

LIBERTAD, IGUALDAD Y TEORIA DE LA JUSTICIA SOCIAL

Denis Sulmont

Una de las grandes paradojas del mundo moderno actual consiste en que el espectacular desarrollo de las capacidades productivas de la humanidad no ha logrado aún armonizarse con el ejercicio individual y común de la libertad y con la igualdad de oportunidades para todos. La combinación entre los ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad planteada por la Revolución Francesa, y la reconciliación entre el individuo y su realización social anunciada por los socialistas parecen todavía inalcanzables.

En relación a este problema, quisiera subrayar en el presente artículo la necesidad de enfocar la libertad y la igualdad a partir del problema de la justicia¹. Para ello, señalaré primero la importancia de tomar en cuenta este enfoque a partir de una evaluación crítica a las concepciones instrumentales y economicistas de las relaciones sociales. Me propongo luego reexaminar la idea del contrato social en el desarrollo de la reflexión política moderna, desde Hobbes, Locke y Rousseau hasta Kant, centrándome finalmente en la importante contribución de la *Teoría de la justicia* de John Rawls.

No pretendo sino introducir esquemáticamente estas cuestiones, sugiriendo la conveniencia de su mayor estudio y debate en nuestro medio.

1. La relación entre igualdad y justicia nos remite a la noción de "equidad".

1. SE BUSCA LA JUSTICIA

Podemos ilustrar el problema de la justicia reflexionando por ejemplo sobre el significado de las demandas de los trabajadores, las que en el campo sindical se denominan *reivindicaciones*. Reivindicar no significa solamente manifestar un pedido; consiste en exigir un *derecho*, algo debido y justo. ¿Pero cómo se define este derecho? ¿con qué criterio establecer los límites de lo justo y lo injusto? No basta que un sector laboral exprese sus aspiraciones y cuente con un determinado poder de presión social para que sus demandas puedan justificarse; es preciso que dichas demandas sean reconocidas como *legítimas* por la sociedad. Remitirse solamente a los intereses de grupo y a la ley del más fuerte conduce a una lucha que no se diferencia de la lógica del mercado y termina propiciando una mayor desigualdad. La legitimación de una demanda laboral supone un reconocimiento del *bien común*. El problema reside por lo tanto en cómo llegar a este reconocimiento, tomando en cuenta a todos los implicados, inclusive los menos favorecidos. Resolver este problema no es nada sencillo, pero resulta decisivo para fundar una ética eficaz de la reivindicación social. Uno de los retos del movimiento sindical frente a la presente crisis consiste precisamente en redefinir la reivindicación en esta perspectiva. Obviamente, el razonamiento hecho a partir de la reivindicación sindical vale para todos los actores y grupos de presión, en particular las empresas; atañe también a las instituciones sociales y al Estado.

El problema de la relación entre libertad, igualdad y justicia está en el corazón de la polémica en torno al rol de los intereses privados y del Estado en la sociedad. Una vieja polémica que ha recrudecido en últimas dos décadas ante la crisis del “socialismo real” y el cuestionamiento tanto del llamado Estado de Bienestar en los países capitalistas desarrollados como del Estado Populista en los países capitalistas dependientes. Las formas tradicionales de enfocar la justicia social desde el Estado requieren hoy día ser repensadas y actualizadas.

La legitimación del Estado y del sistema económico en los países capitalistas después de la Segunda Guerra Mundial se sustentó en la capacidad de asegurar el bienestar de las mayorías (o de una parte de la población integrada al mercado urbano en las economías periféricas) mediante el desarrollo de la producción y del consumo, y una cierta repartición de las oportunidades y de los beneficios sociales (seguridad social, garantía de empleo e ingresos). Crecimiento económico y bienestar social se convirtieron en condición *sine qua non* de la legitimación. De este modo el problema de la

justicia social pareció reducirse a una cuestión de tipo económico y administrativo, a cargo de los tecnócratas: cómo seguir creciendo y cómo distribuir los frutos del crecimiento para que cada uno se sienta más o menos satisfecho y deje al sistema funcionar. La implicación política y moral de las personas quedó evacuada.

Cabe subrayar los límites de esta concepción instrumental de la justicia social y su incapacidad para legitimar la convivencia en la sociedad moderna. En primer lugar, lleva a una pérdida de sentido de las conductas individuales y colectivas, un aislamiento de las personas que se traduce en una irresponsabilidad social. En segundo lugar, la justificación del Estado basada en el binomio crecimiento-bienestar social supone una distribución de ganancias; pero esta distribución es siempre relativa, y no puede obviar el problema de la asignación de las desventajas. Este problema se manifiesta de manera más transparente en los momentos de crisis donde prevalece la lógica de la "suma cero"; es decir, lo que gana uno lo pierde otro². Se trata en este caso de justificar por qué algunos tienen que cargar los mayores costos. En suma, el Estado redistributivo por sí sólo no puede legitimar la convivencia social sobre bases consensuales. La justicia distributiva requiere apoyarse sobre valores compartidos alrededor de los fines perseguidos y de los medios para alcanzarlos.

De acuerdo a este análisis, la pérdida de sentido de la justicia social en los países desarrollados se relaciona con una atrofia de la dimensión política y ética de los sujetos sociales. Como expresa el sociólogo norteamericano Daniel Bell:

"La sociedad occidental carece al mismo tiempo de *civitas*, la disposición espontánea por el bien público, y de una filosofía política que justifique las reglas normativas de las prioridades y asignaciones de la sociedad"³.

-
2. Ver: Lester Thurow, *The Zero-sum society: Distribution and the possibility of economic change*, Basic Books, New York, 1980).
 3. *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*, Alianza Ed., Madrid, 1977. Bell defiende el modelo capitalista y trata de superar las limitaciones del utilitarismo liberal revalorizando la práctica política de los ciudadanos en sus relaciones mutuas. Propone enfocar la sociedad como un *hogar público* que propicie una definición armoniosa del bien común, conciliando la satisfacción de los derechos y deseos privados y preservando las necesidades funcionales del sistema. Los principios que según él deben normar este hogar público son la auto-realización del individuo, la igualdad política y la eficacia económica.

