
***Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia.
Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls****

Atilio A. Boron**

Fortuna y Virtú en Rawls

La obra de John Rawls ha sido consagrada por la literatura de finales de los años noventa como una verdadera línea divisoria en la historia de la filosofía política del siglo XX. Se habla de un “antes” y un “después” de la publicación de *Teoría de la Justicia* (Rawls, 1971). El lento pero sostenido ascenso de Rawls en el firmamento de la filosofía política terminó por instalarlo en un sitial absolutamente privilegiado que pocos, muy pocos autores –¿tal vez Habermas?– estarían en condiciones de disputar. Uno de los estudiosos del tema refleja claramente esta valoración, crecientemente instalada en América Latina, en el título mismo de uno de sus libros: *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Gargarella, 1999). Philippe Van Parijs, por su parte, es aún más categórico pues al hablar del libro de Rawls dice que el mismo ha sido:

“un éxito excepcional, [el] tratado de filosofía más leído en el siglo XX, punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que es imposible dar una relación detallada de la misma a pesar de haber transcurrido apenas veinte años...” (1992: 57)

* Ponencia presentada a las Primeras Jornadas UBA/USPde Teoría Política. São Paulo, Brasil, 14/15 de setiembre de 2000.

** Sociólogo. Master en Ciencia Política de FLACSO-Santiago de Chile y Ph.D en Ciencia Política de la Universidad de Harvard. Vice Rector de la UBA1990-1994. Profesor invitado de las Universidades de Columbia y de California; del Massachusetts Institute of Technology; del Colegio de México y de la Universidad Autónoma de México. Actualmente es Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y profesor titular de Teoría Política y Social en la Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Hay una evidente exageración en las palabras de Van Parijs, pero los granos de verdad que contienen son de una solidez indiscutible. Es necesario, por esto y por otras razones –entre las cuales sobresale la función ideológica que cumple la obra de Rawls– examinar los alcances de la misma y su “afinidad de sentido” con los procesos estructurales de reorganización capitalista que se precipitaron coincidentemente con su acrecentada fama. No nos proponemos estudiar la totalidad de la producción teórica de Rawls sino tan sólo examinar las doctrinas contenidas en la que de lejos constituye su obra fundamental y más perdurable: *Teoría de la Justicia*. Sus dos libros posteriores son –especialmente *Political Liberalism* – poco más que anotaciones a pie de página del primero.

¿Cómo explicar el inmenso prestigio y la popularidad de la obra de Rawls, un profesor del Departamento de Filosofía de Harvard que hasta 1971 apenas si había publicado algunos pocos artículos sueltos y sin mayor gravitación en el medio académico norteamericano? En un cierto sentido la “historia editorial” de Rawls guarda importantes semejanzas con las del mayor filósofo político de lengua inglesa de todos los tiempos, Thomas Hobbes. Al igual que su ilustre predecesor del otro lado del Atlántico, Rawls publica *Teoría de la Justicia* cuando ya es un académico maduro, un hombre que acaba de cumplir cincuenta años y cuya trayectoria en un medio universitario dominado por el devastador imperativo del *publish or perish* no es de las más brillantes. Unos pocos artículos aquí y allá, y nada más, pero protegido por la seguridad de su cátedra en Harvard. Ningún libro, hasta que publica “el libro” de cuyo enorme impacto nos habla Van Parijs. Luego de eso da a conocer dos piezas relativamente intrascendentes hasta que recién en 1985, ¡a catorce años de la publicación de su *opera prima!*, ve la luz un artículo de importancia teórica en la revista *Philosophy and Public Affairs* (Rawls, 1985). En este trabajo Rawls elabora algunas de las ideas contenidas en *Teoría de la Justicia* y responde a sus críticos. Luego otra vez silencio, hasta que en 1993 aparece *Political Liberalism* y en 1999 *The Law of Peoples*. Con su biografía Rawls contradice una de las normas canónicas de la academia norteamericana, que hizo de la compulsión a publicar uno de sus rasgos más notorios y desafortunados.

Hobbes tiene una historia similar: nacido en 1588, su primera obra, los *Elements of Law, Natural and Politic* comienza a circular en 1640, en forma semiclandestina. En rigor de verdad Hobbes publica su primer libro, el *De Cive*, en 1642, a la edad de 54 años, cuando debido a las tendencias demográficas y los riesgos de la época la mayoría de los miembros de su generación –incluyendo reyes, obispos y aristócratas– hacía tiempo que disfrutaban de la paz de los cementerios ingleses. Pero el equivalente de la *Teoría de la Justicia* es sin duda el *Leviatán*, que Hobbes publicaría en 1651 al cumplir 63 años. En ambos casos nos enfrentamos pues a un pensamiento que evoluciona lentamente, y que de pronto estalla en una síntesis teórica de enorme trascendencia. De ninguna manera estoy sugiriendo con estos paralelismos editoriales que Hobbes y Rawls pertenezcan a

una misma categoría intelectual. La inmensa superioridad que, desde el punto de vista de la teoría y filosofía políticas, tiene la obra de Hobbes por comparación a la de Rawls, es insalvable. Por eso la analogía comienza y termina en las circunstancias personales que rodearon la publicación de sus escritos, y nada más. No sabemos –no podemos saber– si la obra de Rawls vencerá al desgaste inclemente del paso del tiempo, tal como ocurriera con la de Hobbes. Admitiendo que nos movemos en el nebuloso terreno de las conjeturas diría, con las naturales salvedades del caso, que no creo que dentro de tres siglos vaya a haber seminarios graduados dedicados a discutir la obra de Rawls, como sí estoy seguro los seguirá habiendo sobre Hobbes.

En todo caso, la cuestión del excepcional impacto de la formulación rawlsiana en el terreno de la teoría política no es una simple curiosidad. Hay una intrigante paradoja que pone de relieve el rotundo dictamen de un estudioso del tema. En un texto en el que somete la teorización de Rawls a un examen minucioso, Brian Barry concluye –pese a sus declaradas simpatías hacia el autor y, en términos más generales, hacia el pensamiento liberal que éste profesa– que su teoría “no funciona y que muchos de sus argumentos son inconsistentes” (1993: p. 9). Este juicio difiere marcadamente del de Van Parijs, quien afirma, por el contrario, que hay dos claves explicativas del formidable éxito de la teorización rawlsiana y del renacimiento de la filosofía política resultante de ello: la supuesta originalidad del método por el cual Rawls propone validar a la filosofía política, y la originalidad de los principios políticos que intenta justificar apelando a su método (1992: p. 58). Cuesta entender el alegato de Van Parijs, dado que ha sido precisamente la debilidad del abordaje metodológico de Rawls lo que le ha valido numerosas críticas, en particular por su adhesión a la modelística altamente formalizada de la economía neoclásica que penetra en la filosofía política a través de la escuela de la elección racional y la teoría de los juegos (Wolff, 18).

Sin pretender terciar ante tan diversas opiniones, nos parece sin embargo que una línea promisorio de interpretación, inspirada en una extrapolación de las enseñanzas de Maquiavelo, atribuiría el predicamento de Rawls a una combinación de circunstancias: un poco de *fortuna* y otro de *virtú*. Una breve recordación personal tal vez sirva para aclarar un poco este asunto. *Teoría de la Justicia* lo publica la Harvard University Press en 1971. Rawls ya era profesor en Harvard, y el autor de este trabajo llegaría a esa universidad pocos meses después. Lo sorprendente es que el nombre de Rawls no apareció en ninguno de los cursos y seminarios tomados en los primeros tres años de estudios doctorales, ni en la extensísima bibliografía requerida para preparar los exámenes omnicomprendivos que debían sortearse antes de comenzar la redacción de la tesis doctoral, ni en las numerosas entrevistas tenidas con diversos tutores y orientadores del Departamento de Gobierno de Harvard a lo largo de esos años. Tampoco recuerdo haber visto su nombre destacado con fuerte énfasis en los anuncios que mensualmente producía la Harvard University Press, o en las carteleras de la Widener Library que

daban cuenta de las novedades editoriales, ni en el Harvard Crimson que informaba sobre la vida social e intelectual del campus. Ni tengo memoria de haber oído jamás el nombre de Rawls brotar de la boca de distinguidos profesores de Teoría Política como Harvey Mansfield, Louis Hartz, Karl Deutsch, Barrington Moore o Carl Friedrich, quienes sí mencionaban, entre otros contemporáneos, a Herbert Marcuse, de la vecina Brandeis University; a Leo Strauss, de Chicago; y a Sheldon Wolin, de Berkeley.

