

# El problema de la decisión racional por la justicia: Rawls frente a Albert

## 1. ALBERT: DECISIONES RACIONALES FALIBLES

La comparación que propongo en este trabajo puede ayudar a clarificar en cierta medida el pensamiento de Hans Albert en cuestiones de filosofía moral y política. Dicha filosofía —y también la de John Rawls— pretende ofrecer un análisis del ámbito práctico que permita tomar decisiones de un modo racional, ya sea en el campo de las opciones morales (que incluye una opción básica en favor de la ciencia y del tratamiento racional de los problemas) o en el campo político<sup>1</sup>. El problema comienza, en mi opinión, cuando intentamos aclarar qué entiende Albert por «racional» porque, por un lado acepta el uso amplio de ese concepto, referido a la tradición que arranca de los griegos y se continúa especialmente en la Ilustración; pero, por otro lado, restringe el concepto de racionalidad a la aceptación del modelo de racionalismo crítico inaugurado por Popper<sup>2</sup>. Las limitaciones de este modelo de racionalidad han sido puestas de manifiesto en otros trabajos<sup>3</sup>, que insisten principalmente en la incapacidad

1 Cf. H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, trad. de Rafael Gutiérrez (Ed. Sur, Buenos Aires 1973=TRC) pp. 65-66 y 98-99. También *Ética y metaética. El dilema de la filosofía moral analítica*, trad. de Manuel Jiménez (Cuadernos Teorema, Valencia 1978=EyM) pp. 38 y 50.

2 Cf. por ejemplo TRC pp. 7, 13 y 16 s.

3 Para una exposición rigurosa de tales limitaciones es preciso leer detenidamente el capítulo 4, «La cuestión del fundamento», del innovador libro de Adela Cortina, *Ética mínima, Introducción a la filosofía práctica*

del racionalismo crítico para superar el cientificismo al rechazar todo posible fundamento último del conocimiento y de la decisión; con lo cual, «las decisiones últimas, incluso la decisión de adoptar el racionalismo crítico como forma de vida, son irracionales»<sup>4</sup>.

La praxis racional, según Albert, consiste básicamente en buscar nuevas soluciones eficaces a los problemas y no inmunizar tales soluciones frente a la crítica. Lo demás sería dogmatismo, y por tanto, irracionalismo. Pero se plantean entonces cuestiones tales como las siguientes: ¿qué fines y qué medios serían incompatibles con la racionalidad así entendida?, ¿con qué criterio hemos de distinguir entre alternativas diferentes que se presenten como igualmente valiosas?, ¿a quién o quiénes corresponde evaluar las alternativas que han de aceptarse, aunque sea de un modo provisional? Estas y otras cuestiones obligan a Albert a puntualizar que: 1) el pluralismo socio-político es una implicación necesaria de su sistema<sup>5</sup>; 2) las alternativas han de evaluarse por medio de los *principios puente* (realizabilidad, congruencia con el saber científico, etc.)<sup>6</sup> y de los *criterios de verificación de las concepciones morales* (satisfacción de las necesidades y deseos humanos, eliminación del sufrimiento humano innecesario (?), armonización de aspiraciones humanas intrasubjetivas e intersubjetivas, etc.)<sup>7</sup> y 3) en los diferentes ámbitos de la cultura —ciencia, técnica, derecho o arte— se han esbozado sus correspondientes ideales o *ideas regulativas* como la verdad, la justicia o la belleza, que son específicas de cada ámbito<sup>8</sup>.

(Tecnos, Madrid 1986) pp. 73-100. Otros trabajos que abordan estos problemas desde distintos ángulos forman parte de este mismo número de *Estudios Filosóficos*.

4 A. Cortina, op. cit., p. 87.

5 TRC, 249.

6 TRC, 114 y 248.

7 Cf. EyM, 46 ss. También la entrevista de marzo de 1986 en este mismo número de *Estudios Filosóficos*.

8 *Traktat über rationale Praxis* (Mohr, Tübingen 1978=TRP) p. 31. Agradezco a Norberto Smilg su valiosa ayuda en el análisis de esta obra.

