Ello implica un tercer interés: promover al máximo la propia concepción del bien. Aunque las partes desconocen el contenido y objetivos finales, dado el velo de ignorancia, su elección es racional —ya que su deliberación tiene lugar con suficiente conocimiento y deseo (*ibíd.*, 525)— y autónoma, tanto porque su deliberación no se guía por principios antecedentes cuanto porque viene impul-

sada solamente por sus intereses más elevados en sus poderes morales (*ibíd.*, 528).

6.2. *Autonomía racional (the Rational) y autonomía plena (the Reasonable)*[10]

El principio de autonomía ha de completarse con el de plena autonomía. Rawls elabora finamente esta distinción que le va a permitir reconciliar más convincentemente el egoísmo racional y el sentido moral ya en la posición original. La misma noción de «cooperación social» incorpora dos aspectos: *a*) «los términos equitativos de la cooperación», es decir, reciprocidad y mutualidad, que propone denominar «*the Reasonable*»; y *b*) el aspecto de ventaja racional que cada uno de los participantes trata de mejorar, que denomina «*the Rational*». Ahora bien, como el velo de ignorancia «implica que las personas están representadas sólo como personas morales» (dado que no permite conocer las ventajas ni desventajas) y que el objetivo primario es «la estructura básica de la sociedad», de la posición original se desprenden obligadamente los principios de justicia (*ibíd.*, 528-529).

Hay que notar, no obstante, que el «*Reasonable*» presupone y subordina al «*Rational*»: es el primero el que define los términos equitativos de la cooperación, aceptables por todos; pero presupone al «*Rational*» porque sin garantizar la ventaja racional de cada una de las partes no cabe cooperación social. Y el primero subordina al segundo porque sus principios limitan —sobre todo en una perspectiva kantiana— los fines que pueden pretenderse.

En definitiva, «en la posición original concebimos el *Reasonable* expresado por la estructura de constricciones en cuyo ámbito tiene lugar la deliberación de las partes (como agentes autónomos de construcción)». Tales ligaduras son: la publici-

---

10. La distinción procede de W.H. Sibley, «The rational vs. the reasonable», *Phil. Review*, 62 (1953), 554-560, y ha sido ampliamente utilizada por D. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon, 1971, 76-77. Cfr. G. Gutiérrez, 1979.

dad, el velo de ignorancia, la posición simétrica de las partes y la prioridad de la estructura básica de la sociedad como objeto de justicia. Los «principios familiares de justicia» son ejemplos de «principios razonables», mientras que «los principios familiares de la elección racional» son ejemplos de «principios racionales». El modo como es presentado el *«Reasonable»* en la posición original «conduce a los dos principios de justicia. Estos principios son construidos por la justicia imparcial como el contenido del *«Reasonable»* para la estructura básica de una sociedad-bien-ordenada» (*ibíd.*, 530). Difícilmente podrá encontrarse en los escritos rawlsianos una síntesis más nítida de su verdadero pensamiento.

6.3. *Diferenciación del modelo liberal-social del modelo liberal-radical*

Por primera vez[11] diferencia Rawls las dos tendencias mayores —además de la corriente socialista— que se desarrollaron en el seno de la tradición del contrato social, tal como hemos apuntado en la introducción: la asociada con Locke y la asociada con Rousseau (en 1971, 11, las homogeneizaba sin más). La primera se caracteriza por realzar «las libertades de los modernos», según la conocida expresión de B. Constant, esto es, las libertades civiles (en especial, libertad de pensamiento y de conciencia), los derechos básicos de la persona y los de propiedad y asociación; la segunda, en cambio, da prioridad a «las libertades de los antiguos», esto es, las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública, subordinando a ellas las libertades cívicas. Sin duda se trata sólo de caracterizaciones genéricas, pero significativas (*ibíd.*, 519).

Aunque Rawls no reconoce esta modificación, parece obvio que fueron las duras críticas recibidas de parte de los liberales radicales, en auge durante los últimos lustros, las que le obligaron a realizar esta diferenciación. Su ausencia era sorprendente dada la incesante polémica interna entre ambas tenden-

11. Una cierta diferenciación se aprecia ya en su trabajo de 1978 (67-68).

cias, tanto en el ámbito político como en el propiamente teórico, y dado el arraigo popular de las mismas, especialmente en los países anglosajones, como reconoce MacIntyre (1981). Al tratar sobre la polémica con Nozick en el próximo capítulo profundizaré y matizaré estas diferenciaciones.

6.4. *Limitación del modelo a las sociedades democráticas modernas*

Se trata de confirmar de un modo rotundo una limitación del alcance de la teoría a las sociedades democráticas o constitucionales, las únicas en las que tiene sentido pleno el constructo de la sociedad-bien-ordenada, además de cumplir el requisito previo de un suficiente desarrollo económico y social. Esta limitación estaba ya claramente indicada en *A Theory of Justice* e incluso en «Distributive Justice», pero allí coexistía con otras pretensiones normativistas generales, inspiradas en la teoría de la ciencia heredada del neopositivismo.

Es más, aquí Rawls dirige expresamente su teoría a resolver el *impasse* de nuestra historia política reciente; en los dos últimos siglos el pensamiento democrático se ha debatido entre los diversos intentos por ordenar las instituciones sociales de modo que se salvaguarden las exigencias de libertad y de igualdad que corresponden a las personas morales. Su concepción kantiana de la justicia trata de resolver el conflicto libertad-igualdad por armonización interna de ambas exigencias, ya que ambas se incluyen en el concepto mismo de persona moral (*ibíd.*, 517-572).

Por tanto, no trata de «encontrar una concepción de la justicia aceptable para todas las sociedades, con independencia de sus circunstancias particulares sociales o históricas». De un modo particular se dirige a la sociedad norteamericana. Se trata de someter a un examen crítico las convicciones arraigadas en su tradición histórica. No es primariamente un problema epistemológico, pues no se trata de encontrar la «verdad moral» entendida como «fijada por un orden antecedente e independiente de objetos y relaciones, sea natural o divino»; sino que se trata de «articular una concep-

ción pública de la justicia que todos puedan vivir tanto respecto de su persona como de su relación con la sociedad». Una concepción de la justicia se justifica por «su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones», dada nuestra historia y nuestra cultura (*ibíd.*, 518-519). Es decir, adopta lisa y llanamente la metodología constructivista de un modo más ortodoxo y exclusivo que en las formulaciones precedentes, como seguidamente paso a exponer:

6.5. *Constructivismo y objetividad*

Rawls dedica la tercera parte del trabajo («Construction and Objectivity») a desarrollar y matizar el parágrafo 78 de *A Theory of Justice* («Autonomy and Objectivity»). Entonces Rawls presentaba un concepto de objetividad de tipo congruencial-constructivo; en la revisión, en cambio, abandona el componente congruencial para quedarse con el constructivista puro.

En efecto, en la obra de 1971 Rawls elabora el concepto de objetividad en el contexto del capítulo final («The Good of Justice»), en el que se propone demostrar que las nociones de «justicia como imparcialidad y bondad como racionalidad son congruentes»; esto es, que «dadas las circunstancias de una sociedad-bien-ordenada, el plan racional de vida de una persona sostiene y afirma su sentido de justicia» (Rawls, 1971, 513). Está interesado «por el problema de la congruencia sólo respecto de su forma social», a la que concede un valor estratégico para comprobar la congruencia «de lo justo y lo bueno». Para ello basta examinar si los rasgos de una sociedad-bien-ordenada llevan «a la persona racional a confirmar su sentido de justicia». Considera que el argumento es «acumulativo» y que depende de la «convergencia» de las observaciones, que se completan sólo al final del capítulo en el parágrafo 86 («The Good of the Sense of Justice») (*ibíd.*, 513-514).

Seguidamente se centra en el análisis de la compatibilidad entre las nociones de «autonomía» y «objetividad» para mostrar «que no existe antinomia entre libertad y razón» desde el

punto de vista constructivista, frente a otro planteamiento, ejemplificado por Aiken (1962), que entiende la autonomía como libertad de conciencia absoluta y la objetividad como satisfacción de los criterios relevantes, con lo que su compatibilización es muy problemática. En el constructo de la posición original, autonomía significa actuar, según principios elegidos, como seres racionales libres e iguales y la objetividad de los principios se garantiza por las condiciones de la misma posición original (el velo de ignorancia, la justicia procedimental pura, el orden léxico, la estructura básica de la sociedad dividida en orden constitucional y ordenamiento legal). La objetividad se confirma por la teoría del «equilibrio reflexivo» (*ibíd.*, 516-520).

En la revisión de 1980 Rawls desarrolla y matiza significativamente este punto de vista constructivista de la objetividad en oposición al concepto de objetividad-verdad defendido por el intuicionismo racional (Sidgwick y Ross, en particular). En este sentido va a concluir que los principios de justicia son objetivos, pero no «verdaderos»; esto es, «son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de la persona como libre e igual, y en cuanto miembros plenamente cooperativos de una sociedad democrática» (Rawls, 1981, 554). Ello viene a confirmar la limitación de su teoría, comentada en el apartado precedente, y su adopción de un punto de vista situacional, aunque no relativista, como enseguida mostraré.

El intuicionismo racional ha enfocado el problema de la justificación como «un problema epistemológico», además de centrarse en exclusiva sobre «los primeros principios» morales, dejando de lado otros «elementos de igual importancia» como «la concepción de la persona y su visión del papel social de la moralidad». Ello se debe, en el caso de Sidgwick y de Bradley, a su estrecha concepción de la filosofía moral kantiana como un formalismo puro. No hay que olvidar que las raíces del intuicionismo moral están en Platón y Aristóteles, y que el tándem Leibniz-Wolff le dio un sesgo perfeccionista. Dejando de lado las variaciones, el paradigma del intuicionismo racional consta de dos tesis: *a*) los conceptos básicos morales no son analizables en términos no-morales; *b*) los primeros principios

de moral son proposiciones autoevidentes, que traducen un orden anterior e independiente, conocido por intuición racional. Ello implica que son heterónomos desde la perspectiva kantiana (*ibíd.*, 555-560).

El constructivismo kantiano (al que dedicaré el apdo. 7) es autónomo porque no admite un orden moral anterior e independiente de nuestro concepto de la persona. Por el contrario, la teoría moral se construye a partir del concepto de la persona como ser moral racional, libre e igual; y tal construcción se realiza en las condiciones de la posición original, que garantizan su objetividad y publicidad. Los principios de justicia no «representan un orden moral ya dado», en concordancia con el cual pueda decirse que sean «verdaderos». Lo esencial de la perspectiva constructivista es que parte de convicciones compartidas y las critica en la estructura deliberativa ideal de la posición original; tal estructura ideal viene dada por cuatro rasgos característicos de la misma: *a*) las exigencias de publicidad; *b*) las reglas de prioridad entre principios (prioridad de la justicia sobre la eficacia o utilidad y prioridad de la libertad igual sobre el segundo principio de justicia); *c*) la estructura básica de la sociedad como objeto primario de la justicia; *d*) los bienes primarios como base de las comparaciones interpersonales (*ibíd.*, 560-563).

Por su parte, el utilitarismo clásico, además de ser igualmente heterónomo, considera el principio de la utilidad total neta como principio único de moralidad y garante de la verdad moral. No obstante, su polémica más directa con el constructivismo kantiano radica en el contenido que otorga al principio de utilidad; y en este punto el intuicionismo racional, en la versión de Ross, está mucho más cerca del constructivismo kantiano (*ibíd.*, 563-564).

En definitiva, el constructivismo no sitúa la objetividad en un criterio exterior a los mismos principios de justicia, sino que defiende una objetividad autónoma: los mismos principios de justicia «cuentan como razones de justicia», en tanto que los garantiza el mismo procedimiento de su construcción. Por tanto el constructivismo asume que tales principios no son independientes de las convicciones de partida (la persona libre e igual) ni pretenden ser «verdaderos en todos los mundos

posibles». En este sentido están abiertos al cambio como lo están las creencias básicas a partir de las cuales fueron construidos. Pero tal cambio es poco probable, dada la solidez cultural e histórica de tales creencias, que se resumen en los conceptos de sociedad-bien-ordenada y de persona moral. Los nuevos conocimientos que aporten las ciencias sociales y la psicología no afectarán a los principios, sino a su aplicación en los estadios constitucional, legislativo y judicial descritos en *A Theory of Justice* (31, 195-201).

Finalmente, Rawls previene una objeción de parte del intuicionismo racional apelando a su distinción entre el «*Rational*» y el «*Reasonable*». Un intuicionista racional podría objetar (aunque, de hecho, es M. Singer) que del constructo de la posición original no se sigue la «elección de los principios», sino solamente «la elección de si los adoptamos como guía de conducta». Rawls apela a su distinción de los «tres puntos de vista» (*ibíd.*, 533-534): el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad concreta y, por último, el de los sujetos particulares de la sociedad concreta. Las partes en la posición original se hallan bajo los principios «*Rational*» y «*Reasonable*»; los hechos seleccionados por los primeros principios «cuentan como razones, no para las partes, que se mueven por sus intereses del más alto orden, sino para los ciudadanos de la sociedad-bien-ordenada en materias de justicia social». Esto es, los hechos se hacen morales por el procedimiento constructivo de la posición original; no existen hechos morales anteriores a la misma. Pero, una vez elegidos los principios, aquellos hechos significativos cuentan para los ciudadanos como razones morales. Ello no significa que en la posición original tenga lugar una «elección radical», al modo decisionista de la filosofía existencialista, sin base racional alguna (*ibíd.*, 567-568).

Además, los ciudadanos cuentan con un segundo criterio: su concepción de la justicia como equidad se confirma porque coincide con sus convicciones ponderadas y es coherente con la clase de personas que desean ser críticamente; y ello es así porque nuestra sociedad no es una sociedad-bien-ordenada. Esta confirmación constituye una base seria para inspirar las reformas sociales y las conductas particulares.

Por último, Rawls acepta los límites de la metodología constructivista: la objetividad de los principios consiste no en que sean «verdaderos», en el sentido antes indicado, sino en que sean «razonables», esto es, moralmente justificados. Ello no implica siquiera que el intuicionismo racional sea falso (*ibíd.*, 568-570). Y es que la metodología constructivista se agota en la justificación racional de las convicciones de partida adoptadas para el constructo. Como dice expresamente, la posición original «no es una base axiomática (o deductiva) para derivar los principios», sino un procedimiento constructivo (*ibíd.*, 572). Su objetividad es de tipo práctico, esto es, en la línea de la metodología constructivista.

En su conjunto, los retoques y nuevos desarrollos de la revisión de 1980 contribuyen a mejorar de modo apreciable la teoría rawlsiana en su justificación teórica, tanto por el incremento de su coherencia interna como por las explicitaciones concretas que presenta. Queda, no obstante, un punto por examinar: ¿qué sentido tiene la apelación que hace Rawls, con mayor intensidad en cada nueva formulación o reajuste de la teoría, a la «interpretación kantiana» de la justicia como imparcialidad? ¿Busca simplemente el manto protector de la autoridad de Kant o aporta una reinterpretación constructivista de la filosofía moral kantiana? La importancia de la cuestión me aconseja dedicarle un apartado especial, aunque forzosamente breve.

7. La «interpretación kantiana» de John Rawls

En *A Theory of Justice* Rawls dedica el parágrafo 40 a presentar «The Kantian Interpretation of Justice as Fairness». A su juicio, el concepto fundamental de Kant en su teoría ética es el de autonomía, y no el de generalidad o universalidad; menos justicia le hacen todavía las interpretaciones formales como la de Hare.[12] Además, los comentaristas más conocidos de la ética kantiana no suelen tener en cuenta otros escritos

12. Rawls cita su obra *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon P. 1963.

kantianos, entre ellos los políticos, que forman un conjunto completo con los éticos.

La idea central de Kant es que los principios morales son objeto de una elección racional y autónoma; la filosofía moral gravita sobre «la decisión racional convenientemente definida». Además, la «legislación moral» ha de ser «pública». Por último, ha de converger con una concepción del hombre como «seres racionales libres e iguales». Estos rasgos esenciales los ha recogido en su constructo de la posición original. No se trata de fidelidad literal a los textos, sino al espíritu de la tradición contractual del eje Rousseau-Kant (251-252).

Para Kant, actuar autónomamente significa no sólo que los principios de su conducta han sido elegidos por el sujeto, sino también que expresan su naturaleza de ser racional libre e igual. De otro modo sería un actuar heterónomo. El velo de ignorancia evita toda motivación heterónoma. La constricción de referirse primariamente a la estructura básica de la sociedad se compagina también con la doctrina kantiana. El énfasis de Kant sobre los principios morales como imperativos categóricos confirma esta concepción de la autonomía. De modo paralelo, en la posición original las partes eligen los bienes primarios como consecuencia de su conocimiento genérico sobre la racionalidad y las condiciones de la vida humana. La autonomía se traduce también en su mutuo desinterés, pues como dice Kant —para extrañeza de Sidgwick— «el hombre realiza su verdadero yo cuando actúa por la ley moral» (252-255).

En esta línea, la posición original expresa «el punto de vista desde el que las personas noumenales ven el mundo. Las partes, en cuanto seres noumenales, tienen libertad completa para elegir los principios que deseen; pero tienen también el deseo de expresar su naturaleza como miembros racionales y libres» en sociedad. Es decir, elegirán «los principios de justicia para las instituciones y los individuos». Por eso en la teoría kantiana actuar injustamente es faltar al propio respeto, a la propia dignidad y valor, esto es, rebajarse a un «orden inferior». Pero se equivocan quienes interpretan la teoría kantiana como una ética de ley y culpabilidad. El objetivo de Kant era justificar y profundizar la idea rusoniana de que «libertad es

actuar conforme a una ley que nos damos a nosotros mismos». Esta idea lleva a una «ética del mutuo respeto y auto-estima» (*ibíd.*, 255-256).

En definitiva, la posición original es una «interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico. Los principios regulativos del reino de los fines son los que serían elegidos en esta posición». No se trata, pues, de «nociones puramente trascendentes y carentes de conexión explicable con la conducta humana, ya que la concepción procedimental de la posición original nos permite establecer tales lazos». Ahora bien, Rawls reconoce que se aparta de Kant en dos puntos, al menos: *a*) en lugar de ser un individuo noumenal quien elige es un colectivo noumenal, puesto que se trata de principios públicos para una comunidad ética; *b*) las partes conocen que están sujetas a las condiciones de la vida humana (moderada escasez, conflicto de exigencias, etc.). La elección de los principios se hace a la luz de tales restricciones naturales. Kant plantea más bien la libertad de «las inteligencias puras» y aplica su teoría a «todos los seres racionales», incluyendo a Dios y los ángeles, sin tener en cuenta la situación social real de los hombres en el mundo. No obstante, añade: «No creo que Kant mantenga esta opinión, pero no puedo discutir la cuestión aquí». Y termina reconociendo que, de no ser así, la interpretación kantiana de su teoría es menos fiel a Kant de lo que supone (*ibíd.*, 256-257).

