

**Taula,**  
*quaderns de pensament*  
**(UIB) núm. 17-18, 1992**

## **La filosofía política anglosajona antes y desde Rawls**

**Wayne J. Norman**  
Professeur adjoint  
Département de philosophie  
Université d'Ottawa, CANADA

Las últimas décadas han sido muy productivas para la filosofía política en el mundo anglosajón. A lo largo de todo este tiempo, la obra *Una Teoría de la Justicia* ha estado alimentando esta producción teórica. A finales de los años sesenta y a principios de los setenta Rawls dirigió una generación de filósofos que revitalizó el campo de la filosofía política y la ha dominado desde entonces. Su efecto no ha sido que todos, o incluso muchos, se hayan convertido en rawlsianos, su influencia se ha demostrado más bien a través de la presentación de un tema y un vocabulario para la filosofía política y una teoría de la justicia. Casi todas las teorías que aparecieron subsecuentemente han querido ser una reacción a ella. La fuerza del argumento para una nueva teoría de la moralidad política consiste en demostrar que ésta tiene éxito donde la teoría de Rawls fracasa.

En este artículo voy a abordar el objeto y contenido de la teoría de la justicia de Rawls, su impacto, su aceptación y su evolución. Antes de discutir la teoría misma voy a dar una idea de su impacto, explicando el estado de la teoría política anglosajona en las décadas anteriores a la aparición de *Una Teoría de la Justicia*.

### **1. Teoría política entre Sidgwick y Rawls**

Para entender por qué algunos filósofos hablan de Rawls como responsable del retorno de la gran tradición de teoría política es necesario ver cuanto se desencaminaron los politicólogos en el mundo de habla inglesa durante las primeras seis décadas del siglo

veinte. En 1962 Isaiah Berlin, el historiador inglés del pensamiento, pudo escribir que ninguna obra importante de filosofía política había aparecido durante este siglo. Una causa, o al menos un síntoma de esto, fue la aparición de una división en este campo que separaba a los que se cuestionaban sobre lo que era *deseable* en política y aquellos que estudiaban lo que era *factible*.<sup>1</sup>

Todos los grandes textos en filosofía política deben su importancia a la síntesis de estas dos áreas en el pensamiento político. Sin embargo, el advenimiento de las ciencias sociales a finales del siglo diecinueve y el desarrollo de varias metodologías filosóficas analíticas a principios del siglo veinte separaron estas dos áreas. De este modo, aunque es discutible, se puede decir que ambas se empobrecieron.

Muy brevemente ahora quiero apuntar a las tres causas de este empobrecimiento y sus efectos en filosofía política tal y como Rawls y su generación lo vieron en los años sesenta.

### (i) Metodología filosófica

El nacimiento de la filosofía moral analítica en *Principia ethica* de G.E. Moore en 1903, y el desarrollo del positivismo lógico en los años 30 llevó virtualmente a todos los filósofos morales (a) a aceptar una fuerte distinción entre ética normativa (¿qué está bien, o es bueno, o justo?) y metaética (¿qué significa “bien”? ¿cuál es la relación entre “ser” y “deber ser”?), y (b) a identificar solamente a la meta-ética como el dominio adecuado para la filosofía moral.

Al mismo tiempo, la adopción del dogma positivista en todas las ciencias sociales condujo a los economistas y a los politicólogos a rehuir cualquier interés explícito en los juicios de valor y a concentrarse solamente en los medios.

El resultado de estas dos evoluciones, como ya he mencionado, fue la separación de lo *deseable* frente a lo *factible* en el pensamiento político; y además, el desvanecimiento de la investigación en lo que era políticamente deseable y la adopción de un standard utilitario implícito por los estudiosos de las ciencias sociales preocupados por la factibilidad (ya que se suponía que la factibilidad era necesariamente una cuestión de los medios para determinados fines).

