

El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico

(Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano) ¹

MARÍA JULIA BERTOMEU Y ANTONI DOMÈNECH

Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Barcelona

RESUMEN. Cinco generaciones de utilitaristas, apoyados en la ciencia social posterior a la revolución marginalista neoclásica, destruyeron la conexión *clásica* entre la reflexión filosófica normativa y el mundo de los derechos y de las instituciones sociales. El estilo de hacer filosofía política inaugurado por Rawls no sólo prometía romper a su vez con todo eso, sino que, aparentemente, apuntaba a una consciente reanudación de la manera *clásica* —preutilitarista, preneoclásica— de hacer filosofía política: derechos, virtudes, contratos, clases sociales y entramados institucionales —no sólo utilidades maximizadas por individuos atomísticamente y a-institucionalmente concebidos— volvían al núcleo de una filosofía política que se presentaba como «neocontractualista». En este artículo se argumenta que algunas de las opciones metodológicas asociadas al legado de Rawls (el «rawlsismo metodológico») explican el que la promesa fuera sólo muy parcialmente cumplida. A partir de la crisis del «rawlsismo metodológico» que se ha hecho patente en los últimos años, los autores,

ABSTRACT. Five generations of utilitarians, basing themselves on social science that followed the neoclassical marginalist revolution, destroyed the *classical* connection between normative philosophical reflection and the world of rights and social institutions. The style of engaging in political philosophy inaugurated by Rawls not only promised to break with all this but apparently aimed at a conscious resumption of the *classical* —pre-utilitarian, pre-neoclassical— way of going about political philosophy: rights, virtues, contracts, social classes and institutional frameworks —and not just utilities maximised by individuals atomistically and non-institutionally conceived— returned to the core of a political philosophy that was *expressis verbis* presented as «neo-contractualist». It is argued in this article that some of the methodological options associated with Rawls' legacy («methodological rawlsianism») reveal why the promise was, if at all, only partially kept. Taking the recent crisis of «methodological rawlsianism» as their starting point, the authors, republicans *avant la mode*,

¹ Agradecemos a María Victoria Costa, Daniel Raventós y Jordi Mundó sus valiosos comentarios a una versión anterior de este texto. El presente ensayo se inscribe en el Proyecto de investigación HUM2005-03992/FISO financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y el FEDER de España, así como en el Proyecto PICT N 4-14149 de la Agencia Nacional de Investigaciones de la República Argentina.

republicanos *avant la mode*, tratan de explicar(se) el espectacular auge experimentado recientemente —a favor y en contra— por la vieja tradición republicana.

Palabras clave: republicanism, Rawls, filosofía política.

attempt to understand/explain the recent spectacular rise of (for and against) interest in old republican traditions.

Keywords: republicanism, Rawls, political philosophy.

Ni ceder a la moda, ni despacharla como si no fuera a veces síntoma de algo más hondo y de mayor calado. Ni el aturdimiento del avispado oteador de lo que traen los vientos del día —casi siempre nacido de la frivolidad—, ni la obnubilada displicencia de quien se cree en sólida comunión con lo perenne.

Y esos buenos y sabios consejos, ¿pueden seguirse hoy en el mundo hispánico a propósito de la inflacionaria «moda republicana» que nos sacude? En nuestra calidad de «republicanos» *avant la mode*, hay que suponernos más prontos al riesgo del displicente, que se mofará miopemente de la moda y de sus conversos, que al del aturrido, presuroso por desplegar las oportunas antenas sintonizadoras de las nuevas ondas. Así que —quede el lector prevenido— nos guardaremos aquí sobre todo de lo primero, tratando en cambio de entender por qué, en el actual panorama filosófico internacional, la vieja, sólida y venerable tradición republicana se ha convertido —a favor y en contra— en un tema de golosa actualidad, no sólo académica.

La filosofía política académica ha estado marcada en los últimos treinta años por lo que Norman Daniels —apologéticamente—² ha convenido en llamar «rawlsismo metodológico». Ofenderíamos ahora el entendimiento del lector si entráramos a recordarle con algún detalle la inmensa importancia que tuvo la *Teoría de la justicia (TJ)* de Rawls (1971) en la rehabilitación del pensamiento normativo propiamente dicho en ética y en filosofía política, así como la importancia de su devastadora crítica sistemática de los programas intelectuales utilitaristas que habían dominado por décadas el panorama de la ciencia social normativa y de la filosofía moral y política. El primer utilitarismo (a partir del primer tercio del XIX) había destruido la conexión, característica de la teoría política y la economía política clásicas, entre la reflexión filosófica normativa y el mundo de los derechos y de las instituciones sociales. El utilitarismo maduro de finales del XIX y comienzos del XX consagró —y refinó— esa ruptura asociando la reflexión filosófica normativa a la «revolución marginalista» y a la resultante teoría económica neoclásica. La *TJ* de Rawls no sólo prometía romper a su vez con todo eso, sino que, aparentemente, apuntaba a una consciente reanudación de la mane-

² Daniels, Norman, «Wide Reflective Equilibrium and theory acceptance in ethics», *Journal of Philosophy*, núm. 76, 1979, pp. 5, 256-282.

ra *clásica* —preutilitarista, preneoclásica— de hacer filosofía política: derechos, contratos, clases sociales y entramados institucionales —no sólo utilidades maximizadas por individuos atomísticamente y a-institucionalmente concebidos— volvían al núcleo de una filosofía política que se presentaba como «neocontractualista».

Aquí se argüirá que esa ruptura —y la consiguiente reanudación de la manera «clásica» de hacer filosofía política— fue menos radical de lo que podía haberse esperado, entre otras cosas porque no logró desprenderse de, o reelaborar al menos críticamente, muchos de los instrumentos científico-sociales «postclásicos» o «neoclásicos», en íntima trabazón con los cuales cuatro o cinco generaciones de utilitaristas habían venido armando a conciencia su doctrina.

Sea ello como fuere, el «rawlsismo metodológico» ha tenido una influencia mucho más grande aún que las propias posiciones normativas sustantivas de Rawls: ha dejado su sello en el estilo de hacer filosofía política, incluso —sépanlo o no— en el estilo de teorías que se hallan sustantivamente en los antípodas de la teoría de la justicia como equidad. No Rawls propiamente dicho, sino el estilo del «rawlsismo metodológico» es lo que interesa aquí.

Cuatro rasgos característicos del estilo del «rawlsismo metodológico»

¿En qué consiste ese «estilo»? Para lo que ahora interesa, tal vez se pueda caracterizar suficientemente con cuatro rasgos:

1) *Nivel de abstracción elegido*. El primer rasgo tiene que ver con el nivel de abstracción explícitamente elegido. Desde el mismo comienzo de su *TJ*, Rawls advirtió cautamente con toda honradez de que su teoría se movía sólo en el plano de las «teorías ideales». Es decir, que el ejercicio intelectual que se proponía era básicamente una exploración normativa conceptual de la idea de justicia (distributiva), haciendo abstracción de los problemas motivacionales. Con eso quedaba excluido el importante problema de la observancia de las normas por parte de los agentes [la «observancia parcial» o «no-estricta» de las normas queda fuera de la «teoría ideal» (§§ 2, 25, 39)] y, en la medida en que Rawls entendió en *TJ* las instituciones en un sentido máximamente general como subconjuntos de prácticas sociales reguladas por normas (§ 10), quedaban fuera también del alcance de la teoría ideal los diseños normativos de la relación de los agentes sociales con las instituciones.

2) *Ámbito de problemas normativos*. El segundo tiene que ver con el ámbito de problemas normativos elegido. Aunque el espectro de problemas normativos tocado por la *TJ* es muy amplio, su núcleo central, huelga decirlo, es la justicia distributiva. Todo lo demás (la democracia, la vida buena, el autorrespeto de los ciudadanos, etc.) entra sólo derivativamente.

3) *Concepto de las circunstancias de la justicia*. El tercero tiene que ver con el punto de vista elegido para considerar el importante problema de las que Rawls, siguiendo aparentemente a Hume, llamó «circunstancias de la justicia». Se trata del problema consistente en determinar el espacio de las configuraciones sociales en las que la justicia (distributiva) no sólo es necesaria, sino posible. Hay que percatarse —porque no siempre se aprecia debidamente— de que el modo de enfocar las circunstancias de la justicia de Rawls difiere por completo del de Hume. Hume enfocó el problema desde un punto de vista conscientemente *histórico-contingente*, como no podía ser de otra manera en el autor de los 6 volúmenes sobre la *Historia de Inglaterra* o en el espléndido analista de la dinámica política de la Inglaterra hannoveriana de Walpole y Bolingbroke; Rawls, *a-históricamente*. Las circunstancias de la justicia rawlsianas determinan meramente un espacio conceptual a-histórico y a-institucional (moralidad mínima de los agentes y escasez moderada de los recursos) en el que resultan pensables los criterios de la justicia (distributiva). Se trataba, seguramente, de una elección obligada por su elección metodológica primera de un nivel «ideal» de teorización. Sea como fuere, ello tuvo como consecuencia un estilo de hacer filosofía política completamente a-histórico. Gerald Cohen, un característico representante de la ortodoxia del rawlsismo metodológico, lo expresó hace pocos años con una claridad y un candor que seguramente le honran: «Mi concepción de la filosofía moral y política era, y es, del tipo académico corriente: se trata de disciplinas a-históricas que se sirven de la reflexión filosófica abstracta para estudiar la naturaleza y la verdad de los juicios normativos»³.