En su comentario sobre la relación Kant-Rawls, Wolff concluye que sólo encuentra dos puntos de contacto: el primero, profundo, es su intento paralelo de mediar entre dos concepciones, la teoría de la elección individual racional y la teoría de las constricciones procedimentales; ambos fracasan por igual en su intento mediador. El segundo, y más superficial, es su estilo «arquitectónico» (Wolff, 101-105). Seguidamente resume Wolff la teoría kantiana según la interpretación formal de la misma (sólo proporciona principios formales, vacíos, asertivos, de su análisis del agente racional). Por último analiza el texto rawlsiano que acabo de resumir, en el que ve un intento infructuoso por parte de Rawls de proporcionar a los agentes noumenales una base racional para la deliberación y conectar

los principios con la realidad social e individual, porque sus arreglos son inconsistentes (*ibíd.*, 106-107).[13]

Esta crítica tan global me parece injusta y responde a la incomprensión general del intento rawlsiano por parte de Wolff, pese a sus indudables aciertos puntuales. Aunque hay que notar en su descargo que no pudo tener en cuenta la última revisión de la teoría por parte de Rawls. A mi juicio, el mayor defecto de la «interpretación kantiana» de Rawls en su versión de 1971 es su énfasis en los aspectos procedimentales y en su carencia de una auténtica reinterpretación de Kant en la línea constructivista. Ambos defectos los corregirá apreciablemente en su revisión de 1980, tal como he anotado de pasada.

Ya en su trabajo «The Basic Structure as Subject» (1978) hace Rawls un breve apunte en esta dirección: una reinterpretación de Kant en la línea de la justicia como imparcialidad exige «desprender la estructura de la doctrina kantiana de sus bases en el idealismo trascendental y darle una interpretación procedimental por medio de la construcción original», justamente para poder dotarla de una «estructura empírica» y evitar así las objeciones de idealismo (Rawls, 1978, 66-67). Ya he indicado que esta es la tarea emprendida en su «Kantian Constructivism in Moral Theory».

Los resultados ya los he ido anotando, pero resultan significativos algunos comentarios directos del propio Rawls. Así, cuando objeta al intuicionismo racional que sus principios morales han de considerarse como «sintéticos a priori», ha de reconocer que los kantianos lo son igualmente, pero añade: «Esta tesis debe ser reinterpretada, no obstante, de modo apropiado. La idea esencial es que tales procedimientos han de ser convenientemente fundados sobre la razón práctica o, más exactamente, sobre nociones que caracterizan las personas como razonables y racionales y que son incorporados de modo que, como tales personas, se representan a sí mismas su personalidad moral libre e igual». Y esto es lo que ha intentado a través de su constructo de la posición original (Rawls, 1980, 559-560).

---

13. Wolff remite al «fino» ensayo de A. Levine, «Rawls Kantianism» (1974) que no he podido consultar; otros trabajos sobre esta cuestión son los de O. Johnson (1974), S. Darwall (1976), R. Blum (1979) y K. Brehmer (1980).

Por lo demás, al final de la segunda sección, señalaba de modo similar al de *A Theory of Justice* dos diferencias importantes con respecto a Kant, que son trasladadas del modo siguiente: *a*) por su parte otorga «una cierta primacía a lo social»; por eso el primer objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad y los principios de justicia expresan una «concepción pública», mientras que Kant aplica el imperativo categórico a las máximas individuales de la vida corriente; por tanto, el proceder de Rawls es inverso: su constructo parte del acuerdo colectivo y unánime que regula la estructura básica de la sociedad, y en este ámbito se toman las decisiones personales y asociacionales; y *b*) Rawls «realza la condición de publicidad plena y sus consecuencias para una concepción de la justicia» en relación con una perspectiva amplia «del papel social de la moralidad»; no se trata sólo de marcar las condiciones mínimas para «una cooperación social efectiva», sino también de «asumir un papel amplio como parte de la cultura pública» de una sociedad, sobre todo como «papel educativo de la concepción moral». En Kant, por el contrario, el requisito de publicidad es asumido simplemente por el principio racional (*ibíd.*, 552-553).

Lo esencial, en definitiva, es que Rawls se ha decidido por una reinterpretación constructivista de Kant en una línea muy similar a la adoptada por la Escuela de Erlangen. Ello permite una recuperación constructiva de Kant, pero, lógicamente, en las condiciones de validez en las que se autodefine el constructivismo. Estas limitaciones han hecho dudar durante un tiempo a Rawls, pero parece haber terminado por asumirlas coherentemente. En sus próximas publicaciones aparecerán, sin duda, nuevas matizaciones en busca de una justificación más consistente de su teoría dentro de esta lógica constructivista, en la que ha encontrado siempre su mejor inspiración, aunque combinada con una inspiración de base en el pragmatismo americano.[14] Pero la fuerza de Rawls radica en la metodología

14. Para una crítica detallada de la metodología constructivista remito al lector a los trabajos de N. Hoerster (1977), K.G. Ballestrem (1977), O. Schwemmer (1979) y E. Tugendhat (1979). Para una comparación global de la posición de Rawls en el contractualismo, cfr. O. Höffe (1979).

constructivista, ateniéndose estrictamente a sus condiciones de validez justificativa; lo que implica, como hemos visto, respetar el pluralismo ético, con el único límite de que cada propuesta sea igualmente capaz de autojustificarse racional y moralmente.

8. Teoría de la justicia y filosofía política. J. Rawls y la revisión de 1985

Rawls nos tiene ya habituados a sus continuas explicitaciones y revisiones (más o menos subrepticias) de su teoría de la justicia equitativa («Justice as Fairness»). Antes de la versión, que pareció definitiva, de 1971 había presentado ya dos versiones tentativas (1958 y 1967); y en 1980 procedió a un notable reajuste de su aparato metodológico («Kantian constructivism»). Por último, omitiendo otros trabajos menos significativos, en un trabajo de 1985,[15] Rawls confiesa abiertamente un replanteamiento de su teoría, acentuando la línea constructivista adoptada ya en su trabajo de 1980, que afecta tanto al sentido como al alcance de la misma, como por mi parte hice notar en su momento.[16]

El título de su trabajo de 1985 parece un intento drástico para hacerse entender por algunos de sus críticos empecinados en malentenderle, pero puede resultar también desorientador para otros. Porque, pese a su acentuación del pragmatismo, el trabajo enlaza sin solución de continuidad con el de 1980 («Kantian constructivism»), que es repetidamente citado (once

15. «Justice as Fairness: Political, non Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, nº 1 (1985), 223-251.

16. He sido uno de los primeros en llamar la atención sobre el importante cambio de rumbo que implicaba su escrito de 1980 titulado «Kantian constructivism in moral theory» en mi trabajo «Rawls y la revisión de 1980», *Rev. de Est. Políticos*, 30 (noviembre-diciembre 1982), 175-189, aquí recogido (cap. 5, 6). Puede consultarse al respecto el buen trabajo de C. Thiebaut, «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, 32 (1984), 117-159. También J. Muguerza se ha referido a la versatilidad de Rawls en su trabajo «Entre el liberalismo y el libertarismo», *Zona Abierta*, 30 (enero-marzo 1984), 18, nota 22. Sólo en 1989, la revista *Etnias* publica un simposium dedicado a estudiar esta cuestión en EEUU.

veces) y del que viene a ser una explicitación. En todo caso, mantiene su insistencia en replantear su teoría en el ámbito exclusivo de la filosofía política, hasta el punto de proponer una rectificación del título de su trabajo de 1980, que debería ser el de «Kantian constructivism in Political Philosophy» (Rawls, 1985, 224). Por lo demás, Rawls no deja de reconocer que puedan darse otras interpretaciones de su teoría, pero confiesa que ha cambiado de opinión en varios puntos y que necesita clarificar ciertos pasajes oscuros o ambiguos (tarea que realiza en extensas notas a pie de página).

Pero el objetivo concreto de su trabajo es doble: primero, replantear la teoría de la justicia equitativa de tal modo que evite ciertas implicaciones «filosóficas y metafísicas», dado que, «en una democracia constitucional, la concepción pública de la justicia debe ser independiente, en lo posible, de controversias filosóficas y doctrinas religiosas». La primera razón es de oportunidad: hay que aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma; por tanto, la teoría de la justicia ha de ser de corte político, no metafísico (*ibíd.*, 223). Esta primera acotación es sincera, pero poco afortunada y resulta desorientadora para el lector; de hecho, a lo largo del trabajo va a ofrecer razones de fondo y precisiones más exactas: su teoría se inscribe en el ámbito de la filosofía política, aunque sin dejar de ser una teoría moral; pero tanto sus conceptos como sus procedimientos carecen de toda denotación o alcance metafísico, como por lo demás resulta obvio. El segundo objetivo es una explicación de ciertos aspectos de tal concepción política de la justicia, que ocupan la mayor parte del trabajo.

8.1. *La justicia equitativa como concepción política de la justicia.*

Según Rawls, su obra básica de 1971 acusa un cierto desenfoque: como concepción política de la justicia es, ciertamente, una concepción moral, pero restringe su ámbito de aplicación a la estructura básica de la sociedad, esto es, a las instituciones políticas, sociales y económicas fundamentales,

que constituyen «un sistema unificado de cooperación social». En otro trabajo posterior hubo de insistir en ello (Rawls, 1978), porque no pretendía que su teoría fuese la aplicación de una «concepción moral general» a la estructura básica como a cualquier otro aspecto de la vida social, al modo de, por ejemplo, el utilitarismo, cuyo principio de utilidad regula tanto las acciones individuales como el derecho internacional; su teoría de la justicia, en cambio, regula solamente la estructura básica de la sociedad justamente porque la plantea como filosofía política. En efecto, su teoría es un constructo normativo elaborado mediante el artificio procedimental de la «posición original» a partir de unas convicciones o «ideas intuitivas» compartidas en unas sociedades concretas, las modernas democracias occidentales: las únicas en las que, por su tradición histórica y social, es posible compaginar una estructura política común (democracia liberal) con una diversidad de opciones y un pluralismo social, doctrinal religioso, etc., basado en la tolerancia, dando lugar a un «consenso a solapo»[17] (*overlapping consensus*), sobre el que se sustenta una «sociedad democrática constitucional más o menos justa» (*ibíd.*, 225-226).

Resulta claro, pues, que Rawls confirma nítidamente el abandono —iniciado ya en su trabajo de 1980— de su pretensión de encontrar un procedimiento de decisión para la ética, limitándose a presentar un procedimiento de decisión para la filosofía política; abandona igualmente de modo expreso toda veleidad de plantear su teoría de la justicia como una teoría moral general, alternativa al uti-litarismo y al intuicionismo racional, para limitar su ámbito de aplicación a la teoría política en las sociedades democráticas occidentales. Incluso ofrece un concepto muy restringido de filosofía política: su teoría de la justicia «quisiera entenderla ahora como una concepción de la justicia razonablemente sistemática y practicable en una democracia constitucional, como alternativa al

17. Traduzco *overlapping* por su correspondiente forma adverbial castellana «a solapo», porque su forma pasiva (que sería la normal) «solapado» tiene en nuestra lengua un sentido de disimulo que no corresponde y que incluso lo desvirtúa. También cabe traducirlo por «que se solapa» o «solapante».

utilitarismo dominante de nuestra tradición de pensamiento político» (*ibíd.*, 226).

También su justificación tiene ahora un fuerte componente histórico, aunque ya estuviera implícito en la versión de 1971, para reaccionar contra las acusaciones de presentar un planteamiento abstracto. Continuando el enfoque de 1980, insiste una y otra vez en que su teoría es un constructo normativo elaborado en la posición original a partir de las intuiciones firmes y compartidas de los ciudadanos de las democracias constitucionales. Justamente, se trata de ofrecer una alternativa más ponderada al utilitarismo que domina actualmente las instituciones políticas, sociales, económicas, etc., pero una alternativa que surge de la misma tradición democrática constitucional. Ahora bien, se trata de desplazar al utilitarismo únicamente de la estructura básica de la sociedad. Tal es, en efecto, la «tarea de la filosofía política en una sociedad democrática»: el establecimiento de una base para el consenso en la concepción pública de la justicia, que marcará las directrices fundamentales de la cooperación social; pero a partir de esta estructura básica, caben y son legítimas propuestas diferentes, y aun inconciliables, características de una sociedad pluralista y tolerante.

A juicio de Rawls, el problema más grave de la filosofía política occidental es, justamente, la carencia de un acuerdo sobre la estructura social básica que asegure y ordene los derechos y libertades de los ciudadanos en cuanto personas libres e iguales; es más, existe un «profundo desacuerdo sobre el modo de compaginar mejor en la estructura básica de la sociedad los valores de libertad y de igualdad». Se trata de un conflicto que procede, al menos, desde el siglo XVIII entre dos tradiciones del pensamiento político: la asociada a Locke, que realza lo que Constant llamó «las libertades de los modernos» (libertad de pensamiento y de conciencia, derecho de propiedad, derechos formales de los individuos, etc.) y la asociada a Rousseau, que realza lo que Constant llamó «las libertades de los antiguos» (derechos políticos iguales, valores de la vida pública, etc.).

Pues bien, el objetivo de su filosofía política («Justice as Fairness») es el de lograr una conciliación profunda de ambas

tradiciones mediante sus dos principios de justicia, que delinean «un sistema de cooperación leal para la ventaja mutua» en el que se compaginan, por una parte, los principios racional y moral (egoísmo ilustrado y sentido moral), y, por la otra, las exigencias prioritarias de la libertad y de la igualdad. Por cierto que Rawls ofrece una nueva versión del segundo principio, en la que invierte la prioridad léxica concedida a la salvaguarda de los menos aventajados sobre la igualdad de oportunidades; inversión que ya había justificado en un artículo precedente (Rawls 1982*a*). La nueva redacción de los principios es ésta:

«1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, compatible con un esquema similar para todos.

2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, que estén anejas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de una leal igualdad de oportunidades; y segunda, han de redundar en el mayor beneficio de los menos aventajados miembros de la sociedad» [*ibíd.*, 227].

Esta inversión de prioridades no deja de ser significativa, ya que traduce la acentuación del componente liberal a expensas del componente social de su teoría. En efecto, ya desde 1971 concedía Rawls una prioridad léxica al primer principio sobre el segundo; pero en éste, la prioridad que concedía al componente social tenía un cierto efecto compensador. Con la versión actual el equilibrio siempre difícil entre las exigencias de la libertad y las de la igualdad queda claramente descompensado en favor de la primera. En el cambio ha pesado, sin duda, el creciente resurgir del liberalismo radical, en sus diferentes modalidades, aunque Rawls prefiera apoyarse en los clásicos (Kant, Mill) y en la tradición política americana. De todos modos, Rawls insiste en que las exigencias de la igualdad están presentes también en el primer principio y en la primera parte del segundo; pero lo cierto es que tal presencia puede ser en la práctica más formal que real.

Por lo demás, Rawls reitera que el sistema de cooperación leal entre ciudadanos libres e iguales que diseñan los dos principios de justicia es el resultado lógico y aceptado por todos de un «equilibrio reflexivo» entre las convicciones democráti-

cas de partida (intuitivas) y la construcción crítica de las mismas en el artificio metodológico de la posición original; equilibrio que los hace asumibles por todos aquéllos que comparten las intuiciones de partida sobre el concepto político (¡no metafísico!) de las personas como seres racionales, libres e iguales. Ahora bien, Rawls pretende que no se trata de un simple procedimiento de justificación de tales principios, sino que tiene valor vinculante para todos aquéllos que compartan las intuiciones de partida, justamente porque se trata de lograr un acuerdo público sobre la estructura social básica; acuerdo fundacional que dará paso a una sociedad plural y tolerante.

Sin embargo, es difícil que esta pretensión de Rawls pueda cumplirse. Y ello es así no sólo por razones prácticas (sus objetores anclados en el liberalismo radical, en el utilitarismo o en las diferentes versiones socialistas permanecen firmes en sus posiciones), sino también por razones metodológicas. En efecto, su constructivismo procedimental es apto solamente (aunque ello signifique mucho) para justificar la plausibilidad de su propuesta, pero no alcanza a invalidar las propuestas de los demás, que pueden ser también más o menos plausibles y que, en todo caso, pueden apelar a las mismas intuiciones de partida. Y es que, como el mismo Rawls reconocía en «Kantian constructivism» (Rawls 1980, 572), la posición original «no es una base axiomática (o deductiva) para derivar los principios»; sólo entonces sería vinculante. Pero en ese caso nos estaríamos moviendo en el ámbito científico, teorético. Justamente por eso, la posición original es un mero procedimiento de construcción, porque se mueve en el ámbito de la filosofía política; y ya se sabe que en el ámbito de la filosofía práctica lo racional y lo plausible no bastan para forzar un consenso. Tanto más cuanto que a partir de las mismas convicciones de partida y el mismo procedimiento constructivo es posible justificar unos principios de justicia en los que pueden alterarse o invertirse las prioridades. Es probable que la propuesta rawlsiana haya parecido especialmente plausible a numerosos actores sociales; pero lo cierto es que en nuestras democracias occidentales siguen siendo muy numerosos los que consideran justificadas, y seguramente también más plausibles, las respectivas propuestas de signo liberal conservador, utilitarista o socialista.

El objetivo rawlsiano, como tal, puede considerarse, pues, fracasado. Otra cuestión muy distinta es que su teoría de la justicia siga siendo plausible y, por lo mismo, encierre un importante potencial regulativo con vistas a la reforma de las instituciones políticas y sociales.

Rawls termina, por último, esta primera parte de su trabajo insistiendo en su explicitación del título: el objetivo de su teoría de la justicia, en tanto que concepción política que es, no puede inscribirse más que en el ámbito de la filosofía práctica, y de ningún modo en los ámbitos metafísico y epistemológico. Es decir, no pretende que se trate de una teoría «verdadera», sino práctica, esto es, capaz de fundamentar un acuerdo político entre ciudadanos libres e iguales. En realidad, esta advertencia rawlsiana, en su sentido estricto, está de más, ya que una teoría ética o política no puede presentarse como verdadera, sino como correcta, es decir, plausible, justificada.

