

EN TORNO A JOHN RAWLS: UN ENFOQUE CRÍTICO

PABLO ANTONIO ANZALDI*
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, ARGENTINA
pabloanzaldi@gmail.com

RESUMEN: En el presente ensayo consideramos críticamente la *teoría de la justicia* de John Rawls. Nos abocamos a señalar las falencias interpretativas y la poca radicalidad de su teoría. Asimismo, destacamos que su importancia se debe a condiciones externas y a la necesidad de una nueva fundamentación del estado de bienestar.

Palabras clave: *Rawls- análisis crítico- teoría política- Estado de Bienestar*

AROUND TO JOHN RAWLS: A CRITICAL APPROACH

ABSTRACT: In the present article we consider critically Rawls's theory. We approach to indicating the interpretive failings and little radicality of it's theory. Likewise, we emphasize that his importance is a product of the external conditions and to the need of a new defense of the welfare state.

Keywords: *Rawls- critical analysis- political theory- Welfare State*

1. INTRODUCCIÓN

Una teoría política fundamentada implica una elucidación integral del orden de las cosas humanas.¹ Con frecuencia, suele olvidarse la necesaria fundamentación ontológica de la teoría política, dando lugar a combinaciones y componendas de difícil coherencia teórica e imposible articulación lógica. Para preservar la coherencia lógica, elaboración teórica sobre base firme y el peso de las cuestiones fundamentales de la teoría política, el movimiento de retorno a los grandes textos suele ser una fuente de inspiración. Para ello conviene poner entre paréntesis algunos patrones de pensamiento establecidos. Por ejemplo, una extendida apreciación sostiene que la ciencia política fundada por Maquiavelo carece de “juicios de valor” y se remite exclusivamente a los hechos. Más allá del uso anacrónico del término “juicios de valor”, un atento lector de Maquiavelo puede detectar innumerables “juicios de valor” en su obra: la virtud de Fernando

* Dr. (c) en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina.

¹ En el presente ensayo usamos indistintamente los términos *teoría política* y *filosofía política*.

de Aragón, de César Borgia, de Aníbal; las lecciones de lo que debe y de lo que no debe hacer un príncipe que quiera conquistar y/o mantener el poder, la demostración del uso apropiado de la fuerza y la astucia, etc., se inscriben en el rubro de lo que hoy suele llamarse “valoraciones”. Maquiavelo altera la elevación de los fines porque cambia la idea de la naturaleza y el hombre, en ataque frontal a la idea de la política de Aristóteles y Santo Tomás. Un cambio que será sistemático en Hobbes y que dará lugar a la secuencia argumentativa: idea del hombre, estado de naturaleza, miedo a la muerte violenta, contrato, Leviatán, ley, Protego et Obligo. ¿No está acaso puesto en primer plano el problema de la seguridad, la vida, la propiedad, la autoconservación? Para hablar en términos contemporáneos, subjetivos:² ¿No es acaso “valorar” la vida lo que hace Hobbes? En cualquier caso, el fundamento teórico de un gran proyecto político no puede ser un argumento suelto, un efecto sin causa, una consecuencia sin premisa. Hobbes era un teórico serio.

En el presente ensayo mencionamos y ubicamos el resurgimiento- como tema de investigación y debate - de la relación entre ética y política. Sin adentrarnos en debates ulteriores, en el que participan *republicanistas*, *comunitaristas*, *neoconservadores*, etc., trazamos una lectura crítica de algunos textos de John Rawls, buscando su núcleo de racionalidad en las dificultades de fundamentación del Estado de Bienestar. Ex profeso, omitimos la distinción entre el primer y el segundo Rawls, a los efectos de patentizar que la estructura y soporte de su teoría presenta una serie de caracteres que abren varios interrogantes. Tampoco consideramos las propias respuestas que Rawls brindó a sus detractores, lo que condiciona nuestro artículo a la dimensión ensayística y no propiamente científica. En la medida que la materia guarda relación con los juicios normativos y las valoraciones, no nos abstenemos de ellos. Finalmente, señalamos algunos trazos de aquello que puede contribuir al planteamiento de la relación entre ética y política o, concretamente, aquello que puede ser fundamento del genéricamente denominado Estado de Bienestar.

2. DESARROLLO

2.1. *La teoría*

A los efectos de orientar la exploración en función de una mínima ubicación en la situación histórico- intelectual puede mencionarse que la Ciencia Política estadounidense se desarrolló bajo el signo de la distinción entre hecho y valor, con cierta hegemonía de la escuela conductista, hasta fines de la década del 60. En 1966, David Easton, entonces presidente de la *Asociación Americana de Ciencia Política*, afirmaba en un célebre discurso que la Ciencia Política no había sido lo suficientemente sensible a las cuestiones morales, y prometía un posconductismo. Era la respuesta de los profesores de Ciencia Política a la creciente protesta estudiantil en las Universidades, tanto por la poca atención prestada a la negación de los derechos civiles a los negros como por

² HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1986, p. 104: “(t)odo valorar es- aún allí donde valora positivamente-una subjetivación. No deja que el ente sea, sino que al valorar deja únicamente que el ente, como objeto de su actuar, valga. El extravagante afán por demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace. Si se pregona a Dios’ como el `valor supremo, es esto rebajar la esencia de Dios. El pensar en valores es aquí-y en general- la mas grande blasfemia que se pueda pensar frente al ser.”

el creciente malestar ante la guerra de Vietnam.³ Podría entenderse la preocupación de Easton como una noble decisión de abordar las cuestiones que afectan la vida de la sociedad, para tratar de mejorar sus situaciones y posibilidades. El ideal de colocar la Ciencia al servicio de la vida, al efecto de guiarla en función de lo bueno y lo justo, es por cierto loable. Después de todo, la Ciencia Política, por especulativa que fuese, guarda una determinada relación con la práctica política.⁴

³ BLOMM, Allan. *El cierre de la mente moderna*. Barcelona, España: Plaza & Janés, 1989: pp. 338- 342.