4) *Instrumentos conceptuales neoclásicos*. Y el cuarto tiene que ver con los instrumentos conceptuales explícita o tácitamente elegidos. Una familia de ellos importa aquí por lo pronto: los procedentes de la «caja de herramientas» de la teoría económica neoclásica. Se trata de un *instrumentarium* analítico muy poderoso, y no hay nada intrínsecamente problemático en esa elección, a condición de que se entienda muy bien su alcance y su naturaleza, sobre todo cuando se emplea como auxiliar en la construcción o en la defensa de una teoría de la justicia distributiva. Pues a diferencia de la teoría política clásica de ascendencia aristotélica y de su sucesora, la economía política —de Adam Smith a Marx—, en la teoría económica neoclásica la distribución del ingreso (por ejemplo, de la *ratio* salario/beneficio) no se ve desde el punto de vista de las instituciones sociales (es decir, como un resultado, por ejemplo —por señalado ejemplo—, de la estructura institucional de la propiedad), sino desde el punto de vista del intercambio de bienes y servicios

³ Cohen, *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge, Cambridge U. P., 1995, p. 1. Se trata sin duda de la expresión de la fe del converso al estilo analítico de hacer filosofía: porque si algo han acabado enseñando décadas de fructífera investigación filosófica en la tradición analítica es precisamente que la «reflexión filosófica abstracta» sobre la «naturaleza y verdad de los juicios normativos» (éticos o epistémicos) nunca está peor servida que cuando se imponen las disciplinas a-históricas.

entre agentes dotados de (y movidos por) determinadas preferencias y expectativas. En el primer caso —el clásico—, la distribución del ingreso queda básicamente determinada desde fuera, *institucionalmente*; en el segundo caso —el de la teoría económica neoclásica—, la distribución del ingreso queda determinada *endógenamente*, desde dentro del proceso de formación de los precios de mercado. A los clásicos les interesaba la distribución del ingreso como una *precondición* de la formación de los precios relativos. En cambio, a los neoclásicos les interesó, al revés, ver la distribución del ingreso como *parte derivada* del proceso general de formación de precios en el mercado.

Cómo interactúan esos cuatros rasgos. Algunas conclusiones provisionales

Esos cuatro rasgos metodológicos interactúan tendiendo a reforzar el carácter a-histórico y a-institucional (o pseudo-institucional) de las teorías sociales normativas que resultan de su observación.

De acuerdo con el primer rasgo, la teoría resultante —sea la que fuere, pero siendo siempre una «teoría ideal»— no puede plantearse nunca en serio el problema de la motivación de los agentes sociales *en punto a* observar o dejar de observar reglas y normas; pues, abstraída de ese problema, parte del supuesto —«ideal»— de que esas normas siempre resultan observadas (lo que Rawls llamó *strict compliance*). Por qué hay momentos históricos en los que las normas se observan más que en otros; por qué hay instituciones mejor diseñadas que otras para que sus normas resulten observadas por los agentes por ellas cobijados; por qué, en fin, unas instituciones que en el tiempo histórico X consiguen mucha adhesión y observancia de sus reglas por parte de los agentes que las componen y las forman, tienen en el tiempo histórico Y logros muy inferiores; todo eso son problemas normativos que escapan a las teorías «ideales».

Dejemos el segundo rasgo para discutido con relación al cuarto, y pasemos al tercero. De acuerdo con él, para las teorías normativas resultantes sólo son de interés *dos* tipos de configuraciones sociales: las que caen dentro del «espacio de la justicia» (moralidad moderada de los agentes combinada con escasez moderada de los recursos) y las que caen fuera (aquellas en las que la combinación del grado de moralidad de los agentes y el grado de escasez de los recursos hacen o imposible o innecesaria la justicia distributiva). Una vez decidido que una sociedad está dentro del espacio de la justicia, y no fuera, la teoría podría idealmente prescindir de cualquier métrica o estimación de grado sobre el modo en que se combinan *institucionalmente* esos dos parámetros en la sociedad a que quiera aplicarse, así como de ulteriores averiguaciones sobre la *trayectoria histórica* que ha dado lugar a esa particular combinación ⁴.

⁴ Dicho sea de paso, la posición del segundo Rawls, que trata de circunscribir su teoría (ideal) de justicia como equidad a las sociedades con tradición histórica industrial y democrática, puede

Vale la pena comparar con el modo en que Hume presentó el problema de lo que constituyan las circunstancias de la justicia:

«Supongamos una sociedad que cae en un tal estado de necesidad y escasez de lo más indispensable, que la mayor frugalidad y laboriosidad no puede preservar a un gran número de morir, y al conjunto, de una extrema miseria. Creo que se admirará rápidamente que las leyes estrictas de la justicia están suspendidas en tal emergencia imperiosa (...) El público, aun con necesidades menos imperiosas, abre graneros sin el consentimiento de los propietarios (...) en una hambruna, una partición igual del pan lograda merced a la fuerza y aun a la violencia, ¿podría ser considerada criminal o injusta?»⁵.

Del breve paso de Hume se pueden inferir tres cosas. Tanto más oportunas aquí, cuanto que sus actuales comentadores filosóficos parecen incapaces siquiera de sospecharlas. Primero: que Hume, como el grueso de la tradición filosófica occidental hasta bien entrado el siglo XIX, por «justicia» entiende la distribución *institucional* de la propiedad (entre los ya propietarios, o sea, entre los civilmente libres o *sui iuris*). Segundo: que los no propietarios, las clases subalternas y domésticas, el grueso de la población que trabaja por sus manos y ha sido inveteradamente excluida de la sociedad civil —es decir, todos los *alieni iuris*—, aun perteneciendo a la misma sociedad y viviendo en el mismo tiempo histórico que los propietarios, están fuera del espacio de la justicia distributiva, *institucionalmente* excluida de él (y que esa exclusión es «justa»). Tercero, que aunque la estricta igualdad nunca es «justa» (en el sentido de la justicia distributiva de la propiedad), parece moralmente permitida para Hume cuando la «justicia» corriente (la distribución de la propiedad en un momento *histórico* dado) genera o contribuye a generar catástrofes morales como las hambrunas: de manera que la filosofía política sigue teniendo cosas normativamente interesantes que decir aun fuera del «espacio de la justicia».

Así pues, a diferencia del carácter a-institucional de las «circunstancias de la justicia» rawlsianas, en las humeanas hallamos las instituciones básicas de la propiedad y de la división del trabajo, la partición de la sociedad en clases, el estallido de pugnas y motines sociales característico de la Inglaterra del siglo XVIII⁶, la «no observancia» y aun la desobediencia plebeya abierta de las normas «justas» cuando la «justicia» tiene consecuencias catastróficas como las hambrunas; en fin, la vida social misma, aprehendida en sus rasgos institucionales e históricos más fundamentales. El estudio de las «circunstancias de la justicia» funciona en Hume al modo de la tradición

entenderse como una importante rectificación metodológica de su posición inicial. Queda aquí sin discutir si esa rectificación es posible sin arruinar la idealidad de la teoría inicial.

⁵ Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, ed. Selby-Bigge, 1975, pp. 186-187.

⁶ Cfr. E. P. Thompson, *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1992.

filosófica occidental (al modo de la discusión de las *anànkai* en Aristóteles, su ancestro acaso más remoto), es decir: como parte integrante de la discusión sobre las condiciones histórico-institucionales en las que se desenvuelve la «justicia». En cambio, en la línea inaugurada por Rawls (y seguida por el «rawlsismo metodológico») las «circunstancias de la justicia» funcionan sólo como delimitación *ex ante* a-institucional —en términos de moralidad y escasez de recursos— del espacio conceptual en el que la «justicia» es concebible.

