

Rawls y los avatares de la filosofía política contemporánea

Luis Salazar Carrión*

En este trabajo se examinan algunas de las transformaciones sufridas en la filosofía política desarrollada por John Rawls. Con base en la lectura del libro *La política del consenso: una lectura del "Liberalismo político" de John Rawls*, de Jesús Rodríguez, se considera críticamente esta evolución teórica, y se muestran las debilidades teóricas del "segundo Rawls", así como sus consecuencias políticamente regresivas en relación con las posiciones cosmopolitas e ilustradas de *Una teoría de la justicia*. Se cuestiona la idea de *consenso traslapado* como supuesto fundamento normativo de las democracias modernas, y se discute el uso rawlsiano de la categoría *liberalismo político* para presentar y defender lo que, en todo caso, debiera denominarse liberalismo *igualitario o social*. Por último, se propone la idea de recuperar las tesis defendidas por Norberto Bobbio y por Luigi Ferrajoli sobre los derechos humanos fundamentales como una alternativa capaz de superar los callejones sin salida teóricos de una filosofía puramente normativa de la política. **Palabras clave:** John Rawls, liberalismo político, teorías de la justicia.

El libro de Jesús Rodríguez Zepeda, *La política del consenso: una lectura del "Liberalismo político" de John Rawls* (2003), es sin lugar a dudas una excelente aportación al estudio de los avatares de una de las propuestas más importantes de renovación teórica de la filosofía política contemporánea: la realizada por el filósofo norteamericano John Rawls. Y es también un buen pre-texto para reconsiderar los alcances, pero también las limitaciones de un modo específico —"normativista puro", podríamos denominarlo— de entender y practicar la filosofía política. Siendo a todas luces insostenible la idea, tan difundida en los ámbitos académicos

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Correo electrónico: lsalazarc49@hotmail.com

anglosajones, de que esa propuesta fue la única fuente relevante del renacimiento teórico de la filosofía política, después de que ésta había sido declarada (abusivamente)¹ muerta y enterrada, con su *Teoría de la justicia* este autor desencadenó sin duda un amplio debate sobre temas y problemas que en ciertos ámbitos intelectuales y políticos habían sido considerados como meras reliquias metafísicas, a pesar de los esfuerzos de autores como Karl Popper, Leo Strauss, Isaiah Berlin o del propio Norberto Bobbio por mostrar su vigencia y actualidad.² De hecho sería fácil mostrar que la discusión sobre los temas recurrentes de la filosofía política siguió siendo intensa durante la primera mitad del siglo XX, aun si el predominio de ciertas visiones positivistas, historicistas o marxistas en determinados ambientes dio lugar a la ilusión de que, en efecto, “la filosofía política”³ era cosa del pasado, buena si acaso como materia para el estudio de las doctrinas políticas “precientíficas”.

En todo caso, por más que sea exagerado y hasta falso considerar a Rawls y al debate que promovió su obra como las únicas formas en que renació el interés por una disciplina en apariencia olvidada, difícilmente puede discutirse su centralidad para el desarrollo contemporáneo de la misma. Sin embargo, sobre todo en esos ámbitos anglosajones: las críticas al utilitarismo y al intuicionismo éticos, la disputa entre liberales y comunitaristas, las discusiones sobre la validez y los alcances de las teorías normativas, la revitalización de los debates en torno a las grandes cuestiones éticas sobre la vida buena y la justicia, sobre el feminismo y la perspectiva de género, pero también el surgimiento del multiculturalismo, sólo pueden explicarse, en su justa dimensión, como consecuencias más o menos inmediatas de los libros y los artículos de John Rawls.

En esta perspectiva, Jesús Rodríguez nos ofrece no sólo una brillante reconstrucción de los argumentos centrales, tanto de *Una teoría de la justicia* como de *Liberalismo político*, sino una detallada y mesurada crítica

¹ El mito de la muerte de la filosofía fue propuesto por Peter Laslett y es discutido en el ensayo de Plamenatz (1974). Cf. también Pettit (1993).

