

¿Por qué Rawls interesa a la izquierda?

Andrés de Francisco y Daniel Raventós

Que la injusticia reina en el mundo en grado insoportablemente superlativo, es algo que sólo los apologetas del sistema, muchos ni siquiera a sueldo del mismo, se atreven a poner en duda. La riqueza, las oportunidades de vida, las condiciones de la propia autoestima individual están no sólo desigualmente repartidas; peor aún, esa desigualdad distributiva es moralmente arbitraria. Responde a criterios muy alejados de la equidad, responde a la ambición, la fuerza o la perfidia. Y detrás de esa arbitrariedad se esconde la gran injusticia, la que hace a unos pocos libres y a otros muchos dependientes, la que convierte a los pocos en señores y a los muchos en siervos, la que divide el mundo entre una minoría de poderosos y una mayoría de gentes vulnerables, desapoderadas, débiles. Detrás de cada injusticia hay alguien que ve cercenada su libertad. En el maravilloso Discurso a la Convención del 10 de mayo de 1793 exclama Robespierre: “*¡El hombre ha nacido para la felicidad y la libertad, y por doquier es esclavo y desgraciado!*” Así empieza su discurso, situando la necesidad y la falta de libertad en su centro. Y más adelante nos recuerda “*que los votos de los débiles no tienen otro objeto que la justicia y la protección de las leyes bienhechoras*”. En efecto, el oprimido, el sometido, el que padece la interferencia arbitraria y el poder del poderoso es el más interesado en la justicia y en el imperio de la ley. De ello depende su libertad. De la injusticia, de su mala administración, de las leyes sesgadas a favor del privilegio sólo se beneficia el que tiene ya el privilegio de hacer la ley, de violar la ley o de administrarla en su favor. Robespierre de nuevo: “*las pasiones del hombre poderoso tienden a elevarse por encima de las leyes justas o a crear leyes tiránicas*”. Las leyes justas, pues, o son violadas por los poderosos o son leyes injustas, esto es, tiránicas, que ellos mismos promulgan. Y los gobernantes no han escapado precisamente a esta disyuntiva: “*Hasta aquí –sigue Robespierre– el arte de gobernar no ha sido más que el arte de despojar y de sojuzgar al gran número en beneficio del pequeño número, y la legislación el medio de convertir sus atentados en sistema*”. Hasta aquí, en otras palabras, los poderosos han gobernado, los ricos, los pocos, los grandes, los selectos. Y han gobernado dictando leyes injustas que sólo a ellos aprovechaban mientras hundían al gran resto del pueblo, de la nación, del mundo, en la miseria y la esclavitud.

El mundo de hoy no ha cambiado tanto desde la muerte del *Incorruptible*. Nos atreveríamos a decir que en muchos aspectos incluso ha empeorado. La justicia sigue siendo una asignatura pendiente y sigue siendo la máxima aspiración de los muchos pobres.

Pero la justicia social no es cosa fácil de articular. El que más y el que menos tiene intuiciones morales. Ante las vejaciones, ante la humillación, ante la extorsión, ante la arbitrariedad, ¿quién es la persona que no se remueve?, ¿quién aquella que no se indigna? Muchos se irritarán en silencio, otros se movilizarán, aún algunos se rebelarán, pero son los menos los que han perdido todo rastro de sensibilidad moral y o bien miran hacia otro lado, o bien racionalizan hasta concluir que las cosas son como son, y aún que deben seguir siendo así. Pero los que aún tenemos intuición y sensibilidad moral habremos de reconocer que esas intuiciones no bastan para llegar a acuerdos estables sobre lo que es justo, sobre la justicia social. A unos nos indignarán ciertas cosas, a otros otras. Unos defenderemos nuestras posiciones morales apelando a unos argumentos, otros defenderán las suyas apelando a otros. Para llegar a acuerdos racionales sobre la buena sociedad necesitamos dar un paso más y teorizar. Con las meras intuiciones morales estamos abocados a la oscura noche del intuicionismo moral, al relativismo de los afectos y los sentimientos. Necesitamos, pues, articular teóricamente nuestras intuiciones morales, ordenarlas, sistematizarlas y justificarlas racionalmente. Hablando de justicia social, necesitamos construir teorías de la justicia.