Volvamos ahora al segundo rasgo metodológico. De acuerdo con él, el núcleo de las teorías sociales normativas ha de pivotar en torno de los problemas distributivos. Todo lo demás resultaría derivativo. Naturalmente, la «distribución» puede entenderse en un sentido lo suficientemente lato como para que, literalmente, todos los bienes político-normativamente interesantes entren en el cómputo: no sólo bienes y recursos materiales, sino derechos y libertades, el autorrespeto de los ciudadanos, etc. Si, como en la de Rawls, la teoría en cuestión se sirve de un procedimiento agregativo de potenciales *distribuyendo* heterogéneos tan robustamente abarcante como el que ofrece la técnica bilexicográfica leximin de agregación de bienes ⁷, entonces es difícil hacer objeciones filosóficamente interesantes al «pandistribucionismo» sin entrar en el detalle técnico del procedimiento mismo, y en todo caso no es ahora nuestro propósito hacerlas. Ahora bien, cuando se combina ese pandistribucionismo del segundo rasgo con el cuarto rasgo con que hemos caracterizado, no tanto a Rawls, cuanto al «rawlsismo metodológico» —a saber: el (ab)uso del instrumental conceptual neoclásico—, entonces se obtienen resultados de interés para lo que aquí se está discutiendo. Pues la concepción de fondo que subyace al distribucionismo *neoclásico* es precisamente también *a-institucional* y *a-histórica*.

Mientras que en la visión *clásica* de la vida económico-social (que era aún la de Hume), la distribución del producto social quedaba determinada exógenamente por la estructura histórico-institucional, en la visión *neoclásica* la distribución es el resultado endógeno —*a-histórico* y *a-institucional*— del proceso de formación de los precios del mercado.

No importa ahora qué punto de vista es más fértil en la ciencia económica, si el clásico o el neoclásico. Lo que importa en este contexto es darse cuenta de que, para promover su nueva perspectiva analítica, la teoría económica neoclásica necesitó rendir un muy particular tributo a la concepción clásica. Pues, para explicar o hacer inteligible el modo en que las preferencias y las expectativas (los deseos y las creencias) de los agentes económicos pueden traducirse a demanda en los mercados, la teoría económica neo-

⁷ Cfr. Para la discusión técnica de ese procedimiento agregativo, cfr. A. Domènech, «Ética y economía de bienestar: una panorámica», en O. Guariglia *et al.* (comps.), *Cuestiones morales*, vol. XII de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Buenos Aires, México, D. F., Trotta, 1992.

clásica necesita *presuponer siempre* una determinada *distribución inicial* del ingreso, que queda fuera de su alcance explicativo. Ese presupuesto puede hacerse arbitrariamente, o no. Y aquí tenemos dos posibilidades.

La primera. Si *no* se hace arbitrariamente, ello sólo puede ocurrir porque se dispone de una teoría (sociológica o politológica) que explica institucionalmente esa distribución inicial. La calidad de la teoría económica «pura» de la distribución queda entonces claramente prendida de (y comprometida por) la calidad de la teoría sociológica o politológica que establece las «condiciones iniciales» institucionales. Es decir, queda «contaminada» por esta última ⁸.

La segunda. Sólo si aquel supuesto de condiciones iniciales se hace arbitrariamente, puede la teoría económica resultante presentarse como completamente independiente de las instituciones sociales de la propiedad y de las clases y relaciones sociales históricamente existentes, y adquirir en consecuencia una pátina de «pureza» a-institucional y a-histórica.

Ya se comprenderá que una teoría económica positiva que procediera de este segundo modo perdería *eo ipso* toda relevancia empírica. Pero ¿qué ocurre con una teoría normativa? ¿Por qué no habría de poder jugar una teoría normativa con experimentos intelectuales que presupusieran, arbitrariamente, algún tipo de distribuciones iniciales de recursos, para dejar luego a los individuos transitar por el imaginario mecanismo de los mercados perfectamente competitivos?

Desde luego que lo primero que habría que exigirle a una teoría normativa que pretenda servirse de un formato conceptual neoclásico es que sea consciente del problema de la determinación de los recursos o dotaciones *iniciales* de los agentes. Porque si, como es por ejemplo el caso en la teoría de David Gauthier ⁹, ni siquiera se plantea este problema, simplemente la teoría se convierte en una más o menos técnicamente refinada apología o del más fuerte *à la* Calicles o de la mera conservación de las pautas distributivas fácticamente existentes, sean ellas cuales fueren.

Pero piénsese en la interesante teoría dworkiniana *left-liberal* de la igualdad de recursos externos e internos ¹⁰. Dworkin parte de una vieja idea de economistas (neoclásicos): la concepción de la justicia como ausencia de envidia, ilustrada con un experimento intelectual en el que se manipula arbitrariamente la distribución inicial de recursos. Hay que imaginar una sociedad, *S*, en la que, inicialmente, los recursos externos estuvieran distribuidos de forma estrictamente igualitaria. Los miembros de *S* pueden entonces intercambiar con completa libertad esos recursos en un mercado perfecta-

⁸ Un poco más adelante se verá la pertinencia metodológica de esta afirmación.

⁹ Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

¹⁰ Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000 (hay traducción castellana de Fernando Aguiar, María Julia Bertomeu y Antoni Domènech en la Editorial Paidós, 2003).

mente competitivo con precios de equilibrio. El resultado sería necesariamente justo, ésa era la idea, porque, al final del proceso de intercambio, nadie podría envidiar nada a nadie.

Dworkin objeta a esa vieja idea el hecho de que aunque en *S* los recursos *externos* están inicialmente distribuidos de forma estrictamente igualitaria, no lo están los recursos *internos* (la dotación genética de cada quién). Como a Dworkin la distribución de los recursos internos le parece —con razón— moralmente aleatoria, su problema es entonces cómo reajustar la distribución inicial de recursos internos y externos para hacer que, en conjunto, sea igualitaria. Y el experimento intelectual alternativo que nos propone, a fin de buscar para los recursos internos un precio justo de mercado competitivo, es el siguiente: *a)* figurémonos que, *per impossibile*, existiera un mercado perfectamente competitivo de futuros; *b)* en ese mercado cada quién podría contratar seguros, a precios de equilibrio, contra posibles carencias personales (ser poco inteligente, o ser poco atractivo, por ejemplo); *c)* todos estamos tras un velo de ignorancia que, aunque menos espeso que el rawlsiano —porque nos permite saber cuán ambiciosos somos—, sigue ocultándonos determinadas características personales (cuán inteligentes o atractivos somos, en qué tipo de familia —rica o pobre, culta o iletrada— o en qué clase social hemos nacido, etc.).

Dworkin nos invita entonces a contratar a precios de equilibrio en el mercado de futuros seguros contra aquellos posibles rasgos personales que, dada nuestra ambición, más temeríamos tener: ser poco inteligentes, o ser poco atractivos, o ser hijos de una familia muy pobre, etc. Entonces, descorrido el velo, lo que la sociedad nos debería en justicia coincidiría con el premio que las compañías de seguros nos habrían tenido que pagar por cada uno de los seguros contratados a precios de equilibrio, caso de que se constataran las temidas carencias; y lo que nosotros deberíamos en justicia a la sociedad —en forma de impuestos, por ejemplo— coincidiría con el precio de equilibrio de los seguros contratados en todos aquellos casos en que no tuviéramos las carencias temidas.

El ejercicio nos parece legítimo intelectualmente. Pero la pregunta es: ¿qué valor normativo tiene un refinado experimento intelectual como éste? Y la respuesta es: mucho, mientras nos mantengamos en el plano de las teorías ideales, y nos propongamos tan sólo iluminar filosóficamente determinadas intuiciones morales fundamentales sobre la responsabilidad individual, sobre el mérito personal o aun sobre la justificación general de la existencia en la sociedad de *algún tipo* de justicia (re)distributiva. Poco o ninguno, si lo que pretendemos es que nuestras teorías tengan algo normativamente interesante que decir sobre las instituciones sociales que han de realizar los ideales de justicia y sobre el diseño de las mismas. Ni siquiera mucho valor, si lo que pretendemos es determinar conceptualmente un *conjunto de criterios* (por abstractos que sean) de justicia distributiva: Dworkin

mismo sabe suficiente teoría económica para no ignorar que los mercados de futuros perfectamente competitivos son un imposible conceptual (no sólo empírico), de manera que nunca podrían ser usados en serio —ni siquiera conceptualmente— para determinar el valor de los recursos internos de los agentes, dadas sus ambiciones.

Pero, aun si eso no fuera un problema conceptualmente irresoluble, el igualitarismo estricto de Dworkin apenas tendría tangencia con la órbita política e institucional de las llamadas democracias industriales avanzadas. Figurémonos: para asegurar la plena igualdad de recursos internos y externos, sería necesario, o bien, *ex ante*, alguna redistribución institucional radical de los derechos de propiedad (redistribución que la teoría deja completamente indeterminada normativamente); o tal vez, *ex post*, alguna autoridad pública enérgica (indeterminada institucionalmente por la teoría) que procediera, mediante un enormemente crecido activismo fiscal, a redistribuciones masivas de recursos. Y con eso sólo se habría «resuelto» el problema de la distribución inicial de recursos (externos e internos). Quedaría entonces el problema de asegurar, con grandes intervenciones legislativas y administrativas públicas (institucionalmente indeterminadas por la teoría, pero capaces en cualquier caso de destruir los monopolios y los oligopolios, de contener las economías de escala, de mitigar los costes transactivos, de corregir las externalidades negativas de la actividad económica privada, etc.), el carácter perfectamente competitivo, apolítico, de los mercados. Y eso en un mundo real caracterizado por mercados crecientemente oligopólicos, con enormes barreras de entrada y economías de escala (que son, muchas veces, además de generadores de tremebundas ineficiencias, motores del dinamismo tecnológico); y en un mundo real caracterizado por la aparición de grandes poderes económicos privados no sólo capaces de imponerse *políticamente* en mercados nada competitivos (en el sentido neoclásico), sino manifiestamente capaces de desafiar a las repúblicas y a los gobiernos democráticos, disputándoles con creciente éxito el derecho a definir el bien público.