² Por no hablar de las obras de Hannah Arendt, de Carl Schmitt, o de la llamada Escuela de Frankfurt.

³ Como ha mostrado Bobbio, la confusión surge en parte debido a los muy diversos significados de esa expresión, “filosofía política”, generados a su vez por las distintas tradiciones teóricas que la han utilizado. Y ciertamente la manera kantiana en que Rawls la define y la utiliza –esto es, como disciplina puramente normativa– sin duda no había tenido muchos seguidores en la primera mitad del siglo XX. Cf. Bobbio (1999: cap. 1).

de los mismos, así como interesantes sugerencias para comprender cómo y por qué Rawls fue tomando distancia de las premisas racionalistas y universalistas de su primera obra, en beneficio de las premisas “contextualistas” o “historicistas” de la segunda. Y para comprender cómo este cambio de perspectiva teórica, a pesar de lo afirmado en múltiples ocasiones por este autor (cf. Rawls, 2001), condujo al debilitamiento tanto de las premisas teóricas como de los principios igualitarios sostenidos en *Una teoría de la justicia*, en beneficio de una discutible visión de “la política”, definida por el presunto valor de un *consenso traslapado* como fundamento normativo de la estabilidad de las sociedades democráticas. Con gran precisión, Jesús Rodríguez nos muestra que si, en efecto, no debe hablarse de una “ruptura” entre ambas obras, sí es posible detectar modificaciones en los presupuestos teóricos y matices conceptuales que, en su conjunto, implican algo más que un mero desarrollo o perfeccionamiento de los argumentos y posiciones contenidas en el primer libro; que conllevan, de hecho, la subsunción de esos argumentos y posiciones en una perspectiva teórica y políticamente distinta. Tan diferente que no sólo genera tensiones teóricas entre la teoría de la justicia como imparcialidad y la teoría del consenso traslapado (conduciendo a Rawls a la curiosa y controvertible idea de clasificar esa teoría de la justicia como una “doctrina comprehensiva” comparable con la de una religión),⁴ sino que en buena medida desfilen el vigor normativo universalista de los argumentos igualitarios, de justicia social, del primer texto.

En efecto, la matriz contractualista de *Una teoría de la justicia* pretendía justificar racionalmente —es decir, de manera universalista y cosmopolita— una necesaria conjugación de principios propiamente liberales con un principio muy exigente de igualdad social, el llamado “principio de la diferencia”. Sin duda, este último, según el cual sólo se pueden justificar desigualdades si éstas favorecen a los menos aventajados, rozaba la paradoja y, sobre todo, convertía a la justicia como imparcialidad en un criterio acaso demasiado abstracto, acaso demasiado exigente, acaso demasiado utópico, que sólo podía desembocar en una evaluación totalmente nega-

⁴ Se pueden tener muy distintas opiniones sobre el papel de las teorías filosóficas en la política, pero no parece razonable homologarlas con las doctrinas religiosas. Sin llegar a los extremos del consenso racional preconizado por Habermas, resulta obvio que el debate sobre teorías razonadas plantea cuestiones muy diferentes a las que sugiere el enfrentamiento de visiones dogmático-religiosas.

tiva de las sociedades existentes.⁵ Pero, como reitera Jesús Rodríguez, eso era precisamente lo que le daba a la teoría de la justicia su fuerte carácter crítico normativo, su capacidad de funcionar como ideal regulador teóricamente justificado. Es indudable que el carácter puramente normativo de esa teoría de la justicia suscitaba no sólo preguntas acerca de su relación tanto con el discurso ético como con las ciencias sociales, así como con la dura realidad de la política efectiva. Incluso la hipótesis contractualista era sublimada al extremo de casi desconectarla de cualquier presupuesto mínimamente realista sobre los seres humanos, las sociedades y las instituciones existentes, que hasta Kant había considerado indispensable reconocer en sus textos de filosofía de la historia. Pero este fuerte sesgo normativista al menos tenía la ventaja de poner en el eje de la discusión el problema de la igualdad como ingrediente esencial de *una* manera racionalmente argumentada de entender la justicia.⁶