Pero el filósofo de la justicia equitativa añade un matiz pragmático, que acentúa de modo especial: para favorecer el acuerdo es siempre preferible dejar de lado las cuestiones disputadas, tanto filosóficas como religiosas, que, de todos modos, «no hay forma de resolverlas políticamente». En todo caso, la filosofía «entendida como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente» poco puede aportar a la búsqueda de un consenso sobre la estructura básica de una sociedad democrática. Como ya había adelantado en «Kantian Constructivism», no participa en absoluto de las tesis iusnaturalistas o del intuicionismo racional, que reducen la teoría ética y política a la investigación de un orden moral antecedente e independiente de la normativa racional que pueda justificarse en una deliberación pública e imparcial. Por lo mismo, «trata de evitar el problema de la verdad y la controversia entre subjetivismo y realismo sobre el estatuto de los valores morales y políticos», ya que «esta forma de constructivismo ni afirma ni niega tales doctrinas», enlazando más bien con «la tradición del contrato social a fin de obtener una concepción práctica de la objetividad y de la justificación fundada sobre un acuerdo público tras la oportuna deliberación práctica. El objetivo es el acuerdo, la reconciliación mediante la razón pública», dejando de lado cuestiones de «psi-

cología filosófica o la doctrina metafísica de la naturaleza del yo» (*ibíd.*, 230-231). El carácter drástico del título parece, pues, suficientemente aclarado, dejando fuera de lugar ciertas interpretaciones apresuradas e igualmente drásticas, referentes a una claudicación global del proyecto rawlsiano, que se limitaría ahora a una propuesta política con fines irenistas y hasta oportunistas.

8.2. *El aparato conceptual de la justicia como equidad se inscribe enteramente en el ámbito de la filosofía política*

Una vez establecido el carácter práctico de su teoría, Rawls procede a explicitar cómo todos y cada uno de los conceptos importantes que utiliza pertenecen asimismo a una concepción política de la justicia y no dependen para nada de una concepción iusnaturalista («orden social fijado como orden natural») ni del positivismo sociológico («jerarquía institucional justificada por valores religiosos o aristocráticos»).

El concepto clave es el de «cooperación social», que incluye un triple componente: *a*) se trata de auténtica cooperación social en el sentido de la tradición contractualista, no de una simple actividad social coordinada por alguna autoridad central, por ejemplo; *b*) la misma tradición contractualista (según el eje Rousseau-Kant, sobre todo) incluye el sentido de una colaboración leal, esto es, realizada según directrices de imparcialidad y equidad; *c*) por último, incluye también la idea de una ventaja o bien racional para cada uno de los participantes (*ibíd.*, 232). Es de notar que en su trabajo de 1980, al que remite, Rawls declaraba expresamente que el segundo componente *(the Reasonable)* presuponía, pero subordinaba al tercero *(the Rational)* (Rawls, 1980, 530).

Su concepto de persona es nítidamente «una concepción normativa», aunque elaborada en el seno de la tradición contractualista en estrecha conexión con el concepto de cooperación social, hasta enlazar con el pensamiento político griego sobre el ciudadano como actor público. Más en concreto, Rawls adopta el concepto de persona inscrito en las democracias occidentales en un intento de conjugar a Locke con Rous-

seau. Por eso su concepto de persona es un «concepto moral»; pero, eso sí, «adaptado a una concepción política de la justicia, y no a una doctrina moral comprensiva». Es, en definitiva, una concepción de la persona como ciudadano en sentido pleno, esto es, en cuanto persona «libre e igual». El aspecto de libertad incluye tanto «los poderes morales» como los «racionales», mientras que el aspecto de igualdad incluye su plena capacidad de miembro cooperante de la sociedad. Rawls sigue manteniendo que son dos los poderes morales: *a*) el sentido de justicia, que define como «la capacidad para entender, aplicar y actuar desde la concepción pública de la justicia que caracteriza los términos equitativos de la colaboración social»; *b*) una concepción del bien en cuanto capacidad para formular, revisar y proseguir un plan de «ventaja racional propia, o bien», aunque entendido preferentemente como «lo valioso en una vida humana»; concepto del propio bien que se despliega en un «esquema de fines últimos» y una red de «vinculación racional sujeta a condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes como representativas de personas libres e iguales; y todo ello dentro de una concepción política de la justicia que es, naturalmente, una concepción moral». Porque no se trata de derivar el contenido de la justicia a partir únicamente de lo racional, «lo que sería incompatible con el punto de vista kantiano» (*ibíd.*, 237, nota). Ya en su trabajo de 1980 había dejado claro que es «el Razonable/las condiciones de equidad/el que tiene prioridad sobre el Racional/aspecto ventajoso de la cooperación/». Hay que tener en cuenta, además, que la posición original no es un mero artificio de representación formal, sino auténticamente constructivo, ya que la deliberación de los participantes incluye el examen y la discusión de las diversas propuestas de traducir las convicciones intuitivas de partida, que son ponderadas en una «reflexión pública y autoclarificadora».

Todo ello, obviamente, como deliberación política, dejando de lado toda implicación metafísica que, por definición, está fuera de lugar en el ámbito de la filosofía práctica. Por eso casi resulta innecesario que Rawls dedique la sección V de su trabajo a explicitar cómo su concepción de la libertad de la persona carece de presupuestos o derivaciones metafísicas. Su

concepto de persona libre permanece siempre en la esfera de la razón práctica (más que en la de la filosofía política, aunque Rawls tiende a identificarlas). En efecto, Rawls expresa que cuando habla de la libertad de la persona hace referencia a tres aspectos: *a*) su poder moral para tener una concepción del bien desde el punto de vista moral o privado (en cuanto «no-público»); *b*) su poder como ciudadanos para considerarse como fuentes autónomas de valoración desde el punto de vista político (o «público»); *c*) su capacidad para hacerse responsables de sus fines y de los medios legítimos para obtenerlos.

Por último, Rawls se propone exponer en las dos últimas secciones del artículo el sentido y el alcance de su liberalismo. El filósofo de Harvard reitera que su teoría de la justicia es una concepción moral, pero que de ningún modo intenta ser una doctrina moral comprensiva; se inscribe más bien en la filosofía política y se refiere exclusivamente a la estructura básica de la sociedad. En esto demuestra también su raigambre liberal, ya que el liberalismo asume y propicia una sociedad pluralista y tolerante a partir de un orden constitucional acordado. A su parecer, su propuesta no es tan comprensiva ni ambiciosa como las de Kant y Mill; su teoría se limita al orden constitucional porque piensa que es «lo más que se puede pretender, ni es preciso más». Pero no se trata de una propuesta de tipo hobbesiano, porque la justicia como equidad es una concepción moral, no simplemente prudencial, y porque, además, está enteramente abierta al pluralismo social, esto es, a un «consenso que se solapa», una vez consensuado el orden constitucional básico.

Rawls insiste en que este «consenso a solapo» es característico del liberalismo como doctrina política, frente a las teorías políticas clásicas y al mismo utilitarismo, que mantienen que sólo se da una concepción racional del bien. El liberalismo, en cambio, es pluralista porque sostiene que no es posible justificar tal pretensión dominante; por lo mismo, se atiene al principio de tolerancia y acepta que se da «una pluralidad de concepciones opuestas e inconmensurables»; la unidad y la estabilidad sociopolítica las garantiza desde el acuerdo sobre los principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad. Tal es la prioridad de lo justo sobre lo bueno: lo justo

es único, mientras que las concepciones de lo bueno son muchas. La pluralidad de bienes no amenaza la unidad social que se sustenta en el acuerdo sobre lo justo.

Rawls permanece, pues, fiel a su aspiración de ofrecer el marco regulador de una sociedad-bien-ordenada, situándose en la tradición del estado legítimo, aunque limitando el alcance de tal pretensión a la sola estructura básica de la sociedad, dejando el resto al libre juego del «consenso que se solapa» *(overlapping consensus)*. En cierto sentido, Rawls parece converger con Popper y su doctrina liberal de la «sociedad abierta» *(open society)*. Y en la práctica la convergencia ha de ser mucho mayor porque, de hecho, Rawls no ha conseguido un consenso vinculante sobre su teoría de la justicia como equidad. Por lo mismo, el «consenso a solapo» alcanza tanto a las instituciones secundarias como a las fundamentales. Parodiando su sentencia, ni la estructura básica de la sociedad se puede consensuar plenamente, ni es preciso hacerlo. Lo más a que puede aspirar es a justificar la plausibilidad práctica de su teoría de la justicia como equidad.

En efecto, la gran aporía de la filosofía política contemporánea es la dificultad, insuperable al parecer, de conciliar las exigencias igualmente prioritarias de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos en las modernas democracias occidentales, reconocidas por todos como indiscutibles e indispensables en todo ordenamiento político-legal que se pretenda legítimo. Desde Mill han sido muchos los intentos de hacer compatibles y hasta armónicas ambas exigencias. El intento de John Rawls se sitúa expresamente en esa dirección, para proponer una vía liberal-social que ha logrado un eco y un influjo realmente excepcionales, pero no ha conseguido su objetivo. Ello ha sido así no a causa de las numerosas críticas que ha recibido (buena parte de las cuales inciden sobre asuntos marginales o están fuera de cuestión), sino porque tal objetivo es inalcanzable. Sencillamente porque, con «posición original» o sin ella, es posible justificar (esto es, hacer propuestas universalizables), a partir de las mismas convicciones intuitivas compartidas, principios de justicia para la estructura básica de la sociedad que difieren en mayor o menor medida de la justicia como equidad.

A mi juicio son tres, en realidad, al menos, las opciones posibles, teniendo en cuenta que se hace preciso señalar algún orden de prioridades en la compatibilización de la libertad y de la igualdad para evitar probables casos de conflicto que, de otro modo, darían lugar a dilemas insolubles:

a) Combinación de libertad y de igualdad, concediendo prioridad a la primera sobre la segunda, como hacen las diversas propuestas neoliberales, que reducen la igualdad al nivel jurídico formal (Hayek, Popper, Schumpeter, Friedmann, Nozick, Buchanan, etc.).

b) Combinación de igualdad y de libertad, concediendo prioridad a la primera sobre la segunda, en diversos grados y formas, que alcanzan a los procesos productivos (socialismos) o se limitan al proceso distributivo (socialdemocracias).

c) Conciliación de libertad y de igualdad en algunos enfoques liberal-sociales o liberal-reformados, entre los que destacan los intentos de J. Rawls (prioridad léxica al principio de libertad) y de R. Dworkin (único principio de derecho a igual reconocimiento y respeto, que puede entenderse como prioridad léxica a la exigencia de igualdad).

Obviamente, no es idéntico el grado de plausibilidad de las tres propuestas tendenciales; justamente, el debatir su mayor o menor plausibilidad constituye el meollo de la filosofía política contemporánea en el ámbito occidental. Por mi parte no tengo dudas sobre la superioridad de la tercera tendencia (en la que, probablemente, hay que situar también la filosofía política de J. Habermas y K.-O. Apel; en este caso se aprecia mejor cómo el debate Habermas-Rawls afecta mucho más a los procedimientos formales que al contenido, aunque también en éste se den algunas diferencias, sobre todo de matiz). Es, precisamente, el acuerdo sobre las intuiciones básicas de partida el que posibilita y hace fructífero el debate entre las tres grandes tendencias actuales, e incluso entre sus variedades internas, en un marco real de pluralismo y de tolerancia.

En conclusión, en este trabajo de 1985 ofrece Rawls la enésima (y no será la última) revisión de su teoría de la justicia, sobre todo en el sentido de concretar y matizar la revisión mayor de 1980 (tarea que también realiza en otros trabajos de 1982, aunque en puntos muy concretos), con la que enlaza de

modo casi expreso. Esta continuidad resulta crucial para la correcta interpretación de este último trabajo; y lo es hasta tal punto que, a mi parecer, el lector que venga directamente desde *A Theory of Justice* sin pasar por «Kantian Constructivism» corre grave riesgo de quedar confundido y desorientado. En cambio, cumplida esta exigencia, el trabajo resulta clarificador y contribuye a aumentar la plausibilidad de la teoría rawlsiana (en especial, con la explicitación del «consenso a solapo»), aunque, obviamente, sin mejorar su objetivo último.

9. Posición original y acción comunicativa (Rawls y Habermas)

Me propongo examinar brevemente la modalidad de acción comunicativa presente en la «posición original» de J. Rawls, a propósito de una referencia comparativa que hace J. Habermas al profesor de Harvard en un pasaje de «Ética del discurso» (recopilado en su obra *Conciencia moral y acción comunicativa*: J. Habermas, 1985, 86-88). La referencia habermasiana contiene, a mi juicio, algunas precisiones certeras, pero incluye también ciertas exageraciones e inexactitudes que vale la pena aclarar. Las resumo en los siguientes cinco puntos:

1.º) Según Habermas, la posición de Rawls se identifica con el monologismo trascendental de Kant: «Al igual que Kant, Rawls operativiza el punto de vista de la imparcialidad de forma que cada cual puede acometer por su cuenta el intento de justificar las normas fundamentales. Esto es válido para el mismo filósofo moral» (*ibíd.*, 87).

2.º) Por lo mismo, niega que se produzca en la posición original una verdadera acción comunicativa: «En consecuencia, Rawls entiende la parte material de su investigación, por ejemplo, el desarrollo del principio de beneficio medio, no como una *aportación* de un participante en la argumentación a la construcción de la voluntad discursiva sobre las instituciones fundamentales de una sociedad de capitalismo tardío, sino como el resultado de una "teoría de la justicia", en la que es competente en cuanto experto» (*ibíd.*).

3.º) Las deficiencias del planteamiento rawlsiano se hacen

patentes de modo especial en los casos de conflictos de acción, ya que éstos suponen la interrupción del consenso normativo. Según Habermas, el conflicto moral sólo puede resolverse mediante otro acuerdo normativo, que será debatido hasta que se produzca su reconocimiento intersubjetivo. En tal caso, no basta la «voluntad conjunta» de atenerse a las reglas procedimentales, sino que se hace precisa una «argumentación real». No basta el enfoque en el que «cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma. No basta con que todos los individuos hagan esta reflexión, cada uno para sí mismo, y luego depositen su voto» (*ibíd.*).

4.°) La pretensión de universalidad y la exigencia de autodeterminación —características conjuntamente de lo ético— reclaman hoy, tras la «transformación de la filosofía» en racionalidad dialógica (Apel), una nueva formulación del imperativo categórico: en lugar de presentar monológicamente a los demás mi máxima validada como ley general he de presentarles mi propuesta a fin de que se efectúe por todos la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. Al mismo tiempo, e inseparablemente, se consigue con ello una autonomía real de todos y cada uno de los participantes. Cada uno «constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios», pero, «no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás» (*ibíd.*, 88).

5.°) Por último, no basta tampoco un marco normativo abstracto, aceptado por todos, que regule procedimentalmente la discusión, sino que se requiere un marco histórica y socialmente situado, ya que «las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de los valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados» (*ibíd.*). Es decir, Habermas reitera a Rawls la misma objeción que Hegel —y posteriormente Marx— presentaron al planteamiento abstracto y formal de Kant.

Examinemos brevemente estos puntos de modo sucesivo, a fin de poner en claro la justeza y la inexactitud de las observa-

ciones habermasianas. El primer punto contiene, al menos, una inexactitud manifiesta. Ciertamente, en Rawls es patente —y explícita— su intención de reinterpretar a Kant; esta voluntad de permanecer fiel a la inspiración kantiana se ha confirmado fehacientemente en su escrito «Kantian constructivism in moral theory» (Rawls, 1980). Pero ya en *A Theory of Justice,* tras aseverar que la «posición original» era una «interpretación procedimental de la concepción kantiana de la autonomía y del imperativo categórico» (Rawls, 1971, 256), reconoce que se aparta de Kant en dos puntos, al menos: *a*) reemplaza en la elección al individuo noumenal por un colectivo noumenal; *b*) los sujetos no eligen en abstracto, sino en las circunstancias históricas de la justicia. Incluso añade que, pese a todo, la lógica del enfoque kantiano apuntaba en esta dirección (*ibíd.*, 257). En un trabajo de 1978, «The Basic Structure as Subject», apunta ya claramente que su concepción de la justicia como equidad persigue «desprender la doctrina kantiana de sus bases en el idealismo trascendental y darle una interpretación procedimental por medio del constructo de la posición original», que la dota de una «estructura empírica» (Rawls, 1978, 66-67). Pero esta tarea la realiza mucho más convincentemente en «Kantian constructivism»: la justificación de un concepto de justicia no es «primariamente un problema epistemológico», sino que «la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que todos podemos aceptar» (Rawls, 1980, 519). Y todavía precisa: se aparta de Kant en dos puntos principales: *a*) porque otorga una primacía a lo social, que en Kant está sólo implícita; *b*) porque acentúa la plena publicidad del constructo, que en Kant sólo aparece desde la consideración de la razón (*ibíd.*, 552-554). Y ya al final declara: la posición original no es una base axiomática o deductiva para derivar principios, sino un constructo normativo conforme a las exigencias morales de una sociedad democrática moderna (*ibíd.*, 570-572). Si se me permite la licencia, Kant se movía en el enfoque de la teoría de la decisión, mientras que Rawls adopta con nitidez el enfoque cooperativo de la teoría de los juegos. Su adopción de la distinción entre el principio «*Rational*» y el principio «*Reasonable*» jugará aquí un papel decisivo, como luego se verá. En

efecto, como apunta J. Muguerza, los dos caracteres distintivos de la ética (universalidad y autonomía) parecen inconciliables; Kant creyó poder conciliarlos «haciendo coincidir la específica autonomía de los sujetos reales, en tanto que legisladores racionales, con la genérica racionalidad de su sujeto hipotético, cuya legislación alcanzaría —tendría que hacerlo por definición— a todo ser dotado de razón, pues no otra cosa es lo que entraña la identificación kantiana de voluntad (racional) y razón (práctica)». Ello presupone que «la racionalidad está dada de una vez para siempre en lugar de ser algo que hayamos de construir nosotros mismos»; de ahí que los enfoques discursivos hayan reemplazado el sujeto noumenal kantiano por la comunidad de sujetos y la racionalidad trascendental por la racionalidad dialógica (J. Muguerza, 1984, 50).

En esto consiste la apeliana transformación de la filosofía actual: «En Kant la voluntad está ya relacionada con cualquier otra voluntad. Pero faltan lenguaje y comunicación. La auténtica interacción no puede ser pensada» (Apel, 1976, I, 59-60). En la misma dirección, como reconocen R. del Águila y F. Vallespín, el procedimentalismo rawlsiano trata de «someter nuestros juicios morales a la prueba de la intersubjetividad», no sólo en el proceso decisorio sino también en la construcción de las restricciones procedimentales (1984, 115).

El examen del punto segundo nos va a permitir, sin embargo, precisar el cómo y la modalidad de la acción comunicativa en la «posición original». Ciertamente, Habermas apunta una de las debilidades estructurales del constructo rawlsiano. En efecto, en «Kantian constructivism» Rawls se decidió a escindir la identificación kantiana de voluntad racional y razón práctica al aceptar la distinción entre el principio «*Rational*» y el principio «*Reasonable*»; el primero, similar a la racionalidad respecto a los fines de Max Weber, garantiza la autonomía racional de los sujetos; el segundo, similar al principio de equidad, garantiza la autonomía plena de los mismos. Con esta distinción Rawls se propone reconciliar más convincentemente, en la posición original, el egoísmo racional y el sentido moral. Para ello se apoya en el concepto mismo de cooperación social, que incluye ambos aspectos: «*a*) el aspecto de ventaja racional que cada uno de los participantes trata de maximizar

(«*Rational*»); y *b*) los términos equitativos de la cooperación, es decir, la reciprocidad y la mutualidad («*Reasonable*»). Ahora bien, como en la posición original el «velo de ignorancia» obliga a los participantes a actuar, ante todo, como personas morales, estáatioa claro que el «*Reasonable*» subordina al «*Rational*» pues lo decisivo es la equidad procedimental y la delimitación de los fines que pueden pretenderse con vistas a la estructura básica de la sociedad. Pero, como señala Rawls, también lo presupone, ya que sin garantizar la ventaja racional de cada una de las partes no cabe la cooperación (Rawls, 1980, 528-530).