Quien comparta genuinamente las intuiciones ético-sociales igualitaristas de Dworkin, y entienda de verdad la naturaleza intelectual de sus ejercicios normativos, no tardará en darse cuenta de que la traducción de su ideario igualitario al mundo político real necesita, cuando menos, del complemento de esquemas conceptuales normativos muy distintos de los que caracterizan al «rawlsismo metodológico»: esquemas conceptuales *no ideales*, en los que sea posible la exploración de las motivaciones de los agentes reales y la experimentación con diseños institucionales congruentes con esas motivaciones; esquemas conceptuales con más horizonte normativo que los puramente *distribucionales* (en sentido neoclásico); esquemas conceptuales que permitan juzgar normativamente las circunstancias *históricas* de la justicia; y esquemas conceptuales que permitan la evaluación normativa de las *instituciones* y ofrezcan criterios normativamente operativos de diseño institucional.

El último Rawls, tan honrado intelectualmente como el primero, parece haber sido muy consciente de esas limitaciones de los «rawlsistas metodológicos». En *Justice as Fairness. A Restatement (JFAR)* ¹¹, puede hallarse un sinnúmero de pasos que lo atestiguan. Hay en el *JFAR*, además, un interesantísimo esfuerzo por concretar el tipo de instituciones y hasta de regímenes económico-sociales compatibles o incompatibles con su teoría de la justicia como equidad. Así, la Parte IV (dedicada a «las instituciones de una estructura social básica justa») precisa que se ve en la «necesidad» de «esbozar con más detalle el tipo de instituciones básicas que parecen necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales» (p. 136). Y el «detalle» se elabora al menos hasta el punto de dejar meridianamente claro que su teoría es incompatible con el capitalismo en general (tanto en su versión de *laissez faire*, como en su versión reformada, provista con un Estado de Bienestar) y con el socialismo centralmente planificado, presentando en cambio como compatibles con ella, por un lado, lo que parece ser su primera preferencia (una democracia anticapitalista de pequeños propietarios, en la tradición jeffersoniana) ¹², así como, por el otro, un socialismo democrático de mercado, al que, sin ser su primera preferencia, Rawls deja abiertas todas las puertas de la teoría de la justicia como equidad.

La crítica, por ejemplo, del capitalismo reformado con un Estado de Bienestar más o menos robusto es excelente por su lacónica precisión al contrastarlo con su propio ideal de una democracia de pequeños propietarios:

«Las instituciones de base de la democracia de pequeños propietarios funcionan en el sentido de dispersar la propiedad de la riqueza y del capital, tratando así de prevenir que una pequeña parte de la sociedad controle el conjunto de la economía, y a su través, la vida política toda. En cambio, el capitalismo del Estado de Bienestar permite que una pequeña clase tenga prácticamente el monopolio de los medios de producción. La democracia de pequeños propietarios evita ese resultado, no redistribuyendo el ingreso a los que menos tienen al final de un período dado, por así decirlo, sino más bien asegurando la difusa propiedad de los bienes productivos y del capital humano (esto es, educación y entrenamiento pericial) al comienzo de cada período, y todo eso sobre la base de la igualdad equitativa de oportunidades. De lo que se trata no es de asistir a quienes han resultado perdedores a causa de un accidente o de la mala fortuna (aunque eso puede hacerse también), sino de poner a todos los ciudadanos en situación de ocuparse de sus propios asuntos sobre la base de un grado adecuado de igualdad social y económica» ¹³.

Rawls «necesitaba» acaso entrar en esos «detalles» en *JFAR* porque la indefinición y la ambigüedad fundamentales del concepto de «estructura

¹¹ Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001. (Existe una excelente versión castellana de Andrés de Francisco en la Editorial Paidós, Barcelona, 2002).

¹² «Pensamos en esa democracia como alternativa al capitalismo» (pp. 135-137).

¹³ P. 139.

básica» institucional —a la que se aplica en exclusiva su idea de justicia política— ofrecido en la *TJ* habían sido criticadas por una miríada de autores, hasta el extremo de generar dudas sobre si, por ejemplo, la familia o la empresa privada eran instituciones pertenecientes a la «estructura básica». En el último Rawls (ya por lo menos desde su «The Idea of Public Reason Revisited» —incluida luego en la edición de su para tantos decepcionante *Law of the Peoples*—) esos interrogantes quedan despejados por la afirmativa. Pero de un modo curioso, que nos va a ocupar aquí unos instantes.

No se ha insistido lo bastante, en nuestra opinión, en el hecho de que tanto Rawls como los «rawlsistas metodológicos» son deudores —o prisioneros— de la ciencia social de su época. Ya hubo ocasión de ver eso en el uso un tanto acrítico por parte de muchos «rawlsistas metodológicos» del instrumental de la teoría económica neoclásica. Pero también puede verse en el uso —aún más acrítico, tal vez— de la teoría sociológica y politológica de las instituciones predominante en los EEUU de los años cincuenta y sesenta. Para lo que aquí interesa, se puede resumir esa teoría —a la que llamaremos «teoría del pluralismo institucional»— en la afirmación de que la sociedad está compuesta por una muchedumbre de instituciones entendidas como conjuntos y subconjuntos de prácticas sociales de los agentes reguladas por normas. Ahora bien; esa muchedumbre (de asociaciones de padres, clubs filatélicos, empresas capitalistas, empresas sin ánimo de lucro, iglesias, universidades, sociedades benéficas, patronatos, escuelas, entidades deportivas, sindicatos, organizaciones patronales, partidos políticos, sociedades eruditas, ligas protectoras de los animales, colegios profesionales, familias, etc.) se describe sin apenas visos de articulación o de jerarquía causal en la determinación de la dinámica social, económica y política. De esa visión pluralista institucional estaba de todo punto impregnada la «abstracta» *TJ*, y seguía estándolo la más «concreta» *JFAR*. Cuando en esta última entra Rawls a discutir, por ejemplo, si la familia forma parte de la «estructura básica» —lo que se afirma categóricamente—, y cómo, entonces, se aplican a ella los principios de la justicia política, la respuesta es reveladora:

«Los principios de justicia política han de aplicarse directamente a esa estructura [básica], pero no se pueden aplicar directamente a la vida interna de las muchas asociaciones de que se compone, la familia entre ellas. (...) Obsérvese que una cuestión de todo punto análoga surge en relación con todas las asociaciones, ya se trate de iglesias o de universidades, de asociaciones científicas o profesionales, de empresas privadas o de sindicatos» ¹⁴.

Ahora bien; instituciones como la «empresa privada» capitalista o la familia son de todo punto determinantes —causalmente— en la configuración y dinámica (productiva y reproductiva) de un entero régimen económi-

¹⁴ Pp. 163-164.

co-social, mientras que las asociaciones científicas, los clubs filatélicos o las iglesias, generalmente, no ¹⁵. El régimen de capitalismo reformado por el Estado de Bienestar —que no le gusta a Rawls— configura la constitución *de la vida interna* de la empresa privada de un modo muy distinto a como la configura el capitalismo de *laissez faire* —que todavía le gusta menos—: en el primer caso, de capitalismo reformado, el poder del empresario *en la vida interna* de la empresa está embridado por interferencias legislativas que dan ciertos derechos sociales y civiles a los trabajadores (una especie de *ius in re aliena*); en el segundo caso, de capitalismo liberal prerreformado tradicional (o en el del actual capitalismo contrarreformado neoliberal), el poder del empresario *en la vida interna* de la empresa es poco menos que absoluto: el empresario y sus agentes no sólo tienen *possession*, sino también *dominium* ¹⁶. Y Rawls mismo no desconoce que una característica centralmente determinante del régimen económico-social propugnado por el socialismo democrático es la radical democratización desde abajo de la empresa, es decir, el gobierno y la gestión obrera *de la vida interna* de la empresa o unidad productiva ¹⁷.