⁴ En el caso de Easton es evidente que la falla se encuentra en la teoría sistémica concentrada en la interacción entre ambiente y sistema, inputs y outputs en retroalimentación demanda-producto, pues aparenta brindar una imagen totalizadora de la vida política pero en rigor es un esquema de formalización vacío. No puede dar cuenta de la realidad política en muchos de sus sentidos y su esquematismo basado en la retroalimentación y el flujo de información nos aleja de una conciencia concreta y exhaustiva de la política. ¿O acaso el holocausto judío a manos de Hitler y el régimen nazi es un output-producto-respuesta a alguna demanda del ambiente social? ¿Y la guerra de Vietnam? Por cierto que la relación desafío-respuesta aparece como una versión un poco más amplia y menos literal, sin embargo, no está claro por qué se han tomado decisiones inesperadas, desproporcionadas, innovadoras, revolucionarias, criminales, etc. ¿La larga marcha de Mao es un producto ante una demanda del ambiente? ¿La invasión alemana a Polonia? ¿La guerra de Irak? ¿Quién le demandó a Julio César cruzar el Rubicón? Realmente, hay que haber cortado amarras con la historia política y la tradición filosófica para razonar en términos ambiente- sistema. En todo caso, la escuela conductista aparece no sólo como una herramienta al servicio del status quo sino también como una versión empobrecida, hiperformalizada y simplificadora de la realidad política cuyo conocimiento persigue. Se asemeja demasiado a la teoría del equilibrio de la oferta y la demanda en el mercado. Puede mencionarse a su favor, que tanto el *conductismo* como la *teoría general de los sistemas* tienen una larga trayectoria y amplitud de esferas. Recuerda por cierto a una teoría general de la realidad o metafísica en el sentido de Suárez o Wolf, puesto que ha servido como soporte para muchos campos de investigación científica. La unidad del saber que la ciencia o filosofía griega cultivó clásicamente hoy es un ideal regulativo cuya recurrencia emerge en una serie de teorías generales o metafísicas. El materialismo dialéctico, el estructuralismo, la teoría del caos, etc. son expresiones paralelas al conductismo y la teoría de sistemas, cuyos esfuerzos buscaron explicar desde los movimientos de la célula hasta los fenómenos políticos. Sin embargo, si la contemporaneidad implica que el mundo, como decía Hegel, está cabeza abajo, y las ideas de los filósofos se transforman en fuerzas concretas y activas en los procesos históricos; si como dijera Nolte las ideologías tienen por contenido una filosofía de la historia, el conocimiento de la realidad política no puede prescindir del conocimiento de las filosofías que fundamentan las ideologías y la acción de los actores. Si esto es particularmente cierto hoy día en relación al liberalismo, que parece inspirar la tendencia predominante en materia de régimen político y economía, no menos cierto es que en los años 60 el marxismo era el fundamento del régimen soviético y del campo socialista, y aún estaba muy cercano el trauma del nacionalsocialismo. Principalmente, el carácter intempestivo, bárbaro y desequilibrante de su accionar debía ser objeto de una meditación sistemática y no sólo de una recopilación descriptiva de hechos. En este aspecto se requiere la continuidad de la tradición en torno al ideal y la experiencia de *Bildung*, el trabajo-formación filosófica e histórica, como condición para interpretar con fundamento los grandes acontecimientos políticos. Desde luego, el conductismo estadounidense en Ciencia Política no puede considerarse parte de la tradición filosófico-política, ya que carece de análisis y posición sobre todos los asuntos importantes del pensamiento político. No nos dice nada acerca de la primacía de la Naturaleza o la Historia, de la inclinación hacia el Bien o de la acción sin teleología, de la razón o la voluntad, de la comunidad natural, del contrato o de la historicidad de lo político, de la paz o de la guerra, de la posibilidad o imposibilidad de sintetizar las contradicciones. Es evidente que el conductismo político carece de reflejos porque carece de contenido político y es evidente también, que la distinción hecho y valor es la hija tardía de la tesis axiológica que releva a la tradición metafísica, pero que es parte no consciente de una metafísica. En efecto, los valores son unidades de estimación subjetivas colocadas por Nietzsche en el centro de la historia espiritual europea como relevo de las categorías de la facultad de la razón. Mientras Hegel manifestaba la unidad de lo real y lo racional, Nietzsche acomete el esfuerzo de expulsar a la razón y ubicar en su lugar a la voluntad como fuente de valoración. En el marco de la búsqueda y fundamentación de una nueva aristocracia, Nietzsche reelaboró en el plano filosófico antiguas creencias como el eterno retorno y lanzó una andanada de martillazos contra el cristianismo, la democracia, el socialismo y la compasión, proponiendo la trasmutación de los valores y colocando a la subjetividad- con primacía de la voluntad sobre la razón, ya lo dijimos- en el centro de la situación histórico- espiritual. Por ello Sócrates – el fundador del camino de la razón- y Cristo- el fundamento de la misericordia- fueron objetos de su crítica. Como lo sabía Heidegger, el discurso sobre valores ya supone el nihilismo. Por eso el principal filósofo de los valores, Nietzsche, afirmó que los valores son el fruto de la nuez en la *cáscara* de la existencia. Pero Nietzsche era un gran pensador, capaz de ocupar un lugar importante en esa cabeza abajo que guía el mundo moderno y contemporáneo. Cuando Easton pronunció ese discurso el conductismo político comenzó a atisbar un mínimo de autoconciencia y entonces perdió fuerza e interés. Las deficiencias de un esquema de formalización para acceder a una conciencia concreta de la política están impresas en su propia disposición. El conductismo prescinde de la tradición filosófica y de la historia, no tiene una posición ante el humanismo, ni ante los antiguos ni los modernos, carece de conciencia de los problemas y de las alternativas

El libro *Teoría de la Justicia* de John Rawls,⁵ publicado por primera vez en 1971, despertó rápidamente el interés académico y desparramó su influencia sobre juristas, iusfilosofos y politólogos. En paralelo, también ha animado el interés de los estudiantes. Es uno de esos textos citado en abundancia, al que mucha gente le ha prestado atención y dedicación. Por nuestra parte no consideramos que Rawls sea un pensador tan notable como suele considerarse y entendemos que tanto su interpretación de otros autores como su propia teoría presentan una serie de inconsistencias. Por ello nos abocamos a puntualizar esas situaciones a la vez que tomamos en consideración otros aspectos de su pensamiento para buscar una cierta comprensión de las razones que hicieron posible su éxito. En primer lugar, como ya dijimos al comienzo, las prestigiosas universidades norteamericanas carecían de una tradición intelectual en Ciencia Política –al menos que neutralizase la incidencia de un autor de esas características–. Un lector atento de la historia de la teoría política no puede conformarse con un pensamiento sin anclaje en una ontología ni en una antropología filosófica, ni puede explicarse cómo puede formularse una teoría de la justicia sin dar cuenta cuanto menos de la naturaleza humana y de la naturaleza en general. En el caso de Rawls, para aproximarnos al tema, difícilmente una sumatoria combinada de perspectivas teóricas configura un argumento racional. Más aún, si las teorías y perspectivas combinadas son serias y no meras opiniones y derivaciones de carácter secundario, deberían poseer una imposibilidad estructural de fundirse. En todo caso, su síntesis sólo puede estar sostenida por un esfuerzo creador superior a las piezas y no por un agregado. Sólo así puede distinguirse una teoría u obra de arte de cualquier otra cosa.⁶