La justicia como equidad

John Rawls, uno de los más grandes y honrados filósofos morales de la última mitad del siglo XX, fallecido a finales del 2002, tuvo y mantuvo una gran intuición moral a lo largo de su vida: que la principal virtud de una buena sociedad es precisamente la justicia, por encima de cualquier otra, de la eficiencia económica, del bienestar material y hasta de la felicidad pública. Esta última, dicho sea al paso, es incompatible con la injusticia social. Y a articular teóricamente esa idea de justicia dedicó lo mejor de su pensamiento filosófico. Somos de la opinión de que su teoría de la justicia –la justicia como equidad– merece ser tomada muy en serio, sobre todo por la izquierda. Más aún, somos de la opinión de que la justicia como equidad es una justificación racional sistemática de intuiciones morales y políticas muy arraigadas en el pensamiento de la izquierda. No es casual que los discípulos más destacados de Rawls, cuales son Joshua Cohen o Philippe van Parijs, estén situados a la izquierda (del propio Rawls), ni es casual que sus principales críticos, cuales son Michael Sandel o Robert Nozick estén en la derecha comunitarista, el primero, y en la derecha neoliberal, el segundo.

Rawls sabe que la injusticia rompe a la comunidad y la fragmenta, que la divide en clases diversas de ciudadanos, de primera, segunda, tercera... en una gradación indefinidamente divisible de asimetrías de poder por la que se desliza y cae la corriente social de libertad hasta arrojar a los muchos en ese pozo humano de la vulnerabilidad y la dependencia, del que apenas es posible salir.

Rawls sitúa pues en el centro de sus desvelos teóricos el concepto mismo de ciudadanía, el de una ciudadanía parigualmente libre. Su teoría de la justicia como equidad está pues pensada para una comunidad (integrada) de ciudadanos iguales en libertad. Sin justicia social no es posible una comunidad cívica semejante; pero justificar dicha comunidad, desde la óptica de la justicia, obliga a proponer una teoría de la justicia. La que Rawls propone arranca del concepto de equidad. No del de igualdad, que es cosa bien distinta.

Es cosa bien distinta por varias razones. Primero, por lo que Rawls denomina el “hecho del pluralismo”, es decir, el hecho reconocible en nuestra sociedad según el cual los individuos tenemos intereses, preferencias y lealtades distintas. El hecho del pluralismo es buena cosa para Rawls. Es buena cosa, en otras palabras, que cada cual tenga la libertad, las oportunidades y los medios para definirse a sí propio y para hacer con su vida lo que tenga a bien disponer y mejor le aproveche. Es buena cosa, dicho con la inevitable pedantería filosófica, que cada cual pueda definir su propia concepción del bien privado. Esto, empero, lleva a un grado de desigualdad. Segundo, porque una sociedad, a poco compleja que sea, necesita estimular desigualmente los desiguales talentos e inclinaciones de los individuos. Esto también generará desigualdades de ingreso y riqueza, de reconocimiento y valor. El problema es cómo hacer del hecho del pluralismo y de la desigualdad algo compatible con la equidad o, mejor dicho, con la justicia como equidad. O también: cómo hacer que ese pluralismo y esas desigualdades no fragmenten y disuelvan a la comunidad y todos sus integrantes puedan considerarse, pese a ellas, ciudadanos parigualmente libres.

Aquí el concepto clave es el de los bienes primarios, que en Rawls tienen un carácter cívico-constitutivo. Y estos bienes –éstos sí– tienen que ser distribuidos igualitariamente. Los ciudadanos de una comunidad equitativamente justa podrán tener ideas e identidades sociales diferentes, distintos niveles de bienestar, de recursos y de riqueza, mejor o peor suerte, pero todos tendrán los mismos bienes primarios. Obviamente es aquí donde debe medirse el nivel de exigencia o de radicalidad de la teoría rawlsiana, en el conjunto de bienes primarios que constituye la base del concepto de ciudadanía y sin los cuales la sociedad deja de ser una comunidad cívica propiamente dicha.