## 2. ALBERT: LA JUSTICIA DESEABLE PERO IMPOSIBLE

Para facilitar nuestra comparación, tomemos ahora un elemento concreto: por ejemplo, el tratamiento que ofrecen del concepto de *justicia*. Albert trata este tema con cierto detenimiento en su *Traktat über rationale Praxis* (1978). Es muy significativo que el párrafo donde comienza a hablarse de la justicia lleve por título «Escasez, derecho y propiedad: el problema de una concepción de la libertad», pues esto ya nos indica el contexto de problemas en el que surge, para Albert, la cuestión de la justicia. En ese párrafo discute nuestro autor la noción kantiana de un Estado justo, a saber, aquél que consiga unir la máxima libertad individual para todos con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual<sup>9</sup>. La principal objeción de Albert a esta noción de justicia parece ser (creo que no se expresa con claridad en este punto)<sup>10</sup> que cabe concebir otras nociones de Estado justo que no conceden ese valor a la libertad, sino que ponen por encima «otras ventajas como la seguridad, el bienestar o la salvación del alma»<sup>11</sup>. A renglón seguido admite la solución kantiana como una hipótesis para el ámbito político, pero insiste en que «la *idea del aseguramiento de la libertad* puede conducir, posiblemente, a un reconocimiento del Estado, pero no a una determinación más próxima del orden a defender mediante el poder del Estado»<sup>12</sup>. Por lo tanto, «el punto de partida para la solución del problema de un orden justo en el sentido kantiano, es la cuestión

9 Cf. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Cito por la versión castellana de Eugenio Imaz en *Filosofía de la Historia* (Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1978) p. 49. Este concepto de Estado justo es asimismo el que defiende Rawls como uno de los pilares de su obra: cf. *A Theory of Justice* (Harvard 1971) párrafo 40. Cito por la versión castellana de M.ª Dolores González: *Teoría de la justicia* (Ed. FCE, Madrid 1979=TJ).

10 TRP, 141.

11 Ibid.

12 TRP, 142.

acerca de las condiciones estructurales que tienen que realizarse para hacer compatibles conjuntamente las acciones de todos los participantes»<sup>13</sup>. En otros términos: el planteamiento kantiano expresa meramente un ideal, una *idea regulativa* que, en opinión de Albert, «no permite aún una distinción de órdenes jurídicos concretos respecto a ese ideal»<sup>14</sup>. Por lo tanto —concluye— el problema se convierte en buscar «las *condiciones de posibilidad reales* para una situación de máxima libertad posible y con ello las *posibilidades de realización* de tal situación. Pero este es un problema, entre otros, del conocimiento científico real y de una tecnología a formular con su ayuda»<sup>15</sup>. En el párrafo siguiente, titulado «La idea de justicia y el problema del reparto», Albert aborda otro aspecto de la idea de justicia, a saber, el de la distribución de los bienes producidos por el sistema social<sup>16</sup>. Allí afirma que la idea de justicia distributiva es harto problemática por una razón principal: la escasa probabilidad de que se alcance un baremo de méritos universalmente aceptable. Como consecuencia, solamente podría aplicarse un baremo determinado por medio de la violencia estatal, pero «tal imposición chocaría contra el principio de un orden libre y por ello sería moralmente cuestionable»<sup>17</sup>. Como mal menor, las formas democráticas de gobierno permiten un modo de distribución de la renta basado en la confrontación pacífica de los grupos de interés, pero tal distribución no es más que la resultante de la composición de fuerzas que operan de hecho en el sistema social<sup>18</sup>.

Llamo la atención sobre el hecho de que Albert entiende que la racionalidad consiste esencialmente en la resolución de problemas, pero él mismo reconoce que en la propia identificación de los problemas intervienen ele-

