

NEOCONTRACTUALISMO, LIBERALISMO, DEMOCRACIA Y ESTADO DEL BIENESTAR. LA CRÍTICA DE MICHAEL HARDT Y ANTONIO NEGRI A LA TEORÍA JURÍDICO-POLÍTICA DE JOHN RAWLS

NEO-CONTRACTARIANISM, LIBERALISM, DEMOCRACY AND WELFARE STATE: MICHAEL HARDT AND ANTONIO NEGRI'S CRITICISMS OF THE LEGAL AND POLITICAL THEORY OF JOHN RAWLS

José Cepedello Boiso *

Resumen: En el presente artículo, se exponen las ideas esenciales de la crítica de Michael Hardt y Antonio Negri a los principios teóricos del liberalismo y *neocontractualismo* de John Rawls. Para Hardt y Negri, el modelo jurídico de Rawls, a pesar de su aparente apuesta por la justicia y la democracia, supone, en realidad, un intento de legitimación de las formas de dominio propias del Estado liberal y del capitalismo. A través de mecanismos como la marginación del poder constituyente, la negación de la subjetividad social y la utilización del derecho como instrumento para legitimar la subsunción real del trabajo y de la sociedad en el capital, la propuesta de Rawls se aleja del proyecto jurídico-político de democracia absoluta, defendido en la modernidad por autores como Maquiavelo y Spinoza.

Abstract: This work shows the main criticisms of Michael Hardt and Antonio Negri to the theoretical principles of Liberalism and Neo-Contractarianism developed by John Rawls. For Hardt and Negri, Rawls's legal model, in spite of his apparent bet for Justice and Democracy, actually conceals an essay to legitimate the control rules proper to the liberal State and Capitalism. By means such as the marginalization of the Constituent Power, the denial of Social Subjectivity and the use of Law as a tool to validate the subsumption of labor and society under capital, Rawls' proposal goes far away from the legal and political project of Absolute Democracy, defended in modern times by authors like Machiavelli and Spinoza.

Palabras clave: John Rawls, Michael Hardt, Antonio Negri, democracia, neocontractualismo, liberalismo, Estado del bienestar.

Key words: John Rawls, Michael Hardt, Antonio Negri, Democracy, Neo-Contractarianism, Liberalism, Welfare State.

Fecha de recepción: 17-10-2011

Fecha de aceptación: 29-12-2011

1. INTRODUCCIÓN: RAWLS Y LA FAGOCITACIÓN DEL PODER CONSTITUYENTE

En su obra, *Labor of Dionysus: a critique of the State-Form*, Michael Hardt y Antonio Negri analizan las relaciones estrechas que se van sucediendo entre el desarrollo de las teorías jurídicas más relevantes de la segunda mitad del siglo XX y la evolución paralela de las formas del Estado y del sistema productivo capitalista, desde su concepción inicial como Estado de derecho, pasando por el Estado social y del bienestar, hasta desembocar en las concepciones neoliberales

* Departamento de Derecho Público, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, jcepboi@upo.es

que comienzan a imponerse a finales de siglo. En este sentido, en su opinión, la obra de Kelsen marca, de forma nítida, el paso del Estado de derecho al Estado social, mientras que teorías como las de Rawls suponen el intento de proponer una nueva configuración jurídica estatal que permita legitimar los instrumentos de poder y los mecanismos de dominación propios de un modelo liberal (Negri: 2008:104-105), caracterizado por su intento de superar, sin solucionar de manera positiva, los conflictos surgidos en el seno del Estado del bienestar (Hardt & Negri: 1994:233). Para demostrar la veracidad de su tesis, Hardt y Negri van a realizar una lectura política de la obra de Rawls, con el objetivo de descubrir las relaciones de poder que su teoría jurídica encubre¹. Con esta finalidad, sostienen que su compleja construcción racional no ofrece, como intenta aparentar, un orden geométrico jurídico y moral puro, sino una mezcla de tendencias y propuestas políticas, susceptibles de muy diversas y conflictivas interpretaciones. En esta amalgama de proposiciones morales, jurídicas y políticas, los principios racionales enmascaran las relaciones de dominación bajo la forma de un *idealismo ascético*, en el que la supuesta pasión por la libertad y la igualdad se pierde en los páramos abstractos de su encubridora y circular racionalidad argumentativa.

En esta línea crítica de base marxista, Hardt y Negri entienden la propuesta *neocontractualista* de Rawls como un sutil intento de establecer una razonable y formal fundación del Estado de corte liberal, sobre la base de una teoría de la justicia y la democracia sustentada en una subyacente “geometría moral”². En consecuencia, la raíz última de la coherencia y moralidad del

¹ El mismo Rawls reconoce el carácter esencialmente político de su teoría de la justicia en *Political Liberalism*, aunque sin desprenderse, en ningún momento, del fundamento moral de la misma, al indicar, de forma constante, que la política no es algo opuesto a la moral, sino que la política misma es una concepción moral: “En mi resumen de los propósitos de mi *Teoría de la justicia*, la tradición del contrato social es vista como una parte de la filosofía moral y sin hacer distinción entre filosofía política y moral. En esa obra, la doctrina moral de la justicia no se distingue, de forma estricta, de su concepción política” (Rawls: 1996: 11)

² En palabras del propio Rawls, “Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral con el todo el rigor que el nombre indica”. En este sentido, Rawls reconoce que ese “rigor geométrico” se sustenta sobre la débil base de una “intuición” que intenta alcanzar un “ideal”: “Desafortunadamente, el razonamiento que ofreceré se queda corto con respecto a lo anterior, ya que, en gran medida, es altamente intuitivo. Aun así es esencial tener presente el ideal que uno quisiera alcanzar” (Rawls: 1979: 146). Así pues, el *intuicionismo* e *idealismo* como puntos de partida metodológicos de toda la teoría de la justicia de Rawls hacen difícilmente admisible la supuesta racionalidad que, según él mismo indica, debe conducir a preferir su concepción de la “situación original” en relación con otras hipótesis sobre la misma: “En este sentido, existen muchas y muy diferentes teorías contractualistas. La justicia como imparcialidad no es sino una de ellas. Sin embargo, el problema de la justificación está, en la medida de lo posible, resuelto, al observar que no existe sino una interpretación de la situación inicial que mejor exprese las condiciones que se considera razonable imponer en la elección de los principios, condiciones que, además, conducen a una concepción que corresponde a nuestros juicios examinados en una reflexión equilibrada” (Rawls: 1979: 146-147). Como podemos observar, por más que Rawls intente sostener sus argumentos sobre la base de la racionalidad y la reflexión, éstas, como él mismo reconoce, se sustentan, a su vez, en una “intuición original”, como punto de partida de la reflexión, y en un “ideal final” como meta que se pretenden alcanzar. Es, justamente, ese contenido intuitivo e idealista que sostiene la teoría de Rawls el que permite, en nuestra

sistema jurídico se encontraría en el momento fundacional contractual, así como en los procedimientos puestos en marcha con posterioridad³. En este sentido, para Hardt y Negri, resultan sumamente interesantes las reflexiones que realiza Rawls acerca de los movimientos revolucionarios francés y americano en las dos primeras partes de su obra *A Theory of Justice*, concibiéndolos como espacios idóneos para analizar todos los factores determinantes que formaron parte del hipotético contexto de la posición jurídico-política original sobre la que se forjó el ideal de justicia, en el seno de las sociedades democráticas modernas occidentales. En su indagación sobre la articulación de la idea de justicia en el periodo revolucionario francés. Rawls concluye que, durante la Revolución Francesa, se produjo una elección racional que, bajo la forma de una intuición, supuso el inicio de la justicia social, mediante la asociación de tres principios: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Para Hardt y Negri, el sesgo liberal del análisis de Rawls es evidente desde el momento en que este autor defiende que, en esta tríada, el principio original es el de la libertad, al que estaría subordinado el de la igualdad, en la medida en que la igualdad sólo es posible en el seno de la libertad. En otras palabras, Rawls interpreta que lo que reconocería el principio de igualdad no es sino la potestad de ser iguales en el ejercicio de la libertad. En la segunda parte de esta obra, Rawls dedica parte de sus reflexiones al momento revolucionario americano⁴. En este caso, Rawls distingue una secuencia evolutiva dividida en cuatro estadios: a) una posición original en la que se produce el establecimiento de la identidad y de los principios, representada por la Declaración de Independencia y la *Bill of Rights*; b) un segundo nivel, conformado por la asamblea constituyente y la convención constitucional, en el que los miembros constituyentes eligen la Constitución que mejor representa los principios de justicia; c) un tercer escalón, el legislativo, en el que se establecen las políticas sociales y económicas de la nación y, por último, d) un cuarto estadio, constituido por la aplicación de las normas a los casos particulares. En todo este proceso genético, Rawls se esfuerza por mostrar que existió una continuidad en el complejo paso entre la teoría ideal y formal y las prácticas políticas reales, con la finalidad de garantizar que la estructura jurídico-política finalmente constituida no representaba sino un desarrollo fiel de los principios emancipadores sobre los que germinó la revolución.

opinión, introducir en ella todo un componente ideológico que determina de raíz el supuesto intento de alcanzar una "teoría racional sobre la justicia", ya que el contenido intuitivo y el objetivo ideal mediatizan por completo la estructura racional argumentativa.

³ La intención de concebir el contrato como un instrumento teórico para legitimar las estructuras políticas estatales es señalada por autores como Paul Graham, quien afirma que, en *A Theory of Justice*, la finalidad de la hipótesis del contrato no es sino, en último término, justificar la obediencia al Estado como entidad coercitiva (Graham: 2006:20-23). Sin embargo, Kukathas y Pettit sostienen que el contrato, en la teoría de Rawls, tiene un carácter más evaluativo que legitimador, al defender que, en la medida en que Rawls reconoce un carácter meramente hipotético al contrato, no es posible entenderlo como un auténtico pacto fundacional que legitime el ejercicio del poder. En su opinión, lo que aporta la teoría del contrato al régimen político erigido sobre él no es legitimidad, sino, tan sólo, el reconocimiento de su valía (Kukathas & Pettit: 2004:39-40).