Ingresos, riqueza y libertad

Entre los bienes primarios no sólo están las libertades básicas (que lo están, y lo están primariamente), sino también los ingresos y la riqueza, y las “*bases sociales del autorrespeto*”. La idea es muy profunda, muy profundamente republicana también. El que carece de ingresos y riqueza, el que carece de libertad (porque es dependiente y está sometido a voluntades ajenas, seguramente por falta de ingresos y riqueza)... ese individuo no sólo terminará por no respetarse a sí mismo; también será incapaz de participar en igualdad de

condiciones del estatus de libre ciudadanía. Su falta de independencia material (su falta de bienes primarios) le impedirá ceñir su discurso político (como ciudadano) a los dictados de la libre razón pública. Una renta básica, como la que hemos defendido nosotros en varios lugares /1, tiene aquí una buena base de justificación puesto que constituiría un bien primario que se asignaría universal e incondicionalmente como derecho de ciudadanía.

La cuestión es cómo organizar la distribución de esos bienes primarios, cómo establecer sus jerarquías. Pues bien, ésta es otra de las grandes ideas de Rawls: su distribución debe responder a un orden léxico (o lexicográfico) donde las libertades básicas –los derechos de libertad– tienen primacía absoluta: libertad de conciencia y pensamiento, de expresión, coalición y movimiento, de propiedad individual de bienes personales. La izquierda que merece tal nombre siempre ha manifestado, y con razón, profundas reservas contra la doctrina liberal de los derechos del hombre: su formalismo, su desconexión con la distribución de la propiedad. Y la izquierda tiene razón: una doctrina estrictamente formal de los derechos individuales de libertad termina convirtiéndose en una ideología para la justificación de la desigualdad y la dominación social. Rawls, sin embargo, ni ignora esta crítica ni deja de compartirla. Por ello conviene recordar al menos tres puntos de su filosofía política. 1) Que el primer principio de justicia, aún teniendo primacía sobre los demás, es complementado por ellos. El segundo principio intenta justamente dar contenido material a los derechos básicos de libertad. 2) Rawls excluye explícitamente el derecho de propiedad privada de los medios de producción de su catálogo de derechos y libertades básicos. Y 3) Rawls incorpora a su primer principio de justicia un *addendum* decisivo, a saber: el valor equitativo de la libertad política. Mediante esta nueva exigencia pretende hacer frente a la seria amenaza que la desigual distribución del ingreso y la riqueza puede suponer para el estatus de libre ciudadanía parigual. Las excesivas disparidades en la distribución de la propiedad y la riqueza –lo sabe Rawls y lo sabemos todos– pueden hacer que la libertad política se quede en una libertad sólo formalmente igualitaria. Rawls recuerda en este punto a John Stuart Mill: “*las bases del poder político son la inteligencia (cultivada), la propiedad y el poder de combinación, por lo que entendía la capacidad de cooperar para conseguir los propios intereses políticos. Este poder, en virtud del control que ejercen sobre la maquinaria del Estado, permite que unos pocos promulguen un sistema de leyes y de propiedad que asegura su posición dominante en el conjunto de la economía*” /2. Si hay dominación (social y política), el estatus de ciudadanía parigual de las personas libres simplemente se va al traste. Por eso insiste Rawls en la necesidad de postular reglas permanentes de intervención para preservar el valor equitativo de

1/ Especialmente nos hemos extendido en *Republicanism y Renta Básica*, (2003), en prensa.