La moda republicana y la crisis de la filosofía política académica

Que se nos entienda bien: en nuestra opinión, el aburrido aire de bizantina irrealdad e irrelevancia política que ha ido adquiriendo la filosofía política académica, tan elocuente como agudamente criticado en los últimos años por autoras como Elisabeth Anderson o Carol Pateman ¹⁸, no tiene tal vez tanto que ver con su voluntario enclaustramiento en un monasterio normati-

¹⁵ Una interesante crítica de lo que aquí venimos llamando «teoría pluralista de las instituciones» puede hallarse en el devastador capítulo VI de la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* de Wolfgang Harich (trad. A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 86-117), dedicado a la versión europea ultraconservadora que de esa teoría hizo el filósofo y sociólogo exnazi Arnold Gehlen y al aprovechamiento de la misma (previa inversión radical de su intención política) intentado por Theodor W. Adorno, y tras él, por una parte de la izquierda sesentaiochesca alemana.

¹⁶ M. J. Bertomeu, «Derecho personal de carácter real. ¿*Stella mirabilis* o estrella fugaz?», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXI, núm. 2, primavera 2005, pp. 253-279.

¹⁷ *JFAR*, p. 178. Dicho sea de pasada: en la medida en que, histórico-evolutivamente, la empresa capitalista moderna y su regulación jurídico-institucional surge de la vieja *loi de famille* del Antiguo Régimen europeo (de ahí el nombre de *patrón* que reciben desde el comienzo de la Revolución Industrial los «capitanes de industria» y los empresarios), parece que los dos ejemplos —que han ocupado por años, respectivamente, a las y los críticos socialistas y feministas de Rawls— están más que conectados. Pero para ver la decisiva importancia normativa de eso, hay que ponerse unos lentes histórico-institucionales que corrijan, no ya el «liberalismo», sino el tenaz estrabismo daltónico de todas las teorías metodológicamente «ideales» (también, si las hubiere, el de las de carácter «feminista» y «socialista»).

¹⁸ Cfr. C. Pateman, «Self-ownership and property in the Person: Democratisation and a Tale of two concepts», *The Journal of Political Philosophy*, núm. 20, 1, 2002, pp.20-53, y E. Anderson, «What is the point of equality?», *Ethics*, núm. 109, 1999, pp. 287-337.

vo puramente «ideal», ascéticamente «distribucionista», «a-histórico» a fuerza de menosprecio del *saeculum*, y «a-institucional» por mor de una pureza «neoclásica» no siempre bien entendida o de un «pluralismo institucional» sociológicamente incauto, cuanto con el hecho de que el grueso de los monjes y frailecillos —y de vez en cuando, también algún prior— olvidan a su buen placer los estrictos votos profesados. De esa indisciplina monástico-metodológica suelen salir debatillos, pseudodiscusiones y enredizos filosóficos que, por lo mismo que mezclan y equivocan cuestiones sustantivas con problemas de método, resultan de todo punto confundentes, aunque se vistan a veces con hábitos y sayales del máximo rigor.

Por ejemplo: si uno elige —legítimamente— teorizar en el plano de las *teorías ideales*, no puede luego pretender entrar por uvas en discusiones muy profundas sobre «virtud ciudadana». Pues la discusión normativa de la virtud cae de pleno en el problema de las motivaciones de los agentes, y, por lo mismo, queda fuera del plano de teorización «ideal»: en ese plano, hay que suponer necesariamente en los individuos cierto grado de «virtud» (a-institucionalmente caracterizada), es decir, hay que partir de que los agentes son mínimamente cumplidores (de que son «razonables», además de «racionales», etc.).

Por ejemplo: si uno elige como foco central de teorización normativa la *justicia distributiva*, no podrá luego plantear problemas normativos muy interesantes sobre el complejo institucional democrático, si no es desde un punto de vista oblicuo y puramente instrumental, considerando, esto es, a la democracia (más o menos abstractamente caracterizada) como un mero medio imprescindible para promover determinados criterios ideales de justicia distributiva (en el límite, tal vez ni siquiera podrá entender a la democracia, pongamos por caso, como un instrumento de justicia conmutativa, capaz de corregir externalidades negativas de la actividad económica pública o privada, etc.).

Por ejemplo: si uno elige una perspectiva explícitamente *a-histórica* para abordar el problema de las circunstancias de la justicia, tendría que resultarle metodológicamente poco menos que imposible decir luego, como el último Rawls, que su teoría normativa vale sólo para una determinada tradición histórica (la tradición política, supuestamente homogénea, de las democracias industriales contemporáneas, pongamos por caso), o pretender que la teoría defendida es un desarrollo a mejor de esa concreta tradición histórica.

O por último ejemplo: si uno elige servirse principalmente del *instrumentarium* neoclásico, difícilmente podrá decir, sin tomar incontables cautelas, que se abstiene «idealmente» de hacer supuestos fuertes sobre las motivaciones de los agentes como cumplidores de normas. Porque con la teoría neoclásica de los mercados perfectamente competitivos va inextricablemente unido un fortísimo (y psicológicamente falso, dicho sea de paso) supuesto monista motivacional: el egoísmo estricto de los agentes económicos. Ni siquiera podrá aducir *ad hoc* que hace «idealmente» el peor supuesto posible

para dar mayor fuerza y realismo a su construcción normativa ideal: porque peor que el egoísmo es, para la teoría económica, la envidia de los agentes, bajo la que colapsarían los mercados competitivos.

La moda republicana ha llegado en un momento en que muchos cultivadores de la filosofía política y de la ciencia política normativa se sienten verosímilmente como eunucos en harem: en un mundo de fascinantes y acuciantes problemas políticos reales, nuevos y viejos, se ven dolorosamente castrados por todo tipo de limitaciones: ideales, pandistribucionistas, a-históricas y a-institucionales. Tal vez eso explique en buena medida la subitánea conversión de tantos ex-liberales, ex-utilitaristas y, sobre todo, ex-comunitaristas a la moda republicana. En la interesada furia de algún que otro converso políticamente urgido, se ha llegado a exigir de todo al «republicanismo»: que contribuya a la «construcción europea», que dé un nuevo sentido de lealtad «patriótico-comunitaria» a los ciudadanos, que forme más «capital social» en la «sociedad civil», que apuntale al amenazado «Estado de Bienestar»... ¡Y hasta que sea compatible con la Monarquía española o con el regeneracionismo «democrático» (*sic*) del neoclerical Partido de Acción Nacional mexicano!

Pero es convicción de la autora y el autor de este artículo que, a diferencia de otras modas académicas anteriores, más o menos confusamente críticas del programa intelectual rawlsiano, como el efímero comunitarismo, la vieja tradición del republicanismo político, que hasta hace poco interesaba sobre todo a los historiadores, ofrece potencialmente una alternativa *metodológica* a los cuatro puntos con que se ha caracterizado hasta aquí al «rawlsismo metodológico»¹⁹:

1) La tradición republicana no se mueve en el plano de las teorías ideales²⁰. Esencial para los republicanismos normativos es el *problema de las*

¹⁹ Lo que no necesariamente quiere decir una alternativa a las posiciones normativamente *sustantivas* de Rawls o de otros «rawlsistas metodológicos». Ya hubo ocasión de ver que el último Rawls dejó bien claro que su teoría de la justicia es compatible con: 1) una democracia jeffersoniana o jacobina de pequeños propietarios; y 2) con un socialismo democrático de mercado en el que los agentes se apropian en común de sus bases materiales de existencia. Ahora bien; esas han sido históricamente también las preferencias de los republicanos *democráticos* (otra cosa es cómo se juzgue su eventual oportunidad histórico-institucional: Marx, por ejemplo, se decantó por el segundo, sólo porque el primero le parecía histórico-institucionalmente irrealizable (cfr. al respecto, A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004, especialmente caps. IV y V). Al mismo tiempo, Rawls dejó dicho que su teoría es incompatible con: 1) el capitalismo de *laissez faire*; 2) el capitalismo del Estado de Bienestar; y 3) el socialismo de planificación central. También el republicanismo democrático es axiológicamente incompatible con esos tres tipos de sociedades. (Para una crítica republicana axiológico-sustantiva del Estado de Bienestar, véase, p. ej., Antoni Domènech y Daniel Raventós: «La renta básica de ciudadanía y las poblaciones trabajadoras del primer mundo», en *Le Monde diplomatique*, edición española, julio 2004, N 105.)

²⁰ Para una buena argumentación de este punto, cfr. Ph. Pettit, *Republicanism*, trad. A. Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.

motivaciones (plurales) ²¹ de los agentes —de ahí su particular devoción a la cuestión de la virtud—, así como sus programas intelectuales de diseño institucional. Problema fundamental de esa tradición: dadas las motivaciones plurales de los agentes, cómo diseñar las mejores instituciones sociales (incluidas las instituciones básicas que *influyen causalmente* en la distribución de la propiedad de y el acceso a los medios de existencia social).