⁴ "La idea de una secuencia de cuatro etapas está sugerida por la Constitución de los Estados Unidos y por su historia" (Rawls: 1979: 228).

Este afán por mostrar una línea ininterrumpida entre el espíritu revolucionario original y las estructuras jurídico-políticas definitivamente consolidadas representa, para Hardt y Negri, el intento de subsumir la ruptura revolucionaria original en una estructura formal que permita la *normalización* del poder constituyente. Mediante esta vía teórica, Rawls destemporaliza las rupturas de las fuerzas creativas revolucionarias y las formaliza en el marco de un hipotético o ideal proceso contractual, en el que no es un poder social real el que formula la constitución y libera la sociedad, sino una dinámica formal de procedimientos, que parecen actual por sí solos, impelidos por el supuesto poder de su propia estructura argumentativa racional (Hardt & Negri: 1994:235). Los procedimientos formales despojan por completo a la revolución de su contenido material, creando la ficción de una “despoblada asamblea constituyente” tan sólo habitada por principios racionales amparados en la supuesta “geometría moral”. Al mismo tiempo, la sincronía racional, ideal y formal simula la existencia de un definitivo equilibrio que acaba por, no tan sólo superar, sino, más aún, negar que el carácter esencialmente dinámico de la revolución tuvo su origen en una situación generalizada de conflicto social. En definitiva, Hardt y Negri construyen su crítica al modelo *neocontractualista* de Rawls sobre la base de que, a pesar de haber mostrado un especial interés por rastrear, en el seno del proceso revolucionario, el origen más puro de la idea de justicia, Rawls acaba traicionando, de forma intencionada, su propósito inicial, al apostar por un modelo jurídico-político en el que los procedimientos formales finalmente constituidos ahogan y asfixian la salvaje energía del momento germinal revolucionario.

Toda esta estructura argumentativa supone, para Hardt y Negri, el intento de Rawls de, en un primer momento, mitigar, para, con posterioridad, limitar y, por último, eliminar al poder constituyente, en tanto que sujeto último y esencial de los sistemas políticos auténticamente democráticos (Negri: 1994:17). Para Negri, el poder constituyente no se limita a producir normas constitucionales y estructuras de poder afines a éstas, sino que se constituye como el sujeto de producción del ordenamiento jurídico democrático, en su totalidad, y ejerce, en el proceso de creación y consolidación del mismo, una actividad omnipotente y expansiva que Rawls, mediante sus procesos de formalización y normalización racional, intenta socavar. La formalización supone, para Negri, el deseo de sofocar el miedo ante el carácter “terrible” que presenta el poder constituyente para todos aquellos que temen su vitalidad revolucionaria y democrática, tal y como ocurriera, por ejemplo, con Donoso Cortés quien, de esta manera, lo caracteriza en sus *Lecciones de Derecho Político* de 1836⁵. Por su tendencia a mantenerse “vivo”, el poder constituyente se

⁵ En esta obra, Donoso Cortés identifica la soberanía del pueblo con “una máquina de guerra que sirvió a la Humanidad para destruir la obra de doce siglos” (Donoso Cortés: 1984: 22). Para el autor extremeño, el gobierno del pueblo es sinónimo de tiranía: “Así, señores, el principio de la soberanía popular, que es un principio ateo, es también un principio tiránico” (Donoso Cortés: 1984: 23-24). Donoso Cortés identifica este poder constituyente con lo que él denomina la “omnipotencia social” que, en su opinión, corresponde a los pueblos infantes que encuentran en la fuerza su único recurso de acción política: “Un pueblo infante reconoce la omnipotencia

resiste a someterse a los procesos de domesticación inherentes a la constitucionalización de sus principios, esto es, a ser integrado y reducido en un sistema formalizado de normas. Por esta razón, su tendencia auténtica no es la búsqueda de los cauces jurídicos que lo normalicen, sino que, muy al contrario, el mantenimiento de su carácter revolucionario original exige que permanezca como una realidad extraña al derecho. En este aspecto, Negri apela a la concepción *spinozista* de la democracia, como teoría del gobierno absoluto⁶ (Negri: 2000:63), frente al constitucionalismo, como teoría del gobierno limitado (Negri: 1994:18). La reducción del poder constituyente al momento constitucional ha permitido, en palabras de Negri, que éste sea identificado como la fuente de producción de las normas constitucionales, esto es, como el poder de hacer una constitución y dictar las reglas fundamentales de organización de los poderes estatales. Pero, al mismo tiempo, la normalización constitucional del poder constituyente le ha privado de su materialidad, al presentarlo como un poder que tiene la capacidad formal de instaurar un orden jurídico nuevo que, debido a su vaciado de cualquier contenido material, parecer surgir de la nada. Todo ello con la finalidad de subsumir el poder constituyente en el poder constituido, con la clara intención de limitar el carácter absoluto del primero y, en consecuencia, reducir, al mismo tiempo, las raíces democráticas del sistema político establecido.

social, porque la omnipotencia social es la que le constituye. En ella reconoce la fuerza, y la fuerza es la única divinidad que adora, porque la fuerza es la única divinidad que necesita" (Donoso Cortés: 1984:57). Por esta razón, realiza un juicio absolutamente negativo del poder constituyente, debido, sobre todo, a su capacidad de manifestar la soberanía del pueblo a través de la omnipotencia social y su aptitud para, si se mantiene, modificar sustancialmente, las reglas de organización de los sistemas políticos. Para Donoso Cortés, esta vitalidad del poder constituyente, como expresión de la omnipotencia social, no es sino sinónimo del desorden, del caos más absoluto: "(...) al consignar en las Constituciones su poder constituyente, consignan en ellas a un mismo tiempo su tiranía y su omnipotencia: su tiranía en presencia de sociedades, su omnipotencia delante de las revoluciones; porque cuando las revoluciones aparecen, las Constituciones pasan, los pueblos pasan, los reyes pasan, y en lugar de las Constituciones, de los reyes y de los pueblos, que se retiran de la escena, invade la escena el caos" (Donoso Cortés: 1984: 72). La crítica del Donoso Cortés al poder constituyente alcanza, en él, un estado de paroxismo semejante al que él mismo atribuye a éste poder constituyente: "Así, señores, el poder constituyente es una excepción terrible a que está condenado el género humano, para quien, por una condición monstruosa, es siempre a un mismo tiempo la mayor de todas las desgracias y la mayor de todas las fortunas. El poder constituyente no puede localizarse por el legislador ni puede ser formulado por el filósofo, porque no cabe en los libros y rompe el cuadro de las Constituciones; si aparece alguna vez, aparece como el rayo que rasga el seno de la nube, inflama la atmósfera, hiere a la víctima y se extingue. Dejémosle pasar y no le formulemos. Cuando él haya pasado, el dominio de las sociedades volverá a pertenecer a los más inteligentes (...)" (Donoso Cortés: 1984: 72). De forma opuesta a ese miedo a la acción del pueblo movido por afectos manifestado por Rawls, de forma limitada, y Donoso Cortés, en su forma más extrema, se manifiestan autores como Maquiavelo quien muestra una total confianza en la actuación "desenfrenada" del pueblo: "Y si a partir de ahí se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sometidos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además, sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios" (Maquiavelo: 2009: 180).

⁶ "Llego, por último, a la tercera forma de Gobierno, caracterizada por su riguroso absolutismo, y que se denomina democrático" (Spinoza: 1985: 259).

El proceso de subsunción del poder constituyente en el constituido supone la limitación de su poder expansivo, al ser reducido a mera norma de producción de un sistema legal formal, estéril y limitado, en un proceso de interiorización o fagocitación llevado a cabo por el propio poder constituido, quien, mediante, un complejo conglomerado de técnicas jurídicas, consigue cubrir y desnaturalizar la esencia del poder constituyente. Con este procedimiento, por un lado, su omnipotencia queda sofocada, pues, aunque se le reconozca su capacidad formal de fuente normativa, se le desnuda de su fuerza material originaria y, por otro, su carácter expansivo queda reducido al cumplimiento de un mero papel secundario y minorado, en tanto que norma interpretativa de control y revisión constitucional (Negri: 1994:19). En la práctica jurídico-política, esta fagocitación supone que el derecho de rebelión y resistencia, que encontraba su máxima expresión en la vitalidad del poder constituyente, quede subjetivamente disecado en el seno del poder constituido, al mismo tiempo que el principio de participación común revolucionaria es absorbido por la maquinaria aletargante de la representación.