En ello coincide Habermas cuando asocia la crisis de legitimidad del “Estado social” en el capitalismo tardío al predominio de la racionalidad instrumental sobre la acción comunicativa. Habermas plantea la necesidad de revalorar la razón política y la ética comunicativa al lado de lo técnico-instrumental; para ello, propone la vía del diálogo, la cual supone el reconocimiento de normas culturalmente compartidas y la mutua voluntad de llegar a acuerdos.

Los dos grandes bloques entre los cuales se dividió el mundo después de la Segunda Guerra Mundial han opuesto la idea de la libertad a la idea de la igualdad: una libertad capitalista “made in Washington” y una igualdad comunista “made in Moscu”. Los defensores de la realización individual han estado contrapuestos a los combatientes de la emancipación social⁴. Sin embargo, la coherencia de esta oposición fue cuestionada por los hechos: el ideal de libertad occidental no pudo justificar la dominación neo-colonial, el proteccionismo comercial y otras agresiones a los pueblos más débiles del mundo, ni tampoco la discriminación y exclusión social en su propio territorio; asimismo, se degradó ante la pérdida del sentido de la vida del individuo-masa reducido a la condición de consumidor, usuario y expectador.

En los países del Este, el igualitarismo comunista no sólo coexistió con una brutal liquidación de las libertades públicas, sino que chocó con la institución de nuevos privilegios cristalizados en la “nomenclatura” y se reveló incapaz de sostener el dinamismo de la iniciativa personal y de la productividad. Las atrocidades del stalinismo por un lado y de la guerra del Vietnam por otro, además de aquéllas perpetradas por las dictaduras en el tercer mundo, impactaron profundamente la conciencia de los ciudadanos, tanto en el Este como el Oeste y el Sur, colocando en un primer plano la preocupación por los derechos humanos, el valor “en sí” de la democracia y la prioridad de la persona frente a la sociedad y de ésta frente al Estado.

En aquella confrontación ideológica el tema de la libertad resultó prevaleciendo sobre el de la igualdad. La expresión política de este proceso, por las condiciones históricas en las que se ha desarrollado, aparece como un triunfo de la ideología del capitalismo y un retroceso de las ideologías socia-

4. Ver: Blandine Barret-Kriegel, “L’idée de liberté s’inscrit désormais dans une pensée qui a pour tâche de réconcilier la société et l’état”, en: *L’état du monde, Bilan de la décennie 1980-1990, La découverte*, Paris, 1990.

listas fundadas en aspiraciones de justicia social. Durante los años 80, en efecto, el liberalismo neo-conservador y social-cristiano se convirtieron en las corrientes políticas de mayor influencia en los países desarrollados, logrando un fuerte impacto sobre los países del Este y en una parte del Sur. El derrumbe del socialismo real en Europa central pareció culminar este avance de la hegemonía liberal y fue celebrado triunfalmente en los países desarrollados como una gran victoria del capitalismo, que algunos ideólogos interpretaron como "el fin de la historia"⁵.

Al margen de este tipo de interpretación, es conveniente tomar en cuenta el sentido que tiene la libertad para los diferentes pueblos de hoy. A doscientos años de la Revolución Francesa, asistimos a una profunda revaloración simbólica del ideal de la libertad en la juventud, como lo expresan la llegada de la estatua de la libertad en la Plaza de Tian An Men y la caída del muro de Berlín en 1989. Esta revaloración no puede ser explicada como un éxito del modelo neo-liberal capitalista. Se explica, en gran medida por el fracaso del modelo estatista del socialismo real; coincide también con el repudio de los pueblos del tercer mundo a las dictaduras; y corresponde además a la defensa de la persona y de sus espacios de autonomía frente a los peligros de dominación de los sistemas tecnocráticos en una nueva etapa de desarrollo de las fuerzas productivas del mundo moderno.

Es notorio que la renovada adhesión al ideal de la libertad no se compagina con los de igualdad y fraternidad. Las distancias sociales se acentúan al interior de los países capitalistas; nuevas desigualdades aparecen junto con la liberalización de las economías socialistas; y la brecha entre las naciones subdesarrolladas y desarrolladas se profundiza de manera alarmante. En el tercer mundo, el ideal de la libertad choca con el problema de la dependencia, del atraso y de la exclusión⁶.

-
5. Ver Francis Fukuyama, "The end of history?", *The National Interest*, Summer, Oct. 1989. Ver el comentario crítico de Helio Gallardo, "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?", *Pasos*, N° 27 DEI, San José, 1990.
 6. En su última encíclica (*Centesimo Annus*, mayo de 1991), el Papa Juan Pablo II subraya los males del capitalismo neo-liberal en el tercer mundo. Hablando de los marginados de la economía moderna, señala que "existe el riesgo que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos en consideración" (N° 45). La encíclica ahonda también en el problema de la deuda externa, afirmando que "no es lícito exigir o pretender su pago, cuando éste vendría a imponer de hecho opciones políticas tales que

Muchos de los países del tercer mundo que lucharon y siguen luchando por afirmar su autonomía y por desarrollarse como nación, han asimilado varios de las conquistas del liberalismo moderno, tales como los derechos individuales y cívicos. Pero el modelo occidental de la libertad se asoció también para ellos a una agresión económica y cultural que la aplicación de las políticas neo-liberales tiende a exacerbar. Las poblaciones del tercer mundo están viviendo en su mayoría un proceso doloroso y conflictivo de búsqueda de *identidad* que oscila entre el intento de forjar nuevas vías de democracia y el regreso a viejas formas de cohesión cultural en la que juegan un papel importante los lazos étnicos y religiosos. Los fundamentalismos religiosos y políticos, que aparecen contrapuestos a la democracia liberal, pueden entenderse en este contexto⁷.