Lo anterior quiere simplemente subrayar la densa oscuridad en que se hallaba el nombre de Rawls fuera del reducidísimo círculo de sus estudiantes graduados en el Departamento de Filosofía de Harvard. La penosa compartimentalización de la vida académica norteamericana –una plaga que se ha vuelto universal desde entonces– puede explicar en parte este inicial anonimato de Rawls, que al publicar su libro no era un joven académico sino un profesor del más alto rango, más cercano a su retiro que a cualquier otra cosa. Pero lo anterior sería insuficiente para dar cuenta del fenómeno. Una punta para pensar el tema la constituye la difícil coexistencia de la filosofía política en los diversos departamentos de ciencia política de las universidades norteamericanas. En Harvard, sin embargo, el peso de una fuerte tradición teórica había permitido construir un refugio bastante seguro para los cultores de la teoría y la filosofía políticas en el Departamento de Gobierno, que habría luego de ser barrido, a partir de los años ochenta, por la nueva y más mortífera peste de las teorías de la “elección racional”. De este modo, el nuevo clima ideológico instalado en los Estados Unidos con el ascenso de Reagan en 1980 abrió una inédita oportunidad para Rawls. He aquí el papel de la *fortuna*. El auge del neoliberalismo, combinado con una fuerte reacción conservadora en materias ideológicas y sociales, borró del escenario de la filosofía política a contribuciones como las de Marcuse, pues hacia finales de los setenta la izquierda se hallaba completamente desarticulada y vapuleada. Strauss, por su parte, no había dejado herederos, y pese a su conservatismo, su clacisismo y preocupaciones morales lo hacían indigerible para una cultura modelada por los “yuppies” de la ciencia económica y su craso tecnocratismo. Wolin, por último, era demasiado liberal, casi socialista, para tener un lugar preferencial en una academia inficionada por valores neoconservadores. Una vez jubilado en Berkeley emigró hacia el Este, a Princeton, sólo para ver decaer rápidamente su influencia en los campus.

El territorio estaba vacío y era propicio para la entrada de Rawls. Su teoría tenía enormes ventajas: no se alejaba del *mainstream* como las anteriores, pero brindaba a los argumentos tradicionales del liberalismo centrista un espesor teórico y filosófico del que carecían formulaciones alternativas. Por otra parte, en momentos en que arreciaban los vientos huracanados de la barbarie neoliberal y su culto desenfrenado a los mercados y al más exacerbado individualismo, la figura del sobrio profesor de Harvard aparece con perfiles casi heroicos, librando un desigual combate contra el utilitarismo y saliendo a la palestra académica a de-

fender una problemática progresista como la justicia en momentos en que el neoliberalismo hegemónico afirma que la única justicia era la que decretaba el mercado. Esa fue su *virtú*. Sumémosle a todo lo anterior la claridad de sus planteos y sus implicaciones prácticas, notables cuando se las compara por ejemplo con los nebulosos y estériles laberintos retóricos de Habermas; o su consistencia a lo largo del tiempo, algo que contrasta estridentemente con la curiosa volubilidad de su colega de Harvard, Robert Nozick. Este publicó su *Anarchy, State and Utopia*, un verdadero “manifiesto libertario”, tres años después de la aparición de *Teoría de la Justicia*, y en gran parte como respuesta a los supuestos “excesos igualitaristas y liberales” de aquél (Nozick, 1974). Sin embargo, la jerarquía intelectual del primero no es equiparable a la de Rawls, y sus trayectorias personales fueron muy diferentes. Desde entonces Nozick casi no se ha dedicado a escribir sobre filosofía política, y en un libro autobiográfico publicado en 1989 reconoció, para estupor de sus seguidores y satisfacción de sus críticos, que “La posición libertaria que proponía en el pasado parece ahora ser seriamente inadecuada” (Nozick, 1989: 292). Si a todo lo anterior añadimos la imperiosa necesidad que se sentía en los ambientes sociales más críticos del neoliberalismo, sobre todo en la *intelligentia* progresista, de contar con una reflexión que sirviera para contrarrestar el peso opresivo del economicismo, tendremos a mano casi todos los ingredientes que nos permiten, al menos hipotéticamente, comprender las razones del fenomenal éxito editorial de Rawls¹.

El argumento rawlsiano

Veamos *in nuce* el argumento desarrollado en *Teoría de la Justicia*. Decimos *in nuce* porque resulta evidente que un desarrollo tan complejo como el contenido en este libro, con argumentos que se reiteran y reformulan capítulo tras capítulo cada vez, y moviéndose en una suerte de espiral argumentativa, sólo puede ser presentado en una forma muy resumida asumiendo el riesgo de una extrema simplificación. Estamos seguros sin embargo de que, al hacerlo, no hemos incurrido en ninguna distorsión de las líneas esenciales del argumento rawlsiano. En todo caso, remito al lector a la lectura del *Teoría de la Justicia* para que saque sus propias conclusiones al respecto.

La cuestión que se plantea Rawls es pues la siguiente: ¿cómo podría una reunión de un conjunto de sujetos libres, racionales, razonablemente bien informados, dueños de sólidos principios morales y movidos por un moderado egoísmo o autointerés, organizar una sociedad inspirada en inapelables e imparciales principios básicos de justicia? Previsiblemente, el planteamiento de la cuestión remata una vez más en la ceremonia instituyente de un contrato. Un contrato hipotético que surge luego de una minuciosa deliberación y que es aprobado por unanimidad entre partes contratantes caracterizadas, gracias al velo de la ignorancia, por su radical igual-

dad. Como bien anota Gargarella, ese contrato cristaliza ciertos principios generales y universales (es decir, no fija derechos o privilegios particulares para algún grupo o categoría social); completos, es decir, capaces de ordenar cualquier par de pretensiones; y finales, al poder decidir con carácter último los conflictos que puedan presentarse (Gargarella, 1999: p. 36). Ahora bien, para impedir que en la elaboración de los principios constitutivos de una sociedad justa los individuos cedan a la tentación de optar por estrategias y propuestas que favorezcan sus intereses personales, Rawls recurre a dos artificios: la “posición original” y el “velo de la ignorancia”. Nuestro autor no ignora que ante la firma de cualquier contrato los sujetos tratarán de maximizar sus beneficios. Por eso es que a los firmantes del contrato les resulta desconocida su propia “posición original”, pues ésta se encuentra cubierta por el “velo de la ignorancia”: los eventuales signatarios del contrato habrán de deliberar y llegar a un acuerdo básico constituyente de una nueva sociedad sin saber cuál ha sido el resultado que la lotería de la vida les tiene reservado y que determina su condición social. La imparcialidad y equidad de los principios de justicia que puedan adoptar serán mejor custodiadas, según Rawls, si los contratantes ignoran su situación de clase, el color de su piel, sus talentos intelectuales, su fuerza y destreza físicas y cualquier otro condicionamiento sociológico que pudiera afectar, para bien o para mal, su inserción en la futura sociedad. De esta manera se garantizaría la imparcialidad de los opinantes, y podría así llegarse a la situación que diera su nombre a un precursor artículo de Rawls: *justice as fairness* (Rawls, 1958). Esta pretendida neutralización de las variables sociales, siempre de por sí un ejercicio muy difícil de hacer, encuentra obstáculos mucho más serios en relación al género, tema sobre el cual la crítica de las teóricas del feminismo ha sido devastadora. De la lectura de la versión original de la teoría de Rawls podría argumentarse que hay una evidente subestimación de la problemática del género como un decisivo dato sociológico marcatario de diferentes y discriminatorios resultados en la lotería de la vida. En escritos posteriores Rawls tomó nota de la crítica feminista, pero sin modificar significativamente esa presunción (Moller Okin, 1991).