2) La tradición republicana no pone en el centro de su atención normativa la justicia distributiva, sino que la justa distribución del producto social sería un resultado derivado de su *atención principal a los problemas de extensión social (mayor o menor) de la libertad republicana* a individuos socialmente regimentados, es decir, institucionalmente repartidos, de uno u otro modo, entre las distintas clases sociales que componen una sociedad civil. Al revés que en el rawlsismo metodológico, la justicia distributiva no es un fin en sí mismo, sino un medio instrumental para afianzar una determinada extensión social de la libertad republicana (y en el caso particular del republicanismo democrático, para afianzar la libertad republicana universalmente, dándole la máxima extensión social por la vía de reconfigurar las viejas instituciones causalmente responsables de que el grueso de los humanos tenga que pedir cotidianamente permiso a terceros para poder subsistir).

3) La tradición normativa republicana tiene una *comprensión histórica e institucional* —no meramente psicológico-moral (maldad moderada), ni abstractamente recursista (escasez moderada)— de las «circunstancias de la justicia» y de la vida civil y política en general. Lo que, sin ceder al relativismo axiológico, la obliga a una permanente indexación histórica de sus juicios normativos sobre las instituciones político-sociales. Lo que puede ser muy bueno para un contexto histórico-institucional determinado (una concepción *à la Montesquieu* de la división de poderes en la Francia absolutista de finales del xvii), puede ser desastroso en otro contexto (la República de Weimar o la América del *New Deal*).

4) La tradición republicana viene directamente de la teoría política clásica de ascendencia aristotélica (y de su sucesora, la economía política, de Smith a Marx). Tiende, pues, a ver los *problemas distributivos reales desde el punto de vista de las instituciones sociales históricamente contingentes y de las consiguientes relaciones sociales y políticas entre las clases*, no, como la visión neoclásica, desde la perspectiva de una mera colección de psicologías intencionales —no regimentadas socialmente, y monistamente caracterizadas motivacionalmente— que generan pautas distributivas agregadas intercambiando *apolíticamente* bienes y servicios, más o menos formalmente restringidas por un entorno normativo-institucional, cuando mucho, a-históricamente concebido. Y tiende, como los clásicos, a ver los

²¹ Para una caracterización sumaria de la concepción pluralista motivacional republicana, cfr. A. Domènech, «Individuo, comunidad y ciudadanía», recogido en J. Rubio Carracedo *et al.* (comps.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

entramados institucionales en toda su jerarquía y dinámica causal, no, como en la perspectiva sociológica del pluralismo institucional, a modo de amorfa colección de equipotentes asociaciones privadas compuestas de distintas prácticas sociales individuales.

Republicanismo: lo metodológico y lo sustantivo

Ya se ha dicho: al considerar una teoría normativa, una cosa es el plano metodológico y otra el plano sustantivo. Cuando se contraponen un supuestamente homogéneo «republicanismo político» a un supuestamente homogéneo «liberalismo político», todas las confusiones posibles suelen andar al acecho. Tal vez una pequeña muestra —en modo alguno un inventario sistemático— de esas confusiones resulte útil al lector.

Lo que hay que preguntarse, al tratar de contraponer «liberalismo» a «republicanismo», es: ¿qué se está contrastando? No hay una, sino muchas posibilidades. Nos ceñiremos aquí a tres.

1) Supóngase que se está contraponiendo el «rawlsismo metodológico» al «republicanismo metodológico». No hay mucho que objetar a eso. El plano de discusión está claro. El problema es que hay muchas doctrinas académicas corrientemente llamadas «liberales» que no son metodológicamente rawlsianas. Y otras, que sí son metodológicamente rawlsianas, pero que no se entienden a sí mismas como «liberales» en el sentido académico norteamericano del término (el socialismo de mercado de John Roemer, o el igualitarismo de Gerald Cohen, por ejemplo). El propio Rawls del *JFAR* es sustantivamente republicano, a juzgar por su predilección «ideal» por la democracia anticapitalista de pequeños propietarios o —en segunda instancia— por el socialismo democrático con control obrero de la empresa ²².

2) También puede contraponerse un supuesto concepto de libertad liberal a un supuesto concepto de libertad republicana. Eso suele hacerse siguiendo la problemática distinción de Isaiah Berlin entre «libertad positi-

²² La situación puede complicarse, sin embargo. Pues, a la hora de su «realización», una «teoría ideal» tendrá que tomar en cuenta las motivaciones reales de los agentes y el hecho de que muchos de ellos no observan estrictamente las normas. Y en ese tránsito, nada asegura que los criterios de justicia descubiertos en la esfera «ideal» sigan siendo mínimamente valederos en el mundo no-ideal. Thomas W. Pogge planteó con acierto este problema en su *Realizing Rawls* (Cornell University Press, 1989). Y lo ha vuelto a plantear más crudamente aún a propósito de la *Law of Peoples*, el extraño intento rawlsiano de abordar de una manera no-ideal o pretendidamente realista el problema de la justicia global. Pogge lo describió como «racionalización académica de un doble rasero para la justicia económica» (*World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 108). Podría ser, pues, que una teoría ideal fuera sustantivamente republicana, pero que su «realización» se acogiera a un segundo rasero no-republicano, desembocando, normativo-sustantivamente, en todo lo contrario. De hecho, por ejemplo, la mayoría de los comentaristas *amateurs* de Rawls (y algunos supuestamente profesionales) creen que la teoría de Rawls es algo así como una justificación filosófica del Estado de Bienestar.

va» (supuestamente republicana) y «libertad negativa» (supuestamente liberal), o la distinción, derivada de ésta, entre «derechos negativos» (derechos a no ser interferidos) y «derechos positivos» (derechos a ser asistidos). Esa distinción trata de captar conceptualmente una diferencia intuitiva entre la libertad entendida como ausencia de interferencias en mi conjunto de oportunidades y la libertad entendida como capacidad (psicológico-moral, por ejemplo) para elegir bien dentro de mi conjunto de oportunidades. Supongamos por un momento que no hay nada que objetar a esa distinción conceptual berliniana.

En la tradición histórica republicana, el problema de la libertad se ha planteado así: X es libre republicanamente (dentro de la vida social) si:

- a) no depende de otro particular para vivir, es decir, si tiene una existencia social autónoma garantizada, si tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros;
- b) nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de la existencia social autónoma de X (en su propiedad, en las bases materiales o sociales de su existencia);
- c) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre que X esté en relación política de parigualdad con todos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado;
- d) cualquier interferencia (de un particular o del conjunto de la república) en el ámbito de existencia social privada de X que dañe ese ámbito hasta hacerle perder a X su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita ²³;
- e) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a determinar el bien público ²⁴.
- f) X está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro —más o menos grande— de derechos *constitutivos* (no puramente instru-

²³ En rigor, esta cláusula sólo la cumplieron en la antigüedad las *póleis* democráticas griegas (como la Atenas postsolónica), no las oligárquicas, ni tampoco la República de Roma. Pues en estas últimas, la esclavitud por deudas (auténtica espada de Damocles sobre las poblaciones pobres libres) era legal.

²⁴ Piénsese en la *lex agraria* de los hermanos Graco en la Roma republicana: pretendía acabar con la oligarquía terrateniente romana (a la que consideraban una amenaza para la supervivencia de la República), interfiriendo con medidas antialienatorias (prohibición de compra, venta o donación) y con medidas antiacumulatorias (impidiendo grandes diferencias) en la propiedad de la tierra. O piénsese en el verdadero origen histórico de la tolerancia en Europa (no en el origen de la misma fantaseado ahora desde el peculiar *assylum ignorantiae* a-histórico en el que tantos «liberales» anglosajones, de derecha o de izquierda, parecen vivir confinados): la necesidad, por parte del poder político, de destruir de raíz el poder económico feudal de la Iglesia católica (o en la Inglaterra de Cromwell, la anglicana), un poder que la capacitaba para disputar con éxito a las autoridades públicas su derecho a definir el bien público.

mentales) que nadie puede arrebatárle, ni puede él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre.

¿Cómo se traduce eso a los términos de Berlin? Se notará, en primer lugar, que lo que con Berlin podríamos caracterizar de modo puramente a-histórico y a-institucional —el conjunto de oportunidades de X—, queda caracterizado por la tradición republicana de modo histórico-institucional: el conjunto de oportunidades de X no es cualquier conjunto de oportunidades, sino el particular conjunto de oportunidades, institucionalmente configurado, compuesto por aquellos títulos de propiedad que habilitan a X una existencia social autónoma, no civilmente subalterna como la del *pelathes* griego o la del *cliens* romano, ni menos esclava. Los conjuntos de oportunidades de los *pelathai*, de la *clientela* o de los esclavos son poco relevantes (políticamente) en la discusión, porque, sean ellos los que fueren, no bastan para dotarles de existencia social autónoma, para hacerles ciudadanos libres no dependientes de terceros, y, por eso mismo, capaces de gobernar y ser gobernados parigualmente por turno.