En este contexto cobra significado la observación realizada por Brian Barry⁷ en el sentido de que, de modo lamentable, esta teoría de la justicia, en lugar de abrir un fuerte y productivo debate sobre la justicia social, sobre sus criterios y también sobre sus aplicaciones, más bien diera paso, sobre todo, a una discusión escolástica y curiosamente conservadora sobre los presuntos supuestos metafísicos y/o antropológicos “liberales” (entiéndase *individualistas*) implicados en la posición originaria presentada por Rawls, es decir, al nacimiento de las modas comunitaristas “antiliberales”.

Quizá abrumado por las críticas que denunciaban el carácter abstracto de su concepción del ser humano, tal vez sensible a los juicios que le reclamaban la ausencia de una propuesta propiamente política en su teoría de la justicia, y acaso también preocupado, como señala Jesús Rodríguez, por el surgimiento de poderosas fuerzas conservadoras intolerantes en los Estados Unidos, Rawls se dio a la tarea de mostrar, primero, que su idea de la justicia era “política y no metafísica” y, segundo, a construir una nueva teoría, la del sedicente liberalismo político, como complemento “práctico” de la justicia como imparcialidad. La matriz teórica contractualista de corte kantiano fue, por así decirlo, arrinconada, en beneficio de

⁵ Como señaló ya hace tiempo Carlos Pereyra en su ensayo “Teoría ¿para qué?” (1988).

⁶ Frente a la cual, obviamente, era posible construir *otras* formas de entenderla, como lo hizo R. Nozick en su célebre *Estado, anarquía y utopía*. Sobre la categoría de *justicia*, cf. Bobbio (1999: cap. 5).

⁷ En su interesante libro *Culture & Equality* (2001: 7-8).

una matriz contextualista de corte hegeliano (aunque de un hegelianismo bastante débil). La filosofía política, en la nueva perspectiva, ya no tenía que justificar los principios racionales de la justicia distributiva, sino, de manera mucho más limitada, reducirse a “racionalizar” las intuiciones básicas de una sociedad democrático liberal, y pretender ya no tanto criticar teóricamente la realidad, con sólidos argumentos racionales para su reforma, sino sólo mostrar cómo era posible alcanzar un “consenso traslapado” entre doctrinas comprensivas, capaz de constituirse en el “fundamento normativo” de la tolerancia, de la estabilidad y de la propia constitucionalidad de las leyes. En otras palabras, en lugar de fuerza crítica racionalista, la filosofía política habría de asumir el papel hegeliano de poner en evidencia la (al menos potencial) razonabilidad de las doctrinas en conflicto, reconciliándolas y promoviendo ese consenso traslapado (esa *eticidad*, hubiera dicho Hegel), que les permitiría coexistir en paz, al aparentemente bajo costo de sólo renunciar a la pretensión de hacer valer sus supuestas verdades a las demás doctrinas. Lo que implicaba, ya no de un modo muy hegeliano, que la filosofía política tendría que abandonar toda pretensión de verdad o validez universal, en beneficio de un criterio de mera razonabilidad o corrección política (en el sentido precisamente de esa moda académica que es (o fue) la *political correctness*).