En este sentido, Rawls dedica el epígrafe 37 de su *A Theory of Justice* a analizar las capacidades que posee el poder constituido para limitar el principio de participación a través de los preceptos constitucionales. Rawls entiende que esta limitación está justificada en el siguiente caso: “(...) para justificar estas restricciones debemos mantener que, desde la perspectiva del ciudadano representativo, en el tratado constitucional, la libertad de participación menos extensa está suficientemente justificada por la mayor seguridad y extensión de otras libertades” (Rawls: 1979: 264). Por esta razón, defiende que una de las labores fundamentales del poder constituido es delimitar en la constitución, de forma precisa, esto es, normativizar, los límites del ejercicio efectivo del principio de participación: “No hemos de abandonar el principio de participación en su totalidad, ni permitir que sufra una influencia ilimitada, sino que hemos de ampliar o restringir su alcance hasta el punto de que, si existiese peligro para la libertad a causa de la pérdida marginal de control sobre los que ostentan el poder político, equilibre la seguridad de la libertad obtenida mediante el uso de los mecanismos constitucionales” (Rawls: 1979: 264-265). Rawls, por tanto, subordina el principio de participación a los de la libertad y la seguridad: “Más aún, permite, aunque no exige, que algunas libertades, como aquellas protegidas por el principio de participación, sean menos esenciales en su papel principal, que es el de proteger las libertades restantes” (Rawls: 1979: 265). Rawls admite que las limitaciones al principio de participación surgen del miedo a asumir riesgos que él considera que no deben asumirse, si se ponen en peligro los bienes supremos de la libertad y la seguridad: “Aquellos que le dan un valor mayor al principio de participación estarán preparados para correr mayores riesgos con las libertades de las personas, es decir, para darle a la libertad política una mayor extensión” (Rawls: 1979: 265). En opinión de Rawls, aquello que Hardt y Negri entienden como “expresión de la voluntad del poder constituyente” no es sino un sentimiento irracional representado por la intensidad del deseo y, según sus palabras, “Esta crítica se basa en el error de que la intensidad del deseo es una consideración relevante al construir la

legislación” (Rawls: 1979: 265). Por esta razón, Rawls defiende que esa intensidad del deseo debe, en todo caso, someterse al ideal de justicia determinado por el orden legal surgido del poder constituido: “Por el contrario, cuando se producen problemas de justicia, no debemos tener en cuenta la fuerza de los sentimientos sino la mayor justicia del orden legal (...) Cuando las decisiones de la justicia son complicadas, la intensidad de los deseos no ha de tenerse en cuenta” (Rawls: 1979: 265). Aparentemente, Rawls contrapone un principio irracional, los deseos que empujan a exigir la participación, frente a un concepto surgido de la argumentación racional, el principio de justicia, pero resulta difícil considerar esa acertada contraposición, si tenemos en cuenta que su concepto de justicia se sustentaba, como el mismo Rawls admite, en un doble sustrato profundamente irracional representado por la intuición y lo ideal. Podemos comparar esta aparente desconfianza en los “deseos” y “sentimientos”, como base de la política, con la diferente actitud de autores como Spinoza para quien es imposible analizar el fenómeno político sin tener en cuenta los deseos, sentimientos o afectos de los sujetos: “Tengo, pues, por esto cierto, y lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos (Spinoza: 1985:143)⁷. Ahora bien, si la idea de justicia de Rawls se elabora a partir de principios tan afectivos como una intuición o tan desiderativos como un ideal, no sería arriesgado afirmar que lo que realmente defiende Rawls no es la limitación de todos los sentimientos y deseos en política, sino, de forma más específica, la restricción de todos aquellos que no casen con el proyecto racional desarrollado a partir de la relativa irracionalidad afectiva de su intuición original y de su proyecto ideal por alcanzar.

En este sentido, Rawls dedica parte sustanciales de su *A Theory of Justice* y de su *Political Liberalism* a analizar los sentimientos y deseos humanos como elementos determinantes en la actuación política. Elabora incluso lo que él denomina una “Psicología moral: filosófica, no psicológica”. En esta Psicología moral filosófica *sui generis*, Rawls declara abiertamente que no se va a ocupar de todos los sentimientos o deseos humanos con relevancia social o política, sino tan sólo de aquellos acordes con su ideal de justicia previamente delimitado: “Subrayo que se trata de una psicología moral derivada de la concepción política de la justicia como equidad. No se trata de una psicología originada en la ciencia de la naturaleza humana, sino más bien de un esquema de conceptos y principios que sirven para expresar una cierta concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía” (Rawls: 1996: 118). Como en tantos otros aspectos de la teoría de Rawls, la doble guía de la intuición original y el objetivo ideal garantizan según Rawls que la selección de sentimientos realizada parte “de condiciones lo suficientemente estrictas como para garantizar la viabilidad de una concepción de la justicia y de su ideal político, aunque son condiciones

⁷ De ahí que, aunque Rawls encuentre una de las inspiraciones para su obra en la de la *Ética more geometrico* de Spinoza, a nuestro entender, le resulta más costoso aceptar, con todas sus consecuencias, lo que supone conceder valor no sólo individual, sino también social y político, a la gran variedad de sentimientos, deseos y afectos humanos.

diferentes de las de la psicología humana como ciencia natural” (Rawls: 1996: 119). Como el propio Rawls termina aceptando, su concepto de justicia no tiene como origen un análisis pormenorizado de la realidad tanto individual como social sino de la persecución intuitiva de un ideal, dado que “más allá de las lecciones de la experiencia histórica (...) Tenemos que formular un ideal de gobierno constitucional (...) Dentro de esos límites, la filosofía política de un régimen constitucional es autónoma de dos maneras. Por un lado, su concepción política de la justicia es un esquema intelectual normativo. Su familia de ideas no es analizable en términos de alguna base natural, como, por ejemplo, la familia de conceptos psicológicos y biológicos; ni siquiera sirve la familia de conceptos sociales y económicos. Si podemos aprender ese esquema normativo y utilizarlo para expresarnos a nosotros mismos a la hora de pensar y actuar moral y políticamente, eso basta” (Rawls: 1996: 119). En consecuencia, Rawls parte del presupuesto de que es posible formular un “ideal” de justicia sin necesidad de presuponer una concepción precisa de la naturaleza humana y de la teoría social, por lo que, como sustrato último de su concepción de la justicia, tan sólo le queda el carácter autorreferencial de su propia idea intuitiva de la misma, pues, según sus palabras: “eso basta”. Ahora bien, ¿cumple realmente la teoría de la justicia de Rawls ese presupuesto de no basarse en ninguna concepción precisa de la naturaleza humana ni de la teoría social? ¿O, acaso, plantear que el ser humano tiene una tendencia intuitiva a alcanzar un cierto “ideal de justicia” no es ya partir de una determinada concepción precisa de la naturaleza humana?

II. PODER CONSTITUYENTE Y DEMOCRACIA ABSOLUTA EN SPINOZA

En línea diametralmente opuesta a esta concepción jurídica limitadora del poder constituyente, que caracteriza al pensamiento liberal, en general, y a la teoría jurídico-política de Rawls, en particular, Negri considera que los principios defendidos por Spinoza en el *Tratado político* y en el *Tratado teológico-político*⁸, junto con la defensa del gobierno de la *multitud* planteada por

⁸ En su *Tratado teológico-político*, Spinoza define la democracia como un derecho de toda sociedad. “En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo” (Spinoza: 1985: 61). El carácter absoluto del poder soberano supone que uno de los mayores peligros en el ejercicio de ese poder sea la arbitrariedad derivada, entre otras causas, de las decisiones absurdas. Pero, para Spinoza, en este sentido, son justamente los sistemas democráticos los que menos adolecen de este grave defecto, dado que: “en los Estados democráticos son menos de temer los absurdos, porque es casi imposible que la mayor parte de una asamblea, especialmente si es numerosa, convenga en un absurdo” (Spinoza: 62: 1985). De ahí que, frente al carácter corrupto de los diversos reyes que gobernaron sobre el pueblo judío, para Spinoza, “Finalmente, durante el gobierno del pueblo, permanecieron las leyes incorruptas y fueron observadas constantemente” (Spinoza: 1985: 102). La defensa de la democracia en Spinoza es tal que llega a definirla como el sistema político más natural y como aquel en el que mejor se defiende la libertad de los sujetos: “En el gobierno democrático (que se aproxima más al estado natural) hemos visto que todos se obligan con su pacto a obrar según la voluntad común, pero no a juzgar y a pensar de ese modo; es porque los hombres no pueden todos pensar del mismo modo, y pactan que tenga fuerza de ley

Maquiavelo en sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*⁹ representan el fundamento teórico más sólido del auténtico pensamiento político democrático

aquella que reúna más sufragios, conservando, sin embargo, autoridad bastante para derogarla si encontrasen otras disposiciones mejores. Por tanto, cuanto menos se concede a los hombres la libertad de pensar, más se les aparta de su natural estado, y por consecuencia, más violentamente se reina" (Spinoza: 1985: 130-131). Spinoza defiende, además el carácter pacífico y justo de los gobiernos del pueblo, ya que frente a los múltiples conflictos bélicos que se sucedieron en la historia del pueblo judío durante los gobiernos de los distintos reyes, "Es digno, además, de ser notado que mientras el pueblo tuvo el gobierno, no hubiese sino una guerra civil, la cual, por otra parte, fue terminada por completo y los vencedores se apiadaron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios restituirlos a su antigua dignidad y poder (Spinoza: 1985: 101).

⁹ En el epígrafe 58 de sus *Discursos...*, titulado, justamente, "La multitud es más sabia y más constante que un príncipe", Maquiavelo realiza una encendida defensa del gobierno de la multitud. En estas páginas, Maquiavelo comienza corrigiendo la opinión común defendida, entre otros, por el propio Tito Livio: "Tanto nuestro Tito Livio como todos los demás historiadores afirman que nada es más vano e inconstante que la multitud". Y, ante tan arraigada opinión, se atreve a plantear, con vehemencia, la contraria: "Yo no sé si me estoy metiendo en un campo duro y tan lleno de dificultades que me obligará a abandonarlo con vergüenza o defenderlo con dificultad, al ponerme de parte de aquella [*la multitud*] a los que los escritores acusan". Y la opinión contraria a la común no es, para él, sino una completa y absoluta defensa de la capacidad de la multitud para crear un sistema político justo: "Concluyo, pues, contra la común opinión, que dice que los pueblos, cuando son soberanos, son variables, mutables e ingratos, afirmando que no se encuentran en ellos estos defectos en mayor medida que en los príncipes individuales. Y si alguno acusa a un tiempo a los pueblos y a los príncipes, podrá tener razón, pero se engañará si exculpa a los príncipes. Pues un pueblo que gobierna y que esté bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio y, por otro lado, si alguien lleva aquí ventaja es el pueblo (...)" (Maquiavelo: 2009: 175-178). Las ventajas, por tanto, de los gobiernos del pueblo son, para Maquiavelo, evidentes, a pesar del esfuerzo de la mayoría de los autores por ocultarlas: "Además, de esto, vemos que las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe (...)" (Maquiavelo: 2009: 179). Desde el punto de vista de la legalidad y la justicia, para Maquiavelo, el gobierno del pueblo también es superior: "Y si a partir de ahí se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más virtud en el pueblo que en el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sometidos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y además, sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios" (Maquiavelo: 2009: 180). Maquiavelo, además, señala una gran diferencia entre los gobiernos del pueblo y los de los príncipes; mientras que, en el caso de los príncipes, el miedo y la fuerza son las dos grandes herramientas para la resolución de conflictos, en los gobiernos de la multitud, se hace uso, fundamentalmente del diálogo, esto es, de la palabra: "(...) pues para curar la enfermedad de un pueblo bastan las palabras, y la del príncipe necesita del hierro, por lo que cualquiera puede comprender que donde se necesita mayor cura es porque son mayores los errores" (Maquiavelo: 2009: 180). Por último, Maquiavelo manifiesta una gran perspicacia al señalar una de las razones esenciales que justifican que, a pesar de las ventajas de los gobiernos del pueblo, la mayor parte de los autores sólo hayan visto defectos en el mismo. "Pero las opiniones contrarias al pueblo se producen porque cualquiera puede hablar mal de él libremente y sin miedo, incluso si es él quien gobierna; de los príncipes, en cambio, se habla siempre con mil temores y miramientos" (Maquiavelo: 2009: 181). Sobre la herencia republicana y democrática de Maquiavelo, pueden consultarse, entre otros textos, Rahe, Paul A., (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, New York, 2006 y Bock, Gisela, Skinner, Quentin & Viroli, Maurizio, (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