Obsérvese, en segundo lugar, que, para garantizar, el derecho de X a no ser interferido en su existencia social autónoma (lo que podríamos llamar, tratando de seguir a Berlin, la «libertad negativa» o los «derechos negativos» de X a no ser interferido), un estado republicano está no sólo obligado a grandes injerencias («positivas», según la jerga berliniana) en la posible conducta ilícita de terceros (en los conjuntos de oportunidades de éstos), siendo así, además, que esas injerencias «positivas» sobre terceros se hacen para «asistir» («positivamente») a X. Sino que, además, está obligado también a potenciales grandes injerencias («positivas») en el conjunto de oportunidades del mismo X: la república no tolerará que X aliene su libertad o su vida (que se venda o se regale voluntariamente como esclavo, o como paciente de experimentos médicos peligrosos, o como pieza cinegética para aficionados a la caza de ejemplares de *homo sapiens*), ni permitirá que aliene otros derechos constitutivos de su libertad (la ciudadanía, el sufragio, su misma vida), y consiguientemente, perseguirá de manera activísima («positivísima») por la vía publico-penal cosas como contratos privados, «libremente» consentidos por las partes, de esclavitud, o de asesinato, o de compra-venta del derecho de sufragio.

En el valioso libro de Philip Pettit sobre republicanismo ²⁵, se caracteriza a la libertad republicana de un modo eficaz, pero metodológicamente muy discutible, como un intermedio entre la libertad puramente negativa y la puramente positiva berlinianas. Pettit perfila la libertad republicana como una especie de libertad negativa refinada: como capacidad de X para no ser interferido arbitrariamente por nadie; la interferencia no-arbitraria en X estaría permitida y hasta podría ser saludable.

²⁵ *Republicanism*, trad. A. Domènech, Barcelona, Paidós, 1999.

Esa caracterización plantea dos problemas: uno tiene que ver con la determinación del ámbito en el que X es *pertinentemente* interferible, y otro, con la definición del significado de «arbitrario». Respecto del primero (el segundo no ofrece mucho interés aquí), en la tradición republicana el ámbito pertinente de interferencia está caracterizado *institucionalmente* (no sólo psicológicamente), y tiene que ver con las bases materiales y morales en que se asientan tanto la existencia social autónoma de X como con las bases materiales y morales en que se asientan sus posibles dominadores: una interferencia arbitraria de Z sobre el conjunto de oportunidades de X, que no toque en nada a las bases de su existencia social autónoma, puede ser estéticamente lamentable, o moralmente reprochable, pero es *políticamente* irrelevante. Z puede interferir arbitrariamente en la vida de X mintiéndole por compasión, por ejemplo. Pero esa interferencia arbitraria es, en principio, *políticamente* irrelevante. No es irrelevante políticamente, en cambio, que Z pueda disponer a su antojo, ya sea por unas horas al día, de X, porque X está *institucionalmente* obligado a prestarse a eso para poder subsistir, porque X, esto es, carece de medios propios de existencia que le aseguren una vida social separada y autónoma, no crucialmente dependiente de otros particulares.

Ahora, cuando se entiende que la base institucional de la libertad republicana clásica es —digámoslo expeditamente— la propiedad, entonces las diferencias berlinianas entre libertad *de* («negativa») y *para* («positiva»), que pueden tener un cierto sentido psicológico intuitivo, quedan reducidas a nada. Por un lado, es la libertad *para* («positiva») autogobernarse administrando las bases materiales de su existencia autónoma, lo que ejercita a los individuos en la virtud, lo que les capacita en primera instancia para ser ciudadanos libres. Por otra parte, el Estado está tan obligado a ingerirse «positivamente» (y a veces, costosísimamente) en el conjunto de oportunidad de la miríada de individuos que podrían tratar de destruir la libertad *de* no interferencia («negativa») de X en el autogobierno («positivo») de su propiedad, como a «asistir» («positivamente») a X en su libertad *para* («positiva») resistir lícitamente el asalto ²⁶.

Más prometedor —y conceptualmente menos confuso— que contraponer una supuesta libertad «negativa» a otra supuestamente «positiva» sería contraponer, *à la* Nozick, a la tradicional libertad republicana una nueva libertad «liberal» que, a despecho del molde republicano sobre el que está vertido el entero derecho público contemporáneo —a las teorías normativas a-institucionales no tienen por qué arredrarles enormidades así—, permitiera alienar a

²⁶ Para una crítica devastadora de las cribas berlinianas entre libertad negativa y positiva y entre derechos supuestamente negativos y derechos supuestamente positivos, cfr. S. Holmes y C. Sunstein, *The Cost of Rights. Why Liberty depends on taxes*, Nueva York, Londres, W. W. Norton & Company, 1999. Dicho sea de paso: la construcción a-institucional —o semi-institucional— de la libertad republicana tiene otras consecuencias en el republicanismo de Pettit, la más notable de las cuales es la debilidad (institucional) y el sesgo a-histórico de su caracterización de los por él llamados «grupos de vulnerabilidad», de los grupos y clases sociales susceptibles de ser dominados.

voluntad todos los derechos constitutivos personales, destruir todo lo que no fueran derechos instrumentales. Lo malo es entonces que la mayoría de teorías normativas rotuladas como «liberales» dejarían de serlo, o habría que considerarlas —según hace el propio Nozick— inconsecuentemente liberales.

Tal vez no sea ocioso decir en este contexto que la teoría «libertariana» de Nozick fue importante, no porque consiguiera muchos adeptos, sino porque, sin pretenderlo, puso el dedo en varias llagas de los llamados «liberalismos de izquierda», contruidos con metodología rawlsiana y erigidos más o menos explícitamente sobre una fantaseada «libertad negativa» à la Berlin. Y particularmente en estas dos:

Una: si el concepto de libertad política se construye a-institucionalmente (como mera cuestión psicológico-moral: ya como mera capacidad —«positiva»— para elegir bien dentro de un conjunto de oportunidades, ya como mera capacidad —«negativa»— para no ser interferido en las propias elecciones; ya como un intermedio), en vez de institucionalmente (como conjunto de derechos inalienables constitutivos de existencias sociales separadas y autónomas, con base material independiente propia), entonces, con un poco de pericia de sofista, el concepto mismo de «libertad» puede quedar reducido al absurdo cuando se pone inopinadamente en contacto con realidades institucionales tangibles (puedo venderme a mí mismo «libremente» como esclavo, y la única manera de impedirlo es que el gobierno viole «totalitariamente» mi «libertad» para hacerlo).

Y dos: la teoría de Nozick puso el dedo en la llaga del viejo problema —ignorado como tal problema normativo por el utilitarismo y por el liberalismo histórico del XIX— del trabajo asalariado. La tradición republicana, desde Aristóteles y Cicerón, hasta Kant ²⁷, Adam Smith y Marx, consideró el trabajo asalariado como trabajo semiesclavo: el *misthotós* aristotélico, como el ciceroniano operario firmante de un contrato de servicios (*locatio conductio operarum*), lo mismo que el «mecánico» de Smith o el proletario industrial de Marx, es invariablemente visto como un esclavo a tiempo parcial, como alguien que firma voluntariamente un pseudocontrato temporal de esclavitud, y, por lo mismo, y de acuerdo con el Derecho romano republicano ²⁸, como *alieni iuris* (de aquí «alienación»), no como un *sui iuris* capaz de mantener intactos sus derechos constitutivos. Recuperando inopinadamente —y de un modo revelador, a-institucionalmente sesgado— el viejo debate histórico republicano sobre esas cuestiones (debate orillado, más que vencido, por el utilitarismo y por el liberalismo histórico-real europeo del XIX,

²⁷ Cfr. María Julia Bertomeu, «Raíces republicanas del mundo moderno: a propósito de Kant», en Bertomeu, De Francisco, Domènech (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

²⁸ Para la influencia del Derecho romano en la axiología republicana, cfr. los capítulos I y III de A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op. cit., así como el capítulo de Francisco Javier Andrés: «Derecho romano y axiología política republicana», recogido en el volumen *Republicanismo y democracia*, op. cit., pp. 209-29.

que necesitaba presentar como «libres» incluso a los trabajadores industriales más abyectamente sometidos al despotismo patronal en las fábricas, sin dejar, por supuesto, de excluirles, mediante el sufragio censitario, de todo derecho político), Nozick volvió a poner sobre la mesa de discusión normativa académica el problema de la libertad de los (*institucionalmente*) desposeídos, forzados (*institucionalmente*) a firmar contratos, más o menos regulados públicamente, de subalternidad y sumisión (temporal) voluntaria a terceros. Insistiendo en que esos contratos voluntarios de esclavitud temporal son completamente libres (y *a fortiori*, si lo es el contrato voluntario de esclavitud de por vida), Nozick se convirtió en un campeón filosófico de la lucha ultraconservadora contra la regulación pública de los mercados de trabajo y de las condiciones laborales en el mundo de la empresa.