Como es evidente, en este tránsito de un kantismo ilustrado a un semi-hegelianismo ambiguo no todo es pérdida. Y los filósofos y teóricos en general podemos aprender mucho, como muestra Jesús Rodríguez, del arte de *conjugar valores* y de los posibles fundamentos de la tolerancia leyendo y estudiando el libro de Rawls, lo mismo que podemos seguir aprendiendo de Hegel y sus críticas al subjetivismo kantiano. Pero la analogía que hacemos entre estos dos avatares filosóficos parece oportuna porque permite comprender, a la luz de lo que Bobbio ha llamado “la lección de los clásicos”, cómo y por qué ciertos temas, posiciones y argumentos se repiten bajo modalidades que más allá de diferencias terminológicas muestran similitudes teóricas y políticas sorprendentes, sintomáticas, además de los cambios históricos en los modos de percibir e interpretar ideológicamente la realidad. Así, el pasaje de las posturas de *Una teoría de la justicia*, publicada en 1971 pero elaborada desde la década de los cincuenta, a las posiciones del *Liberalismo político*, publicado en 1993, parece de algún modo expresar algo más que la evolución del pensamiento de un filósofo: un cambio en las preocupaciones y compromisos axiológicos de comunidades académicas ligado a su vez al predominio social de determinadas formas de percibir

y articular los problemas sociales. De la misma manera que es imposible comprender la filosofía de Hegel⁸ sin considerar la gran restauración dirigida por la Santa Alianza, resulta difícil entender la evolución filosófica de Rawls sin atender a la profunda revolución neoconservadora encabezada por Margaret Thatcher, Ronald Reagan y por el papa Karol Wojtyła.

Pero quizá lo que causa más alarma en esta evolución filosófica de Rawls no sea la ingenuidad de pretender que doctrinas comprensivas de corte religioso se vuelvan tan “razonables” como para renunciar a sus pretensiones de validez y de verdad dogmáticas; y que ignore la historia efectiva de la formación política concreta de los consensos reales en que se fundan la mayor parte de las democracias liberales existentes, sublimando la singular experiencia de los Estados Unidos como una especie de encuentro modular de diferentes doctrinas “razonables” *no políticas*,⁹ sino que ignore casi todo el tiempo que el pluralismo democrático moderno y los desafíos que representa para la propia democracia no obedecen sólo ni fundamentalmente a problemas doctrinarios, culturales o identitarios, sino a intereses y poderes económicos, tecnológicos, mediáticos, eclesiásticos y partidarios, que sólo el mayor de los idealismos (mayor aún que el de Platón o el de Hegel) puede considerar movidos exclusivamente por ideas, razonables o irrazonables.

En verdad, lo que más desconcierta de la filosofía *política* de Rawls es la escasa atención (si alguna) que le dedica a los temas y problemas recurrentes de la teoría política —descriptiva o normativa— es decir, a los asuntos del poder, del conflicto, de la violencia, del derecho, del Estado, de las ideologías, de la obligación política, de la opresión, etcétera. En el extraño mundo “político” de Rawls no se vislumbran nunca ni los partidos, ni las organizaciones sociales ni los poderes económicos, mediáticos o religiosos. Lo más cercano a una institución política que nos presenta es la Suprema Corte de Justicia, si bien de modo idealizado y alegórico, en tanto instancia encargada de velar por la razonabilidad de las doctrinas. De modo que, al final de cuentas, todos los problemas parecen reducirse a cuestiones

⁸ El caso de Hegel es especialmente relevante porque, como muestra un biógrafo reciente, el filósofo alemán siempre trató de “reconciliar” posturas ilustradas progresistas con otras francamente conservadoras. Lo que en buena medida explica que sus discípulos se hayan dividido justo en intérpretes de izquierda y de derecha de sus obras. Cf. D’Hondt (2002).

⁹ Pero incluso en el caso de los Estados Unidos, es más que discutible esta forma de pensar la configuración de ese consenso traslapado. A este respecto vale la pena leer el interesante libro de Pangle (1990).

puramente doctrinarias, teóricas, para las que bastan “buenos argumentos”, “equilibrio reflexivo” y reconocimiento de las intuiciones básicas de una sociedad (afortunadamente) democrática.