Así predisuestos, los sujetos imaginarios de este nuevo contrato social tienen todavía que resolver dos cuestiones pendientes. En primer lugar, acerca del tipo de bienes a cuya distribución se refiere el modelo de sociedad justa que se está persiguiendo. En ese punto Rawls introduce la noción de “bienes primarios”, distinguiendo entre aquellos cuya distribución se encuentra socialmente mediatizada –entre los que incluye la riqueza, el poder, los derechos políticos, el autorrespeto, etc.– de los que son producto de la naturaleza, como la inteligencia, la salud, la fortaleza física y otros por el estilo. Claramente, las deliberaciones de la asamblea tendrán que limitarse al primer tipo de bienes dada la imposibilidad de controlar la distribución “natural” de los mismos. Pero ¿qué criterio adoptar ante alternativas semejantes y frente a las cuales sólo una podrá ser elegida? ¿Cuál debería ser la regla racional para decidir, teniendo en cuenta que la existencia del “velo de la ignorancia” hace que los individuos ignoren lo que la lotería de la vida les tiene reservado? La respuesta que

ofrece Rawls es la regla “maximin”, cuyo enunciado podría sintetizarse así: cuando se deba elegir en situaciones de incertidumbre, el criterio más racional será el de jerarquizar las distintas opciones según sean los peores resultados de cada una de ellas. Es decir, ante las alternativas a, b y c, optaremos por b, dado que el peor resultado posible de b es menos pernicioso que los peores emanados de las alternativas a y c (Gargarella, 1999: p. 38)⁷. Como observa Gargarella, esta estrategia “maximin” es razonable porque los sujetos no saben si una vez removido el “velo de la ignorancia” su posición original resulta ser la de un millonario o un mendigo, blanco o negro, hombre o mujer, inteligente o estúpido, etc., lo cual los debería inclinar a favorecer la opción que sea menos riesgosa y a evitar aquella que, pese a aparecer como supuestamente más atractiva, pueda serlo sólo para quienes hayan sido premiados en la lotería de la vida y no para los demás.

El resultado de la deliberación es un contrato que instituye una sociedad justa que gira en torno a dos principios mediante los cuales se atribuyen derechos y deberes y se distribuyen beneficios y obligaciones entre sus signatarios. Rawls ofrece sucesivas formulaciones de estos dos principios, comenzando en el capítulo 11 de su libro hasta llegar a lo que denomina “la exposición final” de los mismos en el capítulo 46 (1979: p. 340). Estos principios quedan ahora planteados en los siguientes términos:

1. Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales habrán de ser estructuradas de modo tal que:
 - a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con el principio de ahorro justo, y
 - b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades (1979: pp. 340-341).

Estos dos principios reconocen un orden de prioridades, y la libertad viene primero; luego es el turno de la igualdad. El primero resguarda la libertad de los contratantes cualesquiera que sea la concepción del bien y de la justicia que finalmente llegue a adoptarse, y en el planteamiento de Rawls este principio prevalece claramente sobre el segundo. En relación al segundo principio, su preocupación es ir más allá de la mera igualdad de oportunidades, al postular que las desigualdades existentes sólo podrán justificarse si mejoran las expectativas y las condiciones de los miembros menos aventajados de la sociedad.

La utopía como horizonte futuro o como pasado hipotético

¿Qué juicio nos merece el esfuerzo de Rawls? Vayamos por partes. En primer lugar, es preciso reconocer la rigurosidad formal de su planteamiento y el celo con que se ha dedicado a argumentar sus proposiciones. Pero también es necesario señalar con igual énfasis las debilidades de las tesis sociológicas y económicas que yacen por debajo de su doctrina de la justicia. No obstante, pese a las omisiones y equivocaciones que comprometen insanablemente la totalidad de sus planteamientos –no se puede hacer buena filosofía política apoyándose en mala sociología y peor economía política–, sus preocupaciones son legítimas y pueden ser compartidas; no así las soluciones que Rawls cree haber hallado.

En segundo lugar debemos decir que al afirmar que la justicia “es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento” (1979: p. 19), Rawls se coloca –más allá de los titubeos y ambigüedades inherentes a la tradición liberal– en una postura “progresista”, por lo menos cuando se la compara con el reaccionario consenso neoliberal de nuestro tiempo, dominado todavía por las concepciones hayekianas que abjurán, como veremos más abajo, de la mera posibilidad de siquiera pensar la “justicia social”. En ese sentido, el liberalismo más clásico de Rawls, de fuerte impronta kantiana, representa por lo menos la inquietud por hallar una vía de escape ante el “darwinismo social de mercado” del neoliberalismo de finales de siglo XX.

Ahora bien, dicho lo anterior sería importante identificar algunos flancos particularmente débiles en toda la construcción rawlsiana. Digamos, en primer término, que sorprende sobremanera la reutilización de la metáfora del contrato originario para abordar la problemática de la buena sociedad. Gargarella observa que este contrato hipotético no puede ser asimilado sin más a los que conocemos en la obra de Hobbes, Locke o Rousseau, puesto que en éstos los eventuales signatarios del contrato conocían su “posición original”, mientras que en el caso de Rawls eso no es así. Precisamente, lo que éste pretende mediante el “velo de la ignorancia” es colocar a los contratantes en un absoluto pie de igualdad, cosa que no hallábamos en las formulaciones de los siglos XVII y XVIII (Gargarella: 1999, op. 33-34). De todos modos, lo que llama poderosamente la atención es la colocación de un momento utópico –en este caso, la celebración del contrato originario– en el pasado y no en el futuro, con lo cual su función apologética queda muy nítidamente subrayada. ¿Por qué? No se trata de restarle valor al pensamiento utópico, o de suponer que el mismo es irremediablemente conservador. Todo lo contrario. Tal como lo hemos escrito en reiteradas oportunidades, una de las flaquezas más serias que afecta a la teoría y la filosofía política contemporáneas radica precisamente en su visceral rechazo de la utopía como momento imprescindible de cualquier reflexión sobre la buena sociedad (Boron, 1999a, pp. 28-33; Boron, 1999b, pp. 17-20; Boron, 2000a). Pero en el caso de Rawls el elemento utópico tiene un componente que nos atreveríamos a calificar de conservador, y

hasta tal vez de reaccionario. La utopía de la asamblea deliberativa que funda una nueva sociedad se coloca como negación *post festum* de algo que debería haber ocurrido en la noche de los tiempos y no ocurrió –esto es, que los hombres y mujeres hubieran actuado racionalmente siguiendo las estipulaciones de Rawls para lograr, como resultado, la construcción de una sociedad justa. El corolario implícito de esta leyenda es doble: primero, reforzar la idea tan cara al liberalismo de que las sociedades se crean de esa manera, como producto de un contrato firmado por hombres y mujeres libres y racionales; segundo, e inferido de lo anterior, se oculta el hecho de que la instauración de la sociedad capitalista fue un proceso de una crueldad y una violencia inauditas –recuérdense las palabras de Marx en el capítulo sobre la acumulación originaria de *El Capital* – y que lo que ahora se presenta como resultado de una torpe reflexión fue, en rigor de verdad, consecuencia inexorable de un proyecto que desde sus inicios estuvo caracterizado por la violencia y la explotación. Signado, en una palabra, por la injusticia. En el fondo, la conjetura utópica colocada en los albores de la historia remata en un intento de diagnosticar qué es lo que debería repararse en una estructura económica y social esencial y constitutivamente injusta como la del capitalismo, pero sin poner en cuestión las determinaciones fundamentales de este modo de producción: el despojo que significa la plusvalía, la explotación, la opresión y la discriminación en sus múltiples formas. De este modo el capitalismo se naturaliza y, al hacerlo, se vuelve invisible a los ojos de sus víctimas. La función ideológicamente conservadora del liberalismo se cumple así una vez más, apelando en este caso ya no al sentido común lockeano o a los odiosos cálculos de los utilitaristas, sino al solidarismo filosófico de Rawls.