2/ John Rawls (2002), *La justicia como equidad*, Barcelona: Paidós, traducción de A. de Francisco, §39.1: 177-8.

esa libertad política, para garantizar la igualdad de influencia política para todos los ciudadanos. Pues, ¿qué clase de ciudadanos iguales y parigualmente libres seríamos si unos –los menos, debido a la concentración en sus manos de poder económico y social– tuvieran mayor influencia política real y mayores oportunidades de condicionar el proceso legislativo de toma de decisiones en su favor? La preocupación por contener la desigualdad social dentro de unos límites que impidan la corrupción del proceso político y por dotar de independencia al cuerpo todo de ciudadanos, es preocupación central del pensamiento republicano-democrático. Recuérdese la magistral exposición de Marx en *Glosas Marginales al programa del partido obrero alemán* (obra corta del genio alemán más conocida por *Crítica del Programa de Gotha*), escrita en 1875, acerca de los que viven con permiso de otros: “*Los burgueses tienen muy buenas razones para fantasear que el trabajo es una fuerza creativa sobrenatural; pues precisamente de la determinación natural del trabajo se sigue que el hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de quienes se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo. Sólo puede trabajar con el permiso de éstos, es decir: sólo puede vivir con su permiso*”.

Volvamos a Rawls. El segundo principio de justicia tiene dos partes: 2.a) el principio de igualdad de oportunidades y 2.b) el principio de diferencia. Ambos intentan, cada uno en su ámbito de distribución, resolver un problema crucial de la ética social normativa, el del justo equilibrio entre el azar y la responsabilidad de los individuos. Nos explicamos. Los individuos –necesariamente– venimos al mundo y estamos en el mundo rodeados de azar, un azar –obvio es decirlo– del que no somos moralmente responsables. No somos moralmente responsables, en primer lugar, de nuestro azar social (de nuestro patrimonio familiar, de nuestro entorno social, etc.). Pero es el caso que ese azar brinda oportunidades –de vida, de desarrollo personal, de felicidad individual– muy dispares a los individuos. El principio de igualdad de oportunidades exige que el acceso a cargos públicos y puestos de responsabilidad sea rigurosamente igualitario y que no discrimine a los individuos bajo ningún otro criterio que no sea el del mérito personal (las razones de género, clase, etnia o cualesquiera otras por el estilo quedan excluidas).

El azar genético

Si se cumplieran estos dos principios, la sociedad sería mucho más justa que cualquier sociedad contemporánea. Todos tendríamos los mismos derechos y las mismas oportunidades. Imaginemos unas instituciones básicas que garantizaran ambas cosas junto con el valor equitativo de la libertad política, imaginemos qué cantidad de iniquidades de las que vemos a diario habrían sido ya eliminadas. ¿acaso no son dos de los principales problemas del mundo contemporáneo las

desigualdades en punto a libertades y a oportunidades?, ¿acaso no son esas desigualdades las que muerden en el proceso político permitiendo que unos pocos legislen o hagan legislar a favor de sus privilegiados intereses? Idealmente, estos dos principios de justicia darían de sí una sociedad meritocrática, sociedad que está muy lejos de haberse realizado en ninguna sociedad contemporánea, ya lo hemos dicho, pese a la ideología meritocrática que la sustenta. Sin embargo, Rawls, ni siquiera idealmente, se conforma con la meritocracia. Su teoría de la justicia es más exigente. Y ello es porque Rawls sabe que hay un segundo tipo de azar del que los individuos no somos moralmente responsables y que –de no ser controlado o regulado– generaría inicuas desigualdades de ingreso y riqueza. Nos referimos al azar genético, a los talentos y habilidades con las que los individuos venimos al mundo. Para Rawls la distribución aleatoria de esos talentos es un “*activo común*” de la sociedad y la sociedad, por lo tanto, tiene el derecho y el deber de regular las consecuencias sociales de esa distribución según criterios de justicia. Es un activo común de la sociedad, primero, porque sólo en sociedad puede el individuo ejercer y sacar provecho del ejercicio de sus talentos. Maradona podía tener la mejor zurda de la historia del fútbol, podríamos decir que su zurda fue tocada por los dioses, pero de poco le habría servido a Maradona ese don divino si hubiera vivido en una isla desierta. Segundo, la distribución de los talentos es un “*activo común*” de la sociedad porque es la sociedad –bastante azarosamente, todo hay que decirlo– la que asigna valor a esos talentos. Maradona podría haber vivido en sociedad pero si ésta –pongamos que hubiera nacido en el siglo XVI– no conoce siquiera el juego del balón-pié, difícilmente el astro argentino habría tenido oferta millonaria alguna por el espectáculo de su magia futbolística. Por eso afirma Rawls que los individuos no tenemos derecho a la plena apropiación privada de los rendimientos de nuestros talentos. Ahora bien, la sociedad necesita –en aras de la eficiencia, del bienestar de todos, de la propia felicidad pública– de esos talentos individuales, necesita del mejor ingeniero y del mejor profesor, del mejor médico y del mejor futbolista, etc. Y no puede permitirse el lujo de desincentivar el ejercicio de esos talentos. ¿Dónde está el equilibrio entre los dictados de la eficiencia y los dictados de la moral? Nadie es moralmente responsable de su azar genético, pero la sociedad necesita aprovecharlo. Si nos pasamos por el lado de la igualdad, desincentivamos los talentos, socialmente necesarios; si nos pasamos por el lado de la eficiencia –y sobreincentivamos los talentos– podemos generar desigualdades de ingreso y riqueza éticamente injustificables. Una vez más, ¿dónde hallar el equilibrio? Rawls cree haberlo hallado en su célebre principio de diferencia, de formulación algo contraintuitiva, a saber: un alejamiento de la igualdad será moralmente permisible si los más desfavorecidos salen beneficiados de la desigualdad resultante. Ahora unos tendrán más que otros, pero éstos también tienen más que antes. Rawls cree que su principio de diferencia captura un ideal de solidaridad social y hace que