### (ii) Suposiciones normativas

Hacia los años sesenta dos visiones normativas del mundo político pasaron a dominar el pensamiento en este campo. La primera fue la continua y poderosa influencia de la tradición utilitarista, especialmente en Inglaterra, que ya había empezado hacía casi dos siglos. Aunque el utilitarismo había tenido sus detractores desde siempre, ninguno de ellos había dado una alternativa que captase la fascinación del espíritu anglosajón. Kant prácticamente no tuvo ninguna influencia, en parte porque se le había malinterpretado desde el principio. Hegel tuvo alguna influencia a finales del siglo diecinueve en los idealistas británicos, pero ello no salió de los pasillos de las

<sup>1</sup> Esta interpretación sigue a la de Chandran Kukathas et Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its critics* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

universidades de Oxford y Cambridge. Marx, por otro lado, nunca tuvo mucha influencia sobre el movimiento laborista británico ni sobre sus intelectuales.

La segunda visión normativa fue la que emergió prominentemente en la posguerra, en el período de la guerra fría. Contemplaba el paisaje político de derecha a izquierda en términos de entrega a valores fundamentales diferentes e inconmensurables. De acuerdo con esta visión, la izquierda estaba consagrada a la igualdad y, por consiguiente, a alguna forma de socialismo; la derecha a la libertad y, por lo tanto, a los mercados capitalistas libres; y los liberales, en el centro, se entregaron a una vaga mezcla de igualdad y libertad y por lo tanto a un estado benefactor capitalista.<sup>2</sup> De acuerdo con otra visión similar, la izquierda y la derecha creían en diferentes conceptos de la libertad: la izquierda se dedicaba a la libertad positiva y la derecha a la libertad negativa. En cualquiera de los casos el efecto de estos conceptos en el terreno de la teoría política fue dejar muy poco espacio para un debate razonable. Esto fue empeorado además por el clima político dominante que puede considerarse la tercera influencia importante en la filosofía política de dicha época.

### (iii) Neurosis de la posguerra y guerra fría

Esta influencia exacerbó las otras dos. La teoría política de los años cincuenta y sesenta fue desarrollada por filósofos que: (a) creían que el análisis de conceptos como poder, libertad y democracia era su única contribución al debate, quienes (b) creyeron que las alternativas políticas se definían por una elección dicotómica entre conceptos fundamentales rivales y quienes (c) temían las implicaciones de los movimientos políticos totalitaristas que creían haber tenido éxito en parte gracias a su habilidad para contorsionar el significado de conceptos como libertad y democracia. No es sorprendente que los proyectos para el análisis del lenguaje de la política se convirtieran en algo reducido al ejercicio de la política del lenguaje. Su objetivo implícito era despojar a los oponentes políticos del derecho a utilizar conceptos políticos poderosos. Ya que la mayoría de filósofos en las universidades británicas y norteamericanas en aquel momento eran liberales y conservadores, esta forma de guerra fría se llevó a cabo casi exclusivamente contra la gente de izquierdas, que en el mejor de los casos se suponía que eran apologistas naif del estalinismo.<sup>3</sup>

A finales de los años sesenta, sin embargo, la primera y la tercera de estas influencias se estaban debilitando rápidamente. El análisis lingüístico había caído en descrédito. El proyecto de la meta-ética se vio paulatinamente como un callejón sin salida ya que en seis décadas no había sido capaz de conducir a los filósofos morales hacia una teoría

<sup>2</sup> Para una crítica sobre esta forma de interpretación de disputas entre la derecha y la izquierda véase Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 1f.

<sup>3</sup> Para una discusión de esta interpretación en profundidad véase mi libro *Taking Freedom Too Seriously? An essay on analytic and post-analytic political philosophy* (New York y London: Garland Publishing, 1991), y la publicación más reciente "Taking 'Free Action' Too Seriously", *Ethics* 101, 1991. Una visión similar es compartida por William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Oxford: Martin Robertson, 1983), y David Miller, "Linguistic Philosophy and Political Theory", en *The Nature of Political Theory*, ed. D. Miller y L. Siedentop (Oxford: Oxford University Press, 1983).