moderno en Europa (Negri: 2000:37)¹⁰. Frente al resto de propuestas modernas, acerca del surgimiento y consolidación de las formas estatales de poder, en las que, sin entrar en los entresijos esenciales de las rupturas políticas, tan sólo se atiende a los mecanismos funcionales en los que se inscribiría el traspaso abstracto de soberanía que conllevaría el supuesto cambio radical de un régimen político a otro, en Spinoza se produce un genuino intento de rastrear las condiciones materiales reales de posibilidad para el establecimiento de un auténtico sistema democrático. Desde el punto de vista metafísico, Spinoza encuentra la base de la democracia en la libertad del individuo entendida como potencia constitutiva, que se manifiesta bajo la forma del *conatus*, esto es, como la pulsión de todo ser hacia la producción de sí mismo y del mundo. El enraizamiento de la democracia en las potencialidades de los sujetos permite a Spinoza alcanzar una concepción de esta revolucionaria forma de organización del poder que no se limita a ser un mero estudio de las posibilidades de modificar la soberanía, respetando la evolución de las relaciones de producción y de las estructuras políticas existentes, sino que se consolida como la manifestación de un sistema político fundado en el desarrollo de las potencialidades individuales de los sujetos que, en su quehacer común, construyen relaciones políticas que permiten la emancipación individual y colectiva respecto de las relaciones de producción y de las concepciones limitadoras de la titularidad y ejercicio del poder.

La democracia se constituye en Spinoza como el auténtico fundamento de una forma de entender la política en la que sólo se acepta la fundación y legitimación del poder y la soberanía sobre la base de la expresión libre de todos los sujetos que conforman la colectividad social. Supone la capacidad de crear un sistema político en el que el sujeto, en lugar de ser definido como una entidad formal abstracta, sea concebido, al mismo tiempo, como sujeto individual concreto y como parte esencial de la colectividad. Es un régimen político en el que el poder no es configurado como una entidad estática, inamovible y abstracta, sino como un proceso en movimiento continuo como expresión de la diversidad dinámica y potencial de los sujetos que, en tanto que libres, se configuran colectivamente bajo la forma de la *multitudo*. Esta diversidad potencial configura un ámbito social caracterizado por los choques inevitables que originan una gran diversidad de conflictos y antagonismos. Ahora bien, el equilibrio no debe buscarse mediante la propuesta de consolidar un esquematismo abstracto que ofrezca una solución pacificadora, basada en la limitación arbitraria e interesada de la potencialidad de los sujetos. Por esta

¹⁰ En el lado opuesto a Rawls, tanto Maquiavelo como Spinoza van a fundamentar sus reflexiones políticas justamente en aquellos dos principios que Rawls entiende como innecesarios. Por un lado, el análisis histórico pormenorizado de todos los condicionamientos sociales relevantes, que Spinoza aplica, esencialmente a la historia del pueblo judío, en su *Tratado Teológico-Político* y Maquiavelo a la antigüedad clásica, en sus *Discorsi...*, sin perder, además, en ningún momento, la necesaria referencia al contexto histórico coetáneo a ambos, tal y como se manifiesta de manera evidente en *El Príncipe*. Y, por otro, el estudio detenido de la diversidad y pluralidad de los sentimientos, deseos y afectos humanos, sin que éste estudio se vea limitado por un el tamiz de un ideal previo de sociedad justa.

razón, Spinoza, si bien aceptó en su *Tratado Teológico-Político* la idea del contrato como tópico casi omnipresente en la teoría política de su tiempo, posteriormente, en su *Tratado Político*, se muestra como un decidido oponente de la tesis contractual. Para él, el contrato, como ficción abstracta, supone intentar eliminar la inmanencia de la praxis humana constitutiva, auténtico sustrato último de la política, sustituyéndola por un modelo trascendente de legitimación del orden político existente (Negri: 2000:46).

Sobre esta base, Spinoza, siguiendo las líneas directrices de Maquiavelo, ofrece, por vez primera, una teoría del poder absoluto de la *multitudo* (*omnino absolutum imperium*), como auténtico sustrato material de la democracia, frente a la tendencia a la adaptación a los desarrollos del Estado absolutista que, desde Hobbes, se va tornando en alternativa casi única en el pensamiento político moderno. De ahí que Spinoza haga especial hincapié en negar tanto el individualismo como la teoría del contrato, al entender que se estaban constituyendo como los dos principios fundacionales de todas aquellas teorías políticas preocupadas esencialmente en simular la posibilidad de un traspaso aparente de soberanía, cuando, en la práctica, se erigían en auténticas construcciones teóricas para la legitimación de las nuevas relaciones de producción y de los basamentos últimos del Estado absolutista. En este sentido, el contrato sirve, según Spinoza, para desvirtuar la auténtica titularidad del poder en democracia, en la medida en que la aceptación del pacto supone una renuncia implícita tanto a la titularidad como al ejercicio del poder por parte de la *multitudo*, que entrega tácitamente estas capacidades al poder constituido tras el mismo. Por el contrario, la auténtica democracia exige el mantenimiento de la titularidad y el ejercicio del poder por parte de todos los sujetos, es decir, que se mantenga la vitalidad y dinamismo del poder constituyente como expresión política máxima de la *multitudo*.

3. LA NEGACIÓN DEL PODER CONSTITUYENTE Y LA DERIVA TOTALITARIA EN EL PENSAMIENTO JURÍDICO CONTEMPORÁNEO

Negri considera que, haciendo caso omiso a la propuesta *spinozista*, la práctica totalidad de los teóricos del derecho y del Estado modernos y contemporáneos han dedicado gran parte de sus esfuerzos teóricos a negar la realidad del poder constituyente. Además, se han preocupado, en exceso, en fortalecer los mecanismos que permitieran diluir su dinamismo en los cauces formalizados de un sistema jurídico estático que, desde el punto de vista político, sirviera para, a pesar de los intentos colectivos de instaurar nuevos sistemas de titularidad y ejercicio del poder, seguir legitimando, en el seno de los nuevos regímenes instaurados, la pervivencia de las formas de soberanía tradicional. En todo este proceso de legitimación de estructuras de dominio, se esquivaban las innovaciones democráticas que podrían haber germinado, si, en sus propuestas, hubieran defendido una concepción más acertada acerca de la naturaleza y funcionalidad del poder constituyente. Tres han sido las soluciones aportadas por los principales corrientes teóricas del derecho, a la hora de delimitar el lugar que ocupa el poder constituyente en relación con el

poder constituido en la delimitación de la estructura jurídica estatal, a través de la configuración constitucional: *trascendencia, inmanencia e integración o coextensión* (Negri: 1994:21).

La consideración del poder constituyente como una realidad *trascendente*, tanto al poder constituido como al sistema jurídico resultante de la actividad de éste, es la mantenida por Kelsen y Jellinek. Ambos defienden que, aunque es el poder constituyente el que funda al poder constituido, el lazo entre ambos se rompe y el poder constituido acaba funcionando de forma autónoma. En esta línea, si bien Jellinek intenta disminuir la distancia entre poder constituyente y poder constituido, en último término, ofrece un modelo teórico en el que el poder constituyente, dada su trascendencia, aparece como algo ajeno a la propia constitución, originada, en exclusiva, a partir de los principios de autonomía reconocidos al poder constituido. Al mismo tiempo, Jellinek acepta la paradoja de que sea justamente la trascendencia del poder constituyente la que provoque que éste sea regulado y limitado, aparentemente por sí mismo, pero, en la práctica real, por el poder constituido que, a pesar de haber sido fundado por el constituyente, alcanza una autonomía tal que le permite normalizar la naturaleza misma de su propio principio fundacional. Por su parte, Kelsen apuesta por otorgar una trascendencia absoluta al poder constituyente, en virtud de la cual las normas siguen las reglas de la forma jurídica, sin que el poder constituyente desempeñe papel alguno en la determinación del proceso formal sobre el que se configura la producción normativa. De esta manera, a través de la *Grundnorm*, que es ya producto abstracto del poder constituido, la potencia del derecho elimina la del poder constituyente. En consecuencia, para Negri, en ambos casos se produce la misma paradoja: el poder constituyente es configurado, de forma aparente, como un principio activo, al que supuestamente se le otorga un máximo poder, dada su trascendencia, pero, en la práctica de constitución jurídica propuesta con posterioridad, no se le considera como fuente de ningún aspecto, elemento o estructura normativa del ordenamiento jurídico realmente configurado. En pocas palabras, la trascendencia del poder constituyente no es sino el recurso teórico para determinar su más absoluta negación efectiva (Negri: 1994:23).