Es posible que el mayor triunfo del neoconservadurismo en boga haya consistido en convencer a muchos intelectuales progresistas de que los asuntos políticos fundamentales tienen que ver con cuestiones “culturales”, con problemas de “reconocimiento” o de “identidad”, mientras los pragmáticos intereses y poderes económicos imponen de modo global y sin mayor deliberación pública, políticas que, en efecto, sólo pueden promover desesperanza, rencor y, por consiguiente, malestares y conflictos sociales que, dada la crisis de las ideologías, sólo encuentran en los prejuicios y estereotipos étnicos, culturales, nacionales o religiosos una manera (netamente irracional y casi siempre irrazonable) de expresarse.

No hace falta recuperar la unilateral tesis marxista sobre el carácter puramente superestructural de las ideologías, o la también parcial visión de Pareto sobre las derivaciones y racionalizaciones, para reconocer que el mayor obstáculo que encuentra, por ejemplo, la justicia social en las sociedades actuales no radica en la existencia de “doctrinas comprensivas no razonables”, ni mucho menos en la falta de reconocimiento de falaces derechos colectivos étnicos, culturales o religiosos, sino en los formidables poderes financieros y mediáticos que determinan en los hechos el destino de millones de seres humanos. No hace falta tampoco apelar a Maquiavelo (bastaría revisar a Kant o a Hegel) para desconcertarse con una concepción de la política que con su método de la elusión no sólo elude las cuestiones sobre la verdad o validez de las doctrinas en conflicto, sino también los problemas de la violencia, de la fuerza, del poder, del conflicto y de las ideologías políticas propiamente dichas (asombra en verdad que, según Rawls, en el consenso traslapado sólo parezcan participar religiones, filosofías y concepciones morales, y no *ideologías políticas* o por lo menos fuerzas organizadas con una identidad estrictamente política). Sin duda un aspecto relevante de la política *constitucional* del Estado de derecho moderno consiste en neutralizar los conflictos, en relativizar la hostilidad y en estabilizar el orden social, promoviendo acuerdos y consensos básicos sobre aquellos *derechos fundamentales* que deben sustraerse a las decisiones democráticas mayoritarias. Pero, como bien explica Jesús Rodríguez, en el libro sobre el liberalismo político, Rawls no parece ni siquiera ser consciente de que la política democrática *pluralista* requiere de instituciones y medios políticos capaces de encauzar y articular la lucha por el

poder y la lucha entre poderes. Disputa en que los partidos y las ideologías, idealmente respetuosos de esos consensos constitucionales, pueden y deben promover formas contrapuestas de interpretarlos y jerarquizarlos.

Justo en este sentido Luigi Ferrajoli ha llamado la atención sobre el papel de las *constituciones rígidas* que precisamente sustraen a los llamados derechos fundamentales tanto de las deliberaciones y decisiones democráticas, como de la pura lógica del mercado. Pero este constitucionalismo —por lo demás nunca plenamente realizado hasta ahora y quizá irrealizable cabalmente— no se funda en ningún consenso traslapado previo en la sociedad, sino en una trágica experiencia —la de la quiebra de las democracias a través de decisiones formalmente democráticas—, pero también en un largo y difícil aprendizaje *político* que condujo al reconocimiento por parte de los gobernantes, de los juristas, de los politólogos y sólo parcial y precariamente de los ciudadanos, de que era forzoso asumir esos derechos como *precondiciones* indispensables para el funcionamiento adecuado de la propia democracia moderna (Cf. Ferrajoli, 2002 y 2001). Desde sus primeras formulaciones en las declaraciones norteamericana y francesa de los derechos del hombre y del ciudadano, los derechos fundamentales —civiles, políticos, sociales— pudieron afirmarse políticamente y reconocerse jurídicamente no merced a quién sabe que consenso previo entre las doctrinas, sino en virtud de intensas luchas políticas y sociales que, históricamente, obligaron a las doctrinas religiosas y morales sectarias a aceptar su vigencia. Véase, por ejemplo, cómo calificaba de “derecho monstruoso” al derecho de libertad de pensamiento y de imprenta Pío VI, cabeza de la Iglesia católica en la época de la Revolución Francesa, agregando: “No se puede imaginar nada más insensato que establecer una igualdad tal y una libertad tal entre nosotros”. Mucho tiempo hubo de pasar para que, a finales del siglo XX, el papa Juan Pablo II mostrara su interés y su solicitud “por los derechos humanos fundamentales, cuya expresión encontramos claramente enseñada en el mensaje del propio Evangelio”.¹⁰ Para que, en otras palabras, la doctrina católica oficial se volviera, y de manera muy parcial e interesada, “razonable”.