la sociedad pueda seguir viéndose como una sistema cooperativo en el que siendo todos por igual ciudadanos libres, todos salimos beneficiados de la pertenencia a, y de la participación en, la empresa comunitaria que debe ser la buena sociedad.

Rawls piensa que sólo un socialismo de mercado con las adecuadas garantías constitucionales y meritocráticas o una democracia de propietarios (nunca el capitalismo, ni siquiera el del Estado de bienestar) satisfarían sus exigentes principios de justicia. Rawls no ofrece grandes concreciones institucionales cuando habla de democracia de propietarios, tampoco es ésta, piensa, la labor del filósofo político, pero el ideal –de clara raigambre jeffersoniana– es claro: la propiedad es una institución central, y la única forma de acercarnos a su ideal de justicia distributiva es ciñendo al máximo los efectos, potencialmente devastadores, de la propiedad –mediante un amplio abanico de mecanismos redistributivos que impidan su concentración privada– sobre la igualdad de libertad, de oportunidades, de ingresos y riqueza, y de las condiciones que hacen posible la dignidad humana. La renta básica de ciudadanía a la que ya nos hemos referido más arriba, por ejemplo, pretende –aunque nunca sería suficiente– contribuir a ese ideal democrático. La sociedad ideal rawlsiana no estaría más allá de la justicia, pero sí que sería una sociedad más libre (sin opresión ni discriminación) y más igualitaria (con igualdad de oportunidades y una equitativa distribución de ingresos y riqueza), en la que todos tendríamos una robusta identidad cívico-política, en la que todos, pese a nuestras creencias y lealtades privadas, pese a nuestras diferencias de ingreso y riqueza (que estarían notablemente contenidas), pese a nuestras inclinaciones y preferencias, podríamos reconocernos mutuamente como ciudadanos parigualmente libres, miembros de pleno derecho de una comunidad entendida como un sistema de cooperación social.

La teoría de la justicia como equidad de Rawls está incuestionablemente inscrita en la tradición democrático-republicana /3 de la libertad. Por eso interesa al pensamiento de izquierda.

3/ La tradición democrático-republicana de la libertad no es la de la libertad de los modernos, la de la libertad liberal. El republicanismo entiende la libertad como ausencia de dominación, esto es, de interferencia arbitraria. En el *“Diccionario para la resistencia”*, como se tituló el número 50 de *VIENTO SUR*, se puede encontrar una pequeña ampliación de la concepción de la libertad republicana dentro de la palabra “SUG”.a