En definitiva, en la estructura deliberativa de la posición original el principio «*Reasonable*» ejerce un papel hegemónico mediante las constricciones procedimentales que expresa (velo de ignorancia, publicidad, simetría de las partes, estructura básica de la sociedad como objeto primario de los principios de justicia). De este modo, procedimentalmente, el «*Reasonable*» conduce a los dos principios de justicia. El principio «*Rational*», en cambio, tiene muy poco que decir en la posición original, pues el «velo de ignorancia» y demás constricciones impiden de antemano las consideraciones de ventaja individual, excepto a nivel estructural (por ejemplo, el principio *maximin*). Se impone, por tanto, el análisis procedimental a la discusión generalizada. Pero queda a salvo, en todo caso, la estructura deliberativa de la posición original, que hace obligada su interpretación dialógica. En definitiva, la acción comunicativa queda fuertemente restringida en la posición original en beneficio de un predominio de las restricciones procedimentales, que tienen el fin de encauzarla y garantizar su buen término, aunque trasvasen su rigidez a la deliberación. Aspecto este último que se descuida notablemente, por lo demás, en la construcción habermasiana, en la que la acción comunicativa fluye ciertamente mucho más libre y abierta, pero también con menos garantías de llegar a buen puerto.

Estas costricciones a la comunicación exigidas por la hegemonía del «*Reasonable*» muestran sus efectos perniciosos especialmente, según el tercer punto de la referencia habermasiana, en las situaciones conflictivas, que exigen para su resolución un debate fluido y real, hasta alcanzar un reconoci-

miento intersubjetivo. En efecto, en tales casos no es suficiente con que cada individuo reconsidere su postura a la luz de los principios compartidos que expresan su voluntad conjunta para proceder seguidamente a emitir su voto; tal apelación al resultado de la votación se ofrece a una comunidad racional sólo como el acto final, aunque decisivo, que cierra un largo proceso deliberativo en el que ha sido posible exponer y debatir las diferentes interpretaciones o aplicaciones de los principios, los legítimos intereses en conflicto, etc. Es decir, el «*Rational*» ha de poder expresar su potencial al máximo en tales casos, con la menor restricción procedimental posible.

Sin embargo, la racionalidad dialógica en modo alguno garantiza el hallazgo de una solución satisfactoria para todos. Es ya un lugar común en los críticos de Habermas la ironía, y hasta el sarcasmo, sobre su ilimitada y un tanto ingenua confianza en el poder moral de la razón y en la misma voluntad de diálogo no estratégico. Además, el diálogo racional no garantiza el hallazgo de la solución justa y buena para todos los deliberantes, ni siquiera en la comunidad ideal de diálogo (a no ser que se entendiera ésta como «comunión de los santos», como diría J. Muguerza).

Y es que también en las situaciones conflictivas el «*Reasonable*» tiene un papel esencial que cumplir, como ha explicitado la Escuela de Erlangen. Como dice Schwemmer, la tarea de construir una ética se inicia justamente ante un conflicto práctico; es más, la deliberación ética tiene sentido pleno sólo cuando se intenta solucionar un conflicto. Ahora bien, un conflicto se soluciona sólo cuando se consigue compatibilizar entre sí las exigencias enfrentadas en cuanto propuestas diversas, que son examinadas, competente e imparcialmente, por los que intervienen en el debate. La competencia de los deliberantes viene dada por el principio racional que permite una fundamentación discursiva de las normas que dirigen la acción y su universalización para todos. Pero las normas dependen de los fines y la decisión sobre los fines éticos sólo puede ser realizada por el principio moral autónomamente consensuado, que justifica en último término las normas y supernormas invocadas por las diferentes propuestas. Sólo la apelación a tal principio moral consensuado permite encontrar una base fir-

me de solución al conflicto, ya que éste sólo puede producirse por invocación a un mismo principio, puesto que cuando se invocan principios diferentes no se producen conflictos (Schwemmer, 1974).

Habermas ha exhibido a este respecto una cierta ceguera cognitivista, como le ha reprochado Tugendhat, quien acepta sin reservas que «las cuestiones morales, y en particular las de moral política, han de justificarse discursivamente entre todos aquéllos a quienes conciernen». Pero «la razón no es ---como piensa Habermas— porque el proceso de razonamiento moral sea esencialmente comunicativo», sino otra: la razón moral puede alcanzarse monológicamente, pero el acuerdo de todos los afectados «no es un factor cognitivo, sino volitivo», mediante el que se expresa la plena autonomía de todos los participantes (Tugendhat, 1981, cit. por Habermas, 1985, 93). Habermas le replica que «confunde las condiciones del logro discursivo de un acuerdo racionalmente motivado con las condiciones para alcanzar un compromiso equitativo» (*ibíd.*). Justamente, las segundas constituyen un factor igualmente esencial y Habermas, inmerso en su cognitivismo, no parece ser consciente de su papel imprescindible. «La esencia de una ley es ser aceptada», sentenció el Parlamento de Rennes ya en 1758. Y Rousseau elaboró sobre este doble componente su teoría de la «voluntad general», pocas veces bien comprendida por sus comentaristas.

Tras lo expuesto hasta aquí parece claro que Rawls cumple, al menos en lo esencial, la exigencia que hace Habermas en el cuarto punto referente a la necesidad de proceder a una reconstrucción del imperativo categórico kantiano en términos dialógicos. En efecto, el constructo rawlsiano de la posición original se presenta como una mediación de dos modelos: el de la «sociedad-bien-ordenada» y el de la «persona moral». La diferencia con Habermas radica en el mencionado predominio que Rawls otorga al «*Reasonable*» a fin de garantizar una autonomía plena al imperativo categórico; pero no olvidemos que confía al «*Rational*» la tarea de asegurar una autonomía racional. Por lo demás, Rawls limita expresamente el acuerdo alcanzado en la posición original a la justificación pública de los principios de justicia, que los participantes deducen de las

convicciones maduras y compartidas sobre la persona moral en cuanto libre e igual. El resto queda abierto a la deliberación plural y tolerante, con la referencia última de los citados principios, aceptados firmemente por todos los dialogantes (Rawls, 1980, 540-543). Por lo demás, su continua apelación al «equilibrio reflexivo» implica una estructura deliberativa.

En el quinto punto, en cambio, Habermas apunta certeramente otra de las debilidades estructurales del constructo rawlsiano, aunque lo haga de una forma un tanto exagerada. En efecto, Habermas reitera la objeción de ahistoricidad que tantos críticos, en especial los de orientación marxista, han esgrimido contra Rawls, acusándole de haber retornado a las posiciones kantianas, esto es, a los planteamientos predialécticos. De este modo Rawls habría realizado una brillante, pero estéril, reactualización de Kant, expuesta a las mismas críticas que el filósofo regiomontano.

Ya he indicado en otro lugar que la objeción me parece pertinente, aunque exagerada, incluso referido a *A Theory of Justice*, cuya tercera parte dedica a resaltar la congruencia de su constructo con las teorías hegemónicas en el momento actual de las ciencias sociales, lo que rompe ya la ahistoricidad, aunque sea de modo insuficiente. Pero en «Kantian Constructivism» acomete Rawls la historificación explícita de su constructo en el marco de las modernas sociedades occidentales, las únicas en las que tiene sentido el modelo de la sociedad-bien-ordenada, además de cumplir los requisitos previos de un desarrollo suficiente económico y social (escasez moderada y estructura democrática). Es más, Rawls plantea ahora su teoría como un intento de resolver el *impasse* actual de las sociedades democráticas actuales, que encuentran dificultades insuperables para conciliar las exigencias de la persona moral, es decir, las de la libertad y de la igualdad, sin sacrificar una a la otra.

Por eso señala expresamente que no se trata de «encontrar una concepción de la justicia aceptable para todas las sociedades, con independencia de sus circunstancias particulares sociales e históricas» (Rawls, 1980, 518-519). Son las «circunstancias de la justicia», siempre cambiantes, las que obligan a una historificación del constructo normativo, ya que afectan

de lleno al «*Rational*», esto es, al concepto de sociedad-bien-ordenada (el «*Reasonable*», en cambio, esto es, el concepto de persona moral en cuanto libre e igual, parece considerarlo una conquista definitiva). Es más, Rawls se dirige de modo particular a la sociedad estadounidense y su constructo toma como punto de partida las convicciones más arraigadas de su tradición histórica. Esto es esencial en su metodología constructiva, pues el problema de la sociedad justa no es primariamente un problema epistemológico, ya que no se trata de encontrar la «verdad moral» fijada «por un orden antecedente e independiente de objetos y relaciones, sea natural o divino», sino de «articular una concepción pública de la justicia asumible con autonomía racional y plena por todos los afectados» (*ibíd.*).

Rawls cree, incluso, que su constructo normativo de los dos principios de justicia permite una mediación (*mediating*) real entre los dos modelos tradicionales del pensamiento democrático, el de los derechos civiles individuales (Locke) y el de la igualdad en libertad de la sociedad civil (Rousseau). Esta pretensión mediadora le ha valido el calificativo de socialdemócrata y hasta el reproche de ofrecer una legitimación encubierta del *Welfare State*. Este reproche no parece bien fundamentado; en todo caso se trataría de un oportunismo muy poco oportuno, con el declinar actual del estado social en Occidente. Tampoco el calificativo de socialdemócrata me parece adecuado; se trata más bien de un liberalismo reformista o social que busca una reconciliación o síntesis válida de las exigencias irrenunciables de la libertad y de la igualdad, que se limitan mutuamente. Obviamente, tal actitud conciliadora les ha parecido inevitablemente insuficiente a quienes otorgan un primado más incondicionado a la libertad o a la igualdad. Sin embargo, desde su constructivismo, a Rawls le basta con mostrar que su propuesta es racional y razonable. Lo que no obsta para que dé oportunidad a los demás para que muestren la racionalidad y razonabilidad de otras propuestas posibles. En particular, Rawls parece obsesionado en desautorizar al utilitarismo en sus diferentes versiones. En este sentido, su pretensión de que sólo sus dos principios de justicia son la solución perfecta parece a todas luces excesiva, ya que no

puede excluir de antemano otras propuestas posibles de conciliación de la libertad con la igualdad. Esta actitud le conduce a limitar al «*Rational*» la apertura al pluralismo y a la tolerancia, actitud absolutista que tampoco es consonante con la metodología constructiva, siempre abierta a la consideración de nuevos argumentos y nuevas propuestas.

Por lo demás, esta historificación explícita de 1980 resulta todavía insuficiente, ya que se muestra excesivamente escorada hacia la vertiente institucional, a consecuencia, probablemente, del notorio influjo de Parsons. Habermas, en cambio, no sólo extiende el ámbito de la acción comunicativa a todas las formas de la interacción social, fijando de modo más concreto las condiciones del diálogo racional y razonable (comunidad ideal de diálogo), sino que cuenta con la tradición marxista —aunque sea «reconstruida»— de la praxis (que combina los elementos estratégicos con los emancipatorios) y del trabajo, lo que le confiere en este aspecto una superioridad indiscutible.

Pese a ello, y en conclusión, la referencia habermasiana, con su pretensión de marcar distancias entre su propuesta y la de Rawls, resulta desorientadora; y ello no sólo porque algunas de sus apreciaciones son inexactas, injustas o exageradas, sino porque, en definitiva, es muy superior el peso de los elementos comunes que el de los diferenciales, como han mostrado recientemente R. del Águila y F. Vallespín (1984, 93-125).

Bibliografía utilizada

AGRA, M.J., *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática*, Publ. Univ. Santiago de Compostela, 1985.

ÁGUILA, R. del, y VALLESPÍN, F., «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Zona Abierta*, 31 (1984), 93-125.

AIKEN, H.D., «The Concept of Moral Objectivity», en *Reason and Conduct*, Nueva York, Knopf, 1962.

APEL, K.-O., *Der Transformation der Philosophie*, Bd. I, Suhrkamp, Francfort, 59-60

ARROW, K.J., *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, Wiley, 1951.

—, «Some Ordinalist Utilitarian Notes on Rawls Theory of Justice», *Journal of Philosophy*, 70 (1973), 245-263.
—, «Extended Sumpathy and the Possibility of Social Choice», *Philosophia* (Isr.), 7 (1978), 223-238.
AUTARD, C. y otros, *Individu et justicie sociale. Autour de John Rawls*, París, Seuil, 1988.
BALLESTREM, K.G., «Methodologische Probleme in Rawls Theorie der Gerechtigkeit», en O. Hoeffe (ed.), 1970.
BARBER, B., «Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurement», en N. Daniels (ed.), 1975, 292-318.
BARROW, R., *Injustice, Inequality and Ethics*, Brighton, Harvester, 1982.
BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in «A Theory of Justice»*, Oxford, Clarendon, 1973, (1973*a*).
—, «John Rawls and the Priority of Liberty», *Phil. and Public Affairs*, 2 (1973), 274-290 (1973*b*).
BAUMOL, W.J., *Economic Theory and Operations Analysis*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1965.
BLOCKER, H.G. y SMITH, E.H. (eds.), *John Rawls Theory of Social Justice: An Introduction*, Athens (USA), Ohio Univ. P., 1980.
BLUM, R.P., «L'éthique kantienne de John Rawls», *Studia Philosophica*, 38, (1979), 9-32.
BOUDON, R., «Effets pervers et philosophie sociale. La théorie de Rawls», Cap. VI de *Effets pervers et ordre sociale*, París, PUF, 1977, 157-186.
BRANDT, R.B., «Some Merits of One Form of Rule Utilitarianism», University of Colorado Studies, 1967.
—, *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon, 1979.
BRAITHWAITE, R.B., *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosophy*, Cambridge, 1955.
BREHMER, K., *Rawls «Original Position» oder Kants «Ursprunglicher Kontrakt»: die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordenten Zusammenlebens*, Königstein/Ts., Forum Academicum, 1980.
BUCHANAN, J.M., «The Justice of Natural Liberty», *Journal of Legal Studies* (1976), 1-16.
—, «Una interpretación hobbesiana del principio de la diferencia de Rawls», *Hacienda Pública Española* 48 (1977).
CHALMERS, A.F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid, Siglo XXI, 1982.
DANIELS, N. (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of «A Theory of Justice»*, Oxford, Blackwell, 1975.

—, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en N. Daniels (ed.), 1975, 253-281 (1975*b*).
DARWALL, S., «A Defense of the Kantian Interpretation», *Ethics*, 86 (1976), 164-170.
DAY, J.P., *Liberty and Justice*, 1986.
DWORKIN, R., «The Original Position», en N. Daniels (ed.), 1975, 16-52 [original de 1973].
—, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977. (Vers. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.)
—, Symposium en Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments, *Ethics*, 99 (1989), 4.
FELLNER, W., *Probability and Profit*, Homewood, Irwin, 1965.
FERNÁNDEZ, E., *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate, 1984.
GAUUS, G.F., «The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill», *Ethics*, 92 (1981), 57-72.
GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, Chicago Univ. P., 1978.
GUTIÉRREZ, G., «La congruencia entre lo bueno y lo justo: sobre la racionalidad en la moral», *Revista de Filosofía*, 2.ª serie, I (en. dic.1979).
GUTTMANN, A., *Liberal Equality*, Cambridge Univ. P., 1980.
HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Barcelona, Península, 1985.
HAKSAR, R., *Equality, Liberty and Perfectionism*, Oxford Univ. P., 1979.
HARSANYI, J.C., «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking», *Journal of Political Economy*, 61 (1953).
—, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls'Theory», *Amer. Polit. Sc. Rev.*, 64 (1975), (recopilado en íd., *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1976, con un «Postscript», 37-63). Existe vers. cast. en *Hacienda Pública Española*», 48 (1977).
HART, H.L.A., «Rawls on Liberty and its Priority», en N. Daniels (ed.), 1975, 230-252 (original de 1973).
HOEFFE, O. (dir.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Franc-Francfort, Suhrkamp, 1977.
—, «Zur V ertragstheorie: Hobbes, Kant und Rawls in Vergleich», en G. Patzig, (ed.), [en prensa].
—, *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires, Alfa, 1979.
HOERSTER, N., «J. Rawls' Kohärentztheorie der Normenbegrundung », en O. Höffe (dir.), 1977.
JIMÉNEZ, M., «A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls, *A Theory of Justice*», *Teorema* 11, 2-3 (1981), 231-239.

—, *Constructivismo, Rawls, Nozick*, Publ. Univ. de Valencia, 1983.
JOHNSON, O., «The Kantian Interpretation», *Ethics*, 85 (1974).
KAMENK, E. (ed.), *Justice*, Londres, Arnold, 1979.
LEVINE, A., «Rawls kantianism», *Social Theory and Practice* 3, 1 (1974).
LUCE, R.D., y RAIFFA, H., *Games and Decisions*, Nueva York, Wiley, 1957, cap. XIII.
LYONS, D., «Rawls versus Utilitarianism», *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 535-545.
—, «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments», en N. Daniels (ed.), 1975, 141-167.
MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981.
MARTÍNEZ, J.I., *La teoría de la justicia de J. Rawls*, Publ. Univ. Zaragoza, 1984.
MELDEN, A.J., *Rights and Persons*, Oxford, Blackwell, 1978.
MUGUERZA, J., «Entre el liberalismo y el libertarismo (reflexiones desde la ética)», *Zona Abierta*, 30 (enero-marzo 1984), 1-75.
MUSGRAVE, R.A., «Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade-off», *The Quaterley Journal of Economics*, 88 (1974), 625-632.
NAGEL, T., «Equality», en íd., *Mortal Questions*, Cambridge Univ. P., 1979.
NIELSEN, K., *Equality and Liberty*, Totowa, N.J., Rowman y Allanheld, 1984.
NIELSEN, K., y SHINER, R. (eds.), *New Essays on Social Contract Theory*, Guelph, Ontario, 1977.
NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.
PATZIG, G. (ed.), *Rawls Theorie der Gerechtigkeit: Ein Symposium*, 1977 [en prensa].
RAE, D., «Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage», *APRS*, 69 (1975), 630-647.
RAWLS, J., «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Phil. Review*, 1951, 177-197 (recop. en J. Glickmann [ed.], *Moral Philosophy. An Introduction*, Nueva York, St. Martin's Press, 1976, 371-386 [que utilizo]).
—, «Two Concepts of Rules», *Philosphical Review*, 64 (1955), 3-32 (recop. en Ph. Foot [ed], *Theories of Ethics*, Londres, Oxford Univ. P., 1967). (Vers. cast.: *Teorías sobre la ética*, México, FCE, 1974, 210-247 [que utilizo].)
—, «Justice as Fairness», *Phil. Review*, 67 (1958) (recop. por P. Laslett y W.G. Runciman [eds.], *Philosophy, Politics, and Society*, 2.ª serie, Londres, Barnes y Noble, 1962, 132-157 [que utilizo]).