¿Una teoría de la justicia para la sociedad capitalista?

Dados estos antecedentes, ¿podría afirmarse que la obra de Rawls nos habilita a pensar en una teoría de la justicia capaz de trascender los límites de una sociedad capitalista? Va de suyo que Rawls, y en general todo el pensamiento liberal, ni siquiera se plantea la pregunta. Asumen apriorísticamente que la elaboración de una tal teoría –en realidad, de cualquier teoría– es independiente de cualquier tipo de condicionamiento económico-social, sobre todo en el caso de un modo de producción como el capitalista, concebido como la emanación “natural” del espíritu adquisitivo y competitivo del hombre. La sociología del conocimiento parece haberse estrellado contra un muro en el caso de la tradición liberal. Sin embargo, sabemos que es imposible esbozar siquiera una teoría de la justicia al margen de una seria y rigurosa especificación de las determinaciones económicas fundamentales que definen al régimen de producción sobre el cual pretende aplicarse. Veamos algunos antecedentes referidos a esta cuestión.

a) El veredicto de Hayek

Llegados a este punto, una comparación entre la obra de Rawls y la de Hayek parece más que pertinente. Veamos sumariamente cuál es el planteamiento de este último sobre el tema de la justicia social³.

Según Hayek, la problemática de la justicia social es espuria en su totalidad. No sorprende saber, en consecuencia, que no fue otro que él quien llevara hasta sus últimas consecuencias el más vigoroso ataque en contra de dicha noción lanzado en nuestro tiempo. No es obra del azar que el segundo tomo de su *Law, Legislation and Liberty* lleve el sugestivo título de “The Mirage of Social Justice”, el espejismo de la justicia social. En sus páginas Hayek abandona por completo la parsimonia argumentativa que exhibía en otras partes del libro, y adopta un lenguaje de barricada insuflado por el fervor de un cruzado. Este tono habría también de caracterizar varias de las intervenciones públicas de Hayek después de la publicación de su obra. En una de ellas, nuestro autor declara que su “impaciencia” con quienes utilizan desaprensivamente la expresión “justicia social” se explica por el hecho de que, tal como ocurriera con él mismo, muchos años atrás,

“la mayoría de los economistas libertarios contemporáneos fueron llevados a la economía por sus más o menos acentuadas creencias socialistas ... y sólo los estudios económicos los convirtieron en antisocialistas radicales” (Hayek, 1978: p. 65).

Se entiende: los cofrades de la Sociedad de Mount Pellerin, fundadores del neoliberalismo en los años de la Segunda Guerra Mundial, se sintieron estafados por el socialismo al que habían adherido ingenuamente en sus años mozos, y ahora Hayek expresa todo ese resentimiento en el segundo tomo de *Law, Legislation and Liberty*. Es allí donde nos dice que considera a la justicia social, entre otras cosas, como una fórmula vacía, un verdadero *nonsense*, una “insinuación deshonestista”, un término “intelectualmente desprestigiado”, o “la marca de la demagogia o de un periodismo barato que pensadores responsables deberían avergonzarse de utilizar”. La prolongada referencia a esta consigna, para Hayek insanablemente hueca y demagógica, sólo puede entenderse como producto de la deshonestidad intelectual de quienes se benefician de la confusión política por ella generada (Hayek, 1976: pp. 96-100). En su texto posterior, citado más arriba, Hayek explicita las razones antropológicas profundas que explican la pertinaz sobrevivencia del “espejismo” de la justicia social. Allí sostiene que, en realidad, la especie humana vivió desde la noche más oscura de los tiempos (que nuestro autor calcula en un millón de años) bajo el manto de la horda primitiva en donde “unos cincuenta individuos... compartían el alimento, con sujeción a un estricto orden jerárquico, dentro del territorio común y exclusivo de la horda” (Hayek, 1978: p. 41). De acuerdo con su razonamiento, lo que ocurrió es que esa prolongadísima experiencia terminó finalmente por condicionar “muchos de los sentimientos morales que aún nos gobiernan y que aprobamos en los demás” a un punto tal que esos sen-

timientos, sociales y culturales en su origen, “se hayan hecho innatos o genéticamente determinados”. Es en virtud de este esquema que nuestro autor habla de “instintos tan profundamente arraigados como inaplicables a nuestra civilización” (Hayek, 1978: p. 41). Estos “instintos” que Hayek aborrece con tanta vehemencia son, naturalmente, los que mueven a los pueblos a anhelar la justicia social.

El remate de la historia es el siguiente: si el hombre pudo arrojar por la borda esa pesadísima herencia instintiva (recién hace unos diez mil años, según nuestro autor), fue porque bajo circunstancias propicias algunos miembros del grupo tuvieron la osadía de desafiar exitosamente la tiranía de las costumbres primitivas. Esta imagen nos recuerda la del impostor que según Rousseau embaucó a los simples de su grupo cercando un pedazo de tierra, y diciendo “esta tierra es mía” inventó la propiedad privada. Sólo que el villano del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* del ginebrino se trastoca, en la visión hayekiana, en la de un héroe hollywoodense que desafiando los poderes constituidos da rienda suelta a su ambición y a sus ansias de progreso, y labra para sí un futuro mejor. No sólo eso: con su desafío, dice Hayek, el temerario innovador puso en marcha el mecanismo virtuoso de la emulación, motor insuperable del progreso de la humanidad. Su ejemplo persuadió a muchos otros de las ventajas de la innovación y de las recompensas que aguardaban al final del camino a quienes se atrevieran a desafiar las normas grupales y a pensar por sí mismos y en sí mismos. Si hay algo imperdonable en el colectivismo que se apoderó de la humanidad en el siglo XX, razona Hayek, fue precisamente el haber destruido esta disposición espiritual –sublime mezcla de envidia, emulación e innovación– laboriosamente construida a lo largo de los siglos, y el haber reinstalado nuevamente la moral de la horda primitiva, supuestamente cohesionada y justa. Que las vías para llegar a este deplorable renacimiento del colectivismo fuesen distintas, como distintas fueron sus concreciones históricas -el stalinismo, el fascismo o el Estado de Bienestar-, no alcanza a ocultar su identidad fundamental. Ésta radica precisamente en el concertado ataque que esos regímenes descargaron en contra del progreso individual y social que emana de la desigualdad social y sus hijas: la envidia, la emulación y la innovación.

La justicia social, en consecuencia, no tiene lugar en un esquema antropológico tan radical –y tan equivocado!– como el que adopta Hayek. Pero además añade otras consideraciones tan furibundas como las anteriores. Dado que sólo la conducta humana y no una cierta disposición de las cosas puede ser juzgada como justa o injusta, hablar de la “injusticia” de una estructura económica sólo sería posible a condición de que se pudiera identificar al responsable de la asimétrica distribución de premios y castigos, ganancias y pérdidas, que se observa en la vida social. Como ello es imposible, porque nadie tiene la responsabilidad de tal distribución, hablar de “justicia social” no resulta más razonable que aludir a “la moralidad o inmoralidad” de la piedra con que tropezamos, o de las desgracias que causen un terremoto o una inundación (Hayek, 1976: p.78).