El resurgimiento del liberalismo como corriente intelectual y política ha cumplido un rol destacado en la disociación entre los valores de la libertad, de la igualdad y fraternidad. Las nuevas teorías liberales se han identificado con la crítica al Estado, afirmando la primacía del individuo sobre la sociedad y abogando por la privatización de la vida económica, social y política. Sus principios inspiraron la "revolución conservadora" llevada a cabo en distintas partes del mundo por gobiernos de derecha (Reagan, Thatcher, Pinochet, etc.)⁸; pero también influyeron en mayor o menor medida sobre partidos y regímenes políticos de tradición socialista y reformista.

Políticamente, el neo-liberalismo empezó a declinar desde mediados de los 80, al hacerse más evidente sus limitaciones en el terreno práctico. Como corriente ideológica mantiene sin embargo un gran poder de atracción. No podemos desconocer su contribución a la investigación económica y social, así como el estímulo que significa en los debates políticos.

llevaría al hambre u la desesperación a poblaciones enteras" (Nº 35). En los países desarrollados, el Papa critica el consumismo así como la carrera de la producción que afecta gravemente el medio ambiente natural y humano. "Queda demostrado, expresa Juan Pablo II, cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica" (Nº 35).

7. Sobre esta cuestión, ver: Hussein Mahmoud, *Versant Sud de la Liberté*. La Découverte, Paris, 1989.
8. Sobre el caso chileno, ver: Eugenio Tironi. El liberalismo real. *La sociedad chilena y el régimen militar*. Ed. Sur, Santiago de Chile; y Pilar Vergara, *Auge y caída del neo-liberalismo en Chile*, FLACSO, Santiago de Chile, 1985.

Una de las objeciones principales al neo-liberalismo reside en su concepción fundamentalmente utilitarista del hombre que le impide fundar una teoría del derecho que sea compatible con la justicia. Su enfoque del contrato social, reducido en la práctica a la lógica del mercado no ofrece un análisis satisfactorio de los derechos básicos de los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales. Por ello, como tal, el modelo estrictamente liberal resulta incapaz de garantizar la democracia. La crítica al neo-liberalismo coincide con la crítica al socialismo real en señalar la carencia de una propuesta ética y política que sienta las bases de una convivencia en la que sea posible legitimar el bien común, conciliando el ejercicio de las libertades con la justicia social.

La crítica a la concepción instrumental de la justicia, bien sea en su versión liberal o socialista, nos lleva a reexaminar la idea del *contrato social*.

2. LA IDEA DEL CONTRATO SOCIAL

La reflexión sobre el contrato social se desarrolla en torno a dos grandes corrientes de pensamiento. La primera, asociada al neo-liberalismo, enfoca el contrato social desde la perspectiva del utilitarismo económico, apuntando a criticar la intervención estatal y revalorar la iniciativa privada; en ella se ubican por ejemplo los trabajos del economista Frederick Hayek, del filósofo Robert Nozick y del economista James Buchanan en los Estados Unidos⁹. La segunda, denominada “constructivista” busca renovar la teoría del contrato social a partir de una rehabilitación de la filosofía kantiana, tratando de conciliar la libertad con la justicia social mediante una interacción social fundada racionalmente en principios éticos compartidos; tal vertiente está representada por el filósofo John Rawls, pionero del neo-contractualismo norteamericano y otros pensadores como Jürgen Habermas en Alemania¹⁰. Me concentraré aquí en esta segunda corriente, particularmente en la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

9. Ver: Hayek, *The constitution of liberty*, University of Chicago Press, 1960; Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 (1ra Ed. en inglés, 1971); y Buchanan, *The limits of liberty. Between anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, 1977. En la línea de estos autores, se ubican los planteamientos de Hernando de Soto y del Instituto Libertad y Democracia en el Perú.

10. Ver: Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985 (1ra Ed. en inglés, 1971); y Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.

La noción moderna del contrato social se refiere a un tipo de relación entre los sujetos autónomos que llegan a un cierto entendimiento mutuo, sometiéndose libremente a un determinado orden moral, jurídico y político. Los primeros fundamentos de la reflexión en torno a esta noción se encuentran en las obras de Hobbes, Locke y Rousseau.

Partiendo del primado del individuo sobre la sociedad, Hobbes argumentaba de la siguiente manera¹¹: los individuos son seres iguales por naturaleza que actúan fundamentalmente motivados por el imperativo de satisfacer sus necesidades; su condición de iguales hace que no pueden dejar de competir entre sí para lograr sus metas, lo cual significa que cada uno necesita recurrir al poder. Esta situación es la que Hobbes llama el *estado de naturaleza*: un estado eminentemente conflictivo, de guerra y anarquía, dominado por el temor, la inseguridad y la desconfianza; un “reino de las tinieblas” donde “el hombre es un lobo para el hombre”. El derecho natural se resume en el instinto de auto-conservación, es decir la facultad de cada individuo de maximizar su propio poder con el fin de defender su vida. Para superar el reino de las tinieblas, es necesario un *pacto social* (o contrato), fruto de un cálculo racional. El pacto social consiste en transferir a un soberano —el Estado moderno— aquel poder que, de quedar en manos de cada individuo, produciría indefinidamente una situación de caos y de violencia; gracias a este pacto las personas pueden organizarse en una *sociedad civil*, con derechos garantizados por el poder estatal. Las leyes generales aseguran a los ciudadanos un marco de actuación en el que pueden actuar con cierta libertad de acuerdo a su derecho natural, en un contexto de seguridad y de paz.

Locke parte también de la primacía del individuo, pero tiene una concepción más positiva de sus derechos naturales¹². Enfoca al hombre como un sujeto libre que persigue fundamentalmente la felicidad. Contrariamente a Hobbes, considera que el ordenamiento de las cosas y las relaciones que los hombres establecen entre sí responden a leyes naturales esencialmente buenas y armoniosas que permiten fundar la práctica social sobre una ancha base de libertades individuales que no necesitan ser reguladas formalmente. El prin-

11. *El Leviathan* (1651).