3) Último ejemplo: Supóngase que lo que se quiere es contrastar la concepción liberal de la neutralidad del Estado con la concepción republicana de la neutralidad del Estado. Ideas máximamente vulgares —y, por lo tanto, máximamente repetidas— se expresan en afirmaciones de este tipo: como el «liberalismo» no está comprometido con la virtud, no es una doctrina política moralmente perfeccionista (empeñada en hacer buenos ciudadanos), y por eso puede tener una concepción neutral del Estado, y por eso puede ser una doctrina política no sectaria, sino tolerante. En cambio, el «republicanismo» está firmemente comprometido con la virtud de los ciudadanos; luego, es una doctrina política moralmente perfeccionista (empeñada en hacer buenos a los individuos); luego, es incompatible con un Estado que sea neutral entre las distintas concepciones del bien; luego, es una doctrina políticamente sectaria, incompatible con la tolerancia entre las distintas concepciones del bien.

Se puede observar que este esquema vulgar de argumentación va prendido de las ideas del último Rawls sobre el «consenso entrecruzado»²⁹ entre las distintas concepciones del bien y sobre la forma de construir la tolerancia y la neutralidad del Estado como un *axioma metodológico* (y no, por ejemplo, *à la* Dworkin, como un *teorema*, derivado de una determinada concepción abstracta de la buena vida y de la virtud personal). Pero prendido en alfileres. Pues, por lo pronto, también para Rawls es importante la virtud: sólo que él la construye normativamente en el plano «ideal»; mientras que la tradición republicana trabaja en un plano no-ideal de abstracción, y se ve forzado a conectarla con la dinámica institucional. Pero supongamos que este esquema vulgar de contraposición liberalismo/republicanismo estuviera prendido de Rawls de un modo más firme que con meros alfileres. Ésa sería entonces una carga que no sólo afectaría al «republicanismo», sino también a muchas otras teorías sedicentemente «liberales» que construyen filosóficamente el problema de la neutralidad y la tolerancia de forma distinta de la

²⁹ Cfr. Rawls, *El liberalismo político*, trad. A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996.

del último Rawls: por ejemplo, el «liberalismo» de Raz, o el «liberalismo» de Dworkin.

Cosa muy distinta es que la tradición republicana se reconozca en esa caricatura. Y tal vez resulte útil llamar la atención del lector sobre el hecho de que la tradición histórica republicana no se ha planteado nunca (a-institucionalmente) la cuestión de la virtud como un problema de mera psicología-moral. Desde Aristóteles, las refinadas calas psicológico-morales de la teoría política clásica en la virtud han ido siempre de la mano de consideraciones *institucionales* sobre la base socio-material de la misma. La virtud es, ciertamente, entendida siempre como capacidad psicológica para gobernar autónomamente la propia existencia social, y adquirir esa capacidad psicológico-moral de autogobierno es condición cuando menos necesaria para poder gobernar con justicia a otros igualmente libres y para dejarse gobernar con justicia por otros igualmente libres: el vicioso, por lo mismo que es incapaz de gobernarse y tratarse bien a sí propio, es también incapaz de gobernar y tratar bien a los demás. Pero esta tesis de psicología moral —la tesis de la «tangente ática»—³⁰ adquiere pertinencia y significado propiamente políticos con la tesis republicana tradicional complementaria de que sólo sobre el suelo de una existencia socio-material autónoma, protegida —y construida— por derechos constitutivos republicanos, florece la virtud en los individuos. Aristóteles, que no simpatiza con la democracia, niega que el *phaulós* (el pobre libre) —y no digamos el *doulós*, el esclavo— tenga base autónoma de existencia (propiedad); y por eso niega que pueda ser plenamente libre, y por eso quiere privarle de derechos políticos. Pero los demócratas atenienses (el partido, precisamente, del *dêmos*, de los pobres libres) no niegan el substrato axiológico de la afirmación del Estagirita: lo que tratan (como Jefferson en 1787, como Robespierre en 1790) es de universalizar el derecho a la existencia social autónoma y separada, dar las bases materiales de la misma a los pobres, para que puedan participar como ciudadanos libres en el proceso político ateniense. De ahí el *misthón*, los honorarios que la democracia radical plebeya postephiática pagará a los cargos públicos, a fin de que —pobres en su inmensa mayoría— tengan una base material suficiente para participar como libres en la vida política. Y de ahí la idea jacobina y jeffersoniana de una democracia de pequeños propietarios. El mismo liberalismo doctrinario europeo postermidoriano de la primera mitad del XIX (que aún conservaba esquemas republicanos de razonamiento), negaba a los obreros industriales el derecho de sufragio con el argumento de que dependían de otros —los patronos— para vivir.

Así pues, en resolución, la virtud republicana no tiene nada que ver con el perfeccionismo moral, ni reclama una concepción moral más o menos capri-

³⁰ Cfr. A. Domènech, *De la ética a la política*, op. cit., cap. 2.; «Democracia, virtud y propiedad», en Aurelio Arteta, Ramón Máiz et al. (comps.), *Teoría política...*, op. cit.; A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, op. cit., cap. II.

chosa de la buena vida, completamente desconectada de las instituciones sociales básicas. Al contrario: el activo laicismo de la tradición política republicana parte de una tesis psicológico-moral relativamente modesta, pero institucionalmente muy perfilada, que dice que, *ceteris paribus*, cuando los individuos tienen garantizada y bien defendida por la república una base material para su existencia social autónoma y separada, suelen desarrollar, bajo un régimen civil y político bien ordenado, no ya la capacidad para autogobernarse en su vida privada (con sólo eso se podría seguir siendo un *idiotés*, un «idiota moral», es decir, alguien que sólo mira por y para su casa), sino también una característica afición o vocación más o menos intensas por los negocios públicos, y eso es lo que hace de un individuo libre un *polités*, un «ciudadano».

Por lo demás, la tesis de la neutralidad del Estado es un invento característicamente republicano, al menos tan viejo como Pericles. Y ni en el mediterráneo clásico ni en el mundo moderno y contemporáneo ha tenido tanto que ver con el respeto —«negativo»— de las distintas concepciones de la buena vida que puedan tener los ciudadanos (algo que el laicismo republicano ha dado desde siempre por supuesto), cuanto con la obligación «positiva» del Estado republicano de interferir, y si es necesario, destruir la raíz económica e institucional de aquellos poderes privados que amenazan con disputar con éxito al Estado republicano su inalienable derecho a determinar la utilidad pública³¹: Cromwell luchaba por la neutralidad del Estado cuando hizo que sus *Ironsides* estabularan los caballos en las catedrales inglesas; la I República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando desamortizó los bienes de la Iglesia galicana; la República helvética luchaba por la neutralidad del Estado cuando expulsó a perpetuidad en 1848 a los jesuitas; Juárez luchaba por la neutralidad de la incipiente República cuando expropió los bienes de la Iglesia mexicana; la I República española y la III República francesa luchaban por la neutralidad del Estado cuando expulsaron a los jesuitas en el último tercio del XIX; y lo mismo la II República española de 1931; la República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó —y sucumbió— contra los grandes *Kartells* de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana luchó —sin éxito— por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los «monarcas económicos»; la IV República francesa luchaba por la neutralidad del Estado cuando expropió al colaboracionista Sr. Renault su fábrica de automóviles. Etc.

³¹ Va de suyo, dicho sea de paso, que para poder distinguir entre instituciones privadas con capacidad para amenazar y desafiar al Estado republicano e instituciones privadas que carecen de esa capacidad, es necesario disponer de una teoría «clásico-republicana» de las instituciones, que las vea en su articulación jerárquica y en su dinamismo causal. La teoría sociológica «postclásica» del pluralismo institucional es impotente al respecto. (Y hasta podría decirse que fue diseñada expresamente para que fuera impotente al respecto. Pero ahora hemos soltado una liebre que no podemos perseguir aquí).

Y desde el punto de vista republicano —y con todos los respetos—, en un mundo, como el nuestro, en el que sólo 21 Estados de Derecho tienen un PIB más alto que alguna de las 6 primeras grandes empresas transnacionales privadamente regidas, la discusión en serio sobre la neutralidad del Estado no debería ser tanto esa quisipreguntilla que debe de entretener a tantos académicos ociosos sólo porque se responde por sí misma («Profesor, ¿puede el Estado tomar partido por algunas de las distintas concepciones del bien?»; — «¡No, hombre de Dios! ¡Claro que no! ¡Lea Vd. la *Oración Fúnebre* de Pericles!»). Sino que debería ser más bien: ¿sobrevivirán las democracias al desafío de unos poderes privados transnacionales neofeudales enormemente crecidos y manifiestamente dispuestos a disputarles con éxito el derecho a determinar democráticamente el bien público? Pues hoy es todavía más actual que entonces la disyuntiva que en los años veinte del siglo pasado Louis Brandeis, el gran juez de la Corte Suprema de los EEUU, planteó con su habitual estilo no-ideal de razonamiento jurídico-político republicano: «*We can either have democracy in this country or we can have great wealth concentrated in the hands of a few, but we can't have both*».