Para fundamentar su análisis Hayek introduce un criterio diferenciador de las formaciones sociales en dos tipos: organizaciones, *taxis* en griego, y los “órdenes espontáneos”, o *kosmos* (ibid., p. 15). La sociedad de mercado sería un clásico ejemplo de *kosmos*, es decir, un entramado social que evolucionó espontáneamente sin que nadie fuese responsable de su creación. La inaudita violencia del premeditado proceso de acumulación originaria –retratado tanto por Tomás Moro en los albores del siglo XVI como en el célebre capítulo XXIV de *El Capital* de Marx, y en fechas más recientes en la obra de Karl Polanyi– desaparece como por arte de magia en los densos vahos metafísicos de Hayek, a resultas de lo cual el capitalismo aparece como el “remate natural” de la evolución del espíritu humano y de su talante irremisiblemente adquisitivo y egoísta. Y en un *kosmos* como la sociedad de mercado, la posición relativa que tiene un individuo o un grupo social es la resultante de las acciones e iniciativas tomadas por una miríada de agentes: éstos no sólo no se conocen entre sí sino que, además, en esa multitud “nadie tiene la responsabilidad ni el poder para asegurar que estas acciones aisladas de muchos producirán un resultado particular para una cierta persona” (ibid., p. 33). En la medida en que la sociedad es un orden espontáneo cuyos resultados son contingentes y desconocidos de antemano, las acciones gubernamentales inspiradas en las utopías constructivistas sólo servirán para destruir los delicados mecanismos del *kosmos* y empeorar el estado de cosas existente. Por consiguiente, al no haber sido creado por ningún agente, el orden social es inmune a toda crítica desde el punto de vista de la justicia social. Tal como Hayek lo reitera a lo largo de su libro, tan absurdo es impugnar a un orden social por sus desigualdades como lamentarse de la “injusticia” de una catástrofe natural. Es más, en la medida en que una organización como el gobierno pretenda inmiscuirse con sus acciones e iniciativas en el orden natural del mercado, el resultado será, tal como nuestro autor lo había advertido en *El Camino a la Servidumbre*, una catástrofe totalitaria. De este modo el tema de la justicia social queda completamente desdibujado, y la sociedad capitalista exenta de culpa y cargo. No hace falta insistir demasiado en el carácter burdamente apoloético de toda la construcción hayekiana.

Si nos permitimos hacer esta extensa excursión al pensamiento de Hayek es debido a que este autor nos provee de una respuesta rotunda acerca del carácter metasocial y suprahistórico de la teoría de la justicia de Rawls, y su supuesta independencia en relación a la sociedad capitalista. El segundo tomo de su *Law, Legislation and Liberty* apareció en 1976, es decir, cinco años después de la publicación del libro de Rawls. En el prefacio de su libro Hayek anticipa sus incendiarias tesis acerca del carácter deshonesto y fraudulento de cualquier argumento relativo a la justicia social, e informa a sus lectores que la demora en la publicación de su libro fue en parte debida al “sentimiento de que yo debería justificar mi posición vis-a-vis una significativa obra de reciente aparición”. Y prosigue diciendo que:

“...luego de una cuidadosa ponderación he llegado a la conclusión de que lo que yo podría tener que decir acerca de *Teoría de la Justicia* de John Rawls no me ayudaría en la persecución de mi objetivo inmediato porque *las diferencias entre nosotros me parecieron más verbales que sustantivas*. Aún cuando la primera impresión de los lectores pueda ser diferente, la afirmación de Rawls que cito más abajo en este volumen me parece que demuestra que *estamos de acuerdo en lo que para mí es el punto esencial*. Es más, tal como lo indico en una nota relativa a tal pasaje, me parece que Rawls ha sido grandemente malentendido en este tema crucial” (1976: pp. xii-xiii, énfasis nuestro).

Las palabras de Hayek son terminantes: el más dogmático defensor de la economía de mercado se declara incapaz de percibir alguna diferencia de fondo entre su concepción y el “liberalismo igualitarista” de Rawls. Las diferencias existentes le parecieron más que nada formas defectuosas de manifestar una idea que ambos suscriben. En el prefacio Hayek remite a un párrafo de Rawls en el cual éste reconoce que “la tarea de seleccionar... específicas distribuciones de cosas como justas ‘debe ser abandonada como equivocada desde el vamos’. Esto es más o menos lo que he tratado de argumentar en este capítulo” (1976: 100). Lo que lamenta Hayek es que Rawls haya contribuido con su texto a potenciar la confusión general, caldo de cultivo de demagogos e intelectuales deshonestos, merced a la utilización de una expresión tan desacreditada como “justicia social”. Eso es todo. El máximo pontífice del neoliberalismo no encuentra bases suficientes como para identificar una diferencia de fondo entre su pensamiento y el de Rawls, y en este punto, quizás por única vez, reconocemos que a Hayek le asiste la razón.

En todo caso, conviene introducir una nota de cautela sobre este asunto. En efecto, Alvaro de Vita ha llamado la atención sobre las diferencias existentes entre uno y otro autor, entre el libertarismo hayekiano y el liberalismo igualitarista de Rawls. Lo que para Hayek es un malentendido es para de Vita una distinción fundamental entre dos concepciones de la justicia: una, la del padre del neoliberalismo, que sitúa la justicia inequívocamente en el terreno de las conductas de los agentes individuales (individuos, organizaciones o gobiernos); y otra, la de Rawls, que la remite al entramado institucional que configura “la estructura básica de la sociedad.” (De Vita, 2000: pp. 31-35) Distinción sin duda pertinente, toda vez que Rawls origina en el pensamiento liberal una verdadera “revolución copernicana”, al decir de Brian Barry, al atenuar los alcances del cerrado individualismo que caracterizara desde sus inicios dicha tradición teórica y al hacer lugar a una reflexión sobre las determinaciones estructurales de las conductas individuales. No obstante, tal como veremos más adelante, esta promisoriosa insinuación contenida en la obra de Rawls no va más allá de un reconocimiento meramente verbal, como dijera Hayek, y del cual no se desprenden implicaciones prácticas en relación a la formulación de su teoría. Esta es la razón por la cual C.B. Macpherson, al evaluar los alcances de la teorización rawlsiana sobre la jus-

ticia, concluye que el igualitarismo en la distribución del ingreso que se deriva de sus principios éticos encuentra como límite la economía de mercado. “Son las relaciones mercantiles,” dice Macpherson, “las que prevalecen sobre la ética distributiva de Rawls y no al revés” (Macpherson, 1985: pp. 12-13)⁴

b) La “insostenible levedad” de la discusión sobre la propiedad privada

Una segunda e importante consideración tiene que ver con la conspicua ausencia de una seria reflexión sobre la propiedad privada en la obra de Rawls. Sorprende extraordinariamente que en un voluminoso texto de 607 páginas, en la edición original la discusión sobre la propiedad privada ocupe apenas cuatro cuartillas. Lo asombroso del caso es que a lo largo de su libro Rawls reitera lo que, con meridiana claridad, dice en el siguiente pasaje:

“Desde el comienzo he subrayado el hecho de que la justicia como imparcialidad se aplica a la estructura básica de la sociedad. Es una concepción para clasificar las formas sociales consideradas como sistemas cerrados. Alguna decisión respecto a estas nociones es fundamental y no puede evitarse” (1979: p. 296).

Si esto es así, y por supuesto que sabemos que es así y no podría ser de otra manera, ¿cómo explicar la negligencia de Rawls en el tratamiento del rasgo definitorio de la estructura básica de las sociedades capitalistas?: la propiedad privada de los medios de producción. Eso es lo que define al conflicto básico en este tipo de sociedades: el que enfrenta a los propietarios de los medios de producción con quienes sólo poseen su fuerza de trabajo. Allí, en esa contradicción, yace el secreto recóndito del que hablaba Marx, que explica lo aparentemente inexplicable: que en el modo de producción dotado de la más fabulosa capacidad de creación de riqueza de la historia de la humanidad, la misma se concentre cada vez más en pocas manos. Desoyendo su propio consejo, lo que hace Rawls es evitar cuidadosamente internarse en cualquier sendero que lo aproxime a la cuestión de fondo. De eso no se habla, por lo tanto, excepto en esas cuatro páginas en las cuales, además, lo que se dice está muy lejos de ser mínimamente satisfactorio. La visión rawlsiana de los mercados, por ejemplo, es de un candor angelical, algo que podría ser comprensible en un monje recluso en un monasterio medieval enclavado en los Cárpatos pero inverosímil para un profesor que vive en una ciudad como Boston, que es considerada el centro intelectual del imperio. ¿No se enteró acaso que los mercados tienen una indomable tendencia hacia la concentración monopólica, y por lo tanto hacia la desigualdad y la inequidad? ¿Cómo reconciliar su preocupación por la justicia con esas verdaderas maquinarias infernales de producción de injusticia que son los mercados?