La segunda propuesta, defendida, entre otros, por Rawls, Lassalle, o Carl Schmitt plantea el carácter *inmanente* del poder constituyente en relación con el sistema constitucional y jurídico. En un intento inicial de corregir la propuesta *kelseniana*, Rawls apuesta por la presencia permanente del poder constituyente, sin la cual considera que es imposible que lleve a cabo su labor de motor constitucional. Sin embargo, al mismo tiempo realiza varias operaciones de neutralización de su capacidad efectiva para determinar los procesos de configuración constitucional, ya que, en palabras de Hardt y Negri, Rawls se *indigesta*, en el momento en que pone los pies en la tierra, esto es, cuando descubre que el carácter revolucionario del poder constituyente no puede ser formalizado tan fácilmente (Hardt & Negri: 1994:236). Negri define esta *indigestión* como el resultado de una propuesta de inmanencia contaminada por una progresiva e ilimitada atracción de trascendencia, en virtud de una

despontenciación continua y progresivamente intensificada de los efectos del poder constituyente, hasta conseguir que la incidencia de éste, en el sistema constitucional, sea mínima. En la práctica, la inmanencia queda diluida mediante un proceso muy semejante al ocurrido en Kelsen y Jellinek, esto es, la fagocitación del poder constituyente por parte del poder constituido. Además, el poder constituyente se ve limitado por dos aspectos. Por un lado, el acuerdo contractual sobre los principios de justicia y, por otro, el límite ético-político, configurado como la condición kantiana de constitución del trascendental. En el caso de Lassalle, se parte, incluso, de una concepción más fuerte de la inmanencia del poder constituyente, al considerarlo como un principio endógeno que imprime su dinamismo al sistema constitucional, pero, con posterioridad, se termina aceptando que él mismo es reformado por la constitución y que es, finalmente, absorbido por el Estado, con lo que su neutralización, en este caso también, vuelve a ser absoluta (Negri: 1994:24). En tercer lugar, la solución inmanente de Carl Schmitt deriva, para Negri, en una “exasperación irracional del poder constituyente”, en la que, después de haber desarrollado una concepción material de éste, Schmitt desemboca en una propuesta cargada de cinismo, en virtud de la cual, la configuración del poder constituyente, como potencia originaria y como fuerza dinámica y viva, presente, de forma continua, en la configuración constitucional, es utilizada como fuente de legitimación irracional de la soberanía y del poder absoluto abstracto. Todo ello debido a que la vitalidad reconocida al poder constituyente no hace referencia a las experiencias concretas de la totalidad de los sujetos, sino a una entidad abstracta que se identifica como la expresión pura del poder. La tercera vía de solución, la de la *coextensión* o *integración* del poder constituyente es la defendida por los institucionalistas. En este caso, a pesar de aceptar un alto grado de compenetración entre ambos poderes, Negri considera que, por un lado, la integración se encuentra muy condicionada por la positividad del derecho público y, por otro, que, aunque se reconoce el papel desempeñado por la “constitución material” en la interpretación y modificación de la “constitución formal”, no se tiene en cuenta, en el análisis de la realidad social, como base de esa materialidad, el carácter creativo y liberador del poder constituyente que, encorsetado en el marco institucional, queda reducido a una serie de comportamientos mecánicos y a la “inerte repetición de una base social pre-constituida” (Negri: 1994:27).

Tras su somero repaso a las teorías jurídicas contemporáneas más relevantes, Negri concluye que, hasta la fecha, no se ha completado una teoría que, manteniéndose fiel al proyecto *spinozista*, permitiera configurar una síntesis acertada entre poder constituyente y poder constituido que se mostrara como la expresión más fiel de la auténtica voluntad democrática, sino que, muy al contrario, se han puesto en práctica calculados proyectos de desnaturalizar y *despotenciar* su carácter liberador, mediante la imposición de límites a su ejercicio, representados, fundamentalmente, por el poder constituido, el constitucionalismo, la legitimación de la soberanía y los mecanismos de representación (Negri: 1994:31). Toda esta tendencia determina, para Negri, una

peligrosa deriva hacia el totalitarismo, en la medida en que éste surge justamente allí donde el poder constituyente es ocultado y su efectividad y potencia es fagocitada por el poder constituido (Negri: 2008:27).

4. EL DERECHO COMO “ANALÍTICA SOCIAL”: FORMALISMO, SISTEMISMO Y NEOCONTRACTUALISMO.

Una vez liberado de su lazo de dependencia respecto del poder constituyente, el poder constituido ha utilizado su capacidad autónoma de formalización normativa para configurar el derecho como una de las herramientas más eficaces de legitimación de las estructuras de poder establecidas. Con tal fin, se ha ido convirtiendo en la “analítica anatómica de la sociedad civil” (Negri: 2006:235), mediante un proceso de abstracción de la misma por el que ésta queda reducida a la estructura formal determinada por el derecho en virtud de su capacidad para mimetizar, desde el punto de vista normativo, la evolución de las relaciones de producción. Además, para perfeccionar su capacidad de *dar forma* a la sociedad, el derecho se hace inmanente a la sociedad, convirtiéndose en un acontecimiento más del proceso social. Todo ello mediante la intensificación del carácter procedimental, procesual y ejecutivo del derecho. De esta manera, el derecho configura las relaciones sociales imponiéndoles los procedimientos de las relaciones de producción, llevando a cabo una labor imprescindible en el proceso de legitimación de la subsunción real de la sociedad en la estructura productiva del capitalismo. En este sentido, el derecho, en los Estados capitalistas, camina al mismo paso que la reforma continua de las relaciones de producción, persiguiendo, en todo momento, adecuarse a su dinámica, mediante la producción de normas que faciliten la asimilación continua de tres ámbitos de la realidad social: las fuerzas productivas, los consumos productivos y la estabilidad política. Esta producción normativa tiene como objetivo máximo legitimar jurídicamente dos principios básicos del sistema de producción capitalista. Por un lado, la aceptación de que el ideal más alto de la sociedad exige alcanzar el más elevado nivel productivo posible y, por otro, el axioma inamovible según el cual el reparto de beneficios entre los sujetos productivos se realizará conforme a unas normas que introducen en la reproducción social estos beneficios, de acuerdo a multiplicadores adecuados para el considerado previamente como correcto desarrollo de la sociedad en su conjunto, pero cuya intención real es ocultar y legitimar, al mismo tiempo, los mecanismos jurídico-políticos que permitan el repartos injusto y desigual de la riqueza, que es producida, en último término, por toda la colectividad (Negri: 2006:237).

La legitimación de la subsunción real exige que el derecho se constituya como uno de los mecanismos esenciales de producción de la subjetividad en el seno de la sociedad capitalista. El derecho constituye y da forma real a los sujetos, mediante el establecimiento de una red de cualificación de sus acciones, esto es, a través de una serie de condicionamientos jurídico-institucionales que persiguen una configuración formal absoluta de los mismos (Negri: 2006:236). La limitación formal de los sujetos, bajo los moldes de la estructura de las

relaciones de producción, va encaminada a propiciar la independencia y autosuficiencia de un poder total que posee la capacidad de configurar por completo a la comunidad social. Por lo tanto, en último término, dado que hay una tendencia ínsita hacia un poder absoluto en el que no se incluye la titularidad efectiva y real de todos los sujetos, el derecho acaba convirtiéndose en auténtica “latencia de dictadura” o, en otros términos, en “dictadura mistificada”, dado que la titularidad y el ejercicio de este poder absoluto se entrega en manos de unos pocos. Además, al estar interiorizado en las subjetividades formateadas, selecciona unilateralmente todos los procesos de la dinámica social, bajo la apariencia de que éstos son fruto de una auténtica decisión colectiva, cuando en realidad no son sino interiorizaciones, estáticas y estériles para las propias subjetividades, derivadas de construcciones jurídicas, meramente formales, legitimadoras de las relaciones de producción y de sus decisiones acerca de las formas de producir y de la determinación de las normas de reparto de los beneficios derivados de los procesos productivos.

El derecho se convierte, así, en un bloqueo, en una limitación estática que intenta suplantar la ilimitación dinámica de la potencia activa de los sujetos, con el objetivo de ajustar toda su potencia social a las exigencias de los modelos productivos. Pero, al tratarse de una invención que, al limitar, maneja sólo los restos, los residuos, los márgenes de los sujetos, este proceso de legitimación tenderá, cada vez más, a replegarse y cerrarse sobre sí mismo. La estructura procesual jurídica, aparentemente lineal y fluida, se tornará, paulatinamente, más y más truncada en sus procedimientos, debido a su incapacidad para encontrar soluciones reales, y no meramente formales, a la potencialidad de los individuos, al no lograr asir todos aquellos contenidos sociales que desborden los límites preformados. En el fondo, el derecho teme la potencia de las subjetividades, pues sólo las utiliza como material marginal de desecho sobre el que construir su propia complejidad auto-referencial como ordenamiento jurídico.