12. Ver: *Tratado sobre el gobierno civil*, 1690. Locke es considerado como el teórico de la revolución inglesa (1688) y el padre del liberalismo moderno.

cial derecho natural para Locke, el que garantiza los demás, es la *propiedad*¹³. Esta proporciona la *seguridad* que permite al hombre ordenar eficazmente sus intercambios económicos, ejercer su libertad y alcanzar su felicidad. Sin embargo, el proceso de apropiación es desigual. Las desventajas de unos frente a otros en el acceso a los bienes tienden a amenazar el mismo derecho natural de la propiedad; por ello, se hace también necesario un poder capaz de intervenir para salvaguardarlo.

Este poder es el resultado de un contrato, de la constitución de una comunidad política capaz de legitimar un ordenamiento legal para la sociedad civil, sin intrometerse en sus intereses privados. No es un pacto de sumisión como lo concebía Hobbes, sino una delegación de poder basada en una *relación de confianza* (un "trust"), confianza que puede ser dada en un momento y retirada en otro. El ámbito de acción del Estado y de las leyes debe por lo tanto ser limitado, circunscribirse fundamentalmente a defender los derechos naturales de la propiedad como condición para alcanzar el bienestar y la prosperidad. El poder político, al descansar en una relación de confianza, remite al ejercicio de la libertad y por consiguiente a una cuestión moral; en este sentido, el pueblo tiene derecho a sublevarse si sus derechos a la propiedad y a la libertad son vulnerados. Cabe señalar, sin embargo, que Locke fundó su teoría política no en el pueblo en general sino en la clase de los propietarios, es decir los terratenientes y la burguesía industrial, cuyos miembros eran los verdaderos portadores de derechos y sujetos de la política en su época¹⁴.

El autor de *El Contrato social* (1762), Jean-Jacques Rousseau, aporta una nueva contribución a la discusión sobre el problema de la libertad y de la equidad. Su punto de partida es también el individuo definido como ser libre que busca su realización plena. Entiende la libertad como el derecho natural fundamental; libertad que significa *autonomía*, capacidad de independencia frente a la voluntad de los demás. Pero se pregunta cómo compatibilizar tal derecho con las relaciones de mutua dependencia y qué forma de asociación

13. Locke subraya la relación entre la propiedad y la seguridad. El tema de la seguridad es central en el liberalismo capitalista; en la Enciclopedia de Diderot, se lee: "La libertad política del ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que procede de la opinión que cada cual tiene de su seguridad".

14. El liberalismo de Locke expresa la mentalidad de una burguesía que se siente lo suficientemente segura como para reivindicar la autonomía de sus intereses frente al Estado; el contrato de sumisión que preconizaba Hobbes refleja en cambio la preocupación de una burguesía mercantilista que necesita del proteccionismo estatal.

puede garantizar que cada uno quede libre uniéndose a todos. Para resolver este problema propone un tipo de contrato concebido, de manera más radical que sus antecesores, como una *unión perfecta* de voluntades en la que todos comparten los mismos valores, una comunidad humana a la que cada asociado adhiere con todos sus derechos y aspiraciones. De este modo, la libertad individual se constituye en *libertad civil*, dando sustento a la *voluntad general*; el Estado debe ser la expresión de esta voluntad general. Un requisito fundamental para que aquella unión pueda lograrse es fomentar una *homogeneidad cultural* y crear una *igualdad efectiva*. A diferencia de Hobbes y Locke, Rousseau asocia la libertad con la igualdad y subraya la necesidad de reducir las distancias sociales y repartir la riqueza para poder lograr una comunidad cívica. Propone:

“...acercar los grados extremos tanto como sea posible. No permitir que haya ni gente opulenta ni mendigos. Ambos estados, naturalmente inseparables son igualmente funestos para el bien común” (op. cit).

El pensamiento rebelde de Rousseau da pie a interpretaciones contradictorias. Es posible ver en él a la vez la defensa del individualismo, de la utopía comunitaria, de los valores cívicos, de la democracia social, e incluso del totalitarismo político. Lo que interesa aquí es que abre la reflexión sobre el contrato a la cuestión de la integración social, tomando en cuenta la justicia.

3. EL REGRESO A KANT

Kant realiza un salto cualitativo en la teoría del contrato social. Lo enfoca como un principio fundamental de la razón práctica; es decir de la razón aplicada al mundo de la acción. Este principio trasciende las situaciones contingentes y cada ciudadano puede aceptarlo por su propia voluntad en tanto es un sujeto moral, autónomo y razonable. Se relaciona con el *imperativo categórico*, el principio según el cual debemos considerar al hombre como un fin en sí mismo y no reducirlo a un simple medio. El contrato social sería la aplicación de este imperativo en el campo de la vida pública; en otras palabras, sería la política fundada en el derecho.

La filosofía de Kant apunta a ayudar a los hombres a establecer sus derechos. Para ello, considera indispensable asociar la moral a la política¹⁵.

15. “El mandato moral contenido en los fines en ningún caso puede ser subordinado a los medios, ni siquiera cuando éstos permitieran abreviar el camino que conduce a los fines.

El derecho se sustenta en el reconocimiento de la *dignidad e igualdad* de cada ser humano en tanto que sujeto moral; es decir, en tanto que persona libre de definir sus fines. El mundo moral, base del mundo político, está regido por “el reino de los fines” del cual el hombre es el centro.

La concepción kantiana del derecho y de la política se aproxima a la idea del contrato social en el sentido que no pretende imponer reglas específicas, sino tan sólo señala los principios básicos que permitan orientar la interacción de los sujetos respetando su *autonomía* y su *dignidad humana*. El principio fundamental del imperativo categórico aplicado a la noción de contrato social remite a la “ley de la libertad” que sirve de criterio para establecer el derecho. Kant define el derecho como:

“El conjunto de condiciones por las que el libre arbitrio de cada cual puede concordarse con el de los demás según una ley general de la libertad”¹⁶.