Pero la cosa no termina ahí. Rawls cree, cual si fuera un estudiante de Milton Friedman en la década de los cincuenta, que en los mercados prevalece la sobe-

ranía del consumidor. Así nos dice que “en un sistema de libre mercado la producción de bienes está regida en calidad y cantidad por las preferencias de los consumidores expuestas por sus compras en el mercado” (1979: 308). Y pocas líneas más adelante añade que:

“Otra ventaja más importante del sistema de mercado es la de que, dado el requisito de las instituciones básicas, concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones” (1979: 310).

El disparate es tan grande que a esas alturas el lector siente la tentación de cerrar el libro y dar por concluida la tarea. La idea de que los mercados son consistentes con las instituciones que expresan la libertad política y la democracia ha sido ya refutada ininidad de veces tanto por la historia de los capitalismos “realmente existentes” (no los que tiene en su cabeza el profesor Rawls) como en el terreno de la teoría. Lo que se observa es precisamente lo contrario: que la expansión desorbitada de los mercados a partir de la reconstrucción neoliberal del capitalismo de los ochenta y los noventa ha tenido como consecuencia, tanto en los países metropolitanos como en la periferia del sistema, un radical debilitamiento de las instituciones democráticas y una exacerbación de las contradicciones entre éstas y los mercados (Macpherson, 1973; Boron, 2000b). En relación a la libertad supuestamente ilimitada de elegir ocupaciones y carreras, pensemos un instante: ¿sabrá Rawls que según datos de la OIT existe en el mundo desarrollado un contingente de 40 millones de personas, potencialmente con un altísimo nivel de productividad, que son desempleados crónicos y que probablemente nunca más vuelvan a encontrar un trabajo en sus vidas? ¿Creerá que, haciendo uso de la libertad que le otorga el capitalismo, eligieron ser desocupados? Otra: según una reciente investigación resulta que la cuarta ciudad de los Estados Unidos, luego de New York, Los Angeles y Chicago, es la población encerrada en el sistema carcelario norteamericano (Wacquant, 2000). La abrumadora mayoría de la población penal es negra o hispana, y están ahí seguramente porque hartos o aburridos de sus bien remunerados y dignos trabajos dieron rienda suelta a sus “instintos criminales” y violaron la legislación norteamericana. Debe ser a causa de razones semejantes, seguramente, que hay más jóvenes negros entre 20 y 24 años de edad en las cárceles de los Estados Unidos que los que se encuentran matriculados en las universidades. Ciertamente debe ser en razón de los estentóreos reclamos de los consumidores que, haciendo uso de su soberanía, exigen la relampagueante obsolescencia de los modelos de las computadoras, sus sistemas operativos y los programas, aunque esto los obligue a gastar una parte creciente del dinero (que seguramente les sobra) en renovar equipos y *softwares* varios, amén de invertir parte de sus vidas en aprender a utilizar los nuevos equipos y tecnologías. Realmente cuesta creer cómo a partir de una percepción tan distorsionada de la realidad pueda derivarse un razonamiento sensato sobre el problema de la justicia. Y el fallido intento de Rawls demuestra precisamente esa imposibilidad.

El remate de todo lo anterior es el reconocimiento que hace Rawls de la supuesta imposibilidad de precisar

“cuál de estos sistemas [el socialismo, la economía de mercado, o formas intermedias entre ambos] responde a las exigencias de la justicia... Presumiblemente no hay una respuesta general a este problema, ya que depende en gran parte de las tradiciones e instituciones y fuerzas sociales de cada país, y de sus especiales circunstancias históricas” (1979: 311).

Y concluye su argumentación señalando que

“La teoría de la justicia no incluye estos aspectos, pero lo que puede hacer es establecer, de un modo esquemático, los rasgos de un sistema económico justo que admita algunas variaciones. [...] Al principio, mantengo que el régimen es una democracia de propiedad privada, ya que este caso es el más conocido” (1979: 312).

De donde pueden extraerse dos conclusiones de meridiana claridad: a) que la teoría de la justicia de Rawls es indiferente ante la naturaleza explotadora o no explotadora de los distintos modos de producción; b) que su inclinación natural es a concebir a la economía de mercado y a una democracia de propiedad privada como los ámbitos más favorables para la construcción de una sociedad justa. ¿Cuáles son las bases éticas o filosóficas de tan fundamentales conclusiones? Imposible decirlo, porque son temas cruciales que –sobre todo el primero de ellos– ni siquiera se discuten en la totalidad de la obra de Rawls y no sólo en *Teoría de la Justicia*.

c) El principio de la diferencia

A los efectos de calibrar los alcances del igualitarismo rawlsiano, conviene que nos detengamos un poco en el examen del famoso segundo principio de la justicia de Rawls, también conocido como el “principio de la diferencia”. Tal como se afirmara anteriormente, las libertades básicas contenidas en el primer principio sólo pueden garantizarse si las desigualdades sociales y económicas admiten una accesibilidad universal a cargos y funciones, en un marco de irrestricta igualdad de oportunidades, y si tales desigualdades sirven para aportar el máximo beneficio a los miembros menos afortunados de la comunidad. Las desigualdades que no cumplan con este requisito, es decir, que no beneficien especialmente a los individuos más postergados, limitan inaceptablemente sus posibilidades de disfrutar de la libertad.

Tal como lo observa Guiñazú, es evidente que el principio de la diferencia de Rawls no encuentra mayores obstáculos para convivir con la existencia de relaciones de explotación en una sociedad supuestamente “justa” (Guiñazú, 1999: p. 215). La extracción de plusvalía no sería injusta en la medida en que, suponien-

do pleno empleo, aún los más pobres se benefician de ella porque les permite sobrevivir, y además porque opera en beneficio del bienestar colectivo de la sociedad. Si Rawls no se inmuta ante la sutil estafa de la plusvalía, mucho menos lo hace ante el desigual acceso a la propiedad de los medios de producción, pese a que sus consecuencias negativas para la libertad y la igualdad no pueden pasar desapercibidas para nadie. La sociedad capitalista es, en cierta forma, un “rehén” en manos de los propietarios de los medios de producción, que deciden por sí y ante sí –de manera despótica, por cuanto no está sujeta a control democrático de ninguna especie, e irresponsable– sobre el uso que se va a hacer de una parte considerable (y creciente) de la riqueza social. Los propietarios retienen, aún en los capitalismo más democratizados, un control irrestricto de sus decisiones de inversión: si se invierte o no, dónde y cuándo (Boron, 2000b; Cohen, 1991; Przeworski, 1989). Cada una de estas decisiones tiene, por supuesto, implicaciones de primer orden que van en detrimento de la democracia y de la “eficiencia, crecimiento y estabilidad del sistema productivo... [y, además, sobre] las transferencias distributivas que garantizan, en el modelo rawlsiano, la igualdad económica y social” (Guiñazú, p. 222). La llamada “crisis fiscal del estado” que estalla a mediados de los años setenta no es otra cosa que la expresión del conflicto entre los imperativos de acumulación de la burguesía, las renovadas exigencias presupuestarias que supone el sostenimiento del estado de bienestar, y la intransigencia de los propietarios de los medios de producción a financiar, vía impuestos a los patrimonios y las ganancias, el aumento del gasto público. Un rasgo que aparece reiteradamente en *Teoría de la Justicia* es el abismo insalvable que separa las buenas intenciones reformistas e igualitarias de Rawls de los diseños institucionales requeridos para llevar a la práctica sus ideales. No sólo eso: también pone de manifiesto los errores y desvaríos a los que pueden conducir una mala sociología y una mala economía como la que subyace en la doctrina de nuestro autor.