13 TRP, 143.

14 TRP, 144.

15 Ibid.

16 TRP, 145.

17 TRP, 147.

18 TRP, 148.

mentos valorativos<sup>19</sup>. Sin embargo, no encontramos en su obra un análisis riguroso de tales elementos valorativos, entre los cuales ocupa un lugar destacado el tema de la justicia que nos ocupa. En cambio, veremos cómo Rawls profundiza muy bien en este concepto recogiendo lo que normalmente entendemos por justicia cuando nos ponemos a hablar en serio sobre ello. Por otro lado Albert es ambiguo, cuando no contradictorio, en cuanto que afirma por una parte la falibilidad de la solución kantiana, y por otra parte la presupone constantemente como referencia no explícita en las críticas que realiza de los sistemas políticos calificados por él como totalitarios. En cuanto a la supuesta imposibilidad de la justicia distributiva, también es contradictoria con sus supuestos falibilistas en la medida en que considera irrebasable garantizar un orden libre frente a otras posibilidades que él no demuestra por qué habrían de considerarse como «moralmente cuestionables». No parece que merezcan esta calificación los sistemas políticos que tienen una forma democrática de gobierno, a pesar de que Albert reconoce en ellos la imposibilidad de un tipo de justicia que no sea la mera protección del orden jurídico fácticamente impuesto (¿qué diferencia básica, pregunto, hay entonces con los sistemas no «democráticos»? ¿no se dogmatiza la autonomía individual frente a la justicia social en un sistema filosófico que dice huir de todo dogma?, ¿puede producir individuos realmente autónomos un sistema social que se sabe injusto?).

### 3. RAWLS: DECISIONES RACIONALES EN EL MÁRCO DE LO RAZONABLE

Como contrapunto ocasional a la teoría de la justicia de Albert podemos apoyarnos hoy en la filosofía de John Rawls, sobradamente conocido por una controvertida obra

19 TRP, 30.

sobre este tema<sup>20</sup>. Existen algunas coincidencias interesantes entre ambos autores que me llevan a afirmar que ninguno de los criterios manejados por Albert para criticar las concepciones éticas puede servir para refutar como inaceptable la teoría de Rawls:

(I) Rawls no dogmatiza sus propuestas; los principios que propone han de ser *congruentes* con las creencias corrientes severamente revisadas y con el consenso científico, y por ello están sujetos a los cambios de tales creencias y de tal consenso<sup>21</sup>. Por otra parte, Rawls limita sus propuestas normativas a lo que se entiende normalmente por una sociedad democrática bajo condiciones modernas<sup>22</sup>.

(II) Las convicciones de sentido común que la gente sostiene, han de resistir una *reflexión crítica* para ser aceptables por la filosofía, y por lo tanto, por la razón que ella representa<sup>23</sup>.

(III) Los principios ético-políticos elegibles racionalmente han de cumplir ciertos requisitos de *adaptación a las circunstancias específicas* de los afectados, con la consecuente renuncia a planteamientos preestablecidos, dogmáticos o utópicos<sup>24</sup>. Entre esas circunstancias, ambos autores coinciden en señalar las de la escasez y el conflicto de intereses como las principales a tener en cuenta<sup>25</sup>.

Y (IV) Ambos coinciden en considerar las *libertades básicas* (pensamiento, expresión, etc.) como parte de los valores supremos a defender en una sociedad que se pre-

20 *A Theory of Justice*, véase la nota 9. Recientemente se ha publicado en castellano una recopilación de los principales trabajos de Rawls anteriores y posteriores a dicha obra, bajo el título de: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. de Miguel Angel Rodilla (Tecnos, Madrid 1986).

21 TJ, 605. También sus conferencias reunidas bajo el significativo título 'Kantian Constructivism in Moral Theory' (=KC) en *The Journal of Philosophy*, 77 (1980) 515-72. Cf. KC, 519, 521 y 534.

22 TJ, 431 s. y KC, 518.

23 KC, 518 y 549.

24 KC, 519 y 564.

25 Cf. por ejemplo Albert: TRC, 246 y TRP, 138 ss.; Rawls, TJ, 153 ss.

tenda racional<sup>26</sup>, si bien Rawls es más explícito respecto a los bienes que hacen posible una efectiva libertad y en cuanto a las razones por las que se considera que es racional que las personas preserven y fomenten tales libertades.