—, «The Sense of Justice», *Phil. Review*, 72 (1963), 281-305 (recop. por J. Feinberg [ed.], *Moral Concepts*, Oxford Univ. P., 1969, 120-140 [citado como 1963*a*]).
—, «Constitutional Liberty and the Concept of Justice», en C.J. Freidrich y Chapman (eds.). *Nomos VI: Justice*, Nueva York, Atherton Press, 1963 (1963*b*).
—, «Legal Obligations and the Duty of Fair Play», en S. Hook (ed.), *Law and Philosophy*, New York Univ. P., 1964.
—, «Distributive Justice», en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, 3.ª serie, Londres, Barnes y Noble 1967, 58-82.
—, «Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, 13 (1968), 51-71.
—, «The Justification of Civil disobedience», en H.A. Badau (ed.), *Civil disobedience*, Nueva York, Pegasus, 1969.
—, *A Theory of Justice*, Oxford Univ. P., 1971. (Vers. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.)
—, «Reply to Lyons and Teitelman», *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 556-564.
—, «Reply to Alexander and Musgrave», *Quaterley Journal of economics*, 88 (1974), 633-655.
—, «Fairness to Goodness», *Phil. Review*, 84 (1975), 4, 536-554.
—, «The Basic Structure as Subject», en A.I. Goldman y J. Kim (eds.), *Values and Morals*, Dordrecht, Reidel, 1978, 47-71.
—, «Kantian constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (sept. 1980), 515-572.
—, «The Basic Liberties and their Priority», *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, Salt Lake City, Univ. of Utah P., 1982*a*, 1-87.
—, «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge Univ. P., 1982*b*, 159-185.
—, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs* 14, 1985, 1, 223-251.
—, *Justicia como equidad* (M.A. Rodilla ed.), Madrid, Tecnos, 1987.
—, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford J. Legal St.*, 7 (1987), 1-25.
—, «The Priority of Right and Ideas of The Book», *Philosophy et Public Affairs* 17 (1988), 4, 251-256.
RAWLS, J. y otros, *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Ariel, 1988.
REX, M., *Rawls and Rights*, 1986.
RICHARDS, D.A.J., *A Theory of reasons for action*, Oxford, Clarendon, 1971.

—, «Rights and Autonomy», *Ethics*, 92 (octubre 1981), 3-20.
RODRÍGUEZ MARÍN, J., «La teoría del contrato social rediviva», *Teorema*, 5, 1 (1975), 109-116.
RUBIO, J., *Positivismo, hermenéutica y teoría crítica en las ciencias sociales*, Barcelona, Humanitas, 1984.
SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Univ. P., 1982.
SEARLE, J., «How to derive "Ought" from "Is"», *The Philosophical Review*, 73 (1964), 43-58 (recopilado en íd., *Speech-Acts*, Cambridge Univ. P., 1969, cap. 8). (Vers. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Tecnos, 1980.)
SEN, A., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden-Day, 1970. (Vers. cast.: *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza Univ., 1976.)
—,«Rawls versus Bentham: An Axiomatic examination of the Pure Distribution Problem», *Theory and Decision*, 4 (1974), 301-310 (recop. en N. Daniels [ed.], 1975, 283-292.)
—, «Equality of What?», *The Tanner Lectures on Human Values*, Standord Univ., 1980, 195-220 [original de 1979].
SCHWEMMER, O., «Die Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Begründung», en G. Patzig [ed.], 1977.
—,«Grundlagen einer normativen Ethik», en O. Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp, 1974.
SNEED, J.D., «Some consequences of Rawlsean Justice in Simple Economies», *Synthèse*, 32 (1976).
SUPPE, F., *La estructura de las teorías científicas*, Madrid, Nacional, 1979.
TEITELMAN, M., «The Limits of Individualism» *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 545-556.
THIEBAUT, C., «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls», *Zona Abierta*, 32 (1984), 117-159.
TOULMIN, S., *The Place of Reason i n Ethics*, Cambridge, 1950. (Vers. cast.: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979.)
TUGENDHAT, E., «Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls Theorie der Gerechtigkeit», en O. Höffe (ed.), 1977.
VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.
WOLFF, R.P., *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of «A Theory of Justice»*, Princeton Univ. P., 1977. (Vers. cast.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, México, FCE, 1981.)

6

EL «ESTADO MÍNIMO»: MODELO LIBERAL-RADICAL (NOZICK)

1. De la anti-utopía del estado justo a la utopía del capitalismo libertario

Entre las propuestas alternativas que la obra de Rawls ha suscitado, de modo directo o indirecto, posiblemente ha sido la propuesta liberal-radical presentada por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (1974) la que mayor eco ha logrado. Ello obedece a un cúmulo de circunstancias, además de su audacia teórica y de su estilo provocativo. Entre ellas destaca, sin duda, el auge renovado del liberalismo en nuestros días, del que Nozick ofrece una de sus versiones más radicalizadas. Pero de modo especial destaca su hábil —aunque falaz— combinación de liberalismo y anarquismo, inédita hasta entonces, sobre la que apoya su rechazo dogmático de todos los modelos propuestos de estado justo, precisamente en nombre de la vindicación ética; en efecto, el estribillo «el estado mínimo es el estado más extenso que puede justificarse; cualquier otro estado más extenso viola los derechos de todos», que repite incansablemente a lo largo del libro, traduce una argumentación ética aunque tenga un trasfondo político-económico.

El propio Nozick (344, nota 1) advierte contra el enfoque de su libro como una refutación de Rawls; en efecto, Nozick se

dirige contra todas las formas del estado justo, desde el liberalismo moderado hasta el socialismo más radical, pasando por el liberalismo utilitarista (Hart), el utilitarismo clásico y reformado, el modelo liberal-social de Rawls, etc., hasta casi tocar por el otro extremo con la sociedad comunista sin estado, según el conocido adagio (aunque obviamente Nozick mantiene las clases sociales). Su obra debe entenderse, pues, como el desarrollo de la anti-utopía del estado justo, con un desarrollo paralelo (y, por ende, sin confluencias) al de K. Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, pero mucho más radical (hasta la democracia, objetivo último de la defensa popperiana, es presentada como *demoktesis* o compraventa generalizada de todos para todos).

Pero, de modo tan sorprendente como significativo, la anti-utopía del estado justo que representa el «estado mínimo» aparece en la tercera parte del libro trocada en la utopía del «estado mínimo», en cuanto «*Frameworth for Utopia*» o cañamazo básico para toda propuesta utópica concreta. Este giro insospechado revela la captación de Nozick, a nivel profundo y a su pesar, por la tradición ético-utópica de la sociedad justa, preludiada por su mismo enfoque anti-utópico (las anti-utopías se revelan finalmente como utopías, como también acontece con Popper). Lo que no obsta para reconocer la originalidad de Nozick al presentar el liberalismo en clave utópica-libertaria en busca del calor y del soporte popular. Se apoyaba, sin embargo, en una combinación falaz de liberalismo y anarquismo, por lo que estaba condenado de antemano al fracaso. Esta falacia de fondo es la que amenaza con destruir toda la obra de Nozick, como intentaré seguidamente mostrar.

Por lo demás, la anti-utopía de Nozick va dirigida, ante todo, contra el *Welfare State* o estado del bienestar social, coincidiendo con su crisis en las sociedades democráticas occidentales; pero, como antes indicaba, se trata de una objeción ética de fondo, hasta el punto de que la argumentación política, jurídica, económica, etc. que contiene es previamente traducida a términos éticos (teoría de las ligaduras morales). Esto viene a confirmar el diagnóstico anterior: Nozick está profundamente tocado por la tradición ético-utópica que quiere combatir; su combate se dirige directamente contra el *Welfare State* en su

revestimiento económico, político y social. Solamente en la segunda parte, al confrontar su «teoría de la justicia como titulación» *(«Entitlement Theory of Justice»)* con la teoría rawlsiana, combate directamente los fundamentos éticos sobre los que se justifica el «estado del bienestar social», aunque en una de sus formas moderadas, como es el caso de Rawls; y en tal confrontación Nozick ha de malinterpretar el pensamiento de Rawls para salir airoso. Por otra parte, sus objeciones éticas al utilitarismo, hechas siempre de pasada, no superan nunca un nivel genérico: algo inaceptable dada la gran diferenciación actual del utilitarismo.

2. El resurgir actual del liberalismo (Nozick y Dworkin)

La obra de Nozick se entiende cabalmente sólo en el contexto del actual resurgimiento del liberalismo en sus diversos frentes: económico (M. Friedman, 1962), político-social (F.A. Hayek, 1960; 1974), jurídico (H. Hart, 1961; 1968), etc. Nozick representa su vertiente ética —además de otras propuestas más moderadas entre las que destacan las de R. Dworkin (1973; 1977) y A.J. Melden (1978)—, que se conoce genéricamente como «filosofía de los derechos individuales», en cuanto que plantea la justicia social subordinada a un concepto «fuerte» de los derechos fundamentales del individuo, independientemente de toda consideración utilitarista o social-liberal de los mismos. De este modo, los derechos individuales adquieren un sentido prescriptivo cuasi-absoluto frente a otros principios de justicia (utilitarista o distributiva), hasta incorporar un sentido anti-utilitarista y anti-distributivo; es el primado del individuo y su condición de «vida separada» *(separateness)* frente a la sociedad o al estado, que se contrapesa únicamente por los mismos derechos de los demás individuos.

Dentro de esta corriente es R. Nozick quien adopta una postura más radical. En efecto, Hart se mantiene siempre en los límites de un liberalismo utilitarista o «utilitarismo de los derechos», compatible con una cierta perspectiva teleológica (Hart, 1979; 1981), mientras que R. Dworkin se mueve con

cierta ambigüedad entre ambos (en *Taking Rights Seriously*, algunos trabajos muestran una dependencia lógica del utilitarismo, mientras que otros, como el que da título a la recopilación y el dedicado a Rawls, mantienen una perspectiva deontológica neta; esta segunda tendencia es la predominante). Por ello resulta instructiva una comparación Nozick-Dworkin, aunque sea a grandes rasgos.

Nozick parte de una absolutización —nunca justificada— del hecho de las «existencias separadas» hasta el punto de que «las ligaduras morales marginales sobre lo que nos está permitido hacer reflejan el hecho de nuestras existencias separadas. Reflejan el hecho de que no es posible ninguna ponderación moral entre nosotros; no se da un contrapeso moral de una vida por otras que conduzcan a un bien *social* mayor para todos. No se da un sacrificio justificado de algunos en favor de otros» (Nozick, 1974, 33). Tal es el primado de los «derechos libertarios», que Nozick presenta como una consecuencia del principio categórico kantiano: «Actúa de modo que siempre trates a la humanidad, ya sea en tu persona o en la de otros, nunca simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin». Es obvio que esta referencia a la autoridad de Kant carece de todo valor: por una parte, porque el texto kantiano permite tratar a otros como medios si, y sólo si, se les trata al mismo tiempo también como fines (con lo que la interpretación de Rawls parece concordar mucho mejor); por otra, porque la cita, cualquiera que sea su autoridad, que habría que justificar en todo caso, se hace manifiestamente fuera del contexto kantiano.

Por otra parte, el verdadero soporte de la concepción primordial de los derechos en Nozick es su absolutización del derecho de propiedad como soporte de los demás derechos del individuo; absolutización de la propiedad que no sólo carece de justificación lógica sino que será responsable de las consecuencias absurdas de la teoría: incluso los más mínimos impuestos redistributivos aparecen como atentados contra la inviolabilidad personal; mucho más las limitaciones por la vía de la autoridad pública que reconoce el artículo octavo de la «Convención Europea para la protección de los derechos humanos».

En consecuencia, la función del estado se agota en el papel de «estado sereno»: hacer respetar los derechos individuales mediante su monopolio legal-moral de la violencia. Tal es «el estado mínimo», el único éticamente justificable: sus poderes no son otros que los que los individuos le han delegado de modo explícito (sin mediación de contrato social alguno) para proteger los derechos, resolver los conflictos y salvaguardar los pactos entre particulares. Para justificar tal «estado mínimo», Nozick se limita a elaborar un constructo, «el estado de naturaleza», y su posterior evolución, mediante procesos tipo «mano invisible», hasta dicho estado mínimo, ateniéndose a la descripción que hace Locke en su *Two Treatises of Governement* (cap. 2 del segundo tratado). Tal constructo pretende inspirarse en la epistemología de la «explicación potencial» elaborada por Hempel; pero tanto la epistemología hempeliana como su adopción particular de la misma resultan hartamente discutibles.

Los únicos «límites libertarios» que reconoce están en el llamado «proviso lockeano», aparte de la «agresión a otros» (*ibíd.*, 33). Pero su interpretación «débil» del proviso y, sobre todo, el sentido anti-libertario de la misma arruinan la consistencia interna de su teoría, a la vez que descubren su falaz combinación del liberalismo con los ideales libertarios. Más adelante explicitaré estas críticas con algún detalle.

Dworkin, en cambio, mantiene una posición más ortodoxamente liberal, sin veleidades libertarias. Consecuentemente Dworkin se opone al «utilitarismo de los derechos» y a sus concesiones consecuencialistas, negando la propiedad del concepto mismo de «derechos de la mayoría» o «derechos sociales» en cuanto contrapuestos a derechos individuales: su única entidad es la utilidad social. Justamente, en esto consiste «*taking rights seriously*»: se toman en serio los derechos morales y legales cuando se niega toda restricción de los mismos en aras al consecuencialismo, incluso cuando de su mantenimiento se sigan consecuencias indeseables para el bienestar social; ello es así porque la conculcación o restricción de un derecho cierto es una «grave injusticia» que pesa más que «el coste adicional en política o en eficacia social» que pueda derivarse (Dworkin, 1977, 199); no obstante, poco

antes había reconocido como limitaciones justas, además de los derechos estrictos de otros, la «prevención de una catástrofe o, incluso, obtener un claro e importante beneficio público» (*ibíd.*, 191).

Y es que el concepto «fuerte» de los derechos que defiende Dworkin no se sustenta sobre una absolutización de la propiedad, como es el caso de Nozick, ni sobre una concepción puramente legal de las personas, sino sobre el concepto de «derechos-libertades» o «derechos de autonomía», que S. Benn (1978, 64) ha definido como la propuesta de que «las personas morales *deben* ser respetadas como "personas morales"», independientemente de otras consideraciones de valor y excelencia de los seres humanos. Esto es, Dworkin mantiene frente a Rawls una perspectiva deontológica pura: lo justo es anterior a lo bueno, se produzca o no una convergencia de justicia y bondad, se maximice o no el bien. Los «derechos de autonomía» son prioritarios en una sociedad justa, porque definen áreas de libertad necesarias para que cada individuo pueda desarrollar su propia personalidad. Es más, no sólo exigen respeto por parte del estado, sino que exigen ciertas prestaciones positivas del mismo con vistas a su potenciación; prestaciones que no se dirigen de por sí a fomentar el bienestar social de los individuos.

Las ambigüedades de Dworkin a las que antes hice referencia provienen, sobre todo, de que *Taking Rights Seriously* no es una obra sistemática, sino una recopilación de trabajos escritos independientes unos de otros y con objetivos diferentes.[1] Entre ellos tal vez sea el trabajo sobre Rawls el más completo y fiable. En el mismo insiste Dworkin en que el primer principio de justicia es el «derecho a igual consideración y respeto», interpretado no sólo en su versión «débil» (igualdad ante la ley) sino también en su versión «fuerte»: los planes de vida de cada uno han de ser igualmente tenidos en cuenta al diseñar la estructura básica de la sociedad, eliminan-

1. Los trabajos en los que se observa una mayor proximidad a la lógica utilitarista, aunque siempre en su versión de «utilitarismo de preferencias» (utilidad como máxima satisfacción de preferencia) son «Reverse Discrimination» y «What Rights Do We Have?».

do todo principio perfeccionista que pudiera justificar la imposición de un patrón ideal del ser humano.

La dificultad para Dworkin radicaba en elaborar un constructo mediador entre su primer principio de justicia (derecho a igual consideración y respeto) y los derechos concretos de los individuos por encima de toda consideración utilitarista (no basta que las preferencias individuales se garanticen mediante el conjunto de las preferencias). En algunos trabajos Dworkin parece pretender derivarlos directamente del principio liberal. Pero en el trabajo sobre Rawls acepta la necesidad de un «pacto social» mediador entre el primer principio y los derechos individuales prioritarios (Nozick negará siempre rotundamente la pertinencia de todo pacto social). Dworkin propone un constructo sobre la idea de la democracia como forma de decisión moral y política, muy cercano en realidad a la «posición original» de Rawls. La diferencia con Rawls radica en su tesis de que la posición original precisa como base una teoría de los derechos morales.

El influjo de Rawls es, de todos modos, notorio. Dworkin apela también a la metodología constructivista: el filósofo moral se ocupa de «justificar» nuestras convicciones morales mediante un constructo coherente de principios racionales y públicos. Pero, para evitar la circularidad, los principios han de apoyarse sobre una base diferente de las convicciones. Por otra parte, sin una base distinta, el constructo de la «posición original» no pasa de ser un contrato hipotético, sin auténtica capacidad normativa. Tal base sólo la puede proporcionar una teoría deontológica de los derechos, «una teoría que toma tan en serio la idea de derechos como para hacer de éstos la base de la moral política» (*ibíd.*, 169).

Pero Dworkin no parece haber comprendido que la «circularidad» del constructivismo es consustancial con dicha metodología, a la par que no es una circularidad viciosa; en efecto, las convicciones intuitivas de partida se «critican» mediante el constructo, a través del cual son justificadas o depuradas. Por otra parte, el enfoque deontológico es asumido por Rawls en su concepto de «persona moral», en el que a veces parece incorporar un sentido de «derechos naturales» (*A Theory of Justice*, 505, nota 30). Curiosamente también Dworkin parece

contagiarse de esta exigencia de «derechos naturales» en la base de la teoría de la justicia, a fin de que conste claramente que los derechos inviolables de los individuos «no son el producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético» (*Taking Rights Seriously*, 176).[2]

La posición de Rawls se explicita mejor en su revisión de la teoría: se sirve de dos constructos, el de la «persona moral» y el de la «sociedad-bien-ordenada», que son mediados por un tercer constructo, el de la «posición original»; el primero recoge las exigencias deontológicas de la persona en cuanto «persona moral, libre e igual», esto es, autónoma (Rawls, 1980, 520). Por lo demás, el primado deontológico estaba garantizado por la prioridad léxica del primer principio sobre el segundo. Y Dworkin, a diferencia de Nozick, no presenta objeción a las desigualdades individuales cauteladas por el segundo principio.