En otros términos, la libertad de uno tiene límites, sólo puede entenderse como condición de la libertad del otro. La ley de la libertad constituye un postulado evidente a partir del cual se intenta garantizar la dignidad moral de toda persona para conformar una voluntad general y un cuerpo político. La voluntad general resulta de la “buena voluntad” de personas autónomas dispuestas a actuar de acuerdo a esa ley. Lo que fusiona las voluntades no es el interés sino la *razón*.

La noción de *buena voluntad* es una de las nociones claves de la crítica de la razón práctica. Kant muestra que no es posible fundar una moral sobre un interés contingente, una obligación exterior al hombre mismo (lo que llama la “ética de los bienes”). La conducta sólo puede ser moral si toma como referencia al hombre mismo como fin. Por ello no existen reglas morales específicas, sino una actitud de mutuo respeto de la persona humana. Tal es el sentido de la buena voluntad.

El ideal de Kant es el ‘político moralista’ y no el maquiavélico. La moral es siempre el juez sin apelación de la política” (Jean Touchard, *Historia de las Ideas Políticas, Ed. Tecnos, Madrid, 1961, p. 382*).

16. *Metafísica de las costumbres* (1797).

El contrato social supone la capacidad de pasar de la *razón* a lo *razonable*, es decir de lo *bueno* a lo *justo*. Lo bueno corresponde a lo que cada individuo o un grupo particular define autónoma y libremente; lo justo corresponde a un reajuste de lo bueno en función de la necesidad de contar con los demás. Lo bueno y lo justo permiten fundamentar la diferencia (y articulación) entre lo privado y lo público. Lo público está asociado al logro de la justicia y ésta se funda en el respeto de los derechos generales (llamados también “formales”) de los hombres: su autonomía, su igualdad ante la ley y su facultad de actuar como ciudadano.

Hoy día, la filosofía política de Kant es objeto de un renovado interés, en la medida que ayuda a recuperar al hombre en un mundo dominado por modelos instrumentalistas de la política. Interés vinculado con la crisis del socialismo real (y de un tipo de marxismo determinista), con la búsqueda de una nueva forma de convivencia social en las sociedades desarrolladas y con la defensa de los derechos humanos, especialmente en los países del tercer mundo. Este regresar a Kant ayuda a reenfocar aspectos que el pensamiento hegeliano descuidó.

El regresar a Kant plantea sin embargo el problema de no perder de vista la realidad concreta de las relaciones sociales y superar la concepción puramente formalista de los derechos. En su tiempo Kant fue un moderado republicano defensor de los ideales morales de la burguesía. Excluía explícitamente de la ciudadanía política a los obreros y a los domésticos, por encontrarse en un estado de dependencia; el sujeto moral sobre el cual descansa su teoría del derecho no podía ser sino el propietario capaz de una cierta autonomía. Al no tomar en consideración la situación real de los desposeídos y las relaciones de clases, la concepción kantiana de la justicia resulta manifiestamente incompleta.

4. LA TEORIA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

La reseña de los clásicos del pensamiento político liberal nos permite examinar ahora la contribución más reciente de John Rawls.

El problema que se propone encarar Rawls es el papel del Estado moderno en relación a la justicia social. Al igual que Kant su preocupación es la de unir la ética y política y fundar el contrato social sobre la libertad, pero a diferencia de él intenta sentar las bases concretas de la justicia social. La elaboración teórica de Rawls constituye una notable síntesis de las teorías

contractuales clásicas; ayuda en particular a superar las limitaciones del formalismo kantiano conciliando los principios generales con las contingencias socio-culturales. Su teoría de la justicia puede ser calificada a la vez de *contractualismo kantiano* y de *igualitarismo liberal*. Algunos ven en su autor a un socialista disfrazado, otros a un liberal radical o reformista¹⁷.

Para Rawls el contrato social consiste en un proceso de interacción basado en la lógica racional de la decisión (o teoría de los juegos), en el que las partes llegan a un acuerdo sobre los principios de justicia para la consecución de sus fines. La interacción se realiza sobre la base de la *posición original*; es decir, la manera como a partir de su situación social cada individuo o grupo social define autónomamente sus propias razones, sus propios fines, su propio bien.

En el contrato social cada parte busca alcanzar determinados resultados mediante un proceso interdependiente de toma de decisiones. Este proceso responde a un cálculo racional que se funda en una combinación de certeza, riesgo e incertidumbre. A diferencia del juego de suma cero el contrato no pretende excluir al competidor, sino encontrar un marco cooperativo que permita maximizar la ganancia de cada parte. Ello supone que las partes se pongan de acuerdo sobre criterios comunes: una racionalidad superior a la de la mera competencia y a la de la envidia.

Para Rawls, el principio primordial de la conducta razonable es el *criterio general de justicia*. Este no es el único que rige en la sociedad; existen otros tales como la eficacia, la estabilidad, etc., pero la justicia tiene una prioridad absoluta. Constituye la condición esencial para lograr una sociedad "bien ordenada"; es decir, un espacio donde es posible convivir, resolver las inevitables diferencias y conflictos.

Las partes del contrato social, ya sean individuos, grupos u organizaciones, se refieren en última instancia a *personas razonables* capaces de tomar

17. Sobre la teoría de Rawls, ver los estudios de Fernando Vallespín Oña (*Nuevas Teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Alianza Ed., Madrid, 1985) y de Phikhu Parech (*Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Ed., Madrid, 1986, cap. 7). Ambos estudios subrayan el aporte decisivo de John Rawls en la teoría política contemporánea. En el ensayo de Parech, se encuentra una sugerente reflexión crítica sobre los supuestos de la concepción rawlsiana que, por las limitaciones de este artículo, no he pretendido abordar. Mi interpretación se acerca más a la de Vallespín.

parte en una cooperación social y de discernir entre lo bueno y lo justo, como dice Kant. Lo razonable supone que las partes estén dispuestas a regirse de acuerdo a principios de equidad y a rectificar sus deseos y fines particulares para el beneficio de todos. La personalidad moral se funda en la unidad y el equilibrio entre lo bueno y lo justo. Este tipo de combinación es la que permite a los sujetos construir su *plan de vida*.