En todo caso, y para concluir con esta sección, digamos que el “principio de la diferencia” ha suscitado una intensa polémica entre los especialistas. Sin pretender inventariar aquí una literatura de vastísimas proporciones, digamos sin embargo que no son pocos quienes desde posturas marxistas o afines a ellas han sostenido que una “lectura marxista” de Rawls no sólo es posible sino potencialmente fecunda, si bien no exenta de serios desafíos. De acuerdo con esta interpretación, el famoso segundo principio rawlsiano sería compatible con la teoría marxista y de cierto valor práctico inclusive para resolver algunos de los problemas de la justicia distributiva en la transición del capitalismo al socialismo. Así, por ejemplo, Fernando Lizárraga sugiere con cautela que la postura del Ché Guevara en el sentido de utilizar los incentivos morales podría ser interpretada como una tentativa “rawlsiana” de superar los dilemas que plantean los “dos principios de justicia” sumariamente expuestos por Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*: el principio de la “contribución”, operativo en la “fase inferior” o socialista, y que asigna a cada quien una parte proporcional del producto en función de su contri-

bución a la creación de la riqueza social; y el principio de la “necesidad”, en vigencia en la “fase superior” o comunista, y enunciado en la fórmula “de cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades” (Lizárraga, 1999).

Si el examen de estas cuestiones a la luz de una experiencia concreta como la Revolución Cubana puede arrojar alguna luz sobre un tema tan complicado como éste, la polémica se plantea (mal) y se resuelve (peor aún) cuando tiene lugar en el enrarecido clima del formalismo y del subjetivismo, y en el escenario fantasmagórico de unos principios de justicia que sobrevuelan muy por encima de las estructuras, las historias, las instituciones y las luchas de clases. El formalismo que caracteriza a la filosofía política contemporánea hace que aún algunos de los críticos izquierdistas de Rawls, como por ejemplo G. A. Cohen, caigan en la misma tesitura. En un texto reciente, Cohen sostiene que:

“No tengo problemas con el principio de la diferencia en sí mismo, pero estoy en abierto desacuerdo con Rawls acerca de *cuáles* desigualdades pasan el test para justificar la desigualdad y, además, acerca de *cuánta* desigualdad aprueba ese test” (Cohen, 2000: p. 124. Traducción nuestra; énfasis en el original).

Contrariamente a lo que opina Cohen, el problema sí es el principio de la diferencia, toda vez que el mismo admite imperturbablemente la continuidad de la explotación. ¿Qué igualdad podría construirse consintiendo la permanencia de la explotación? Éste, y no otro, es el tema de debate. Cohen plantea problemas importantes pero subordinados al principal. Un acuerdo hipotético acerca de “cuáles” desigualdades y de “cuánta” desigualdad no resuelve para nada el problema, puesto que excluye de la agenda crítica nada menos que la supervivencia de las relaciones de explotación. Además, políticamente, un enfoque como el de Rawls, y que aparentemente Cohen acepta, suprime de nuestro horizonte de visibilidad toda posibilidad de recrear una utopía de la buena sociedad. En los hechos nos condena a aceptar resignadamente que el capitalismo es, como dicen algunos de sus apologistas, *the only game in town*, cuando en realidad hay varios otros juegos posibles. Que esta posibilidad algún día se efectivice no depende, afortunadamente, de la retórica discursiva de los filósofos políticos sino del desenvolvimiento de las contradicciones sociales y de las luchas populares.

El análisis marxista y la teoría de la justicia

Para concluir, ¿existe en el pensamiento marxista una concepción específica acerca del tema de la justicia? La respuesta puede desdoblarse en dos. En primer lugar una respuesta que podríamos llamar “macro”, según la cual cualquier modo de producción basado en relaciones de explotación es inherentemente injusto. Por lo tanto no hay justicia posible allí donde una sociedad se organiza en función de

relaciones de explotación. Y dado que en el capitalismo los mecanismos de explotación se encuentran mucho más perfeccionados que en cualquier otro régimen social, se infiere en consecuencia la imposibilidad de elaborar una sociedad justa allí donde precisamente la explotación ha llegado a su mayor refinamiento histórico. Los estudiosos del tema admiten también que la visión de Marx sobre la justicia en sí misma se encuentra irremediablemente influenciada por su teorización sobre los modos de producción. Engels explicitó este punto con bastante precisión en una carta a Bebel a propósito del programa de Gotha. En ella se refiere a la contradicción existente en la expresión “estado popular libre”, y a partir de ella sería posible extender su comentario al tema de la justicia. Decía Engels que

“Siendo el estado una institución meramente transitoria, que se utiliza... para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de estado popular libre: mientras el proletariado necesite todavía del estado no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el estado como tal dejará de existir” (Engels, 1966: II, p. 34).

Lo mismo que se dice acerca de la libertad podría argumentarse en relación a otros temas. La justicia en un estado –que, por definición, es siempre la dictadura de una clase sobre la otra, más allá de las formas más o menos democráticas y más o menos respetuosas de la libertad mediante las cuales se expresa– es apenas una bella ilusión en una sociedad de clases. En la misma *Crítica al Programa de Gotha* Marx se pregunta, no sin un dejo de ironía: “¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?” (ibid., p. 13). ¿Puede la trompeta del profeta de la justicia derrumbar de un soplo las murallas de Jericó de las relaciones sociales capitalistas? Son buenas preguntas para las cuales Rawls carece de respuestas.

De todos modos, si bien en la tradición marxista se ha ignorado largamente la problemática de la justicia, no por eso debería olvidarse el espesor de las contribuciones de autores tales como Herman Heller, vinculado a las vertientes más socialdemócratas del marxismo (Guñazú: p. 225). En todo caso, y más allá de estas consideraciones, lo cierto es que en su breve y esquemática anticipación de la buena sociedad Marx no se preocupó mayormente del tema. Tal vez porque le bastó con saber que en su diseño ideal la futura sociedad comunista habría archivado definitivamente las relaciones de explotación⁵.

Algún lector podría sospechar que nuestras críticas a Rawls se fundamentan más en la intransigencia de una postura socialista que en un análisis riguroso de los méritos de su obra. Por ello es sumamente aleccionador culminar este análisis con una cita de un autor identificado con las vertientes más progresistas del liberalismo, quien desde esa perspectiva llega a conclusiones coincidentes con las nuestras al afirmar que:

“la significación de *Teoría de la Justicia* consiste en ser una enunciación del liberalismo que aísla los aspectos decisivos de éste al hacer de la propiedad privada en los medios de producción, distribución e intercambio un asunto secundario y la parte esencial de la doctrina” (Barry, 1993: p. 172).

Si la extraña colocación en el pasado del momento utópico de la firma de un nuevo contrato social plantea serias dudas acerca del supuesto filo crítico del liberalismo y el igualitarismo rawlsianos, sus silencios y vacíos argumentativos en relación a la injusticia que emana de un régimen social basado en la propiedad privada de los medios de producción, y de cuyo funcionamiento depende la sobrevivencia de toda la población, convierten a la obra de Rawls en una sutilísima (y quizás involuntaria) defensa del mismo. Dejando de lado los muy discutibles supuestos acerca de la racionalidad de los actores, su desigual acceso a información confiable y precisa, y los confusos límites de su moderado egoísmo, la “robinsonada” rawlsiana no hace otra cosa que: a) reafirmar la validez de una concepción de la libertad política formulada en la engañosa abstracción característica del pensamiento liberal, sin moverse ni un milímetro más allá del “imperativo categórico” kantiano; b) articular una tímida propuesta en favor de una más completa igualdad de oportunidades que hace caso omiso de la creciente disparidad de ingresos, rentas y riquezas que divide a la sociedad capitalista, inequidades éstas que legitiman el enriquecimiento desorbitado de los más ricos cuando se mejora infinitesimalmente la suerte de los más pobres.

El problema es que aún admitiendo los limitados alcances de estas dos conclusiones, la propuesta de Rawls se debilita considerablemente cuando se repara en otra llamativa ausencia: la de las instituciones y los agentes políticos encargados de producir el conjunto de transformaciones que su teoría de la justicia requiere, como por ejemplo la reforma del régimen tributario, la regulación de los mercados y el control de la contraofensiva de los grupos y clases dominantes.