En éste sentido, es evidente que la denominada “posición original” en tanto producto de la imaginación intenta ser un remedo de lo que Hobbes, Locke y Rousseau convenían, aún en la diferencia, en lo que era el *estado de naturaleza*, que fundamentaba el *contrato social*. Pero Hobbes, Locke y Rousseau teorizaron antes de la consolidación del sentido de la historia y del historicismo. Por cierto que eso no invalida la idea del *estado de naturaleza* y del hombre en estado natural, pero la vuelve problemática. Si la historia es la condición del Ser y del ser del hombre, la tesis de una antropología humana basada en su condición natural requiere una nueva fundamentación. En la historia de la filosofía política, la aparición de una nueva teoría se afina en una fundamentación en el orden de las realidades últimas y radicales. Naturaleza o historia, espacio o tiempo, constituyen la estructura polar en el orden de los fundamentos: todos los clásicos de la teoría política elaboraron la cuestión, porque entendían su importancia para asentar una nueva teoría. En Rawls, en cambio, no se considera el problema de la naturaleza y la historia como alternativa estructural de la fundamentación de una teoría política. Por ello se postula la “posición original” y el “velo de ignorancia” como meros experimentos mentales. La objeción que cabe hacer es si un mero experimento mental puede hacer de soporte eficaz a una

fundamentales: no tiene verdadera cultura, en el sentido de *Bildung*, como ideal del humanismo inspirado en Goethe y Schiller. Pronto surgirían nuevos autores que intentarían llenar la brecha.

⁵ RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*- 2ª edición-México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁶ ECKERMANN, J.P. *Conversaciones con Goethe*, Madrid, España: Océano, 1989, p.572: “(c)on la misma impropiedad emplean los franceses la palabra composición al hablar de productos de la Naturaleza. Puedo reunir, sin duda, las diversas partes de una máquina, hecha de piezas, y en tal caso puedo hablar de composición; pero no cuando empleo la palabra refiriéndola a las partes de un todo orgánico penetradas de un alma común...¿Cómo puede decirse que Mozart ha compuesto su Don Juan? ¡Composición!... ¡Cómo si se tratase de una torta o un bizcocho, que se hacen con huevos, harina y azúcar!”

teoría política y en qué medida ese experimento resuelve o elude la cuestión fundamental. Un análisis interno del tránsito del experimento mental a su particular contractualismo patentiza que no posee la consistencia lógica que posibilita dar cuenta del pasaje de un estado no político a un estado político. Entre el “velo de ignorancia” y la “posición original”, el principio del liberalismo político que sostiene el nuevo contrato no es la sujeción de una pasión, como en Hobbes, Locke y Rousseau, sino un remedo de virtud: la honradez. No sabemos por qué habría de haber honradez ni sabemos por qué hombres honrados requieren de un contrato en lugar de vivir naturalmente. La honradez no puede ser la esencia ni el fundamento de la comunidad humana porque no se corresponde con ninguna pasión real- como el miedo a la muerte violenta- sino más bien es un mendrugo de la idea antigua de la virtud y el orden natural. Los grandes teóricos contractualistas plantearon la necesidad del contrato como superación de un desorden, producto de la naturaleza humana (Hobbes) o del devenir político (Rousseau). Es decir, mostraron la imperiosa necesidad del contrato en la estructura interna de la teoría. Esa necesidad de contrato no puede partir de diferencias menores entre hombres honrados: nos parece una inconsistencia de la teoría, una falta de vínculo orgánico entre sus partes. Y quizás una de las claves pueda encontrarse en que la teoría de Rawls se erige sin situarse ante la tradición de la teoría política.

Por cierto sería excesivo pretender de un autor un análisis detallado de los autores precedentes. Sin embargo, la necesidad de una nueva teoría debe cuanto menos dedicar una palabra a la insuficiencia de las teorías precedentes. O, si no da cuenta de sí misma en relación a lo que antecede, una teoría debiera desplegar una correcta apropiación de los conceptos forjados en el pasado, evitando las malas interpretaciones y las lecturas no verosímiles. En el caso de Rawls simplemente se limita a tomar prestadas ciertas dosis de aristotelismo, contractualismo y utilitarismo nivelándolos a los efectos de fortalecer su propio discurso, en lugar de ubicarlo en la tradición de la filosofía política, para demostrar cual es realmente su necesidad y su descubrimiento. Y al tomar prestadas dosis de aquí y allá desvirtúa y aplanan las diferencias entre los grandes filósofos políticos, diferencias cuya conciencia es la riqueza de la tradición, la posibilidad de la incidencia sobre lo real y acaso el camino de salvación para el alma necesitada de conocimiento.

Pudo un patrón de pensamiento romántico integrar en síntesis superadoras una diversidad de contrarios a los efectos de patentizar la estructura dinámica de la vida real, pero Rawls no puede disolver las influencias en una nueva síntesis, ni se aproxima a una síntesis romántica, que en cuestiones políticas suele ser un llamado a los contrasentidos.⁷ A pesar de su optimismo, Rawls no realiza una verdadera crítica a la denominada “tradición realista”. Como autor sin enemigos, tampoco Rawls nos dice cuáles son sus amigos. Por ejemplo: su teoría queda abierta a la posibilidad de alguna de las opciones de socialismo. Escrito en 1971, uno puede preguntar legítimamente si se refiere al comunismo soviético, al chino, al yugoeslavo, al árabe, al nacional, etc. Luego de las tragedias y la bancarrota histórica del socialismo, la preservación de su continuidad nominal requiere -nos parece- de una fundamentación conceptual más precisa, incluso anclada en alguna

⁷ Por ello decía con razón Clausewitz que la guerra es un medio serio para un fin serio. Sin embargo, quizás Rawls no entendería que significa una proposición así. En efecto, no hay una elaboración crítica convincente de los antecedentes de la teoría política ni tácito en relación a Tucídides, Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, Schmitt, ni hay una mínima exposición acerca de por qué una serie de autores así debería ser desechada.