En esta perspectiva, quizá es posible aceptar un grano de verdad en el contextualismo del Rawls del *Liberalismo político*. En efecto, los derechos fundamentales no son ni pueden ser “deducidos” de la sola razón, ni de la razón cósmica de los estoicos ni de la razón calculadora de Hobbes ni

de la razón práctica de Kant. Son y han sido, por el contrario, “descubiertos” en y por la experiencia histórica de determinadas sociedades, y después se han generalizado en virtud de otras experiencias históricas, hasta alcanzar su primer reconocimiento propiamente universal en la Declaración Universal de los Derechos Humanos constitutiva de la Organización de las Naciones Unidas.¹¹ Se trata, como es evidente, de una historia multiseccular compleja y accidentada, que está muy lejos de haber terminado. Pero que, entre otras cosas, prueba que la universalidad de los valores que esos derechos reivindican para nada es incompatible con su historicidad y su contingencia: que fueran proclamados primero en determinadas circunstancias no significa, en consecuencia, como parece conceder con demasiada facilidad Rawls, que pertenezcan *exclusivamente* a determinadas “culturas”. Sólo demuestra, en todo caso, que su universalización y sobre todo su positivización jurídica y su protección efectiva dependen de procesos políticos y sociales, en los que, si acaso, el consenso traslapado es no su fundamento, sino su consecuencia “cultural”.¹² En este sentido, quizá haya que decir que el papel de la racionalidad filosófica no es el de descubrir *ex nihilo* los valores universales, o el de demostrarlos apodícticamente, sino el más modesto de esclarecerlos, analizarlos, criticarlos y proporcionar buenos argumentos para su defensa y su conjugación específica.

Pero las dificultades con el llamado “liberalismo político” de Rawls no sólo conciernen a su muy exigua concepción de la política y de la democracia, sino también a su más que discutible utilización de la noción del liberalismo. Parece entender, en efecto, que el liberalismo incluye no sólo los valores liberales característicos –la libertad negativa, los derechos civiles, la limitación del poder– sino además los valores democráticos –la libertad positiva, los derechos políticos, la participación ciudadana– tanto como los valores de la justicia social –la igualdad de oportunidades, la justicia social, los derechos sociales. Ahora bien, esta manera de entender el liberalismo sólo puede generar, como indica Bovero (2001), no un *overlapping consensus*, sino una *overlapping confusion*, en la que pierden cualquier significado e identidad tanto el liberalismo como la democracia y el socialismo. Una confusión que explica, por un lado, ese curioso y paradójico debate

¹¹ Como argumenta con nitidez Bobbio (1990b).

¹² Como señala de pasada Ferrajoli: si los derechos proclamados en la Revolución Francesa se hubieran puesto a votación en un plebiscito, es más que probable que hubieran sido rechazados. Y lo mismo cabe decir de los derechos defendidos por Beccaria contra la pena de muerte y la tortura.