La situación a partir de la cual los sujetos han de interactuar razonablemente de acuerdo a la justicia no es una situación ideal sino que está marcada por *circunstancias concretas*, históricas y sociales, que imponen una serie de *límites*. Una de estas circunstancias se refiere a la *estructura básica de la sociedad*; es decir a la manera como el sistema económico y las instituciones más importantes distribuyen los derechos y configuran la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. La estructura básica marca las diferentes posiciones sociales que influyen en las oportunidades iniciales de la vida. Sus efectos sobre la desigualdad social son profundos.

La estructura básica de la sociedad resulta más o menos desigual según los casos. El objetivo es arraigar los criterios de justicia en ella, pero sin esperar una estructura ideal para actuar según estos criterios.

Otra consideración importante se refiere a las limitaciones de los recursos naturales y del desarrollo productivo. Rawls parte del supuesto de una moderada escasez y considera que la viabilidad de la justicia exige un cierto nivel de desarrollo para poder otorgar a *todos* los sujetos los bienes básicos mínimos que les permitan intervenir como personas. Con este supuesto Rawls explica la mayor dificultad de llegar a una situación de equidad en los países sub-desarrollados. Siguiendo su razonamiento, la exigencia del desarrollo es fundamental para el logro de la justicia. Como bien lo subraya Amartya Sen, economista cercano al pensamiento de Rawls, el desarrollo debe acompañarse de una *distribución justa de los derechos y de los bienes necesarios a la realización de todas las personas*¹⁸. En otras palabras, tampoco se trata de esperar la abundancia para aplicar el criterio de la justicia.

18. Ver: Sen, *Sobre la desigualdad económica*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979 (1ra Ed., 1973). En un artículo más reciente, Sen, *recogiendo el imperativo categórico de Kant (considerar a los seres humanos como fines en sí-mismos...)*, muestra que existe una confusión entre fines y medios en la planificación y la formulación de políticas de desarrollo. En efecto, se puede tomar la producción y el progreso como fin y tratar a la gente como simple

Rawls señala que las naciones basadas en una economía dependiente tiene un control más limitado sobre las condiciones de su propio desarrollo; por ello no es posible prescindir de una teoría de la justicia que alcance también a las relaciones internacionales.

La “*posición original*” de los sujetos constituye un aspecto decisivo del análisis de Rawls. Esta noción adquiere un sentido más concreto que el “estado de naturaleza” de las teorías contractualistas clásicas al cual se emparenta; se refiere a la capacidad de los sujetos de actuar razonablemente a la vez de acuerdo a criterios morales, generales y universales y de acuerdo a sus intereses prácticos, teniendo en cuenta el conjunto de derechos y posibilidades materiales y sociales con las que cuentan, vale decir, su acceso a ciertos recursos esenciales, su ubicación en la estructura social, sus referencias culturales y la información de la cual dispone para tomar decisiones.

Un aspecto fundamental de la “posición original” es la capacidad de los individuos, en tanto que sujetos morales, de adoptar, como punto de partida, una actitud imparcial y desinteresada, superando sus prejuicios personales, sus intereses y sus opiniones particulares. Rawls expresa esta predisposición moral hablando del imperativo moral de actuar tras el “*velo de la ignorancia*”. En otras palabras plantea que quienes piensan en términos de justicia social tienen que hacerlo ignorando, en un primer momento, sus probables ventajas o desventajas personales y sociales. De acuerdo a esta conceptualización, la “posición original” a partir de la cual interactúan los sujetos debe atravesar varios estadios, siguiendo un proceso mediante el cual el “velo de la ignorancia” se levanta progresivamente y los principios generales de la justicia se van adecuando paso a paso a los intereses y circunstancias particulares. En un primer estadio, se trata de hacer prevalecer los principios más generales; en los estadios siguientes, dichos principios han de aplicarse a las situaciones más contingentes. Pero en cada uno de estos estadios el principio de justicia sigue actuando.

medio para lograrlo, y considerar en última instancia la vida de los hombres. Es así que países con alto crecimiento del Producto Nacional Bruto puede tener bajos resultados en cuanto a calidad de vida; por ejemplo, en 1985, el PNB per cápita de China era de \$ 310, y el de Sud Africa \$ 2,010; sin embargo, la expectativa de vida al nacer de la población en estos países era de 69 y 55 años, respectivamente. (“Development as capability expansion”, *Journal of Development Planning*, Nº 19, New York, 1989, pp. 41-42).

La “posición original” expresa el nivel de expectativa al que cada individuo o grupo puede pretender en la sociedad, sin dejar de ser responsables moralmente de la justicia. Rawls señala que los sujetos, a partir de su posición inicial, no expresan sus aspiraciones ni actúan sólo en base a sus intereses particulares; lo hacen también con una idea intuitiva de la justicia, idea construida históricamente a través de una práctica común de la moral y compartida culturalmente con el medio de origen. Cada grupo actúa de acuerdo a criterios latentes, considerados válidos en términos generales en la sociedad donde vive, pero estos criterios tienen que salir a flote, ponerse a prueba y validarse en las situaciones concretas.

La justicia exige que cada sujeto tenga las condiciones mínimas para ejercer sus derechos y desarrollar sus capacidades. Para definir estas condiciones, Rawls recurre a la noción clave de *bienes primarios*. Esta noción designa al conjunto de *derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingresos y riquezas* que requiere cada sujeto como base para actuar moral y eficazmente de acuerdo a un plan de vida racional a largo plazo. Entre los bienes primarios Rawls subraya de manera especial, junto a la libertad, el *auto-respeto*.