referencia empírica histórica. Pero la de Rawls es una teoría política no política, recubierta por una densa capa de moralidad humanitaria, despojada de sus fundamentos.⁸

En el inicio planteamos que- de acuerdo a nuestro parecer- la teoría política implica una visión integral de los asuntos humanos y la política se encuentra en su especificidad en medio de las tensiones colectivas y las alternativas del horizonte histórico. No todos los filósofos políticos son ontólogos, metafísicos o antropólogo-filósofos, pero todos proporcionan claves ontológicas o antropológico-filosóficas. Carl Schmitt decía que “se podrían dividir todas las teorías del estado y las ideas políticas basándose en su antropología, subdividiéndolas según presupongan, consciente o inconscientemente, un hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’”.⁹ Lo llamativo de Rawls es que mientras los grandes autores entendían la política en vínculo con la naturaleza humana y la realidad, sea ésta naturaleza, espíritu y/o historia, Rawls no proporciona pistas acerca de qué es la realidad. Se dedica a mencionar abundantemente a Kant pero no nos dice qué es el hombre, qué puede conocer, qué debe hacer ni qué le cabe esperar. Es decir, Rawls mismo no responde a ninguna de las cuatro preguntas que Kant considera decisivas para la configuración de una teoría.

Por ello una teoría política que no tenga conciencia de las diferencias fundamentales que se derivan si la naturaleza es eterna e increada o creada y finita, si el hombre es hijo de Dios o un “granito de polvo que del polvo viene”,¹⁰ si las cosas están inclinadas en función de su autoconservación o hacia fines trascendentes, si el hombre es libre o está determinado; una teoría política que omita definirse sobre estas cuestiones, que no sea capaz siquiera de mencionarlas a los efectos de cobrar nueva luz, es una teoría con bases débiles.

¿En qué se fundamenta una nueva teoría política de la justicia? Más allá de las diferencias – en tantos casos fundamentales- en la historia de la teoría política, los autores convenían- de modo implícito pero evidente- en que una teoría política no puede eludir la cuestión de una idea del hombre. Por cierto que la relación entre política e idea del hombre admite correlaciones diversas. Sin embargo, resulta insuficiente una teoría de lo que debe hacerse en materia política si carece de una idea de lo que el hombre es, a los efectos de poder intervenir y modificar esa realidad humana.

Rawls no expone con razón de validez el pasaje de la *posición original* al *contrato*, ni dice por qué los hombres en la *posición original* habrían de ser tan utilitaristas, ni por qué puede considerarse seriamente un plan de vida el contar briznas de pasto. Rawls establece la pregunta que responde su teoría cuando dice: “¿(c)ómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad

⁸ Resuena en ese sentido a Sartre, que habló de política sin conocer realmente la política. Sartre planteó el dilema ético en los términos de un joven cuyo hermano murió en la guerra y creyó encontrarse ante dos alternativas: o vengar a su hermano en el frente o cuidar a su madre en retaguardia. A Sartre no se le pasó por la cabeza que ir a la guerra bien podía ser una decisión política en función de un objetivo político: defender el país, enfrentar una fuerza hostil, conquistar territorio, etc., todo aquello que nos enfrenta a un enemigo. A Sartre no se le ocurrió pensar que el enemigo bien merecía una decisión a su altura y no simplemente una vendetta contra un sujeto colectivo de improbable culpabilidad individual, en función de la vida doméstica. Sartre recuerda a Rawls en la pobreza política de las opciones y los ejemplos que buscan ilustrar su teoría.

⁹ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. México: Folios ediciones, 1984, p.57.

¹⁰ JUNGER, Ernst. *Los titanes venideros. Ideario último*, recogido por A. Gnoli y F Volpi, España: Ficciones, Península, 1998, p. 110. Junger cita una frase de Nietzsche.

justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”¹¹ Rawls busca un principio de *justicia política* sin desarrollar una concepción de la justicia, a la que sólo caracteriza como imparcialidad, ni menos aún de la política: no sabemos si la política es la mera formalidad de lo que compete a todos y rige la polis, o si hay alguna determinación más significativa. Pero lo que ciertamente soslaya es que la convivencia de la pluralidad bajo el signo común del régimen constitucional es posible porque no se trata de una verdadera pluralidad, es decir, no incluye diferencias reales e irreductibles a la hora de asumir las consecuencias de la fe religiosa o la pertenencia comunitaria. Rawls no incluye la única posibilidad en la que las diferencias merezcan ser tomadas seriamente en cuenta: aquélla en que la religión se vive sin haber pasado por la mediación de la ilustración, que morigera sus consecuencias, confinándola en la esfera privada o en un culto público subordinado al culto público que el régimen constitucional le impone a los ciudadanos. No es así como el Islam irrumpió en la historia ni es así como los movimientos islamistas radicalizados de los últimos años entienden su misión. Tampoco incluye en la pluralidad de doctrinas razonables a los desafíos políticos de los regímenes constitucionales, como el fascismo y el comunismo, porque ahí tendría que plantearse el dilema acerca de si deben concederse derechos de voto y elección a aquéllos cuyo fin consiste en suprimir esos derechos y esas libertades. Ni incluye a esa clase de indigenismo que busca imponer sus instituciones políticas y jurídicas violatorias de los derechos naturales a la igualdad y la libertad de hombres y mujeres: derechos que son herramientas de manipulación política de caciques modernos en nombre de antiguas y extintas sociedades presentadas como alternativa contemporánea que en rigor vivían atravesadas por la estratificación, el sexismo, el infanticidio y lo que hoy denominamos racismo o “intolerancia”. La clase de doctrinas razonables a las que alude Rawls quizás sea esa clase de indigenismo que consiste en presentar una forma de vestir, un estilo musical (en general percusión mono melódica) y una clase especial de comidas: es un snobismo de los pobres y clientes de los Estados, que no constituye una verdadera superación ni de la pobreza latinoamericana ni del racismo secular de las clases acomodadas criollas. El racismo de los blancos no se revierte con el racismo de los cobrizos y los negros, sino con el reconocimiento a la humanidad común basada en los derechos naturales a la igualdad, la libertad, la propiedad, etc. El camino de la convivencia humana pasa por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, por el *código civil*, por el *derecho laboral*. Por cierto que la democracia norteamericana fue secularmente racista y excluyente: pero esa era una deficiencia empírica que contradecía la posición teórica. La falta de acomodamiento del sujeto empírico a los postulados del sujeto trascendental no refuta su concepto, sino las condiciones de aplicación. En cambio un culturalismo consecuente, un pluralismo que realmente sobrepase la vestimenta, la música y la comida “étnica”, un pluralismo que quiera absorber para cada uno de sus componentes la esfera decisiva de la soberanía, conduce al desgarramiento y la guerra civil. Una teoría como la de Rawls no tiene conciencia que hay una contradicción cuando el derecho natural y el derecho territorial se disputan la soberanía, y que esa contradicción bien puede terminar saldándose en detrimento de la igualdad y la libertad, en beneficio de la restauración de un pretenseo derecho tradicional que ciertamente es un derecho positivo racista y segregacionista.