ética normativa válida. Además, Vietnam había traído a una generación entera de norteamericanos a una nueva perspectiva sobre la guerra fría. En general, esta generación estaba más confundida por los problemas del mundo social y menos confiada en sus soluciones tradicionales. Dirigidos por Rawls, por entonces ya en sus cuarenta, Thomas Nagel, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Tim Scanlon, Brian Barry, Amartya Sen, Peter Singer y otros, buscaron teorías normativas para dar un sentido a sus problemas y no encontraron obstáculos metodológicos que les impidieran desarrollar estas teorías *como* filósofos.

## 2. La teoría de la justicia de Rawls

Desde el comienzo de sus publicaciones, empezando en 1951,<sup>4</sup> Rawls no demostró ningún interés en las modas metodológicas y geopolíticas anteriormente descritas como la primera y tercera fuente del pensamiento político de mediados de siglo.

Su proyecto principal fue siempre ofrecer una fuerte alternativa a las presunciones normativas subrayadas anteriormente como la segunda fuente. Como explica en el prólogo de su libro, su objetivo es desarrollar una alternativa al utilitarismo que no sea solamente una colección de intuiciones no sistematizadas (por ejemplo, "alguna variante del principio de utilidad circunscrita y restringida de una manera informal (ad hoc) por límites intuicionistas"). Él cree que el utilitarismo no tiene en cuenta de una forma adecuada nuestros juicios sopesados acerca de los derechos básicos. Al sopesar el bienestar de todos igualmente, y por tanto dejar que el sacrificio de algunos pague por el bienestar de otros, no toma en serio la distintividad (*separateness*) de las personas.

Al desarrollar su alternativa al utilitarismo e intuicionismo, está claro que Rawls (y otros como Dworkin) también rechazó la visión tradicional del espectro político izquierda-derecha. En una interpretación de esta teoría (la de Dworkin y Kymlicka<sup>5</sup>) él cree que todas la teorías de la justicia que valen la pena —ya sean de derecha o de izquierda— aceptan el mismo valor fundamental: a saber, que todas las personas deben ser tratadas con el mismo respeto y consideración. Dworkin llama a este consenso la "meseta igualitaria". Las desavenencias aparecen entre la izquierda y la derecha no porque acepten valores fundamentales diferentes, sino porque tienen diferentes interpretaciones de lo que es tratar a las personas como iguales. La izquierda cree que la igualdad de ingresos o riqueza es una precondition al tratamiento de las personas como iguales, mientras que los que están a la derecha creen que tratar a las personas como iguales solamente requiere la igualdad de derechos sobre el trabajo y la propiedad del individuo. Se puede entender que la teoría de Rawls es, por lo tanto, un intento de explicar exactamente lo que este principio abstracto de igualdad exige en el estado democrático moderno.

Esta última solución a este problema se encuentra en sus dos principios de justicia, cuya idea central es descrita como: "todos los bienes básicos sociales —libertad,

<sup>4</sup> El primer artículo de Rawls, basado en su tesis doctoral y todavía ampliamente estudiado fue "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, 1951.

<sup>5</sup> Véase Ronald Dworkin, "Justice and Rights", en su *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), y W. Kymlicka, *op. cit.*

oportunidades, ingresos y riqueza, y las bases sociales de autorespeto—deben distribuirse igualmente a no ser que una distribución desigual esté a favor del menos aventajado.”

**Primer principio** — Cada persona debe tener el mismo derecho al sistema social más amplio de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertades para todos. (Las libertades básicas incluyen: la libertad de voto y de ser elegido para un puesto público, libertad de expresión y de reunión, libertad de pensamiento, libertad de la persona, el derecho a la propiedad privada personal y libertad contra la detención arbitraria.)

**Segundo principio** — Se permiten solamente desigualdades económicas y sociales si:  
 (a) están unidas a oficios y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades, y  
 (b) son para el máximo beneficio de los menos beneficiados<sup>6</sup> (llamado “el principio de la diferencia”).