El recurrir a la noción de bienes primarios corresponde a la necesidad de tomar en cuenta a los sujetos *desfavorecidos* de la sociedad. El criterio de justicia consiste precisamente en ponerse de acuerdo sobre cómo asegurar la validez universal de los derechos, no sólo de manera formal como lo hace Kant, sino también de manera real; es decir, sin dejar a nadie en el camino por razones derivadas de las limitaciones de su posición inicial. Con ello Rawls aporta una nueva contribución teórica a la justificación del derecho tuitivo y del “Estado social”.

El problema planteado por los sujetos menos favorecidos no se resuelve simplemente redistribuyendo los recursos económicos disponibles. Implica crear las condiciones para que dichos sujetos puedan disponer siempre de sus derechos fundamentales: en particular la libertad, la igualdad de oportunidades y el auto-respeto. Lo cual no significa desconocer el derecho de cada persona a maximizar sus potencialidades, a ser distinta y “más” que otra. No se trata de castrar el esfuerzo, el mérito y la eficiencia individual que redundan en beneficio propio y contribuye al desarrollo de la colectividad, pero el derecho a ser diferente debe compatibilizarse con un mínimo aceptable de igualdad que garantice a todos la posibilidad de llevar a cabo sus propios proyectos de vida. La teoría de la justicia no pretende homogeneizar la sociedad, estableciendo un promedio que conspiraría contra el desarrollo social, pero descarta

las soluciones excluyentes que condenan a la impotencia a los miembros de la sociedad que no cuentan con aquellos bienes primarios. Para resolver este problema Rawls introduce lo que llama el *principio de la diferencia*, principio que reconoce la posibilidad de una distribución desigual, siempre y cuando ésta termine favoreciendo a quienes se encuentren en desventaja. Según sus palabras:

“Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riquezas y las bases del respeto mutuo— han de ser distribuidos de modo igual a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (op. cit., p. 341).

5. LAS PRIORIDADES DE LOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

En resumen, los principios en torno a los cuales se articula la teoría de la justicia de Rawls son los siguientes:

- 1er principio: Toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema total de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos.
- 2do principio: Las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén:
 - a) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro.
 - b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.

Estos principios deben ser interpretados en forma conjunta, tomando en cuenta las siguientes reglas de prioridad:

- El 1er principio (libertades iguales) tiene prioridad sobre el segundo (ordenamiento de las desigualdades).
- La segunda parte del 2do principio (igualdad de oportunidades) tiene prioridad sobre la primera parte del mismo (mayor beneficio del menos aventajado).

No pretendo extenderme en la detallada argumentación de esta propuesta. Me limitaré a precisar brevemente el significado de la prioridad de las libertades básicas y de la igualdad de oportunidades.

El orden de prioridad coloca claramente por delante las *libertades básicas*. Rawls entiende por ellas: 1. la *libertad política* (el derecho a votar y desempeñar cargos públicos, la libertad de expresión y de reunión; la *libertad de conciencia* (libertad de pensamiento y de creencias); 3. la *libertad de la persona y el derecho a la propiedad personal*; y la *libertad frente al arresto y la detención arbitraria*. Estas libertades son indispensables para que las partes intervengan como sujetos morales y políticos. Ninguna de ellas puede negociarse¹⁹.

Si bien se encuentra en el segundo orden de prioridad, el principio de *igualdad de oportunidades* no deja de ser también un elemento decisivo. El propiciar esa igualdad a partir de la posición inicial de cada sujeto constituye una condición fundamental para que todo proceso de interacción pueda regirse según el criterio general de la justicia. Por ello, junto con las libertades básicas, las oportunidades iguales forman parte esencial de los llamados bienes primarios. Para tener vigencia, requieren un mínimo de desarrollo económico y de bienes materiales disponibles por persona. Conviene subrayar nuevamente que la mayoría de la población mundial carece de ese mínimo, no sólo por falta de desarrollo sino por una distribución extremadamente desigual de la riqueza. En países como el Perú, el criterio de la justicia implica una política de desarrollo *con* redistribución que asegure un sustento material al ejercicio de las libertades y la igualdad de oportunidades.

El principio de igualdad de oportunidades apunta a crear las condiciones que permitan a los distintos grupos alcanzar cualquiera de las posiciones sociales. Como tal, constituye una meta que supone ya sea una sociedad ideal sin clases, ya sea una sociedad de clases donde opere una lógica redistributiva sistemática. Rawls se cuida de hablar de grupos y no de clases sociales²⁰; sin

19. Como anota Bhikhu Parekh, Rawls "excluye deliberadamente de las libertades básicas el derecho a la propiedad de los medios de producción y la libertad de contrato, tal como los liberales *laissez-faire* las entienden" (op. cit., p. 191).

20. Rawls se refiere a grupos sociales, no propiamente a individuos particulares ni tampoco a clases sociales; define el grupo a partir de un tipo de status (por ejemplo, el grupo de los obreros no calificados). La carencia de un análisis clasista empobrece el contenido

embargo, su análisis remite de una u otra forma a una estructura social diferenciada donde existe inevitables conflictos de intereses. Por ello, la aplicación del principio de la igualdad de oportunidades se refiere a una situación no ideal de desigualdad relativa compatible con una real posibilidad de movilidad social.

El principio de igualdad de oportunidades no puede entenderse al margen del *principio de la diferencia*. Como dijimos, este último principio señala cómo, más allá del umbral de los bienes primarios, las desigualdades deben ordenarse de tal forma que beneficie a los menos favorecidos. Se reconoce así el derechos de los actores sociales más emprendedores y eficientes y los que parten de una posición inicial más aventajada en usufructuar de los beneficios de sus actividades y de sus recursos, siempre y cuando contribuyen a mejorar relativamente la situación de aquellos menos favorecidos. Por ejemplo, se justifica que el status socio-económico de un médico sea superior al de los obreros en la medida que contribuya a mejorar la salud de la población en general y de los obreros en particular; en cambio no se justifica los privilegios de los médicos que sólo atienden a las clases adineradas y cuya labor profesional no reporta ningún beneficio para la salud pública²¹. Rawls añade el principio de *justo ahorro*; es decir, la necesidad de preservar parte de la riqueza para asegurar la reproducción ampliada de la economía, lo que implica una responsabilidad de *justicia con las futuras generaciones*.