3. El «estado mínimo» como anti-utopía del estado justo

El modelo liberal-radical de sociedad adopta, en la defensa y promoción del mismo que realiza Nozick, una figura deliberadamente anti-utópica; como antes he apuntado, Nozick plantea la discusión del modelo de sociedad, no en el plano económico-político-jurídico (donde se sitúa preferentemente el liberalismo), sino en el plano ético, justamente donde se suponía que los modelos socializadores del estado justo encontraban su apoyo más firme.

El enfoque de Nozick es, por tanto, valiente y profundo: se trata de obtener para el liberalismo una legitimidad ética indudable, precisamente en su versión radical o pura; y, en un segundo momento, poner en claro que sólo el liberalismo es justo, esto es, que las concesiones socializadoras (a través de la justicia distributiva, como en el caso de Rawls y, por supues-

2. Es de notar que sólo doce años después, en su revisión de 1985, responde Rawls a Dworkin en una extensa nota a pie de página rechazando su propuesta de considerar la teoria rawlsiana como «a right-based theory», así como todo tipo de planteamiento naturalista (Rawls, 1985, 236).

to, los planteamientos utilitaristas y socialistas del estado justo) no sólo no mejoran la calidad ética del liberalismo puro sino que son radicalmente injustas al subordinar, en mayor o menor medida, los derechos inviolables de los individuos en aras de un mayor bienestar social para todos. Por último, Nozick va a intentar una traducción utópica del modelo liberal en la que éste se presenta, no ya como una propuesta utópica entre otras, sino como el cañamazo o urdimbre sobre el que han de tejerse obligatoriamente las propuestas utópicas particulares. Para lograr este triple objetivo Nozick lleva su valentía a intentar devolver al liberalismo su componente libertario, que la tradición liberal había abandonado en manos de grupos marginales y organizaciones sindicales.

Pues bien, la estructura tripartita de *Anarchy, State and Utopia* refleja puntualmente, hasta en el título, el triple designio de su autor. Respetaré, pues, su estrategia y dedicaré un apartado a cada una de las secciones.

Hay que comenzar, pues, por legitimar éticamente el modelo liberal puro. Para ello se le ofrecían a Nozick dos vías principales: la reconstrucción histórica del liberalismo o la construcción de un modelo libertario de estado. Nozick opta sin vacilar por la segunda, quizás porque la primera se volvería en su contra; en efecto, una reconstrucción histórica del liberalismo para devolverle a la pureza de sus orígenes resultaba poco creíble dado que la evolución de los ideales liberales se ha debido tanto al desarrollo interno del modelo como a la irresistible ascensión de los enfoques socializadores, justamente en busca de una legitimidad y eficacia en todos los niveles: moral, político, jurídico y hasta económico. La segunda vía, la constructivista, le ofrecía mejores perspectivas.

En el mismo prefacio reconoce paladinamente que intenta una mera «exploración filosófica de temas», hecha con sinceridad y de cara al lector, sin ocultarle los problemas. Es consciente de que su libro es un ensayo, esto es, «no presenta una teoría precisa de la base moral de los derechos individuales; tampoco contiene el estatuto preciso ni la justificación de la teoría del castigo retributivo; ni siquiera el establecimiento preciso de los principios de la teoría tripartita de la justicia distributiva». Se remite al futuro para realizar esta tarea.

Después de diez años no ha dado ninguna muestra de ello, tal vez porque, como aquí mismo presagia, «el resultado sería diferente y requeriría modificaciones en la superestructura aquí levantada» (Nozick, 1974, XII-XIV). La cuestión está entonces en si el ensayo mantiene la valentía del enfoque con un mínimo de consistencia.

La primera parte es la única que sigue propiamente una metodología constructivista, aunque también la tercera lo intenta. Se titula «Teoría del estado-naturaleza o cómo recaer en el estado sin pretenderlo». El interés del constructo que se propone elaborar justifica el que resucite un concepto tan «arcaico» como el de «estado de naturaleza». Por supuesto, se trata de un constructo con propósitos «explicativos» en el ámbito político. Señala tres posibles «modos de entender el ámbito político: 1.° explicarlo enteramente en términos no-políticos; 2.° enfocarlo como emergiendo de lo no-político, pero irreductible a ello; esto es, un modo de organización de factores no-políticos, inteligibles sólo en términos de nuevos principios políticos; o 3.° enfocarlo como un ámbito completamente autónomo». Nozick opta por el primero por ser el que «promete una comprensión plena de todo el ámbito político», lo que lo convierte en «la alternativa teórica más deseable, que sólo puede abandonarse si se demuestra imposible».[3] Por eso propone denominarla la «explicación *fundamental* del ámbito», remitiéndose a Hanson como autoridad epistemológica (*ibíd.*, 5-6).

Para desarrollar su constructo por esta vía más prometedora, Nozick adopta la estrategia de la «explicación potencial», avalada por otra autoridad epistemológica como Hempel, que consiste esencialmente en que «una explicación será correcta si todo cuanto en ella se menciona se muestra verdadero y cumplido». De todos modos, una «explicación potencial *fundamental*» conlleva «importante luz explicativa aun cuando no sea la explicación correcta». Por todo lo cual adopta para su construcción el concepto lockeano de «estado de naturaleza» (*ibíd.*, 7-9).

3. Sobre la ilegitimidad filosófica de tal reducción, cfr. B. Barber, 1977.

En realidad Nozick se limita a suscribir las principales tesis del constructo lockeano en las que se canoniza la inviolabilidad de los derechos naturales de los individuos; seguidamente, y en un segundo plano, reconstruye los «inconvenientes del estado de naturaleza» para los que el mismo Locke adelanta que «es el gobierno civil el remedio apropiado» (*ibíd.*, 11-18). Obviamente, no puedo seguir aquí en detalle la reconstrucción que hace Nozick de tales inconvenientes y su reconducción, a través de procesos tipo «mano invisible», hasta el «estado mínimo», que ocupa toda la primera parte, por lo cual me limito a elaborar un resumen crítico.

Desde el punto de vista epistemológico, lo menos que puede decirse del constructo nozickeano es que resulta confuso. Al adoptar Nozick la primera de las tres opciones posibles opta por un enfoque enteramente ético de la dimensión política; ello implica que el criterio moral no sólo es el decisivo para juzgar la actuación del «gobierno civil» sobre los individuos, sino que es también el único relevante. El criterio moral que rige las relaciones entre los individuos (respeto a los derechos legítimos de cada individuo) es el único mediante el cual puede juzgarse la actuación del estado sobre los individuos; toda actuación conforme a cualquier otro criterio es de antemano «inmoral» (*ibíd.*, 5-6). Este planteamiento de partida prejuzga, más que resuelve, el problema de la justicia, ya que ni siquiera invoca unas convicciones morales espontáneas que justificaran mínimamente este punto de partida (convicciones que Nagel, 1975, desmiente, mientras que MacIntyre, 1981, las reconoce).

Por otra parte, Nozick adopta la primera de las opciones, la reducción de lo político a lo no-político; pero ésta es, en principio, la más arriesgada de las tres, aunque le parezca la más prometedora. Debería proceder, pues, a una cuidadosa fundamentación de la misma. En lugar de ello Nozick no sólo la asume, sino que procede a identificar sin más lo no-político con lo privatizado, lo que de ninguna manera resulta obvio, pues la tradición del contrato social, en especial la rusoniana, sitúa las bases del poder estatal en el pacto o acuerdo público de los individuos. Y no basta que Nozick aduzca el hecho natural de las «existencias separadas»; aun cuando se aceptara

su condición de hecho natural, ello no implica que se trate del hecho natural primario, como da a entender Nozick, pues el hecho cultural-social es igualmente primario en el hombre. El enfoque de Nozick, en cambio, da por supuesto que tal dimensión cultural-social carece de relevancia, lo que no sólo resulta demasiado arbitrario, sino que prejuzga la solución del problema, reduciéndolo a un enfrentamiento entre el inocente individuo privado y el estado avasallador.

El mismo Nozick define su constructo del estado-de-naturaleza como una teoría que «comenzando con descripciones generales fundamentales de las acciones moralmente permisibles y no-permisibles, y prosiguiendo con razones profundamente basadas de por qué algunas personas en la sociedad podrían violar estas ligaduras morales, y continuando por describir cómo un estado puede surgir de un estado de naturaleza, sirve a nuestros propósitos explicativos, *aun cuando ningún estado hubiera surgido según este modelo*». Y seguidamente apela a la estrategia metodológica de la «explicación potencial» de Hempel (*ibíd.*, 7). Dejando de lado la solidez epistemológica de la «explicación potencial», muy discutida de hecho, el problema radica en la primacía absoluta otorgada por Nozick a lo no-político, entendido sin más como lo moral desde el punto de vista privado. De tal constructo es obvio que sólo puede justificarse cómo podría surgir un estado enteramente subordinado a las exigencias morales de la privaticidad; pero es problemático, por no decir imposible, que pueda dar cuenta mínimamente del poder estatal moralmente legítimo, que era de lo que se trataba. Tanto más cuanto que Nozick nunca fundamenta la primacía absoluta que concede a lo moral para juzgar la actuación estatal, y menos de la moral privativamente entendida (Nagel, 1975).

Por otra parte, en el constructo del «estado mínimo» el estado surge como resultado no querido, pero inevitable, de procesos tipo «mano invisible»; esto es, de las asociaciones o «agencias protectoras» de los derechos morales que los mismos individuos promueven se pasa, siguiendo siempre una motivación egoísta-racional, a la «agencia protectora dominante» y al *minimal state* (pese a las protestas de los anarquistas radicales, que no conceden la legitimidad de tal paso). Está claro que la

pretensión de Nozick al ajustar su constructo a la estrategia de la «explicación potencial» es la de ofrecer un modelo normativo del estado moralmente permisible, independientemente de la realidad factual y aun de su practicabilidad. Pero dado que el constructo parte —y a ello se atiene en todo momento— de premisas exclusivamente morales-privadas, Nozick no puede pretender que el *minimal state* resultante del mismo sea realmente un estado, por mínimo que se denomine, sino únicamente el modelo moral permisible desde el punto de vista privado para juzgar la actuación del estado. En efecto, la «explicación potencial» es un constructo lógico, no mágico; no puede, por tanto, ofrecer un modelo de estado, sino un modelo moral-privado de estado, dadas las premisas de su construcción.

La descripción de los sucesivos pasos —siempre según el modelo «mano invisible»— por los que se legitiman las agencias protectoras de los derechos de la mónada moral que es el individuo (por mera división del trabajo y especialización), de éstas a la «agencia dominante», y de ésta al «estado mínimo», es poco convincente. Y ello porque Nozick evita por todos los medios introducir la figura del pacto o contrato social, en razón de que éste ofrecería una base legitimadora del estado mucho más amplia —y, sobre todo, distinta— que las ligaduras morales individuales. Nozick justifica esta exclusión del pacto porque conllevaría una dimensión teleológica que su «explicación potencial fundamental» excluye por principio; además resulta innecesario, pues son suficientes las explicaciones tipo «mano-invisible» (*ibíd.*, 18-22). En esto Nozick es coherente, pero con ello no subsana las limitaciones de su modelo explicativo.

Todo ello se torna particularmente claro cuando Nozick pretende justificar su transición de la agencia protectora dominante al «estado mínimo» frente a la justificación anarquista del «estado ultramínimo» o simple agencia protectora dominante. Nozick argumenta que incluso la agencia protectora dominante sólo podría extenderse legítimamente a sus asociados (esto basta para el punto de vista del anarquismo radical); pero una protección realmente eficaz exige que la agencia extienda su alcance a todos los individuos, asociados o no, reservándose el monopolio para decir quién, cuándo y cómo han de protegerse los derechos, obligar a guardar los pactos

entre individuos y, sobre todo, decidir cuándo puede recurrirse a la violencia y al castigo. Además, la noción de estado le permite superar el problema redistributivo: la agencia dominante prestaría sus servicios incluso a quienes no pagasen, o pagasen menos, para proteger mejor a sus asociados. De modo que, sin pretenderlo, por procesos «mano-invisible», se llega necesariamente al «estado mínimo».

Pero lo cierto es que sin un pacto social, siquiera implícito, no puede justificar suficientemente tal estado mínimo o «estado sereno», reducido a proteger los «derechos lockeanos» de los individuos. Tampoco parece que el *minimal state* resuelva el problema redistributivo; Nozick distingue la política redistributiva de las razones de tal política de modo que el problema redistributivo sólo se plantea en las razones dadas; el «estado mínimo» realiza una política redistributiva por razones funcionales, no por razones de justicia. Sin pacto social alguno Nozick se ve obligado a introducir una distinción confusa y demasiado ad hoc. Y que, además, no evita tratar a los individuos como medios (a través de procesos compensadores), contra el imperativo categórico kantiano al que Nozick apela (imperativo que en Kant supone el pacto social).

4. **Sólo el «estado mínimo» es justo (justicia como «titulación»)**

La segunda parte del libro, titulada «¿Más allá del estado mínimo?», se centra en el problema de la justicia distributiva y desarrolla el segundo miembro del estribillo: «El estado mínimo es el estado más extenso que puede ser justificado; cualquier otro estado más extenso viola los derechos de los individuos». Para demostrarlo, Nozick no tiene más que aplicar rigurosamente la teoría de la mónada moral y su despliegue en el constructo del *minimal state*, de modo tal que cualquier intento de justicia distributiva implicaría una violación de la «igualdad» moral individual que expresan los derechos lockeanos. El problema radica, como he indicado antes, en la consistencia del modelo. Pero incluso en la aplicación del constructo por parte de Nozick es posible apreciar algunas inconsistencias

significativas, sobre todo por lo que respecta a la autenticidad de la incorporación del componente libertario.

Esta parte consta de tres capítulos. En el primero y fundamental, Nozick contrapone su «teoría de la titulación» *(«The Entitlement Theory»)* al utilitarismo y a la teoría rawlsiana de la justicia; en el segundo extiende la contraposición a los planteamientos igualitarios socialistas y marxistas; en el tercero replantea la legitimidad de la democracia como procedimiento de deliberación colectiva, directa o representativa, que decide por mayoría —absoluta o simple— sobre las cuestiones que afectan a todos y cada uno de los ciudadanos. Nozick se ve obligado, por razones de coherencia, a concluir que la democracia es éticamente legítima si, y sólo si, va precedida de *demoktesis* o compraventa de cada uno a todos los demás, con lo que se hace posible la propiedad de todos para todos.

Para Nozick, el término «justicia distributiva» no es un término «neutral», sino que refleja los prejuicios igualitarios fuertemente arraigados en las concepciones estatalistas, las cuales presuponen la necesidad de una cierta redistribución por razones de justicia y de que sea el estado quien haya de ocuparse de esta tarea. Frente a la misma propone el término «justicia en las pertenencias» *(«Justice in Holdings»)*. En todo caso la cuestión de la justicia distributiva es «una cuestión abierta»: ¿debe haber redistribución? (*ibíd.*, 149).

La teoría de la justicia como «titulación» parte, pues, del concepto básico y neutro de «justicia en las pertenencias», que desglosa en tres subdivisiones mayores regidas cada cual por un principio específico de justicia:

1.ª) «*Adquisición original de las pertenencias*» o apropiación de cosas sin dueño. Se rige por el principio de «justicia en la adquisición».

2.ª) «*Transferencia de las pertenencias* de una persona a otra» por medio de intercambios libres o donaciones. Se rige por el principio de «justicia en las transferencias». Si el mundo fuera justo bastaría con estos dos principios: «Una distribución sería justa si todos tienen título de las pertenencias que poseen bajo la distribución» o «si procede de otra distribución justa por medios legítimos» (especificados por el segundo principio).

Este mecanismo procedimental garantiza la justicia. Nozick lo explica mediante un paralelismo con la inferencia lógica, de dudosa validez: «Del mismo modo que las reglas correctas de inferencia preservan la verdad, y cualquier conclusión deducida por repetida aplicación de tales reglas de sólo verdaderas premisas es ella misma verdadera, así los medios de transición de una situación a otra especificados por el principio de justicia en las transferencias preservan la justicia, y cualquier situación que surge actualmente de repetidas transiciones de acuerdo con el principio de una justa situación es ella misma justa. Este paralelo entre transformaciones que preservan la justicia y transformaciones que preservan la verdad ilumina dónde falla a la vez que dónde se mantiene». Que una conclusión pudiera deducirse basta para mostrar su verdad, pero que una situación justa pudiera haberse deducido «no basta para mostrar su justicia». En efecto, «la justicia en las pertenencias es histórica», no lógica (esta distinción la va a esgrimir enseguida contra los utilitaristas y Rawls). El hecho es que se han dado injusticias históricamente; por tanto:

3.ª) «*Rectificación de la injusticia en las pertenencias*», según el principio de la rectificación justa. Nozick renuncia a una justificación teórica del mismo para atenerse a la investigación histórica concreta: es posible calcular el curso de las pertenencias si no se hubiera producido la injusticia; por tanto deben ser rectificadas dentro de lo posible. Entonces, y sólo entonces, tenemos una justa distribución de las pertenencias (*ibíd.*, 149-153).

La aseveración de que la justicia en las pertenencias es histórica y no lógica le permite diferenciar entre «principios históricos» y «principios de resultado final». Ejemplos del segundo tipo son el principio utilitarista y el principio rawlsiano de la diferencia: una distribución es justa si se adecua a «principios estructurales de distribución justa», independientemente de consideraciones actuales e individuales; la igualdad se preserva por la matriz de distribución. Son principios «ahistóricos», lógicos, en los que se pretende que la justicia en la distribución se preserva como si se tratara de preservar una verdad lógicamente. Los del primer tipo, en cambio, no consideran «el perfil final de la distribución», esto es, no son «prin-

cipios de estado-final»: la justicia de una distribución sólo se garantiza históricamente, es decir, según se produjo realmente.

En los principios históricos distingue Nozick dos clases: los «pautados», como el principio «socialista» que establece: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades» (que juzga la distribución histórica a partir de tal norma), y los «no pautados», de los que sólo cita su «principio de la titulación» (*ibíd.*, 153-160).

Con este bagaje teórico se dispone Nozick a demostrar que el prejuicio en favor de la justicia distributiva carece de fundamento alguno, dado que el «estado mínimo» (único moralmente legitimado) carece de tal poder redistributivo y que, por otra parte, tal redistribución es ociosa, puesto que «las cosas llegan al mundo vinculadas con las personas que tienen título sobre ellas», siendo tales títulos inviolables (derechos lockeanos). Por último, aunque las «pautas» fueran legítimas, de nada servirían, pues «la libertad rompe todas las pautas» de distribución, dado que la libertad de intercambiar y regalar es siempre inviolable (*ibíd.*, 160- 166).