Estos principios tienen reglas de prioridad que gobiernan situaciones donde producen demandas conflictivas. Los principios están, en la terminología de Rawls, “léxicamente” ordenados: el primer principio debe cumplirse antes del segundo, y el principio 2a antes que el 2b. Así, por ejemplo, la igualdad de derechos puede modificarse solamente si fortalece el sistema total de libertades para todos, y no para asegurar, por ejemplo, mayores ventajas económicas para los menos privilegiados. Vale la pena notar en este punto que aunque sea llamada, en general, una teoría de la justicia *liberal*, en realidad, con respecto a la cuestión de propiedad de los medios de producción, es neutral. Si la propiedad social puede llevar a cabo estos principios de una manera óptima, se puede decir que el socialismo es lo que se requiere para la justicia liberal igualitaria.

El más célebre argumento de Rawls en favor de estos principios marca un retorno a la tradición del contrato social. Esta forma de discusión no se había abogado en el mundo de habla inglesa desde Locke, y no había tenido ningún defensor sobresaliente desde Kant. En lugar del tradicional *estado natural*, el contrato de Rawls tiene lugar en lo que él denomina la *posición original*. Aquí, las diferentes partes (representantes de individuos o familias) tratan de decidir qué principios deberían gobernar lo que Rawls llama la *estructura básica de la sociedad*, es decir, las mayores instituciones sociales y políticas como la constitución, la posesión de propiedad, los mercados económicos y las libertades básicas. Por tanto, el tema fundamental de la justicia, y el objeto de la deliberación de las partes en la posición original, es *la forma en la cual las instituciones sociales más importantes distribuyen derechos y deberes fundamentales así como determinan la división de ventajas y pesos de la cooperación social*.

Lo que diferencia la situación contractual de Rawls es la introducción de un artificio llamado el *velo de la ignorancia*. Las negociaciones en la posición original tienen lugar

<sup>6</sup> *A Theory of Justice*, de Rawls p. 302. Las próximas referencias a esta obra aparecen en paréntesis en el texto.

tras un velo que desposee a las partes del conocimiento de determinadas realidades. "Nadie conoce su posición en la sociedad, su posición en cuanto a clase y status social, tampoco conoce su suerte en la distribución de los recursos naturales y las habilidades, su inteligencia y fortaleza y otros bienes en esta categoría... Además de esto, suponemos que las diferentes partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Es decir, no conocen su situación económica o política, o el nivel de civilización y cultura que ha sido capaz de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen información sobre la generación a la que pertenecen." (137) Sin embargo, se supone que las partes conocen las realidades generales acerca de la sociedad humana. "Ellos entienden los asuntos políticos y los principios de la teoría económica, conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana." La especificación final de la posición original es que las partes mismas son racionales y desinteresadas mutuamente.

La forma del argumento básico de Rawls es, por lo tanto, que los principios son justos, si y solo si, son elegidos por las partes en una posición original de características adecuadas. Su teoría de la justicia, que él denomina "justicia como equidad" (*justice as fairness*), incorpora su descripción de la posición original y una serie de argumentos de por qué sus dos principios de justicia serían elegidos a partir de ella.

Existen varias maneras en las que él trata de describir las intuiciones morales que hay tras esta forma de contractualismo. Quizá la más fundamental sea la idea de que los acuerdos entre personas libres e iguales generan derechos y obligaciones morales. El velo de la ignorancia en el contrato hipotético está designado para controlar el tipo de factores que normalmente distorsionan la libertad mutua y la igualdad en los acuerdos reales: por ejemplo, el caso en que un individuo tiene el poder de coaccionar, defraudar o imponer condiciones injustas a otro. Ya que el procedimiento para el acuerdo es justo, Rawls cree que lo serán también los principios en los que ha habido un acuerdo. Él cree que "una sociedad que satisface los principios de 'justicia como equidad' se acerca al máximo a una sociedad con una asociación voluntaria, ya que reúne los principios a los que las personas libres e iguales se someterían bajo circunstancias que son justas. En este sentido sus miembros son autónomos y las obligaciones que ellos reconocen son auto-impuestas." (13) En sus momentos más kantianos describe la posición original como un imperativo categórico, y como el punto de vista desde el que el ego noumenal ve el mundo.