entre “liberals” y “communitarians”, sustentado en una falaz dicotomía según la cual liberal es equivalente a “individualista” o “atomista” y, por consiguiente, se opone a toda concepción comunitaria, que más bien habría que denominar holista u organicista. De hecho es incontestable que la ideología liberal ha sostenido siempre principios individualistas, no sólo metodológicos, sino ontológicos y éticos. Pero es absolutamente falso que todo individualismo sea “liberal”: como ha subrayado con insistencia Bobbio, existe asimismo un individualismo *democrático*, pues la democracia moderna presupone justamente el gobierno no del “pueblo” —como si éste fuera un macrosujeto— sino de los ciudadanos individuales, de los ciudadanos considerados como individuos iguales y libres.¹³ No es casual, entonces, que las doctrinas comunitarias —y sus derivaciones multiculturalistas— terminen por desafiar y oponerse al liberalismo, sino también, y de manera más insidiosa, a la propia democracia política moderna.¹⁴

Por otro lado, tal vez sea posible entender que en una tradición como la norteamericana, tan pragmática y (en apariencia) a-ideológica, el término *liberal* haya acabado por identificarse con las posiciones a favor de la justicia social y la igualdad que, en otros contextos se identificaron con los socialismos democráticos o con un igualitarismo liberal. Pero sólo puede causar confusiones teóricas y políticas que, lo que en los hechos es un esfuerzo por sintetizar y conjugar los valores de las ideologías liberales, democráticas y socialistas, se presente sin más como mero “liberalismo político”. Se tendría que hablar, en todo caso, de un liberalismo *social, igualitario*, que se propone pensar la forma de reconciliar o armonizar de manera teórica valores e ideologías históricamente enfrentadas. Lo que por lo demás también ha sido el objetivo de proyectos teórico políticos tan diversos como los de Darhendorf, Habermas, Bobbio y Hirschman.

No obstante, la confusión parece tanto más riesgosa por cuanto, en los hechos, existe una fuerte tensión, que nunca podrá resolverse del todo, entre esos valores y sus realizaciones. Una tensión que explica por qué ha habido y habrá conflictos entre las visiones liberales (orientadas a limitar el poder político pero por lo general insensibles ante el desarrollo de poderes fácticos de tipo económico) y las posiciones democráticas (orientadas a distribuir el poder y a lograr la igualdad política), y entre las visiones socialistas (encaminadas a alcanzar la igualdad social) y las liberales y aun

¹³ Ver, entre otros, Bobbio (1990a), así como su pequeño libro *Liberalismo y democracia* (1988).

¹⁴ Al respecto cf. Vitale (2000) y también Pazé (2002).

democráticas. Después de todo, como ya sabía Weber y ha recalcado Hirschman,¹⁵ en este mundo nuestro no hay ni puede haber progresos (de un valor) sin costos (para otros valores) y es falso que todas las cosas buenas vayan juntas. Hoy sabemos que sin un cierto liberalismo (el de los derechos denominados civiles), no es posible la democracia moderna; y sabemos igualmente que sin democracia (con sus derechos políticos *individuales*) el socialismo no puede ser sino el disfraz del más feroz despotismo. Pero ello no significa en modo alguno que hayamos llegado al final de la historia, a la síntesis omnicomprendiva de todos esos valores en un consenso traslapado, sino que la siempre desigual lucha por afirmar y garantizar, siempre parcialmente esos valores como derechos humanos fundamentales, por consolidar democracias sustentadas en verdaderos Estados *constitucionales* de derecho lejos de haber concluido—incluso en las democracias más avanzadas— apenas ha comenzado, y se encuentra hoy en grave riesgo de retroceder ante el embate combinado de los poderes que se cobijan en el denominado neoliberalismo y en el llamado neoconservadurismo (por no hablar de esas ideologías académicas que son el comunitarismo y el multiculturalismo).