¹¹ RAWLS, John. *Teoría de...* (n.5), p.29.

Evidentemente las diferencias entre doctrinas razonables no se refieren a verdaderos desafíos al régimen constitucional sino a esa fe contemporánea diluida en un plexo axiológico o a esas clases de sectas confinadas a la vida privada, que existen dentro de la ley, no sin cierta manipulación psicológica y económica de las personas. O se refiere al hippie y su maduración en yuppie, en tanto figuras del snobismo dependiente respectivamente de la industria discográfica y de las nuevas tecnologías (también en relación con la industria clandestina de las drogas). Es esa clase de pluralismo que la democracia moderna contempla sin mayor problema, pues como Tocqueville lo entendió, emana de la espontaneidad y la mediocridad creciente de la vida en democracia. En este aspecto, emerge como dato característico de la teoría de Rawls la alta mira de sus objetivos y la poca radicalidad de sus elaboraciones. No sabemos cómo una teoría de la justicia puede fundarse sin responder a algunos de los desafíos y las acechanzas de un mundo que no tienden espontáneamente a la justicia.

Cuando Rawls enuncia lo que denomina los dos principios de justicia- en un lenguaje por demás tautológico con uso indiscriminado del adjetivo “justo”- debe admitirse que el principio primero que dice que “cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo”,¹² hace una exégesis de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano, que Constant denominara libertades de los modernos. El segundo principio, en cambio, sostiene que:

“las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”.¹³

Si hubiera cierta lógica, a partir de la premisa de la igualdad, la dialéctica de los derechos conduciría a la ampliación de su ámbito de validez. Rawls extrae el derecho moderno de las carreras abiertas al talento y combina utilitarismo, liberalismo y opción por los pobres. No nos dice como pueden las desigualdades sociales y económicas ejercerse en beneficio de los más pobres, si precisamente, la desigualdad es estructuralmente en detrimento de los pobres y en beneficio de los ricos. Por lo menos Marx puede correlacionar la teoría de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia determinada por el incremento del capital constante y variable en la lucha por la supervivencia económica, y la teoría de la pauperización creciente de las masas obreras, como consecuencia de las crisis cíclicas. Rawls no asocia que la carrera abierta al talento puede muy bien reproducir las condiciones de desigualdad originarias. En todo caso, ése es un problema: por ello Cossio en la *Teoría Ecológica del Derecho* define a la justicia como “la creación de condiciones de igualdad en el punto de partida”.¹⁴ Croce puede entender que la libertad tiene su propia

¹² *Ibid.*, p. 31.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cossio, Carlos. *La teoría ecológica del Derecho. Su problema y sus problemas*. -1ª edición- Buenos Aires, Argentina: Abeledo Perrot, 1963, p.59.

dialéctica que va realizándose históricamente,¹⁵ lo que de algún modo ha de comprobarse con la ampliación de los derechos subjetivos y civiles, la instalación de los derechos sociales, etc. Seguramente Rawls quiere decirnos que los que más tienen, más impuestos deben pagar. Bien. Ése es un principio del Estado de Bienestar, en Estados Unidos un principio “liberal” en sentido de la izquierda del Partido Demócrata, opuesto por cierto al conservadurismo que proclama la rebaja impositiva y la fe en el libre mercado y el estado mínimo. Puede entenderse que el debate más Estado menos Mercado, más Mercado menos Estado, más o menos impuestos, etc., puede acudir a Rawls como apoyo retórico del ala más igualitaria. Nos parece que lo que se presenta como conjunto de razones es más bien una racionalización. Más que ciencia, retórica. Si hubiera cierto orden en el planteamiento, más bien la fundamentación teórica del Estado de Bienestar es lo que necesitaría un nuevo esfuerzo.

Pueden analizarse críticamente otros aspectos de la “posición original”. En efecto, hombres que ya son hijos de la sociedad liberal y el utilitarismo tienen una amnesia provisoria que va perdiéndose poco a poco a medida que acuerdan los principios de convivencia. No se entiende por qué hombres que naturalmente no se dirigen a un bien objetivo habrían de aceptar unos principios de convivencia basados en la honradez y en el derecho de garantía a los planes de vida de cada uno. Si, como entendía Hobbes, no existe un bien común objetivo, el contrato tiene que hacerse en función de la autopreservación. Y ésta no es una virtud que busque la felicidad en el conocimiento del bien- como realmente pensaba Aristóteles, más allá de lo que entendía Rawls de Aristóteles- sino una inclinación natural emanada del miedo a la muerte violenta.

La ciencia política aristotélica está relacionada con una metafísica teleológica, en la que la naturaleza de cada cosa reside en su perfección. Por decirlo de un modo tópico, la naturaleza aristotélica se encuentra delante de los hombres. En Hobbes, en cambio, la naturaleza se encuentra detrás, como estado del que hay que escapar. La felicidad como supremo bien es objetiva, no es un simple estado anímico a la mano de cualquiera, sino que es un bien que se alcanza desde el ejercicio de la facultad intelectual o parte racional del alma: el hombre más feliz es el filósofo. (Por ello Aristóteles concuerda con Jenofonte que decía de Sócrates que “era un hombre realmente feliz”.)

2.2. *El problema histórico-político*

La teoría de Rawls busca dar cuenta de la posibilidad de una sociedad que combine igualdad y libertad. Como él mismo lo dice, en una obra posterior, “¿qué podría hacer la filosofía política para hallar una base compartida para dirimir el tan fundamental problema de indicar la familia de instituciones más apropiada para asegurar la libertad democrática y la igualdad?”¹⁶ En todo caso, se debate entre el principio de razón suficiente y la mera racionalización, es decir, una sumatoria de opiniones.