Veamos algunas de las discrepancias entre ambos. La idea principal que, a mi juicio, cabe extraer de Rawls frente a Albert es la de que, en las situaciones de decisión práctica, no basta con la racionalidad, sino que se hace necesaria (para una adecuada justificación del ámbito práctico) otra instancia de referencia que Rawls llama *lo razonable*<sup>27</sup>, y que consiste en un marco mínimo de principios prácticos que permita la *cooperación* entre los individuos que participan de las cargas y beneficios que produce la convivencia cívica. «Lo razonable —dice Rawls— presupone y subordina lo racional»<sup>28</sup>. La razonabilidad presupone la racionalidad porque no habrá cooperación de ningún tipo si no contamos con individuos racionales que persigan sus propios fines; pero lo razonable subordina a lo racional porque los principios razonables garantizan unos límites respecto a los fines que pueden seguirse racionalmente: aquellos que no merman u obstaculizan la cooperación intersubjetiva. La decisión por la justicia es entonces *razonable* porque, entre otras cosas, proporciona un marco adecuado para el desarrollo de diversas alternativas subjetivas *racionales*. Mientras que el concepto de racionalidad de Albert corresponde al modelo instrumental o tecnológico, el de Rawls corresponde al modelo de racionalidad práctica iniciado por Kant, que sin ignorar las cuestiones relativas a la idoneidad de los medios, da cuenta también de la razonable idoneidad de los fines últimos.

Es cierto que Albert concedería la posibilidad de tratar los planteamientos rawlsianos como hipótesis, pero, en mi opinión, esa salida no aporta ningún elemento sustantivo al análisis de cómo entendemos la justicia cuando nos

26 Cf. por ejemplo Rawls: KC, 256 y Albert: TRC, 249 y TRP, cap. VI.

27 Cf. TJ, 446 y KC, 528 ss.

28 KC, 530.

ponemos a hablar en serio sobre ella. Por otra parte, Albert mantiene una concepción de la justicia como idea regulativa, pero desprovista de contenido propio, y por lo tanto inoperante; en cambio Rawls realiza una descripción procedimental de la idea de justicia tal y como la sosténemos implícitamente los ciudadanos de los países democráticos, en virtud del consenso existente respecto al concepto de *persona*<sup>29</sup>. Lo curioso es que Albert se acerca mucho a este planteamiento en algún momento (recuérdense los «criterios de verificación» de los códigos morales) pero se distancia de él en cuanto trata temas de filosofía política. La explicación de este fenómeno quizá se encuentre en el modo cómo Albert concibe lo social: no como un mundo de sujetos, sino de objetos<sup>30</sup>.

En cuanto al tratamiento de la justicia distributiva, Rawls afirma continuamente su viabilidad en el seno de sociedades en las que se compartan ciertos principios razonablemente establecidos. Lo que Albert no ha visto es que puede ser compatible la *autonomía individual* de seres racionales en condiciones de *igualdad jurídica* con ciertos principios de distribución cuyo baremo sería aceptable por todos los miembros de una sociedad plural con la única condición de que compartan esa conciencia de sí mismos. Esos principios serían fruto de un consenso ideal (no fáctico) cuyas condiciones constituyen el procedimiento rawlsiano. De tales principios se desprende la consecuencia de que son los propios afectados, los miembros de la sociedad civil, los que han de decidir en la solución de los problemas que plantea la realización de la justicia, incluso en el caso de que haya que desobedecer al orden jurídico establecido<sup>31</sup>. En cambio no es así para Albert, pues éste antepone el juicio de los tecnólogos de lo social<sup>32</sup>, como únicos protagonistas de las posibles innovaciones. Sorpren-

29 KC, 518.

30 Sobre este punto véase el artículo de V. Domingo García en este mismo número de *Estudios Filosóficos*.

31 TJ, cap. VI.

32 Cf. por ejemplo, TRP, 144.

de que Albert encuentre peligro de totalitarismo en otros muchos sistemas alternativos salvo en aquellos en los que impere un tecnocratismo falibilista.

Por último, es claro que Albert puede argumentar frente a Rawls en el sentido de que éste ha edificado una teoría de la praxis basada en un punto arquimédico, el del *common sense* en cuestiones de valor<sup>33</sup>, con lo cual quedaría todo el sistema expuesto a la crítica de caer en el trilema de Münchhausen. Es curioso que el propio Rawls utiliza varias veces la expresión «archimedian point»<sup>34</sup> para referirse a los mínimos irrebasables necesarios para cualquier esquema de cooperación social; pero este punto arquimédico es, en su concepción, el fruto de un contrato racional, razonable y permanentemente revisable; la ventaja sobre Albert es que, además, permite operativizar una noción de justicia que está formalmente implícita en los propios planteamientos albertianos acerca de la moral y de la libertad.

EMILIO GINES MARTINEZ NAVARRO

33 TJ, 477-79.

34 TJ, 297-300.