Pero si «la libertad rompe las pautas», es la propiedad privada la que ofrece las bases reales de la libertad. En efecto, los principios de «resultado final» devienen ilegítimos, porque suponen una restricción no legitimada de la libertad de iniciativa individual: frente a toda pauta utilitarista, diferencial o social, el individuo puede aducir un derecho primario a la libre disposición de sus bienes, por ejemplo por donación. Tanto más cuanto que las instituciones públicas difícilmente pueden alegar sin sonrojo razones de mayor eficacia económico-social. Obviamente, Nozick no puede profundizar en esta consideración utilitarista, que resulta inconsistente con su enfoque; pero le sirve de argumento *a fortiori*.

El punto fuerte de Nozick es la prioridad absoluta e incondicional que otorga a la libertad de iniciativa personal, sea esta cual fuere, esto es, con independencia de toda consideración consecuencialista. Pero la cuestión una vez más es: ¿en qué fundamenta Nozick tal prioridad? En nada; es un supuesto de partida que decide de antemano la solución del problema de cohonestar en lo posible justicia y eficacia, según exige una

convicción moral profunda y extendida, que asume seriamente Rawls. Los abusos y derroches del poder público no son argumento contra tales convicciones, como parece dar a entender Nozick, precisamente porque los ciudadanos saben que se trata de abusos o derroches de ningún modo inevitables. Además Nozick no puede insistir en consideraciones utilitaristas, totalmente ajenas a su planteamiento.

Y es que, pese a las apariencias, el verdadero núcleo de la «teoría de la justicia como titulación» no es la libertad de iniciativa, sino la propiedad ilimitada e incondicionada que plantea Nozick. Ya he señalado que el primer principio de justicia en las pertenencias es el de «justicia en la adquisición original»; el segundo se limita a prescribir «justicia en las transferencias»; y el tercero pretende otorgar «un derecho de rectificación», en los casos de injusticia históricamente documentada, en favor de la víctima. Todo gira en torno a una propiedad legitimada por un «título», sea éste de adquisición original o de transferencia, o bien debido a la rectificación de una injusticia sufrida en el pasado.

Respecto de la adquisición original, Nozick se atiene literalmente a la teoría de Locke; la adquisición original de una cosa es justa si cumple dos condiciones: *a*) si nadie posee un título de propiedad sobre la misma; *b*) si el que se la apropia «mezcla» con ella su trabajo, de alguna manera. Pero no se dan más precisiones: ¿hasta qué punto es necesario trabajar la cosa adquirida: exige algún tipo de transformación o basta, por ejemplo, con acotar o vallar la propiedad? No obstante, Locke añade su famoso «proviso»: pese a cumplir las dos condiciones, una apropiación no será legal si no «deja suficiente, y tan bueno, en común para los demás», de modo que no «empeore» la posición de los otros (*ibíd.*, 167-178).

Es obvio que el «proviso» lockeano resulta demasiado vago y permite dos interpretaciones, una «débil» y otra «fuerte». La interpretación débil o literal asume que el empeoramiento de la posición de libertad de los otros a usar la cosa apropiada es simple y directa, permitiendo incluso «compensar» dicho empeoramiento mediante otras ventajas. Bastaría, pues, literalmente «dejar lo suficiente en común para los demás, y de calidad igual». La interpretación fuerte de «empeorar» la po-

sición de los demás lo entendería en sentido excluyente: empeora su situación si ya no pueden servirse de lo que antes habían utilizado libremente. Nozick se inclina por la interpretación débil en razón de que favorece la iniciativa privada, gracias a la cual la civilización ha producido tal abundancia de bienes que convierte en innecesaria la interpretación fuerte del proviso (*ibíd.*, 176-182).

La razón podría ser válida si no fuera enteramente incoherente con los presupuestos deontológicos de Nozick, que excluyen toda consideración utilitaria o de bienestar social. Por tanto la justificación de la interpretación débil es inconsistente con su teoría. Es más, hablar de «beneficios del proceso civilizatorio» es adoptar la perspectiva utilitarista precisamente en su forma más globalista, incapaz de garantizar un proceso redistributivo, que es justamente lo que la argumentación de Nozick supone al invocar aquella razón.

Como ha apuntado Reiman (1981), tanto la interpretación débil del «proviso» elegida por Nozick, como, sobre todo, la razón con que pretende justificarla, pueden tomarse como piedra de toque para comprobar la calidad de su teoría y la sinceridad de su incorporación de los ideales libertarios. En efecto, Nozick invoca la mayor productividad del capitalismo liberal; pero significativamente no llega a considerar la interpretación del «proviso» lockeano que mejor cuadra a su capitalismo libertario: «Empeorar la posición de los demás a usar libremente la cosa» debe entenderse en el sentido de que una apropiación particular de un bien común empeora la libertad de los demás al aumentar la capacidad del apropiador para dictar a los otros sus condiciones de vida y de trabajo. Ello muestra hasta qué punto su verdadera inspiración es el capitalismo desenfrenado y su invocación del principio libertario resulta falaz.

En efecto, Nozick apoya su «*Entitlement Theory*» de la justicia sobre el principio libertario de que ningún bien social puede justificar jamás el sacrificio de los derechos de un individuo. Consecuentemente, ha de situar su teoría de la propiedad sobre el mismo principio: nada puede limitar el uso de la propiedad adquirida mediante justos títulos. Pero esta lógica libertaria termina por volverse contra el libertarismo y

justificar el capitalismo salvaje: la acumulación «titulada» de la propiedad conduce directamente a la acumulación capitalista y su consiguiente imposición de las condiciones laborales a los demás, convirtiéndolos en medios o recursos para sus fines. Es lo que Reiman denomina «falacia del capitalismo libertario» (Reiman, 1981).

La falacia se produce en la asimilación directa que hace Nozick de propiedad a libertad sin percatarse de la ambivalencia de la primera: un mínimo de propiedad es una condición para la libertad, pero una propiedad sin límites ni condiciones se convierte —históricamente— en una restricción para la libertad de los demás. La cuestión de los títulos legítimos es pertinente para resolver los aspectos legales, pero no resuelve la vertiente moral de la propiedad; por eso presenta Locke su célebre «proviso», justamente para subrayar los límites morales de la propiedad. Nozick, tan literalmente lockeano a lo largo de su obra, malentiende a Locke en este punto crucial. En efecto, Locke hace de la propiedad el sostén de una libertad efectiva y no meramente postulada, pero añade el proviso para destacar el primado de la libertad, incluso la de los demás: una propiedad que atenta contra la libertad real de los otros carece de legitimidad. Con ello Locke se muestra enteramente consistente: si la justificación de la propiedad radica en su papel de fundamento de la libertad efectiva, cuando de ser su base pasa a ser su amenaza, incluso cuando se trata de la libertad de los demás, pierde su legitimación. Este malentendido tiene un valor sintomático indudable: revela que, en última instancia, la teoría de Nozick resulta ser una justificación ética del capitalismo salvaje y que su apelación a Locke y a los ideales libertarios no pasa de ser una táctica, si no ya una simple cortina de humo.

Esta justificación del capitalismo primitivo se trasluce también en las comparaciones y en los ejemplos que aduce. Baste examinar aquí la desconcertante analogía que establece entre el casamiento voluntario y la contratación laboral: sean 26 hombres, nominados alfabéticamente *A*, *B* [...], *Z*, y otras 26 mujeres, nominadas *A'*, *B'* [...], *Z'*; las preferencias para el emparejamiento siguen también el orden alfabético. Llegamos, pues, a *Z* y *Z'*, que, aunque no tienen otra alternativa,

se casan voluntariamente (ya que se supone que el no casarse sería una alternativa peor). Según Nozick, «consideraciones semejantes se aplican a los intercambios de mercado entre trabajadores y capitalistas. *Z* ha de optar entre trabajar o morir de hambre; las elecciones de todos los demás no han dejado otra opción a *Z* [...]. ¿Elige *Z* trabajar voluntariamente?... Así es si los demás individuos, de *A* hasta *Y*, han actuado cada uno voluntariamente y dentro de sus derechos» (Nozick, 1974, 263). ¿Qué derechos? Los de la propiedad, que a su vez se justifica, sin límites, por la libertad. El «proviso» lockeano indicaba que en ese «sin límites» radica la cuestión: la acumulación de propiedad tiene el límite interno que marca la libertad efectiva de los demás. Y esto es lo que Nozick se niega a aceptar.

Ello es más extraño si se considera que Nozick sólo aduce un argumento utilitarista (!) para justificar su adopción de la interpretación débil del «proviso». Pero la misma documentación histórica que había invocado para fundamentar la superioridad de su principio histórico sobre los principios estructurales (utilitarista y rawlsiano) y sobre los histórico-pautados (socialismo) demuestra manifiestamente que los efectos coercitivos de la acumulación del capital resultan inevitables si no se someten a ciertas limitaciones (redistributivas) y condicionamientos (poder sindical frente a poder capitalista, intervención estatal, etc.). Nozick razona como si fuera indiferente el tamaño de la propiedad, negándose a entender que lo que proporciona libertad se vuelve coercitivo cuando supera un determinado límite; se da, pues, una diferencia cualitativa entre propiedad limitada y condicionada y sus contrarias. Justamente, las teorías de «resultado final» y las pautadas ponen unos límites y condiciones a la libertad para hacer posible la libertad de todos. La teoría rawlsiana de la justicia es el ejemplo más claro. Pero Nozick rechaza como impertinente la distinción que establece Rawls entre los pactos particulares y los pactos en los que se decide la estructura básica de la sociedad (*ibíd.*, 204-216).

Una interpretación correcta del «proviso» lockeano le hubiera llevado, en cambio, a una teoría redistributiva de la justicia o, más exactamente, a un principio de «estado-final» y

pautado: se trata de determinar con imparcialidad y racionalidad el umbral preciso y las condiciones en las que la propiedad favorece la libertad de todos y cada uno (y fuera de los cuales se hace coercitiva). Por lo demás, esta argumentación sería plenamente coherente con su principio libertario: si el derecho de propiedad se fundamenta en el derecho a la libertad, que es siempre prioritario sobre toda otra consideración de bienestar social colectivo, dado que una acumulación ilimitada e incondicional de propiedad produce efectos coercitivos sobre la libertad y la dignidad (¡trátalos siempre como fines, nunca solamente como medios!) de los demás, está claro que el derecho de todos a la libertad, lejos de vetar las teorías de la justicia de estado-final y pautadas, las exige imperiosamente. Tanto más en el caso de Nozick, que ha comenzado por reducir lo político a lo no-político, esto es, a lo moral, en su teoría básica del «estado mínimo»: son las «ligaduras morales» las que determinan lo político-social-económico.

Tras exponer su teoría de la justicia como «titulación» (*ibíd.*, 149-182), Nozick realiza una extensa crítica de la teoría rawlsiana, a la que concede una relevancia excepcional (*ibíd.*, 183-231 y 344), y de las teorías socialistas y marxista (*ibíd.*, 232-275), para finalizar con su descalificación de la democracia, ya antes apuntada (*ibíd.*, 276-294). No vale la pena detenerse a examinar tales críticas; en primer lugar, porque Nozick parte siempre de su propia teoría para enjuiciar a las otras, de modo que su crítica resulta ser meramente externa a las mismas. Para colmo, Nozick no parece entenderlas demasiado correctamente y los frecuentes malentendidos desvirtúan toda la argumentación. Por lo demás, si la discusión intra-teoría es siempre fructífera, la realizada inter-teorías resulta casi enteramente estéril: sin apelar a la inconmensurabilidad de las mismas, lo cierto es que sus planteamientos básicos resultan incomparables. Dentro del enfoque constructivista lo decisivo es siempre la consistencia interna y la fecundidad del modelo; las comparaciones externas de los modelos son tan impracticables como estériles, y más en la situación de pluralismo teórico de nuestras sociedades modernas.

5. La utopía del capitalismo libertario (el «cañamazo» para las utopías)

La tercera parte de *Anarchy, State and Utopia* se titula «A Frameworth for Utopia». Nozick pretende que esta sección se desarrolla con total independencia argumentativa respecto del resto de la obra y que la conclusión a que se llega coincide con la propuesta del «estado mínimo» expuesta en las dos primeras partes.[4] Ambas tesis resultan ser, en realidad, muy problemáticas.

Respecto de su situación, no cabe duda de que su constructo enlaza con el liberalismo radical y egocéntrico de Hobbes y Locke. Ello no ofrece mayores dudas en las dos primeras partes del libro. Y se confirma la construcción que hace en la tercera parte para presentar el liberalismo radical como el cañamazo (*Frameworth*) inevitable de toda propuesta utópica de sociedad. Aquí radica, por lo demás, su mayor originalidad: la realización de una versión utópica del liberalismo clásico para trocarlo en capitalismo libertario, capaz de suscitar el calor popular que siempre le ha faltado. En apariencia, nada parece impedir de antemano el éxito de tal construcción utópica del liberalismo y de la consiguiente traducción categorial. Pero lo cierto es que Nozick ha realizado el intento con tanta precipitación y descuido que un comentarista poco benévolo ha podido escribir parodiando a un crítico de Darwin: «Cuanto es plausible en la idea del "*frameworth*" deriva de la tradición clásica liberal; cuanto hay menos plausible es innovación de Nozick» (Fowler, 1980).

Ciertamente, ni la concepción del «estado-sereno» ni su actualización como «mera agencia protectora» de los derechos adquiridos (*minimal state*) muestran potencial alguno para provocar el entusiasmo popular. Pero Nozick piensa que es posible realizar una traducción utópica enteramente autónoma del mismo, que desemboca independientemente en una

4. Como el propio Nozick explica (1974, XV), la obra originariamente constaba de sólo las dos primeras partes. La tercera fue añadida poco después; aunque el manuscrito fue «re-escrito» en su totalidad, había sido redactado con otro destino.

propuesta idéntica. El «estado mínimo» va a revelarse, no ya como una agencia protectora, sino como la urdimbre en la que han de apoyarse todos los intentos sensatos de propuestas utópicas sobre la sociedad; esto es, el «estado mínimo» no es una propuesta utópica como tal, con su inevitable particularismo, sino el cañamazo de toda propuesta utópica concreta, con la sola —y positiva— excepción de la utopía coercitiva o «imperialista». ¿Cómo justifica Nozick esta conclusión? Mediante el siguiente entramado argumental:

5.1. *El modelo*

El objetivo de toda propuesta utópica es siempre «el mejor de los mundos posibles». Pero, ¿para quién? «Para cada uno de nosotros.» Ahora bien, el conjunto de diseños propuestos de utopía social es incoherente: no sólo se da diversidad, sino incluso antagonismo entre ellos. Además, incluyen siempre la necesidad de reeducar a la gente; «pero la gente no tiene que ser transformada», lo que hay que hacer es proporcionarle la posibilidad de «imaginar un mundo alternativo para vivir de forma estable». El problema radica en que hay que conjugar dos exigencias: la objetividad y la subjetividad. La necesaria estabilidad sólo puede alcanzarse en asociaciones en las que los individuos puedan realizar su mejor mundo posible.

¿Cómo se constituyen tales asociaciones? Según el modelo del mercado competitivo: «Ninguna asociación me admitirá si yo tomo de ella más de lo que aporto»; puedo imaginar otra asociación mejor, emigrar a ella o intentar fundarla, pero siempre recibiré «mi contribución marginal». Esta conclusión es de carácter «intuitivo», pero está confirmada por la teoría económica y la teoría de los juegos: toda persona busca aquella asociación que maximice su contribución marginal.

¿Cómo lograr entonces la necesaria estabilidad? Nozick argumenta ahora que el modelo estrictamente económico (recibir la contribución marginal) debe ser corregido con otras dimensiones de la asociación, en especial la convivencia de una «diversidad de personas, con diferentes excelencias y talentos, cada uno beneficiándose de la convivencia con los demás [...]

completándolas». Esta nueva dimensión no impide —a su juicio— que el modelo pueda desarrollarse según las «teorías que tratan sobre la elección de los agentes racionales (teoría de la decisión, teoría de los juegos y análisis económico)». En cualquier caso no debe olvidarse esa inclusión casi subrepticia de un cierto principio de interacción social de cualidades, que hace mucho más complejo, al menos, el cálculo de la contribución marginal (Nozick, 1974, 197-306).

5.2. *Proyección del modelo en nuestro mundo*

Lo que corresponde al modelo teórico (el mejor de los mundos posibles) se traduce «en nuestro mundo actual en un amplio y diversificado rango de comunidades en las que la gente puede ingresar, si es admitida, abandonarlas si lo solicita y configurarla según desea; una sociedad en la que puede ensayarse la experimentación utópica, en la que pueden vivirse diferentes estilos de vida y en la que pueden proseguirse visiones alternativas del bien, de modo individual o conjunto».

Se dan, pues, diferencias notables entre el modelo teórico y el real: 1.ª, en el mundo real no podemos crear todas las personas cuya existencia deseamos; 2.ª, a diferencia de lo que ocurre en el modelo, las comunidades existentes tienen roces, crean problemas de relaciones exteriores y de autodefensa, y se necesitan procedimientos para resolver los conflictos; 3.ª, en nuestro mundo se dan costes de información y costes de viaje; 4.ª, asimismo, algunas comunidades pueden tratar de ocultar a sus miembros algunas de las alternativas presentes o restringir su paso a las mismas.

Se da, pues, un abismo entre lo imaginado, lo posible y lo real. Pero, en cualquier caso, parece indudable que se impone «realizar el *frameworth* antes que otras alternativas todavía más divergentes del modelo» (*ibíd.*, 307-309).

5.3. *El «frameworth»*

Por lo antes expuesto, la utopía debe entenderse como «el foco de diferentes corrientes de aspiración y de las correspon-

dientes rutas teóricas». Según Nozick, cabe distinguir tres alternativas principales: 1.ª para cada persona se da una clase de vida, que objetivamente es la mejor para cada uno, dada la semejanza que se da entre las gentes; 2.ª no se da una clase de vida que objetivamente sea la mejor para todos, dada la diversidad de las gentes; 3.ª para cada persona, en cuanto disponemos de criterios objetivos de bondad, «se da un amplio rango de muy diferentes formas de vida igualmente buenas», sin que pueda determinarse objetivamente, dentro de tal rango, que una es mejor que otra.

La primera es la seguida por las utopías tradicionales, la segunda por los anti-utopistas radicales; ambas parecen injustificables. La tercera es la única correcta y demuestra que «la utopía es un cañamazo *(frameworth)* para utopías, un lugar de reencuentro común para iniciar desde allí todo intento de realización de su propia visión de la vida buena en la comunidad ideal, pero donde nadie puede *imponer* su propia visión utópica a los demás». Viene a ser un entramado básico, a partir del cual pueden intentarse los experimentos utópicos posibles (*ibíd* 309-312).