Las diferencias se traducen en una estratificación de puestos de responsabilidad que proporcionan mayores poderes y beneficios sociales. El problema consiste en evitar que las diferencias se incrementen de tal forma que afecten las oportunidades de los menos favorecidos. Por ello, resulta razonable que los individuos y grupos que pueden alcanzar mayores poderes y beneficios contribuyan a incrementar las posibilidades de quienes requieren ser tutelados

de la noción de "posición inicial", como lo señala Vallespín (op. cit.). El enfoque de Rawls está marcado por el contexto norteamericano donde prevalece la imagen de una sociedad abierta a grandes posibilidades de movilidad social y las clases son percibidas en términos de estratificación social. Considero que es posible adecuar este enfoque a otro tipo de estructura social. El análisis de la "posición inicial", de los "bienes primarios" y de las oportunidades ganaría en profundidad recurriendo a un marco interpretativo más amplio respecto a la dinámica de conflicto social.

21. Este ejemplo muestra que la aplicación efectiva del criterio de justicia implica alterar las prácticas más comunes sobre la fijación de las remuneraciones de los profesionales de la salud.

de acuerdo al principio de igualdad de oportunidades. Conviene por ejemplo que las personas más fuertes de la sociedad garanticen los derechos de las personas más débiles; que los empresarios de mayor éxito abran nuevas oportunidades de empleo y de iniciativa empresarial, y que los sindicatos más poderosos contribuyan a mejorar la capacidad reivindicativa de los más rezagados. En cada uno de estos ejemplos, las diferencias no son anuladas y actúan como propiciadoras de la eficiencia social, sin perder de vista a los que se encuentran en situación de desventaja.

El *auto-respeto de las personas* constituye una condición fundamental en la puesta en práctica de los principios mencionados. Rawls ubica esta disposición como un bien primario de particular importancia. Podemos entenderla como la valoración por el propio sujeto social de sus derechos, especialmente la libertad y la igualdad de oportunidades, pero supone también un reconocimiento social: cada persona necesita sentir que realiza una actividad útil, bien considerada. Por ejemplo, para contribuir al auto-respeto de los desocupados no basta garantizarles un seguro de desempleo; conviene ofrecerles una “inserción social”, abriéndoles nuevas posibilidades de empleo que tomen en cuenta sus capacidades²².

Llama la atención que Rawls insista en los bienes primarios que no son propiamente materiales: las libertades políticas, el auto-respeto. A diferencia de la riqueza tangible, estos bienes tienen una “utilidad” sin límite y no pueden ser desigualmente distribuidos sin contradecir su propio sentido. Rawls no desconoce por supuesto la importancia de los medios materiales que forman parte del abanico de recursos indispensables para el logro de oportunidades iguales. Pero considera *prioritario* para alcanzar la justicia poner por delante la capacidad de los sujetos de participar en el proceso de toma de decisiones, de ser parte protagonista de la interacción social en la que estos principios se concretizan y se legitiman. Por ello, la concepción constructivista del contrato social asigna una relevancia especial a los derechos políticos y a las libertades públicas. Toda persona, cualquiera sea su posición social y capacidad económica, debe tener una capacidad aproximadamente igual de influir en las decisiones políticas; asimismo, toda persona debe tener acceso a la información para poder ejercer estos derechos. Lo público es el lugar donde los principios de justicia pueden operar en la práctica, inspirar los pactos sociales

22. Este aspecto es subrayado por Pierre Rosanvallon en: *La crise de l'Etat-providence*, Ed. du Seuil, Paris, 1981.

e intervenir en la definición del contenido concreto de los bienes primarios. Al igual que Hannah Arendt²³, Rawls rompe radicalmente con las concepciones utilitaristas de lo social y señala la necesidad de renovar a la vez lo privado y lo público. Su teoría de la justicia social permite avanzar en precisar los criterios generales y prácticos que deben guiar la interacción social: criterios que apuntan a conciliar la libertad con la equidad, asegurando el desarrollo de las capacidades de los sujetos en situación de desventaja. Me parece que este enfoque señala una forma de garantizar la repartición más justa de la riqueza material.

Por lo indicado, la teoría de la justicia nos lleva a una perspectiva de profundización de la democracia; tal perspectiva resulta válida tanto para transformar las sociedades capitalistas como socialistas. En el primer caso, se trata de democratizar el control sobre los medios de producción y garantizar la independencia de los partidos políticos frente al poder económico. En el segundo, se trata de propiciar las libertades políticas y la iniciativa privada y pública asegurando mayor autonomía frente al poder burocrático. En ambos casos el objetivo consiste en construir una cultura democrática de la justicia asentada sobre la igualdad de oportunidades y un ordenamiento de las diferencias que promueva los derechos de los desventajados. En los países del tercer mundo, la construcción de esta cultura implica además asumir simultáneamente los retos del desarrollo, de la redistribución y del reconocimiento de los derechos básicos de las clases populares.

Retomando el ejemplo de la acción sindical que mencioné al principio, me parece fundamental insistir en la necesidad de legitimar esta acción a partir de una perspectiva integral de la justicia, tal como la sugiere Rawls. Para los sindicatos, organizaciones particularmente sensibles a la injusticia social, apelar a los principios señalados resulta importante no sólo como elemento de presión o fuerza "moral", sino como contribución a la gestación de una "estructura básica" más justa de la sociedad y de una cultura que podamos llamar democrática.

23. *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974.