En este contexto me parece posible decir que Jesús Rodríguez va mucho más allá de una rigurosa reconstrucción crítica de un avatar de la filosofía política contemporánea, lo que en sí ya sería valioso. Lo que en realidad hace es invitarnos a pensar y repensar en términos teóricos y políticos, a partir de la obra de un clásico contemporáneo, la deseabilidad normativa pero también, y quizá sobre todo, la posibilidad fáctica de un *socialismo democrático* que, a diferencia del socialismo revolucionario marxista, reconozca en los derechos liberales, en las libertades negativas y en el lenguaje de los derechos fundamentales, los ingredientes esenciales de cualquier democracia moderna posible y deseable, y que al mismo tiempo reivindique los derechos sociales como verdadera base material de la propia igualdad en derechos proclamada ya en la Revolución Francesa. De un socialismo, pues, universalista y cosmopolita, capaz de salir al paso de las tendencias regresivas y desigualitarias de una globalización anárquica y de unas reacciones nacionalistas, regionalistas y/o etnocentristas, que hoy pretenden convertir, paradójicamente, al estatus ciudadano en justificación y coartada para la conservación e incluso el aumento de las desigualdades entre los seres humanos. Un socialismo democrático que, pese a lo que digan los profetas del

¹⁵ En su notable libro *Retóricas de la Intransigencia* (1991).

fin de la historia, parece seguir siendo la única opción racional y razonable para reconstruir un horizonte de progreso factible para la mayor parte de la humanidad.

En este horizonte, la obra de Rawls, con todas sus debilidades y vacilaciones, debiera verse como un importante esfuerzo filosófico por justificar de manera racional valores e ideales igualitarios; por reivindicar, en otras palabras, un ideal de justicia social como condición sine qua non de cualquier sociedad y democracia decentes. Mucho se puede y se debe discutir acerca de los alcances y los límites de ese esfuerzo filosófico; no obstante, nadie puede razonablemente desconocer la importancia teórica y política de ese propósito.

Desde un punto de vista político, teniendo en mente a nuestros países pobres y subdesarrollados, el trabajo de Jesús Rodríguez y sus críticas al “segundo” Rawls, me han hecho pensar que a nuestros partidos, aunque no sólo a ellos, habría que decirles, parafraseando la famosa propaganda que llevara a Clinton a la presidencia: “(el verdadero problema) es la igualdad social, estúpidos”. El verdadero problema sigue siendo conjugar, como ha insistido siempre Bobbio, Justicia y Libertad.

Bibliografía

Barry, B.

2001 *Culture & Equality*, Harvard University Press.

Bobbio, N.

1988 *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

1990a “L’eredità della grande Rivoluzione”, en *L’età dei diritti*, Einaudi, Turín.

1990b “Su fondamento dei diritti dell’uomo”, en *L’età dei diritti*, Einaudi, Turín.

1999 *Teoria generale della politica*, Einaudi, Turín.

Bovero, M.

2001 *Contro il governo dei peggiori: Una grammatica della democrazia*, Laterza, Bari.

D’Hondt, J.

2002 *Hegel*, Tusquets Editores, Barcelona.

Ferrajoli, L.

2001 *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Trotta, Madrid.

- 2002 *Derechos y garantías: La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- Hirschman
1991 *Retóricas de la intransigencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nozick, R.
Estado, anarquía y utopía.
- Pangle, T. L.
1990 *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, The University of Chicago Press.
- Pazé, V.
2002 *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Bari.
- Pereyra, C.
1988 “Teoría ¿para qué?”, en *Zona Abierta*, núms. 48-49, Madrid.
- Pettit, Ph.
1993 “Analytical philosophy”, en *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Plamenatz, J.
1974 “Utilidad de la teoría política”, en A. Quinton, comp., *Filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rawls, J.
2001 *Justice as Fairness: A restatement*, Harvard University Press.
- Rodríguez Zepeda, J.
2003 *La política del consenso: una lectura crítica de “El liberalismo político” de John Rawls*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Madrid.
- Vitale, E.
2000 *Liberalismo e multiculturalismo: Una sfida per il pensiero democratico*, Laterza, Bari.

Artículo recibido el 30 de septiembre de 2003 y
aceptado el 20 de febrero de 2004