La construcción progresiva del derecho como “analítica de la sociedad” se ha ido consolidando a través de tres procedimientos específicos: a) en primer lugar, la reinstauración de la *hegemonía de la forma*, por encima y, aún más, directamente en contra de la sustancia o materialidad social; b) en un segundo término, la profundización consecuente en el *sistemismo*, como sucedáneo esquemático y rígido de la creación de una auténtica unidad social y colectiva en el sistema de valores y, por último, c) el *neocontractualismo*, en tanto que abstracción formal que sustituye el acuerdo continuo, dinámico y vivo de los sujetos por el estatismo de un pacto que sólo busca la identidad entre la actividad de los sujetos y las reglas predeterminadas de las relaciones de producción subordinadas al capital (Negri: 2006:238). La *hegemonía de la forma* va a suponer, además, el surgimiento de un nuevo trascendentalismo que provoca la escisión entre forma y sustancia en el seno de la regulación social. La prioridad otorgada a lo trascendental conduce inexorablemente a una definición cada vez más unilateral de lo real, a través de la suplantación formal

de lo real mismo, de tal manera que el ser termina por ser definido bajo la forma de sustitución. En definitiva, todas las entidades sociales relevantes van siendo transfiguradas y reemplazadas por las formas que toman su lugar a partir de su definición jurídica trascendental, hasta el punto que es esa configuración formal trascendental la que, en su consolidación como analítica social, condiciona todos los desarrollos potenciales de las subjetividades, bajo el aspecto de conceptos formales rígidos e inmisericordes con los sujetos materiales como puedan ser los mercados, la productividad, la deuda o la inflación, por sólo citar algunos de ellos. Por otro lado, con la finalidad de conseguir una tupida red de procedimientos abstractos que fortalezca el poder de las figuraciones trascendentales, el *sistemismo* se constituye como la auténtica forma de la reglamentación jurídica. Con su imposición de un orden formal estático, el *sistemismo* destruye la unidad dinámica material de los sujetos, mediante la eliminación de los antagonismos sociales, inevitables en una sociedad plagada de subjetividades en ejercicio constante de su potencialidad vital. De esta forma, el derecho desplaza los elementos problemáticos y transforma los temas potencialmente conflictivos en una estructura ficticia de compatibilidad, tal y como se manifiesta en la teoría del evitación de conflictos de Rawls. La red sistémica es tan tupida y tan determinante para la actividad social que los sujetos acaban siendo meros productos de la analítica jurídica que, mediante esta depurada técnica, intenta crear una imagen de natural armonía, para que su ejercicio de control fluya tal y como le interesa a la voluntad de dominio, auténtico y verdadero principio, causa y fin tanto de la imposición de la forma como del sistema. La hegemonía de la forma y el *sistemismo* se configuran como una unidad efectiva de dominación en el *neocontractualismo* que, aunando las potencialidades analíticas de ambos, alcanza la máxima formalización y negación de los sujetos, en la medida en que supone un intento hegemónico de controlar la dinámica social de las subjetividades enmarcándolas dentro de un esquema formal, rígido y absolutamente estructurado, que suprime toda la materialidad de la vida social¹¹. En el *neocontractualismo*, la función jurídica se convierte en la auténtica

¹¹ El carácter formalista y abstracto del conjunto de la teoría sobre la justicia de Rawls es establecido y reconocido por él mismo quien, así, lo señala, de manera constante, a lo largo de toda su obra, en aquellos lugares en los que se ocupa de desarrollar las ideas esenciales sobre las que se sustentan las definiciones de nociones centrales para su teoría. De esta forma, al definir “sociedad bien ordenada”, por ejemplo, indica que “la noción de sociedad bien ordenada articula una concepción formal y abstracta de la estructura general de una sociedad justa” (Rawls: 1986: 104). O, también, en la misma línea, en su *A Theory of Justice*, al establecer la idea principal sobre la teoría de la justicia afirma: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la teoría del contrato social (...)” (Rawls 1979: 28). Como en tantos otros aspectos, Rawls es consciente de las debilidades argumentativas del excesivo formalismo abstracto, por lo que, en su *Political Liberalism*, llega a afirmar: “Acaso haya quien ponga objeciones al uso de tantas nociones abstractas”. Y acaba por reconocer el carácter esencialmente político de las abstracciones: “En filosofía política las abstracciones vienen impuestas por conflictos políticos profundos” (Rawls: 1996:75). Finalmente, Rawls acepta que, a pesar de su intento de alcanzar un concepto universal de justicia mediante la vía de la argumentación discursiva racional, el elemento intuitivo e idealista que mediatiza, de raíz, el encadenamiento de razones conduce a una concepción esencialmente política de la misma: “(...) la formulación idealizada, que es como decir abstracción, de

“muerte del sujeto”, al excluir del tejido social la dinámica potencialmente conflictiva de las subjetividades, dado que la subsunción real es asumida como mera mimesis de las relaciones de producción, en el seno de una sociedad pacificada. De esta forma, según Negri, mediante el formalismo, el sistemismo y el *neocontractualismo*, la configuración del derecho como analítica social alcanza sus más altos frutos, al servicio de la voluntad de dominio, en su intento de configurar una estructura de lo real dibujada a su imagen y semejanza (Negri: 2006:239).

Con estas armas, el derecho se convierte, en terminología marxista, en una herramienta imprescindible en el proceso de subsunción real de la sociedad y del trabajo en el capital. Negri aplica, al análisis de las formulaciones jurídicas contemporáneas, las herramientas teóricas que Marx desarrollara fundamentalmente en sus *Grundrisse* y que el propio Negri había estudiado, en profundidad, en una de sus iniciales obras (Negri: 1979). Marx, en sus *Grundrisse*, ya intuyó que la subsunción del trabajo en el capital se produciría en dos fases. En una primera fase *formal*, la que se estaba produciendo en la época de Marx, el trabajo es subsumido por el capital, esto es, se ve absorbido por las relaciones capitalistas de producción, pero manteniéndose aún como una fuerza independiente que se ve invadida, controlada y dirigida por los modos de producción capitalista. Sin embargo, el capital, a través de la socialización de la producción y de las innovaciones científicas y tecnológicas, va paulatinamente creando nuevos modelos de trabajo, al mismo tiempo que elimina progresivamente los antiguos, transformando, con este procedimiento, las situaciones de los distintos agentes de producción. De esta manera, se inicia la segunda fase de la subsunción, la denominada *real*, en la que el trabajo es incorporado no como una fuerza externa, sino como algo inherente al capital mismo (Hardt & Negri: 1994:239). Mediante la subsunción, el capital consigue la capacidad de mistificar su papel en los procesos productivos, al mismo tiempo que crea una estructura cognitiva colectiva en la que el trabajo no ve reconocido su lugar como pilar último sobre el que se sostiene la organización social capitalista. Se crea la imagen social de que la producción es un completo proceso automático enraizado únicamente en el desenvolvimiento del capital y, al no reconocerse la importancia del trabajo en la fundación dinámica de la sociedad, se intenta difuminar, con la intención de eliminar, el choque dialéctico

concepciones de la sociedad y de la persona vinculadas a esas ideas fundamentales, resulta esencial para hallar una concepción política razonable de la justicia (Rawls: 1996: 77). La estructura formal y abstracta de la teoría de Rawls no aparece, por tanto, como la herramienta metodológica aséptica, que intentó mostrar en su *A Theory of Justice*, sino como un instrumento ideológico de reconducción de la realidad social a través de procedimientos supuestamente racionales, pero que se hallan, en realidad, sustentados en los mecanismos imprecisos de la intuición y lo ideal. Para Hardt y Negri, lo que se esconde tras esa intuición y ese idealismo no es sino una concepción muy concreta de las estructuras de poder, de tal manera que los encadenamientos racionales no serían sino mecanismos discursivos para justificar las formas de poder imperantes. En palabras de Hardt y Negri: “(...) una de las principales críticas a Rawls es que, en su teoría, los principios racionales fundacionales no son sino la máscara tras la que se esconden las relaciones de fuerza y dominio que efectivamente organizan la sociedad” (Hardt & Negri: 1994: 233).

entre trabajo y capital, característico del modelo de producción capitalista. En la práctica, este proceso se concreta en la reducción del protagonismo asignado a la producción misma, que se ve desplazada por la importancia otorgada a la distribución y circulación de los bienes producidos, hasta alcanzar un complejo imaginario social en el que se crea la ficción de que son estas dos tareas las que auténticamente sostienen el sistema productivo. En último término, se desemboca en la idea de la existencia de un mercado anónimo y se alcanza el sueño de la autonomía absoluta del capital respecto del trabajo, redirigiendo el foco del análisis económico desde la producción hacia la circulación (Hardt & Negri: 1994:241).

Una vez alcanzada la segunda fase, el nivel de subsunción real es tal que la infraestructura y la superestructura, aunque se pueden distinguir aún, debido a su origen diverso, en la práctica real, son ya completamente inseparables e indiferenciables. Negri llega a hablar de una compenetración total entre los diferentes ámbitos de producción tanto de las mercancías como de las normas y los sujetos, hasta el punto que, superando la intuición *althusseriana*¹², en la actualidad, la superestructura se desenvuelve de manera completamente ínsita a la infraestructura, produciendo una confusión de niveles con la finalidad interesada de mistificar su totalidad productiva (Negri: 2006:231). La absolutización productiva alcanza su más alta cima en los nexos entre las determinaciones infraestructurales y supraestructurales que atraviesan las capacidades activas de los sujetos, hasta producir el modelo más apropiado para la constitución capitalista de la subjetividad. En tal tesitura, no se producen tan sólo las condiciones de desarrollo social, sino también a los sujetos mismos como actores de los procesos productivos a los que queda reducida la multiplicidad potencial de la colectividad. Ahora bien, la analítica no es capaz de constituir al sujeto, dado que en su formalismo abstracto sólo es capaz de determinar parcelas muy reducidas de sus potencialidades vitales, pero, al simular su carácter absoluto, desarrolla todo un complejo entramado de

¹² Esa imbricación tan profunda entre superestructura e infraestructura como instrumento de legitimación y fortalecimiento de las situaciones de dominio y explotación, en el mundo contemporáneo, es trazada por Althusser en su escrito, "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" (Althusser: 2005:102-151). También aparece, en diversos lugares de su obra como, por ejemplo, cuando, al analizar el papel esencial que desempeña el Estado en las relaciones entre ambas, descubre que, en el desenvolvimiento fáctico del mismo, es prácticamente imposible distinguir el ámbito de una y de otra: "Dicho de otro modo: la Fuerza que entra en los mecanismos de la máquina de Estado, para salir fuera de ella como Poder (derecho, leyes políticas, normas ideológicas), esa Fuerza no entra como Fuerza pura. Por una buena razón: porque el mundo del que proviene está ya, él mismo, sometido al poder del Estado, al poder del derecho, de las leyes y de las normas. Y es muy normal, porque, para comprender este dominio de clase que requiere el Estado para su defensa y su perpetuación, hemos invocado 'el conjunto de las formas de dominio de clase, en la producción, en la política y en la ideología'. Pero, para existir, el conjunto de estas formas supone ya la existencia del Estado, del derecho, de las leyes políticas y otras y de las formas ideológicas. No se puede, por lo tanto, salir de ese círculo del Estado, que no tiene nada de vicioso, puesto que traduce simplemente el hecho de que la reproducción de las formas materiales y sociales comporta y también implica la reproducción del Estado y sus formas, que concurren, pero de manera 'especial', a la reproducción de la sociedad de clases existente" (Althusser: 2003:146).

procesos formales de constitución que simulan ser únicos y totales. Con estas técnicas, el derecho, como analítica, en lugar de establecerse como cauce o camino para la expresión libre de la voluntad de los sujetos, se convierte en su mayor límite. En pocas palabras, el derecho se formaliza como la estructura reductora de la potencialidad de los sujetos, en aras a su limitación y a su consideración única en tanto que engranajes inertes del sistema productivo capitalista.