Nuestra sospecha acerca de la teoría de la justicia no refiere a la bondad de sus motivos sino

¹⁵ CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

¹⁶ RAWLS, John. *Liberalismo Político*- 1ª edición en español- México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 33.

más bien a la inconsistencia de sus argumentos. Para explicar que la idea de reciprocidad no es idéntica a la mutua ventaja Rawls propone:

“Hagamos de cuenta que trasladamos a un número de personas de una sociedad, en la que la propiedad es muy desigual, producto de la suerte y la fortuna, a otra que, bien ordenada, se regula por los dos principios de justicia. No hay ninguna garantía de que todos saldrán ganando con el cambio si juzgan la situación basados en sus actitudes previas. Aquéllos que, poseedores de grandes propiedades, acaso hayan perdido mucho con los cambios, se han resistido a través de la historia. Ninguna concepción razonable de la justicia podría superar la prueba de la ventaja mutua si se interpreta de esta manera”.¹⁷

Rawls hubiera sido más preciso si hubiese comprendido que las implicancias de ese traslado en masa de una sociedad a otra, en rigor, son idénticas a las de una revolución. Cuando se trata del cambio social no puede saberse qué aporta una traslación espacial de esas características, realmente, es difícil imaginar qué es lo que cambia y qué lo que permanece igual de la estructura social si, por ejemplo, se trasladase la sociedad brasileña a Siberia. Pero ese modelo imaginativo le ahorra a Rawls tener que pensar política e históricamente en la eventualidad de la lucha de clases y en la resistencia de las clases propietarias a la confiscación de sus bienes. Sin embargo, lo artificial del modelo lo lleva a admitir que los perjudicados “se han resistido a través de la historia”. Algo que ya sabía Marx cuando decía que ninguna clase deja su lugar dominante en la historia sin resistirse y que en el fondo sabe cualquiera, más allá de la problematicidad teórica del concepto de clase y lucha de clases. Pero de ello no saca la consecuencia que o bien la teoría de la ventaja mutua debería abandonarse o bien debería asumirse una teoría de lo político que incluya- para superarla- la lucha y la guerra. No. Rawls hace un agregado retórico y dice que “ninguna concepción razonable de la justicia podría superar la prueba de la ventaja mutua si se interpreta de esta manera”, ¿Cómo quiere entonces que se interprete? ¿De qué manera hay que interpretar una teoría sobre un nuevo reparto que implica la pérdida de bienes de los más favorecidos a manos de los menos favorecidos si no se contempla la resistencia de los primeros ante la revolución de los segundos? Rawls no dice cómo puede construirse la igualdad evitando el conflicto. El correlato empírico de la teoría de la justicia de Rawls es discutible, pero aparece más como preexistente a la teoría que como consecuencia de su aplicación. Por ello nos parece que intenta ser una fundamentación del *estado de bienestar* existente, aún incluyendo la manutención en el risueño caso de un individuo que se dedique a “contar briznas de pasto”.

En todo caso, la construcción pacífica del *estado de Bienestar* ha encontrado históricamente una diversidad de explicaciones: como resultado de la organización sindical de la clase trabajadora, como consecuencia del temor de la burguesía a la amenaza comunista, como necesidad de la expansión de la demanda para recomponer el ciclo económico, etc. Lo que más llama la atención es por qué hay países que han realizado estados de bienestar prescindiendo de luchas y de guerras (a menos que se tome la segunda guerra mundial como guerra civil europea) mientras otros han mantenido siempre a raya las reivindicaciones de las clases trabajadoras. Pero en la teoría de la justicia hay más juegos de tipo lógico que explicaciones en ése sentido. Hasta el marxismo

¹⁷ RAWLS, John, *La teoría...* (n.5), p. 41.

mismo se vio en la necesidad de exponer una visión alternativa a la lucha revolucionaria y su esfuerzo retórico- erróneo- apuntaba a explicar por qué era posible alcanzar el socialismo evitando la revolución violenta. La vía pacífica al socialismo impulsada por los partidos comunistas en la década del 60 y 70 se sostenía en la creencia en la inevitabilidad del comunismo futuro y de esa premisa deducía que la Unión Soviética superaría a los Estados Unidos en materia económica y eso traería aparejado un efecto de emulación de los demás países. La teoría podía reflejar el interés de la política rusa de preservar sin expandir militarmente -luego de la segunda guerra- su esfera de influencia, interpretándose su renuncia a la revolución mundial como la voluntad de mantener un cierto statu quo con los Estados Unidos. Pero finalmente era una teoría: reconocía una lucha de base, intentaba encuadrarla y superarla, buscaba en todo caso un argumento. También un enemigo intelectual y físico de la lucha de clases como el fascismo, intentó conjugar en una misma doctrina la reivindicación de los derechos del proletariado y el orden político. Inspirándose en Hegel, llevó adelante un esfuerzo práctico para realizar la idea que afirma que la ética sólo puede manifestarse en el Estado.¹⁸ Por supuesto que el fascismo desconoció las libertades políticas y su hegelianismo convivió con la fuente de inspiración nietzscheana, el culto a la violencia y la subordinación de la razón a la voluntad. Podía resultar problemático y a la larga insostenible, pero se apoyó en un cóctel teórico explosivo como respuesta al comunismo y capitalismo liberal.

En cambio, Rawls, ante la lucha y la guerra que asoman en el horizonte cuando se plantea seriamente la cuestión de la igualdad, se limita a dar un giro y decir: “sin embargo, no es esto lo importante”.¹⁹ ¿Qué es entonces lo importante? “El objetivo consiste en especificar cualquier idea aceptable de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada. Las llamadas tensiones de compromiso (*Straits of commitment*)²⁰ surgen en tal sociedad entre sus exigencias de justicia y los legítimos intereses de los ciudadanos que permiten sus instituciones