No hay duda de que fue este argumento contractual el que atrajo la máxima atención de los críticos de Rawls, especialmente en la primera década siguiente a la publicación de *Una Teoría de la Justicia*. (Fue una lástima, en mi opinión, ya que este argumento no es el más convincente en el texto de Rawls.<sup>7</sup>) Sería imposible aquí repasar aunque solo sea una fracción muy pequeña de las críticas surgidas contra su teoría en las más de 1000 publicaciones académicas sobre Rawls. En lugar de esto, voy a examinar brevemente

<sup>7</sup> Kymlicka y Barry enfatizan lo que ellos consideran los argumentos no contractuales más convincentes de Rawls. Véase Kymlicka, *op. cit.*, pp. 55-56, y Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley: University of California Press, 1989), capítulo 6.

tres categorías de desafíos al argumento contractual de Rawls. Esto servirá para demostrar cómo la respuesta de Rawls a estos argumentos realmente traslada su peso lejos del propio argumento del contrato. Las tres clases de desafíos pueden expresarse con tres preguntas:

- (1) ¿Por qué es un *acuerdo hipotético en una situación inicial* relevante para la justificación de principios?
- (2) ¿Por qué *esta* situación inicial?
- (3) ¿Por qué *estos* principios?

Podemos discutir las cuestiones (2) y (3) a la vez. Sus respuestas revelan mucho acerca del status del argumento desde la posición inicial. Debe decirse que muy pocos críticos se concentraron sobre la cuestión (3). Una vez aceptada la caracterización de la posición original no es difícil ver por qué serían elegidos los dos principios y no en cambio el utilitarismo o el marxismo. Esto es especialmente cierto si aceptamos, al contrario que muchos, la creencia de Rawls de que las partes operarían con una forma de racionalidad *maximin*: es decir, que tratarían de maximizar su ración de bienes en el peor de los casos. Ya que las partes no saben si van a ser ricas o pobres, hábiles o torpes, religiosas o ateas, tratan de estructurar la sociedad de tal forma que si resultasen desaventajadas saldrían ganando más que si estuvieran bajo ningún otro sistema. De aquí la selección de la prioridad de libertades básicas iguales (para asegurar, por ejemplo, tolerancia religiosa), el principio de justa igualdad de oportunidades (para descartar la aristocracia) y el principio de la diferencia (para hacer la pobreza lo más tolerable posible).

La mayoría de las críticas a Rawls han aceptado que sus principios sean elegidos a partir de su posición original, pero también la mayoría han cuestionado la caracterización de la posición original en sí misma. El argumento de Rawls solo puede funcionar si aquellos a los que él trata de convencer (es decir, aquellos que todavía no están inclinados a aceptar sus principios) creen que la situación a elegir a partir de la posición original es justa. Sin embargo, sus oponentes políticos tratarán de justificar que no es justa. Los fundamentalistas religiosos van a encontrar absurdo que el conocimiento de la religión verdadera no esté permitido en las deliberaciones sobre la estructura de la sociedad. Por tanto, van a rechazar la aceptación de la posición original. Del mismo modo, los conservadores y algunos marxistas, que derivan sus morales políticas de concepciones particulares de lo que consideran una buena vida, van a objetar el hecho de que a las partes en la posición original no les este permitido conocer sus concepciones del bien.

La respuesta de Rawls a la cuestión (2) es que cada una de las condiciones de la posición original está basada en una intuición sopesada que nosotros ya tenemos sobre la justicia. Decir que las partes no conocen el color de su piel es simplemente afirmar que el color de la piel es irrelevante desde el punto de vista de la justicia. O, para llegar al fondo de la agenda socio-democrática de Rawls: "parece razonable y generalmente aceptable que nadie debería estar aventajado o desaventajado por razones de suerte natural o circunstancias sociales en la elección de los principios" — por tanto, las partes no conocen su clase social y su distribución de recursos naturales y aptitudes.