Como lo señala un estudioso de su obra, “cualquier teoría de justicia social” –y sobre todo una como la de Rawls, que apunta hacia una significativa redistribución de la riqueza– “debe incluir alguna explicación coherente de las fuentes, de la organización, de la distribución y de las funciones del poder político. Que yo sepa, Rawls no tiene tal explicación” (Wolff, p. 181).

¿Cómo interpretar esta omisión? ¿Es que el conflicto de clases y los antagonismos políticos se desvanecen en la racionalidad perfecta de los contratantes rawlsianos? ¿Pierde el estado, mágicamente, su condición de institución clasista, y deviene en un pulcro foro discursivo que se inclina ante la arrolladora fuerza de la razón? ¿Constituye la explotación un dato marginal e irrelevante en la búsqueda de una buena sociedad, es decir, una sociedad justa? En el mejor de los casos la conclusión a la que podríamos arribar es que la propuesta de Rawls está animada por buenas intenciones, pero es vaga en extremo y fracasa rotundamente a la hora de concebir las instituciones concretas que habrán de llevar sus ideales a

la práctica. Buenas intenciones que no seríamos nosotros tan torpes –e injustos, que hablando de Rawls no es poca cosa– de minimizar. Sobre todo porque la coincidencia que Hayek declara entre su teoría y la de Rawls podría conducir a algún lector desprevenido a concluir que para nosotros ambos son lo mismo o representan la misma cosa. No es así. Hayek es un apologista brutal del capitalismo, capaz de sacrificar los derechos humanos, las libertades políticas y la democracia en el altar del libre mercado. Rawls es, por el contrario, lo que rigurosamente hablando podría llamarse un filósofo burgués. ¿Qué queremos decir con esto? Que pese a ser alguien que tiene en muy alta estima esos valores que Hayek subordina a los imperativos del mercado, aún piensa con las categorías teóricas y epistemológicas que le brinda la ideología dominante, y a la cual no sólo no somete a discusión sino que ni siquiera es consciente de que sus planteamientos más abstractos se inscriben en los estrechos confines delimitados por la misma. El problema de Rawls es su imposibilidad epistemológica, y política, de trascender los contornos de la sociedad burguesa, pese a sus encomiables intenciones de hallar la piedra filosofal que introduzca la justicia en este mundo. Hayek, por el contrario, es totalmente indiferente ante el problema de la justicia, y lo que le interesa es articular un argumento que defienda al capitalismo y la sociedad de mercado a cualquier precio. Hay diferencias, por lo tanto, entre ambos: un filósofo liberal fuertemente anclado en la tradición kantiana no es lo mismo que un economista metido a filósofo y dispuesto a hacer que prevalezca la lógica de los mercados por encima de cualquier otro tipo de consideración. Su acuerdo puntual en ciertos temas no significa que ambos sean lo mismo.

Bibliografía

- Barry, Brian 1993 (1973) *La teoría liberal de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Boron, Atilio A. 2000b *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica) [Hay traducción al portugués: *A Coruja de Minerva. Mercado contra democracia no capitalismo contemporaneo* (Petrópolis: Editora Vozes, 2001)]
- Boron, Atilio A. 2000a “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”, en Atilio A. Boron (compilador), *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).
- Boron, Atilio A. 1999b “La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges”, en Atilio A. Boron (compilador), *La Filosofía Política Clásica. De la Antigüedad al Renacimiento* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).
- Boron, Atilio A. 1999a “Introducción. El marxismo y la filosofía política”, en Atilio A. Boron (compilador), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).
- Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).
- Callinicos, Alex 1990 *Marxist Theory* (Oxford and New York: Oxford University Press).
- Cohen, Gerald A. 1991 “Capitalism, Freedom, and the Proletariat”, en Will Kymlicka (compilador), *Justice in Political Philosophy* (Cambridge: Elgar Publishing).
- Cohen, Gerald A. 2000 *If You’re an Egalitarian, How Come you’re So Rich?* (Cambridge: Harvard University Press).
- Cohen, Marshall; Thomas Nagel y Thomas Scanlon (compiladores) 1980 Marx, *Justice and History. A Philosophy & Public Affairs Reader* (Princeton: Princeton University Press).
- De Vita, Álvaro 2000 *A justiça igualitária e seus críticos* (São Paulo: Editora UNESP).
- DiQuattro, Arthur 1983 “Rawls and Left Criticism”, en *Political Theory*, Vol. 11, Nº 1, February.
- Engels, Friedrich 1966 (1875) “Carta a August Bebel”, 18 de marzo de 1875, incluida en Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, recopilada en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas en Dos Tomos* (Moscú: Editorial Progreso).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política* (Barcelona: Paidós).

- Geras, Norman 1990 “The controversy about Marx and Justice”, en Callinicos, 1990.
- Guiñazú, María Clelia 1999 “Marxismo analítico y justicia: ¿más allá de Rawls?”, en Atilio A. Boron (compilador), *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba, 1999a).
- Hayek, Friedrich A. 1976 *Law, Legislation and Liberty*. Volume 2: “The Mirage of Social Justice” (Chicago and London: The University of Chicago Press).
- Hayek, Friedrich A. 1978 *Democracia, Justicia y Socialismo* (México: Editorial Diana).
- Lizárraga, Fernando A. 1999 *Red Rawls. The Difference Principle at Work in Communism* (MA Thesis in Political Philosophy, University of York, England).
- Macpherson, C. B. 1985 *The Rise and Fall of Economic Justice and Other Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press).
- Macpherson, C. B. 1973 *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Oxford University Press).
- Moller Okin, Susan 1991 “John Rawls: Justice as Fairness – For Whom?”, en Mary Lyndon Shanley and Carole Pateman (compiladoras), *Feminist Interpretations and Political Theory* (Oxford: Polity Press).
- Nielsen, Kai 1986 “Marx, Engels and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Programme”, en *Studies in Soviet Thought*, N° 32, pp. 23-63.
- Nozick, Robert 1974 *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).
- Nozick, Robert 1989 *The Examined Life: Philosophical Meditations* (New York: Simon and Schuster).
- Przeworski, 1989 *Capitalismo y Socialdemocracia* (Madrid: Alianza Editorial).
- Rawls, John 1958 “Justice as Fairness”, en *Philosophical Review*, LXVII, pp. 164-194.
- Rawls, John 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press) [Hay traducción al castellano: *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979)].
- Rawls, John 1985 “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs* Vol. 14, N° 3, pp. 223-251 [Reproducido en español en *La Política. Revista de estudios sobre el estado y la sociedad* Vol. I, N° 1, 1996]

Rawls, John 1993 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Rawls, John 1999 *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press).

Wacquant, Loïc 2000 (1999) *Las cárceles de la miseria* (Buenos Aires: Manantial).

Notas

1 En otros casos, fue principalmente la *fortuna* la que decidió la efímera celebridad de ciertos temas o autores, sin que hubiese en ellos la *virtú* necesaria como para sostenerlos en su posición de privilegio una vez que cambiaron los caprichosos vientos de la primera. Rawls llegó justo a tiempo y con la producción correcta; el oportunismo de quienes salen a la palestra con un tema que está socialmente instalado y sobre el que existe una fuerte demanda social no parece garantizar contribuciones duraderas.

2 Una discusión sumamente interesante del principio “maximin” tal como es utilizado por Rawls se encuentra en Barry, 1993, pp. 114-121.

3 Hemos discutido con cierto detalle la teorización de Hayek sobre la justicia social en nuestro *Tras el Búho de Minerva*. Remitimos al lector a dicho libro para un tratamiento más pormenorizado sobre este asunto.

4 Una discusión más amplia se encuentra en la contribución de Alvaro de Vita al presente volumen.

5 Una excelente discusión sobre este tema puede verse en Callinicos, 2000; Cohen, 1980; DiQuattro, 1983; Geras, 1990; Nielsen, 1986.