¹⁸ MUSSOLINI, Benito. *El espíritu de la Revolución Fascista*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Temas Contemporáneos, 1984, p. 219: “Ni individuos ni grupos (partidos políticos, asociaciones, sindicatos, clases) fuera del Estado. El Fascismo se opone, pues, al marxismo que paraliza el movimiento en la lucha de clases e ignora la unidad estatal que funde las clases en una sola realidad económica y moral; y análogamente está en contra del sindicalismo de clase. Pero el fascismo quiere que, en la órbita del Estado, las exigencias reales que dieron nacimiento al movimiento socialista y sindicalista sean reconocidas, y las hace valer en el sistema corporativo de los intereses conciliados en la unidad del Estado”. Por cierto que es una variante de hegelianismo político particular, a la fuerza, pero está respaldado en un argumento que entiende que la búsqueda del libre interés individual en una sociedad liberal no es ética, y que el imperativo categórico kantiano es formal, a-histórico, individualista y desinteresado de la vida política. La mediación entre la particularidad del sistema de las necesidades en la sociedad civil y la universalidad del estado está dada por las corporaciones y los estamentos. ¿Que son las corporaciones? Es un elemento universal dentro de la particularidad del sistema de necesidades. A la vez, con la representación estamental, se introduce la particularidad en lo universal. Esa es la mediación que, apoyados en Hegel, descubrieron Giovanni Gentile, Rocco y Mussolini. GENTILE, Giovanni. *Il fondamenti Della filosofia del diritto*, Opera complete, V.4, Firenze, Italia: Sansoni, 1961, p. 219: “Con la corporación, el Estado niega el particularismo e individualismo liberal de la economía, es decir, el momento abstracto del interés. Conserva sin embargo al individuo como centro del interés (propiedad y libertad de iniciativa), pero al profundizar el concepto del interés divisa y reconoce los nexos esenciales del individuo con la sociedad política e instaura por consiguiente la conciencia de la universalidad inmanente a la voluntad del individuo mismo. Es decir, eleva al individuo desde su particularidad empírica a la universalidad esencial, la cual confiere a su acción un valor moral y por ende político (...).” La conciliación entre intereses particulares e interés universal se plantea como posible porque las corporaciones tienen una doble faz civil y política al mismo tiempo, y mantienen en la sociedad civil la instancia de universalidad política disolviendo el individualismo. Por otro lado, en la esfera del estado, introducen la instancia del interés particular, no atomístico, que se armoniza con el interés general.

¹⁹ RAWLS, John, *La teoría...* (n.5), p. 41.

²⁰ En cursiva en el original.

justas”.²¹ Evidentemente, para Rawls lo importante es la tensión que se produce en una sociedad insertada en la unidad sistemática del liberalismo, con “instituciones justas”, cómo las llama en su estiramiento conceptual. Es decir, la tensión que se genera en una sociedad que en lo fundamental está pacificada y cuyo estado de paz no es amenazado por esa tensión. Este razonamiento tautológico no puede ser fundamento teórico de un nuevo reparto de la riqueza o de las fuentes de producción. Precisamente cuando se aproxima a plantear un problema verdaderamente político y contemporáneo, tal es: ¿cómo es posible una sociedad con igualdad y libertad (sin que estalle una guerra civil)?, renuncia a la teoría y se sumerge de lleno en lo que las “instituciones justas” aceptan. Por supuesto, la *teoría de la justicia* de Rawls se asume a sí misma como política, pues pretende regular toda la sociedad, “generación tras generación, en un consenso traslapado”, pero no demuestra en absoluto por qué es superior al liberalismo, al marxismo, al fascismo, al humanismo cristiano, a la socialdemocracia o al neoconservadurismo. A pesar de tener pretensiones de carácter definitivo, no hay preocupación por demostrar la verdad ni la necesidad histórica.

Así todo, la tarea de fundamentar el *estado de bienestar* es un problema teórico y político importante, pues una sociedad democrática y relativamente igualitaria es un producto histórico cuya estructura racional- si la tiene- es objeto de controversia y discusión.

En éste sentido el esfuerzo de Rawls se orienta hacia la necesidad de relanzar filosóficamente la democracia moderna, particularmente, aquélla en la que la igualdad y la libertad se combinan para garantizar a cada persona una serie de lo que denomina bienes primarios, y que son por cierto las condiciones materiales y jurídicas fundamentales de las personas que ya viven en sociedades de bienestar. En medio de desafíos por izquierda (marxismo) y por derecha (neoliberalismo), esa aspiración es realmente importante y los motivos que inspiran a Rawls también lo son. Sin embargo, no podemos dejar de señalar lo que nos parece son deficiencias en su construcción teórica, que perjudican la empresa de fundamentar desde la teoría política una sociedad que brinde *libertad y bienestar* a todos sus integrantes. Por un lado, no aparece una argumentación racional acerca de las condiciones de posibilidad políticas para realizar una sociedad así. El desafío político es más alto que la construcción teórica, que abría de iluminarlo. Por otro lado, la interpretación de los grandes filósofos está sujeta a debate y exploración permanente, pero hay tropiezos que no pueden dejarse pasar sin ser señalados, porque afectan el soporte estructural de la teoría. Tal nos parece ocurre con Kant, cuya ética es utilizada por Rawls para fundamentar un sentido inverso al que le diera su autor, ni siquiera guardando ese improbable *kantismo social* al que Rawls hace referencia. En efecto, Rawls intenta abstraer la autonomía, de la universalidad, porque soslaya la diferencia entre sujeto trascendental y sujeto empírico. Sin embargo la *Crítica de la Razón Práctica* kantiana se despliega en el plano del sujeto trascendental, es decir, en el nivel del sujeto constituyente del sujeto empírico. Extraer la nobleza moral de la crítica kantiana y volcarla al plano empírico desde la racionalidad de la elección de los bienes primarios en la posición original en la que se decide con un velo de ignorancia, es contradictorio en sí mismo, porque el imperativo categórico kantiano constituye las condiciones formales de la acción moral, que es eminentemente autónoma o no es moral. Kant requiere de autonomía y universalidad porque la acción que dependa de las circunstancias o esté sujeta a bienes exteriores no cumple las condiciones de la

²¹ *Ibid.*

crítica trascendental. (Por ello la adhesión al contractualismo en Kant es problemática, ya que el contrato condiciona y hace heterónoma a la voluntad). En Rawls la heteronomía es consagrada por parte de sujetos que hacen un contrato de distribución de bienes primarios. ¿Dónde está el kantismo moral si se abandona la autonomía de la voluntad y de la moral? Una teoría consecuente debiera tener conciencia del problema, como condición para elaborar una posición distinta. Y también debiera tenerse conciencia del problema que supone que esas personas con el “velo de ignorancia” deciden racionalmente como perfectos civilizados, cuando en rigor la tradición contractualista muestra más bien que el contrato se realiza para ordenar el interés individual, en personas que evidentemente no son seria y consecuentemente religiosas ni poseen autonomía moral, pues su conducta depende de un sistema de premios y castigos.