Por consiguiente, en resumen, la primera respuesta de Rawls a la pregunta "¿Por qué esta situación inicial?" es que cada condición en la posición original se basa en profundas y ampliamente aceptadas intuiciones que se supone que son compartidas por él y sus oponentes políticos. Se supone que su argumento debe mostrar por qué estas premisas relativamente incontrovertidas llevan a su más controvertida conclusión. Sin embargo, la segunda respuesta es la más curiosa: nosotros utilizamos *esta* caracterización de la situación inicial *porque* genera la conclusión correcta, a saber, los dos principios de justicia. Pero, ¿no es ésta la falacia de asumir lo que se trata de demostrar? No del todo. Para Rawls — y yo diría que ahora probablemente para la mayoría de filósofos morales y políticos anglosajones — el tribunal supremo en el argumento social y moral es el grupo de nuestros juicios *sopesados* (*considered judgments*), en el *equilibrio reflectante*. Ello significa que aceptamos los principios solamente si producen juicios similares a los que ya tenemos después de una debida reflexión. Ya que nuestros principios no siempre van a coincidir con todos nuestros juicios, nosotros, algunas veces, alteramos algunos de los juicios y algunas veces alteramos o revisamos los principios. El estado final donde nuestros principios y nuestros juicios coinciden es el *equilibrio reflectante*. Este proceso de "quita y pon" del equilibrio reflectante es entonces la respuesta a las preguntas (2) y (3).

Al disminuir la significación del argumento contractual, esta respuesta muestra cómo los desafíos basados en la cuestión (1) se pueden evitar. La cuestión (1) pregunta por qué los acuerdos hipotéticos son relevantes para la justificación de los principios. Es un importante reto (presentado antes, por ejemplo, por Dworkin y Honderich<sup>8</sup>), ya que nosotros no pensamos que por el mero hecho de que ayer *hubiéramos estado* de acuerdo con algo hoy *estemos* ligados a ello. Según lo expresa Dworkin: "un acuerdo hipotético no es simplemente una forma descolorida de un contrato real; no es un contrato en absoluto."<sup>9</sup> La respuesta de Rawls a su desafío apunta también a la naturaleza alegórica del argumento contractual. Hablar de partes en la posición original de acuerdo con principios es meramente una forma simplificada de decir que los principios están de acuerdo con las restricciones requeridas intuitivamente para los argumentos de la justicia. No es que los principios igualitarios se *deriven de* la posición original, mas bien, la posición original *modela* la idea de igualdad.<sup>10</sup>

Para resumir: la propia respuesta explícita de Rawls al desafío (1) apunta precisamente hacia donde deberían dirigirse las críticas a su teoría. "Es natural preguntarse por qué, si no se ha entrado en este acuerdo, deberíamos tener algún interés en estos principios... La respuesta es que las condiciones contenidas en la descripción de la posición original son las que en realidad nosotros aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizás *se nos pueda convencer para hacerlo mediante la reflexión filosófica. A cada uno de los aspectos de la situación contractual pueden dárseles bases de apoyo.*" (21) Pero son

<sup>8</sup> Véase Dworkin, *op. cit.*, y Ted Honderich, "The Use of Basic Proposition of a Theory of Justice", *Mind* 1975.

<sup>9</sup> Dworkin, *op. cit.*, p. 151.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 12, 18-21, y la discusión en Kymlicka, *op. cit.*, pp. 66-70.

precisamente estas bases de apoyo las que Rawls no siempre da, o al menos sistemáticamente. El resultado es que sus premisas no son vistas de manera tan inocua como él supone, y si las premisas no son aceptadas por sus oponentes políticos, no puede esperar que acepten sus conclusiones.