5.4 *Mecanismos de diseño y mecanismos de filtro*

La tercera ruta teórica se basaba en el hecho de que «las personas son complejas» y son posibles, por tanto, muy diferentes alternativas. ¿Cómo medir el valor de cada alternativa? Nozick apela a dos procedimientos constructivos: los «mecanismos de diseño» *(design devices)* y los «mecanismos de filtro» *(filter devices)*. El primero ha sido empleado generalmente por los utopistas y conduce a un tipo único de sociedad ideal para todos, desatendiendo el hecho fundamental de la gran complejidad humana: se trata de una construcción detallada y *a priori*, que da lugar a tipos ideales de sociedad muy diversos y hasta antagónicos.

El segundo, en cambio, implica un proceso que elimina (filtra) muchas de las alternativas agrupadas en un conjunto. Existe un doble criterio de filtración: 1.º, el filtro selectivo que se utiliza; y 2.º, la naturaleza de las alternativas a filtrar. Éste

es un procedimiento apropiado para las situaciones en las que los diseñadores poseen un conocimiento limitado e impreciso del resultado que persiguen. Aunque no existe una teoría desarrollada sobre los mecanismos óptimos de filtración, está claro que este procedimiento incluye un método para generar nuevos candidatos y toda una serie de variables que permitan, no sólo seleccionar, sino también mejorar las alternativas, de modo análogo al de la evolución biológica. El procedimiento filtrador supone todo un equipo de propuesta y discusión de alternativas hasta producirse el consenso sobre alguna. Las propuestas han de ser experimentadas en total libertad para modificarlas o abandonarlas; lo importante es que a nadie se le impone modelo alguno. Además, el proceso selectivo se beneficia de la interacción entre las diversas propuestas, de modo que se facilita su incesante mejora (*ibíd.*, 312-317).

5.5. *El «frameworth» como base utópica común*

El mecanismo de filtración conduce a una urdimbre básica y común para toda propuesta diferenciada de comunidad utópica, garantizando la libertad de opción, al mismo tiempo que la necesaria estabilidad social. Este cañamazo básico posee, además, dos ventajas definitivas sobre todo otro procedimiento para elaborar propuestas utópicas: es aceptable para casi todos (excepto para los utopistas «imperialistas» o coercitivos), tanto si son de tipo «misional» (universalizable por persuasión), como si lo son de tipo «existencial» (relativista o no-universalizable) (*ibíd.*, 317-320).

5.6. *El «frameworth» a escala de comunidad y de nación*

El cañamazo para las utopías se inscribe claramente en la tradición libertaria: posee sus virtudes y evita sus vicios. En efecto, evita incluso todo tipo de restricción interna que no sea justificable y permite que se desarrollen comunidades no libertarias: la nación o «agencia protectora» no obliga a ningún proceso redistributivo, pero una comunidad puede hacerlo en

su seno si así lo prefiere. Las diferencias entre comunidad y nación son importantes y sus exigencias respectivas difíciles de conjugar. El cañamazo utópico puede garantizar, al menos, la oportunidad del cambio y favorece obviamente el florecimiento de vínculos y asociaciones universales (*ibíd.*, 320-326).

5.7. *Medios y fines utópicos*

Las objeciones tradicionales a las propuestas utópicas insisten sobre la discusión de los medios previstos por éstas para su realización. Se ha criticado especialmente su presupuesto de que es posible elaborar el nuevo orden de cosas desde dentro de la sociedad existente, como si no existiesen grupos de interés, ni poderes políticos y coercitivos, al servicio de los privilegiados en el orden existente. Y, sobre todo, dan por supuesto lo esencial: que la gente quiere cambiar el orden de cosas existentes.

El *frameworth*, en cambio, no ofrece problemas para ser asumido voluntariamente por las gentes; evita, además, los defectos típicos de las utopías tradicionales: su planificación previa, su falta de experimentación, el estatismo de su *maximax*, etc. Sólo tiene que resolver un problema grave: el del papel a jugar por la «autoridad central (o asociación protectora)»; su papel radica en prevenir o resolver los conflictos entre las diversas comunidades, facilitando además la información de las diferentes alternativas y garantizando la libertad de elección (*ibíd.*, 326-331).

5.8. *Cómo funciona la utopía*

La utopía no es, como pudiera pensarse, una sociedad en la que se realiza el *frameworth*. Tal realización sólo puede ser un proceso azaroso y arduo. Es difícil pensar que pueda darse una sola comunidad ideal. Justamente, la construcción de Nozick lleva a establecer una concepción bipartita de la utopía: tenemos el cañamazo básico común y de ahí parten las comunidades particulares que realizan diferentes formas de vida libre-

mente elegidas sobre aquella base. Se rechaza la planificación previa y se favorece la experimentación utópica (*ibíd.*, 331-333).

5.9. *Utopía y «estado mínimo»*

El *frameworth* así construido «es equivalente al estado mínimo». Por vía constructiva, y con entera independencia de la argumentación ofrecida en las partes segunda y primera, se ha alcanzado la misma conclusión. En la primera parte se había concluido que el estado mínimo es «moralmente legítimo»; en la segunda, «que ningún estado más extensivo puede justificarse moralmente, que todo estado más extensivo viola los derechos de los individuos». La coincidencia con el cañamazo para toda utopía es significativa, con lo que la propuesta liberal del *minimal state* demuestra su aptitud para suscitar el calor popular en cuanto sustrato fundante de todo proyecto utópico legítimo (*ibíd.*, 333-334).

Sin embargo, a mi entender, quedan en el aire las siguientes cuestiones:

1.ª) ¿La solución al problema de la estabilidad es coherente con el modelo económico en el que se inspira, o más bien incluye un nuevo principio (el de la interacción sobre valores sociales), extraño al modelo de racionalidad pura?

2.ª) La construcción propuesta en la tercera parte ¿no supone implícitamente la argumentación de las dos precedentes?

3.ª) ¿Coincide el *minimal state* con el *frameworth for utopia*, siendo así que éste incluye el principio de interacción social como una dinámica autónoma, mientras que el primero se basa en la mera racionalidad económica?

4.ª) ¿No supone el «cañamazo para la utopía» una banalización de la tradición utópica? Un hecho significativo que Nozick minusvalora a todas luces es la universalidad y persistencia de los procesos e instituciones educativas en favor de ciertos modelos de conducta ampliamente compartidos en una sociedad, que incluyen la educación moral. En la posición de Nozick, carece de toda relevancia (Nozick, 298, nota); pero una

aseveración de tal alcance ha de ser expresamente justificada.

5.ª) ¿Quién —y cómo— decide los mecanismos de filtración? ¿sobre qué fines se justifica su selectividad y qué procedimientos de justificación se utilizan? No basta apelar vagamente a técnicas de discusión racional tales como la teoría de la decisión o la teoría de los juegos, sin aceptar la teoría de la acción puramente racional que estos métodos suponen, teoría cuyos límites ha franqueado al apelar a la interacción social como dinámica autónoma. La construcción de Nozick adolece de inconsistencia interna y parece haber sido desarrollada únicamente con el fin instrumental de proporcionar a la teoría liberal una dinámica utópica capaz de ganar la adhesión popular. Tal finalidad es original y legítima, pero la construcción ofrecida es de dudosa honestidad científica: algunos naipes están marcados.

6.ª) El constructo del *frameworth for utopia* no llega a concretarse; más que un «cañamazo para las utopías» se nos ofrece una crítica —poco original, por lo demás— de las utopías tradicionales según una versión de las mismas bastante superficial y genérica, sin las necesarias diferenciaciones. Quien no haya leído las dos primeras partes difícilmente puede hacerse una idea de la trama prometida como solución, pero nunca suficientemente delineada. En definitiva, la tercera parte es una construcción en negativo: sólo quien conoce el positivo puede captarlo a base de sobreentendidos.

7.ª) Por último, se trata probablemente de un intento destinado a fracasar de antemano. Si la tradición liberal no ha logrado suscitar nunca el calor popular se debe, justamente, a su renuncia explícita a la dimensión utópica positiva de perseguir una reconciliación intrínseca de libertad e igualdad, como lo hace característicamente la tendencia liberal-social o el socialismo. La orientación propia del liberalismo es la positividad del aquí y ahora, esto es, la consideración primaria del individuo concreto y sus derechos. Difícilmente puede formularse utópicamente más que como utopía negativa.

Bibliografía utilizada

ARNESON, R.J., «The Principle of Fairness and Free-Rider Problems», *Ethics*, 92 (1982), 616-633.

ARROW, K.J., «Nozick's Entitlement Theory of Justice», *Philosophia* (Isr.) 7, 1978, n.° 2, 265-280.

BARBER, B., «Deconstituing Politics: Robert Nozick and Philosophical Reductionism», *Journal of Politics*, 39 (1977), 1-23.

BELTRÁN, M., «La falacia de los independientes. La fundamentación del estado en Nozick», *Sistema*, 78 (mayo 1987), 113-120.

BENN, S., «Human Rights—for whom and for what», en E. Kamenka y A. Erh-Soon Tay (eds.), *Human Rights*, Londres, Arnold, 1978.

DAVIS, L., «Comments on Nozick's Entitlement Theory», *Journal of Philosophy*, 73 (1976), 836-844.

DAVIS, M., «Nozick's Argument *for* the Legitimacy of the Welfare State», *Ethics*, 97, 3 (1987), 576-594.

DIGGS, B.J., «Liberty without Fraternity», *Ethics*, 87 (1977).

DWORKIN, R., «The Original Position», *Univ. of Chicago Law Review*, 40 (1973), 500-533; reimpreso en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford Blackwell, 1975; recopilado por R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckwort, 1977, cap. 6, con el título «Justice and Rights» [que es la fuente que utilizo]. (Vers. cast., Ariel, 1984.)

—, *A Mater of Principle*, Harvard Univ. P., 1984.

—, *Law's Empire*, Harvard Univ P., 1986.

EHMAN, R., «Rawls and Nozick. Justice without well-being», *J. Value Inquiry*, 14 (1980), 7-21.

FOWLER, M., «Stability and Utopia: A Critique of Nozick's Frameworth Argument», *Ethics*, 90 (1980), 550-563.

GOLDMAN, A.H., «The Entitlement Theory of Distributive Justice», *Journal of Philosophy*, 73 (1976), 823-835.

GORR, M., «Nozick's Argument against Blackmail», *Personalist*, 58 (1977).

HART, H., *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon, 1961. (Vers. cast.: *El concepto de derecho*, Madrid, Nacional, 1980.)

—, *Punishment and Responsability*, Oxford Univ. P., 1968.

—, «Utilitarism and Natural Rights», *Tulane Law Review*, 1979. (Existe vers. cast. en *Anuario de Derechos Humanos*, 1.)

—, *Law, Liberty and Morality*, Londres, Oxford Univ. P., 1981.

HAYK, F.A., *The Constitution of Liberty*, Chicago Univ. P., 1960.

—, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago Univ. P., 1967.

—, *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols., Oxford, Blackwell, 1974-1976. [Existe vers. cast.]
HELD, V., «John Locke on Robert Nozick», *Social Research*, 1975.
KAMENKA, E. (ed.), *Justice*, Londres, Arnold, 1979.
LANGAN, J.P., «Rawls, Nozick, and the Search of Social Justice», *Theol. Studies*, 38 (1977), 346-358.
MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duchworth, 1981. (Vers. cast., Crítica, 1987).
MACK, E., «Nozick's Anarchism», en J. Roland Pennock y J.M. Chapman (eds.), *Anarchism*, Nueva York, 1978, 43-62.
MACHAN, T., «Nozick and Rand on Property Rights», *Personalist*, 58 (1977).
—, «Considerations of the Libertarian Alternative», Harvard, *Journal of Law and Public Policy*, 2 (1979), 103-124.
—, «Some Recent Work in Human Rights Theory», *Amer. Philos. Quaterly*, 17 (1980), 103-115.
—, «A Reconsideration of Natural Rights Theory», *Amer. Phil. Q.*, 19 (1982), 61-72.
MELDEN, A.J., *Rights and Persons*, Oxford, Blackwell, 1978.
NAGEL, T., «Libertarianism without foundations», *Yale Law Journal*, 85 (1975), 136-149.
NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 (Vers. cast., FCE, 1988).
—, «Moral Complications and Moral Structures», *Natural Law Forum*, 13 (1968), 1-50.
O'NEILL, O., «Nozick's Entitlement», *Inquiry*, 19 (1976), 468-481.
PAUL, J., *Reading Nozick*, Oxford, Blackwell, 1981.
PETIT, Ph., *Judging Justice*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1980.
POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967 [original de 1945].
RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Londres, Oxford Univ. P., 1971.
—, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), 515-572.
—, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1, 223-251.
REIMAN, J.H., «The Fallacy of Libertarian Capitalism», *Ethics*, 92 (1981), 85-95.
SCANLON, T., «Nozick on Rights, Liberty, and Property», *Phil. and Public Affairs*, 6 (1976), 3-25.
SCHEFFLER, S., «Natural Rights, Equality and the Minimal State», *Canadian Journal of Philosophy*, 6 (1976).

STERBA, J., «In Defense of Rawls against Arrow and Nozick», *Philosophia* (Isr.), 7 (1978), 293-304.
—, «Prescription and Fairness», *Phil. Studies* (Dordrecht), 29 (1976), 141-148.
UYL, D.D., «Nozick on the Rawlsiana Argument», *Personalist*, 59 (1978).
VALLESPÍN, F., *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.

ÍNDICE

Prólogo, por José Luis L. Aranguren 9
Nota preliminar 11

1. La recuperación de la filosofía política 13
   1. Un muerto con buena salud 13
   2. Ética y política 17
   3. Ciencia política y filosofía política 28

2. Paradigmas de la obligación política: estado justo, realismo político, estado legítimo 39
   1. La herencia de dos tradiciones: legitimismo y realismo políticos 40
   2. Del estado justo a la legitimidad del estado 44
   3. Paradigma del estado legítimo 51

3. El estado justo: modelo aristocrático-ilustrado (Platón) 67
   1. El marco político-social de la *La república*: la crisis de la sociedad ateniense 68
   2. Un modelo aristocrático-ilustrado de organización estatal 70

3. Contexto y desarrollo del modelo platónico de estado justo 95
4. Plausibilidad del estado justo platónico 108

4. EL ESTADO SOCIAL EN MARX 113
1. Hacia la reunificación del estado con la sociedad civil 113
2. La revolución proletaria y la conquista del poder estatal 127
3. ¿Es plausible el estado social marxiano? 141

5. EL ESTADO LEGÍTIMO: MODELO LIBERAL-SOCIAL (J. RAWLS) 153
1. El proyecto rawlsiano 155
2. Primer esbozo de la teoría (1951) 160
3. La primera formulación del modelo (1958) 166
4. La segunda formulación del modelo (1967) 175
5. La formulación «definitiva» y completa (1971) .. 183
6. La revisión de 1980 200
7. La «interpretación kantiana» de John Rawls 210
8. Teoría de la justicia y filosofía política. J. Rawls y la revisión de 1985 218
9. Posición original y acción comunicativa (Rawls y Habermas) 227

6. EL «ESTADO MÍNIMO»: MODELO LIBERAL-RADICAL (NOZICK) 243
1. De la anti-utopía del estado justo a la utopía del capitalismo libertario 243
2. El resurgir actual del liberalismo (Nozick y Dworkin) 245
3. El «estado mínimo» como anti-utopía del estado justo 253
4. Sólo el «estado mínimo» es justo (justicia como «titulación») 259
5. La utopía del capitalismo libertario (el «cañamazo» para las utopías) 268

Últimos títulos aparecidos

38 Jacques DERRIDA
La Escritura y la Diferencia
Traducción de Patricio Peñalver

39 Manuel CRUZ
Por un naturalismo dialéctico

40 Reyes MATE y Friedrich NIEWÖHNER (Coords.)
La Ilustración en España y Alemania

42 José Luis ABELLÁN y Antonio MONCLÚS (Coords.)
El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. I: El pensamiento en España desde 1939

43 José Luis ABELLÁN y Antonio MONCLÚS (Coords.)
El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II: El pensamiento en el exilio

44 Cristina de PERETTI
Jacques Derrida: Texto y deconstrucción
Prólogo de Jacques Derrida

45 Juan David GARCÍA BACCA
De magia a técnica.
Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico

46 Martin HEIDEGGER
Hölderlin y la esencia de la poesía
Edición, traducción y comentarios de J.D. García Bacca

47 Jesús M.ª OSÉS GORRAIZ
La sociología en Ortega y Gasset

48 Carlos GURMÉNDEZ
El secreto de la alienación y la desalienación humana

49 Rosa María RODRÍGUEZ MAGDA
La sonrisa de Saturno.
Hacia una teoría transmoderna

50 Esteban PINILLA de las HERAS
En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España

51 José RUBIO CARRACEDO
Paradigmas de la política.
Del estado justo al estado legítimo
(Platón, Marx, Rawls, Nozick)
Prólogo de J.L.L. Aranguren

Próxima aparición

Juan David GARCÍA BACCA
Filosofía de la música

José María GONZÁLEZ y Carlos THIEBAUT (Eds.)
Convicciones políticas, responsabilidades éticas

ISBN 84-7658-208-0

9 788476 582084

Dentro de la línea de recuperación actual de la Filosofía Política entre nosotros, el presente estudio incide sobre la columna vertebral de dicha disciplina: el sentido y el alcance de la obligación política según los tres paradigmas hegemónicos —histórica y actualmente— de la misma: el estado justo, el realismo político y el estado legítimo. La caracterización diferencial del último, así como el tratamiento sistemático de los tres paradigmas de la política (y no sólo desde el punto de vista histórico, como es el usual) que abre las puertas no sólo al establecimiento de una tipología trivalente, sino también a la formulación de su consistencia lógica respectiva, constituye sin duda la contribución más importante del libro, cuya tesis central viene apuntada ya por el subtítulo.

De este modo, la metodología utilizada permite obtener no sólo interesantes puntualizaciones de tipo histórico y doctrinal, sino que posibilita también realizar valiosas predicciones (como la de que la democracia sólo puede ser tomada en serio desde el estado legítimo), a partir de la consistencia lógica de cada paradigma.

Los cuatro estudios dedicados a Platón, Marx, Rawls y Nozick, representan cuatro ilustraciones de la metodología «paradigmática» adoptada: los dos primeros, en cuanto versiones —aristocrática y social— del estado justo (Platón y Marx); los dos últimos, en cuanto versiones —modelo liberal-social y modelo liberal-radical— del estado legítimo (Rawls y Nozick). También se establecen algunas acotaciones de autores como Habermas, Dworkin, etc.

José Rubio Carracedo, leonés, es catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Málaga. Ha publicado varios libros y numerosos trabajos sobre cuestiones conexas, entre ellos su reciente *El hombre y la ética* (1987), en esta misma editorial. Está a punto de aparecer su innovador estudio sobre *Poder y legitimidad en Rousseau*, así como su *Ética constructiva*, que han despertado notables expectativas.