Otro tanto puede decirse del concepto de primacía de la *Justicia* por sobre el *Bien*. Rawls acude en apoyo de Aristóteles, Santo Tomás y Kant. Es evidente que no los toma en serio o no los entiende, pues una sociedad que deba garantizar y respetar el cumplimiento de todos los planes de vida- mientras esas vidas no sean realmente religiosas ni revolucionarias, Rawls no lo dice- no guarda relación alguna con Aristóteles, para quien el Bien supremo es la filosofía y la Verdad, ni con Santo Tomás, para quien el bien supremo es Dios, ni para Kant, que sostiene la autonomía de la moral fundada en el deber ser en tanto tal. Rawls acude a esos autores para apoyar sus inventos y fortificar su discurso. La retórica de Rawls – bastante compleja- converge en que todos los planes de vida han de ser respetados. El plan de vida, como motivo del pensamiento, recuerda acaso a Nietzsche quien fundamentó la necesidad de la transvaloración de los valores. En Nietzsche es una destrucción nihilista del *Bildung* (trabajo-formación), que invita a cincelar la propia vida como una obra de arte, con arreglo a un modelo clásico. El arquetipo de *Bildung* es Goethe, como lo certifican *Poesía y verdad*, *Los años de Aprendizaje de Wilhelm Meister*, *Viaje a Italia*. En Goethe remite en todo caso a una voluntad de infinitud, a un ideal de perfección, sea heroico o estético. Es un llamado a mezclar poesía y vida y así saciar o intentar saciar el anhelo del alma. Recuerda al Banquete, al discurso de Aristófanes, a Diotima, a Sócrates, al Fedro, a Platón y a la escalera del amor. La visión del estilo de vida de Nietzsche es más osada y destructiva, pues significa experimentar activamente el nihilismo para dejar atrás al hombre y conquistar el Superhombre (*Übermensch*). En cambio, un *plan de vida* tan baladí como el que alude Rawls, de dedicarse a contar briznas de pasto nunca ha merecido consideración ni molestia de nadie, pero tampoco elogio. Ni Stalin ni Hitler se hubieran molestado por semejante proyecto de vida. Una democracia moderna tampoco lo habría hecho.

3. CONCLUSIÓN

La teoría de Rawls presenta una serie de inconsistencias que no hacen las veces de “mala interpretación creativa”. Más bien- nos parece- es una retórica capaz de despertar la atención como gran teoría, pero no es una gran teoría. En medio de la desolada falta de radicalidad y profundidad que el *behaviorismo* dejó en la ciencia política, y de las amenazas que el Estado de Bienestar recibe por izquierda (marxismo) y derecha (neoliberalismo), las loables intenciones de la *Teoría de la Justicia* no poseen el soporte teórico y argumental adecuado. Por ello, para nosotros, más que una superación de la tradición de la teoría política, es un síntoma de la situación histórico espiritual.

El trasfondo histórico, el fundamento filosófico y la concatenación argumental están desfasados y son desparejos. Los conceptos de Rawls asoman en su teoría con tan poca simetría y conexión como algunas montañas de nieve en un desierto de arena. No se entiende bien qué quiere decir Rawls que ya no esté contenido en los pliegues de la democracia moderna, o en los logros del Estado de Bienestar. Si se trata de la tensión entre *igualdad y libertad* es un problema teórico y político de magnitud, que el marxismo intentó suprimir caracterizando a la igualdad jurídica como igualdad burguesa e intentando construir la igualdad real. Para ello el marxismo se constituyó como una poderosa teoría que aspiraba a la unidad del saber. Si se trata de demostrar como es posible que sea lo que ya es, puede ser entonces un ensayo de análisis de los límites del Estado de Bienestar, trasponiendo cierto aspecto de las críticas kantianas, pero carece completamente de una aproximación – siquiera a los principios- a la cuestión económica del desarrollo y la prosperidad.

No se trata de narrar la historia del Estado de Bienestar, sin embargo, nos remitimos a recordar que su origen histórico en el siglo 19 encontró a Bismark y Lasalle aliados contra la burguesía liberal. Ya en el siglo XX vendría el constitucionalismo social de México y de Weimar, la *Carta del Lavoro* de la Italia Fascista, como anticipaciones de una tendencia que se generalizaría en la posguerra. Hasta la consolidación de la socialdemocracia en la posguerra, las figuras del trabajador y el burgués parecían antagónicas. Queda por verse si la experiencia histórica de conciliación entre la democracia y el bienestar, la libertad y la igualdad, tienen realmente sustento en la teoría, o si el burgués y el trabajador son figuras antagónicas e inconciliables.

Una renovada defensa de la relación ética y política sobre la base de la comprensión de la ética como equivalente a la igualdad y la libertad es por cierto una tarea que posee actualidad e incluso urgencia. Sin embargo, requiere también una comprensión y distinción de la filosofía política en su historia, a los efectos de crear las condiciones de posibilidad para que pueda alcanzar una efectiva relación con la historia, esto es, desplegar su potencial como un vector de fuerzas histórico-político.

Un pensamiento de esa naturaleza requiere condiciones fundamentales de demostración. En principio, nos parece, tiene que demostrar la bondad y posibilidad de la humanidad natural común manifestada en el desarrollo histórico concreto y en oposición a las pretensiones de una retórica impregnada de valores. En segundo término, tiene que reelaborar la bondad y la posibilidad de conciliación estructural entre la figura del trabajador y la figura del burgués. En tercer término, debería fundamentar la bondad y la posibilidad de la concreción de la unidad de la democracia como régimen político y la comunidad como totalidad de fuerzas orgánicas. En cuarto término, nos parece, tiene que demostrar la bondad y posibilidad de un camino semejante en el interior de una unidad sistemática dominada por la pretensa lógica de los mercados, el poder escasamente legitimado de las corporaciones financieras y el olvido y relevo de las realidades y los órdenes concretos en manos de los difusos valores. En todo caso, la noble búsqueda de la conciliación entre la *libertad* y la *justicia* requiere un fundamento a la altura de su real importancia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTALANFFY, Ludwig V. *Teoría general de los sistemas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BLOOM, Allan. *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, España: Plaza & Janés, 1989.
- CROCE, Benedetto.; *La historia como hazaña de la libertad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- EASTON, John. *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 1979.
- ECKERMANN, J.P. *Conversaciones con Goethe*, España: Océano, 1989.
- GENTILE, Giovanni. *Il fondamenti Della filosofia del diritto*, Opera complete, V.4, Firenze, Italia: Sansoni, 1961.
- HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones del 80, 1986.
- JUNGER, Ernst. *Los titanes venideros. Ideario último*, recogido por A. Gnoli y F Volpi, España: Ficciones, Península ,1998.
- MUSSOLINI, Benito. *El espíritu de la Revolución Fascista*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Temas Contemporáneos, 1984
- RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993. *Liberalismo político*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, México: Folios, 1984.