Todo este proceso de minusvaloración del papel asignado al trabajo en el proceso productivo tiene su inevitable reflejo en la teoría y la práctica jurídicas y se manifiesta a través de dos vías. Por un lado, en la medida en que se denigra el trabajo como fuente de la producción social y normativa y se establece como único referente jurídico el capital, se mitiga la intensa carga de antagonismo e inestabilidad social, pero, al mismo tiempo, se priva al sistema normativo de una de sus referencias materiales esenciales. Por lo tanto, el intento de eliminar el trabajo, como sustento último de la estructura jurídica estatal, supone un proceso de *trascendentalización*, a través de la mistificación del papel casi omnímodo asignado, por el contrario, al capital, así como el desarrollo de técnicas legales que tienden a la limitación jurídica formal de la multiplicidad de manifestaciones y potencialidades de la diversidad compleja de subjetividades que componen la realidad material. Para Hardt y Negri, el *neocontractualismo* de Rawls no es sino un intento más de legitimar todas estas prácticas de manipulación de la realidad social, a través de la creación del derecho como analítica social, sustentado en las reglas del capital y de su máxima expresión, los mercados, con la finalidad de facilitar el éxito de la, ya preconizada por Marx, “subsunción real de la sociedad y del trabajo en el capital” (Hardt & Negri: 1994:241).

5. EL NEOCONTRACTUALISMO SIN CONTRATO DE RAWLS Y LA SUPERACIÓN-NEGACIÓN DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Hardt y Negri defienden que, partiendo de las premisas que hemos expuesto en los epígrafes anteriores, resulta muy difícil mantener la idea muy extendida de que *A Theory of Justice* representa una defensa del Estado del bienestar. En su opinión, Rawls se sitúa en una posición ambigua, e incluso contradictoria, cuando esboza los principios de su concepto de justicia distributiva, como sustrato teórico de este modelo de Estado. Esta indefinición de su propuesta, acerca del modelo más adecuado de Estado del bienestar, permite situar a Rawls en la línea del Estado asistencial, esto es, de un Estado que construye un sistema público de asistencia, no en virtud de una decisión política, sino moral. Según Hardt y Negri, el Estado del bienestar fue producto, desde el punto de vista jurídico, del progresivo proceso de constitucionalización del trabajo, en un intento de establecer un marco normativo de mediación entre las fuerzas productivas y la constitución jurídica del Estado. En este marco evolutivo, la necesidad de establecer mecanismos políticos de distribución de la riqueza fue el resultado de la importancia

concedida al trabajo en los procesos de producción de la misma¹³. Sin embargo, Rawls no muestra interés alguno en reseñar el papel fundamental del trabajo tanto en las relaciones económicas como en la constitución jurídica (Hardt & Negri: 1994:238). De esta forma, al no tener en cuenta uno de los principios esenciales del Estado del bienestar, desarrolla una mistificada teoría liberal de la distribución, basada en razones morales, y no en exigencias económicas, jurídicas o políticas, en la que no tiene cabida la dinámica material de las fuerzas productivas. En consecuencia, bajo la aparente defensa de una concepción social y jurídica distributiva, Rawls hace uso del trascendentalismo de raíz neokantiana, del formalismo de Kelsen, y de la teoría *neocontractualista*, para destruir de raíz el Estado del bienestar, cuya crisis considera irreversible, al mismo tiempo que ofrece, como superación del mismo, lo que no es sino una regresión, esto es, la vuelta al Estado de beneficencia o asistencial.

El fundamento de esta superación regresiva del Estado del bienestar se encuentra, desde el punto de vista jurídico, en las entrañas mismas del *neocontractualismo* y en sus débitos al trascendentalismo formal *kelseniano*. En opinión de Negri, el *neocontractualismo* tiene como finalidad construir un esquema de equilibrio social guiado por el principio de igualdad y sostenido por un principio de reciprocidad formal en aplicación de una fenomenología de raíz neokantiana que vacila entre el formalismo del intelecto y el esquematismo de la razón (Negri: 2006:245). Se intenta, de esta manera, ofrecer una apariencia de dinamismo, aun cuando el sujeto sigue siendo una mera imputación formal. En el fondo, el esquema racional abstracto sobre el que se sustenta, desde el punto de vista teórico, el acuerdo contractual supone la destrucción de cualquier atisbo de subjetividad independiente, dado que los sujetos jurídicos son concebidos tan sólo como meros agregados formales, esto es, sujetos ficticios, equivalentes e iguales en su formalidad trascendental, pero completamente limitados, hasta la negación, en su compleja y variada realidad material¹⁴. El contrato acaba siendo un agregado racional de individuos abstractos y no la puesta en común de las voluntades potenciales de la multiplicidad de los sujetos¹⁵. Por esta razón, Negri considera que el

¹³ Ramesh Mishra ha señalado la actitud dual de la mayor parte de los pensadores marxistas contemporáneos en relación con la posición que ocupa el Estado del bienestar en el seno de una economía capitalista, en la medida en que “el bienestar social puede que contribuya a sustentar material e ideológicamente al capitalismo, pero también representa una mejora de la clase trabajadora en su lucha contra la explotación” (Mishra: 1992:132).

¹⁴ Como ya vimos en una anterior, Rawls no oculta el carácter abstracto como rasgo esencial de su teoría del contrato cuando, al inicio de su *A Theory of Justice*, afirma: “Mi objetivo es alcanzar una teoría de la justicia que eleve a un alto grado de abstracción la teoría del contrato social de Locke, Rousseau y Kant como fundamento” (Rawls: 1979: 28).

¹⁵ En *Political Liberalism*, Rawls acepta que su teoría primera sobre la justicia no reconocía el hecho del pluralismo y, aunque establece esta tarea como uno de los objetivos de esta obra, sin embargo, sigue afirmando que, en la sociedad bien ordenada, todos los ciudadanos poseen la misma doctrina privada comprensiva sobre la justicia, como requisito para alcanzar su concepción pública (Rawls: 1996: 12-13). Por esta razón, Graham afirma que, en todo momento, el supuesto pluralismo del que surge el consenso contractual y que se mantendría, aunque

neocontractualismo conlleva un nuevo triunfo del formalismo trascendental de raíz kantiana, al que el mismo Negri, por otra parte, dedicara uno de sus primeros estudios (Negri: 1962). En paralelo a la evolución del sistema capitalista hacia la subsunción real del trabajo y de la sociedad en el capital, la tradición del formalismo jurídico se caracteriza por hacer especial hincapié en la determinación de las normas de circulación y distribución de normas, al mismo tiempo que se desdeña el estudio de su producción. En esta línea, diversas corrientes teóricas de sesgo kantiano resuelven el problema de la fundación del derecho mediante la apelación a un concepto tan abstracto y difuso como los denominados dictados de la razón. La articulación racional de su fundación permite, por sí sola, justificar la creación de un ordenado y universal sistema jurídico. Rawls, aparentemente, va a intentar combinar este trascendentalismo formal kantiano con una apelación a los fundamentos empíricos y materiales sobre los que se sustenta la constitución del ordenamiento jurídico. Sin embargo, en realidad, construye un sistema de legitimación circular en el que la forma jurídica se constituye como el único motor de la estructura, en tanto que esquema abstracto de producción y circulación normativa. De ahí, la importancia concedida, en su teoría jurídica, al concepto de procedimiento, entendido como forma en movimiento. Se crea, de esta manera, el simulacro de una realidad social desprovista del trabajo, que es capaz de generarse a sí misma, sobre la base única de su propia formalidad trascendental.

Esta autonomía del sistema jurídico formal origina un esquema de legitimación circular en el que se obvian los problemas relativos a la fundación material del sistema y a las fuentes normativas de producción¹⁶. Se busca, con esta técnica, alcanzar una estabilidad sin fundamentos y un procedimiento sin

modificado, tras él, se sustenta sobre la base de que existe una única comprensión racional previa del bien y de la justicia (Graham: 2006:136).