### 3. Igualdad liberal desde *Una Teoría de la Justicia*

Rawls pasó veinte años preparando su teoría antes de publicar *Una Teoría de la justicia* y lleva ahora ya veinte años desde la publicación de este libro defendiéndola y desarrollándola. La evolución de algunos aspectos de sus teorías es realmente interesante, pero en el espacio que me queda sólo me será posible dar algunas líneas generales sobre la dirección de la evolución de Rawls.

Al final ha descartado solamente una pequeña parte. Él utiliza todavía el argumento de la posición inicial y todavía defiende los dos principios. Un desplazamiento de énfasis bastante significativo ha sido su desuniversalización de la teoría. Rawls la describe ahora como una teoría para sociedades en una determinada tradición y época histórica: a saber, democracias liberales modernas. Como respuesta a las críticas, Rawls también pasó varios años reforzando los aspectos kantianos de la teoría. Él cree que nuestras sociedades aceptan una cierta concepción kantiana de la personalidad moral, y modela esto en la posición original especificando que las partes tenían dos poderes morales: (1) la capacidad de formar, revisar y pretender una concepción del bien, y (2) la capacidad de actuar desde un sentido de justicia. Hace algunos años también ha "hegelianizado" la teoría ligándola más a una tradición concreta, y a través de la necesidad de un concepto de justicia que pueda servir como una base para la unidad social entre los grupos con diferentes concepciones del bien en una sociedad pluralista.<sup>11</sup>

A pesar de que las obras de Rawls publicadas después de *Una Teoría de la Justicia* son de alto calibre, una característica particularmente decepcionante que casi todas ellas comparten es la preferencia creciente por una teoría abstracta sobre política. En lugar de enseñarnos cómo la teoría abstracta existente puede aplicarse a problemas prácticos, particularmente de economía política, Rawls ha hecho la teoría incluso más abstracta. La mayoría de los comentaristas asumieron naturalmente que la teoría de Rawls fue diseñada como una justificación filosófica del estado benefactor. Sin embargo, el mismo Rawls nunca lo mencionó, y no está claro que el estado benefactor sea capaz realmente de subsanar las más bien estrictas demandas del principio de la diferencia. Ciertamente, ninguna lo ha hecho nunca — con la posible excepción de las prósperas social-democracias escandinavas dirigidas a la exportación. Hay quizás una contradicción en el seno de la preferencia liberal tradicional por un estado benefactor (una contradicción que, supongo, los españoles sienten de forma tan acusada como cualquiera).<sup>12</sup> El estado

<sup>11</sup> He discutido la fase 'Kantiana' de Rawls en *Taking Freedom Too Seriously?*, capítulo 9, y su fase 'Hegeliana' en un artículo de próxima publicación titulado "Individualismo liberal, afiliación cultural y federalismo". Los trabajos recientes de Rawls fueron el tema principal de un excelente simposio en *Ethics* 99, 1989. Para un estudio minucioso véase la publicación de Kukathas y Pettit, *op. cit.*

<sup>12</sup> Estoy en deuda con W. Connolly, "The Dilemma of Legitimacy", en W. Connolly, ed., *Legitimacy and the State* (Oxford: Blackwell, 1984) y con Kymlicka, *op. cit.*, pp. 85-90, por esta crítica.

benefactor requiere una economía creciente para apoyar sus programas sociales, pero el crecimiento puede asegurarse solamente con medidas que son inconsistentes con los principios sobre los que se basan estos programas de asistencia y seguridad social. En resumen, la teoría liberal parece estar separándose de la política liberal. El igualitarismo liberal puede que requiera programas mucho más radicales que los que la mayoría de los liberales, incluyendo a Rawls, se hayan imaginado: por ejemplo, la propiedad colectiva de fábricas para sus trabajadores, salarios para las amas de casa, educación universitaria gratuita, y posiblemente una redistribución radical de la riqueza de una vez por todas.

Parece que las soluciones a las implicaciones de una política liberal igualitaria deberán ser buscadas por una nueva generación de filósofos políticos. Esta generación deberá tomar más en serio las implicaciones políticas radicales de los principios liberales; y deben hacerlo a la luz del claro fracaso de las políticas radicales que ignoraron los principios liberales.