¹⁶ El carácter circular de las estructuras argumentativas utilizadas por Rawls para justificar un gran número de sus teorías ha sido puesto de manifiesto por autores como Paul Graham o Brian Barry. Graham señala, en este sentido, por ejemplo, que, en Rawls, la justificación del ejercicio del poder coercitivo por parte del Estado, en relación con la libertad de conciencia, es también circular (Graham: 2006:136). Según Graham, Rawls, en su intento de justificar el ejercicio del poder coercitivo, se preocupa en demostrar que, para que cada persona pueda afirmar su doctrina comprensiva de justicia, es razonable usar el poder estatal, si lo que se desea es conseguir la alianza de todos los sujetos en relación con el concepto estatal de justicia. Ahora bien, señala Graham, si los principios políticos son los que necesitan ser justificados, no deberían formar parte del proceso de justificación. En su opinión, esta técnica argumentativa demuestra que se ha abandonado el criticismo y se apuesta por la apelación a la fuerza unificadora de un sentimiento pre-reflexivo de justicia, en el que coincidirían tanto los sujetos que hicieran un adecuado uso de su racionalidad como el Estado, que debería, por tanto, usar la coacción, con la finalidad de controlar a los que no hicieran este uso idóneo de su racionalidad. Por lo tanto, en realidad, concluye Graham, los valores políticos no surgen con posterioridad al consenso contractual, sino que le son previos y, además, son independientes de cualquier concepción particular del bien. En la misma línea, Barry concluye que la circularidad de la argumentación de Rawls da lugar a una tautología que domina todo su pensamiento: sólo los liberales son liberales o, desde el punto de vista de la configuración política del Estado, sólo los sujetos con una doctrina comprensiva de justicia liberal pueden vivir en un Estado liberal (Barry: 1990:11).

dinamismo, en el que se eliminen los conflictos y antagonismos sociales. La circularidad acaba reemplazando a la producción como centro de la teoría jurídica, originando un sistema de solapamientos formales como garantía de la supuesta necesidad de seguridad y equilibrio del régimen democrático. La circularidad se pone de manifiesto en la técnica argumentativa de Rawls, en la que, según Hardt y Negri, las conclusiones acaban confundándose con los principios, esto es, los puntos de partida de la argumentación acaban siendo idénticos a sus derivaciones últimas¹⁷. Esta circularidad afecta a la concepción misma del contrato. El contrato se concibe como un procedimiento meramente hipotético, en el que no interviene una pluralidad de personas, ni hay, en realidad, interacción, negociación ni elección entre diversas alternativas. El contrato se reduce a una mera condición de posibilidad de una teórica discusión colectiva, en el que sus agentes no son la pluralidad de los sujetos sociales, sino un individuo abstracto que se define, tan sólo, como el centro de imputación lógica de una estructura argumental abstracta, racional y circular (Hardt & Negri: 1994:246). En consecuencia, el contrato no es una realidad social natural, que permita explicar el proceso de asociación del ser humano y la constitución de la sociedad civil, sino que se constituye como un mero artificio para legitimar la consolidación de la sociedad política, de las relaciones de producción y del traspaso de poder de la sociedad civil al Estado. A la legitimación del Estado se unirá, por tanto, la del mercado, como expresión máxima de las relaciones de producción, en el seno de una sociedad controlada por el capital. En esta tesitura, la cooperación productiva de los sujetos y su asociación colectiva quedan subordinadas, mediante su sumisión al contrato, al Estado y a la función capitalista de producción (Negri: 2000:70).

Es evidente que esta concepción del contrato no tiene en cuenta las diferencias entre personas, sino que se limita a legitimar un camino hacia la estabilidad social mediante la racionalización de los supuestos deseos de los sujetos, apelando a la racionalidad innata inherente a sus decisiones. Toda la diversidad y pluralidad de las diferencias subjetivas queda reducida mediante la abstracta y dual apelación, por un lado, a un sentido moral innato y, por otro, a las posibilidades teóricas de la racionalidad humana, esto es, a una sutil combinación en la que las convicciones razonables de la voluntad humana y los principios lógico-rationales de su razonamiento se sostienen mutuamente. Pero, en el fondo, el equilibrio logrado no se sustenta sobre la base de una auténtica

¹⁷ Kukathas & Pettit defienden que las acusaciones de circularidad en las argumentaciones de Rawls derivan de una incorrecta comprensión de sus procedimientos discursivos y apelan, para sustentar su tesis, al carácter hipotético de su teoría contractualista, según el cual “la propiedad contractualista está destinada a servir como algo sintomático más que constitutivo o definitorio de justicia (...) Está destinado a proporcionar pruebas sobre cuál de los arreglos en discusión es el más justo, pero no se supone que defina *ab initio* qué es ser justo”. No obstante, Kukathas & Pettit acaban, paradójicamente, recurriendo a argumentos circulares para justificar que en Rawls no existe estricta circularidad cuando utilizan, por ejemplo, afirmaciones del tipo: “Pero el enfoque contractualista no se presenta meramente como un ejercicio definitorio: se ofrece como un modo de explicar una noción de justicia previamente identificada” (Kukathas & Pettit: 2004:41-42).

negociación entre sujetos reales. La idea de justicia, por ejemplo, no surge del acuerdo dinámico entre diversas concepciones de la misma, sino que se parte de un único y predeterminado sentido de justicia que, en lugar de reflejar los auténticos deseos de la pluralidad de subjetividades, se constituye como la hipotética representación de un único sujeto abstracto¹⁸. Posteriormente, además, como el sistema jurídico se construye sobre la base de esa concepción unidireccional de justicia, las instituciones utilizan las capacidades que les ofrece el propio ordenamiento para inculcar este sentido de justicia en los individuos. El círculo jurídico-formal se cierra de una manera aparentemente perfecta: el sentido de justicia que la institución impone en la sociedad acaba siendo la derivación de una única convicción razonable y racional sustentada, en último término, en la creación jurídica que legitimó la existencia de la misma institución. De esta manera, la circularidad permite la legitimación del sistema jurídico como garante de la estructura política de dominio, en la medida en que el artificio jurídico formal se constituye ante los sujetos como la expresión más fiel de su supuesto sentido innato de justicia. En palabras de Hardt y Negri, “el movimiento circular autorreferencial otorga al sistema un equilibrio perfecto y, en consecuencia, la idea del contrato social queda reducida a una mera tautología” (Hardt y Negri: 1994:248). El sistema consigue su autonomía y equilibrio por la vía fácil de expulsar y excluir todo lo que le resulte ajeno, por lo que la apelación a la negociación, la dialéctica o la mediación es una mera apariencia. El sistema se refleja a sí mismo, retroalimentándose a través de ficciones como la del contrato, en tanto que acuerdo de voluntades, pero, en realidad, lo único que se determinan son unas condiciones de legitimación del poder en las que no se tiene en cuenta a la pluralidad de los subjetividades, sino tan sólo a aquel sujeto abstracto que mejor refleja la lógica de dominio preestablecida por el propio sistema. No se busca, por tanto, una auténtica armonía social, fruto del acuerdo real y dinámico entre voluntades que parten de inevitables situaciones de conflicto, sino consolidar aquellas condiciones de equilibrio que permitan el mantenimiento de las estructuras de poder establecidas.

En la práctica, el formalismo permite transmitir o reflejar la estructuración jurídico-política de la sociedad, pero con la finalidad última de legitimarla, mediante la negación de las situaciones materiales de conflicto que se producen en su seno. El objetivo subyacente a esta negación es doble. Por un lado, ocultar que se pueda producir un equilibrio real y sustancial entre los sujetos colectivos que intervienen en las relaciones de producción y, por otro, defender que nunca se podrá producir la adecuación entre los intereses del individuo y las voluntades colectivas. En consecuencia, la determinación de un

¹⁸ Rawls entiende que la posibilidad de que todos los sujetos intervengan en la formación del contrato es una fantasía y su confianza en unos principios racionales únicos e inherentes a cualquier individuo le lleva a afirmar que, en el fondo, el contrato, como señalan de forma crítica Hardt y Negri, es realizado por un único sujeto abstracto: “En consecuencia, podemos ver la elección en la posición original desde el punto de vista de una sola persona seleccionada al azar” (Rawls: 1979: 139).

individuo abstracto como sujeto del contrato y la imposibilidad de construir subjetividades colectivas obliga al repliegue en un formalismo que legitima al sistema mediante la negación de las auténticas potencialidades materiales de los sujetos. El *neocontractualismo* convierte en trascendental un entrecruzamiento de voluntades y de intenciones de individuos abstractos, que en su formalidad se resumen en un único sujeto elegido al azar, con la finalidad de ocultar la existencia de múltiples subjetividades diversas e intentar disolver la situación conflictiva permanente sobre la que se erige el sistema social. Con estas herramientas procedimentales, se facilita el desarrollo de las causas que provocaron el declive del Estado del bienestar, en lugar de hacer uso de la crisis de éste justamente para lo contrario, esto es, para plantear el problema de la necesidad de una renovada fundación colectiva mucho más avanzada, en lo que atañe a la estructuración conjunta del derecho, del Estado y de la sociedad. En definitiva, Rawls, según Hardt y Negri, no se preocupa de buscar vías para el avance y perfeccionamiento del Estado del bienestar, sino que lo que lleva a la práctica realmente es una legitimación no del Estado del bienestar mismo, sino justamente de la situación de crisis en que éste se encuentra, con la intención de debilitarlo, para, en consecuencia, plantear la necesidad de aplicar soluciones que no representan sino auténticos retrocesos sociales o la vuelta a situaciones pasadas, tal y como supondría la implementación de un modelo de redistribución social de la riqueza construido sobre la base de los principios morales de la beneficencia (Negri: 2006:247).

6. CONCLUSIONES. ESTADO DE BIENESTAR-SOCIEDAD DE BENEFICENCIA EN EL LIBERALISMO Y NEOCONTRACTUALISMO DE JOHN RAWLS

Frente a nuestra afirmación anterior, la opinión más generalizada, como señalan Hardt y Negri, supone “situar *A Theory of Justice* como una defensa de las políticas del Estado del bienestar. Este principio se ha convertido en un lugar común, esto es, en un punto de partida para cualquier análisis político de la obra de Rawls” (Hardt & Negri: 1994: 237). Como hemos comprobado a lo largo del presente artículo, Hardt y Negri se oponen a esta idea a partir de tres postulados principales: la total ausencia en la obra de Rawls del concepto de trabajo como elemento de configuración constitucional, el sustrato moral de su teoría política y su concepción liberal de la justicia distributiva. En esta línea, para Hardt y Negri, dado que, a diferencia del proceso de juridificación desarrollado en Occidente tras la Segunda Guerra Mundial, del que surgieron las raíces teórico-prácticas del Estado del bienestar, Rawls no deja lugar alguno al trabajo como principio de configuración constitucional y jurídica, “el papel del Estado en el sistema de distribución no se basa en una decisión política enraizada en las condiciones específicas de un particular contexto histórico, sino en una elección moral basada en principios filosóficos (Hardt & Negri: 1994: 237). En consecuencia, Rawls, en lugar de fundar las medidas políticas redistributivas en la necesidad de reconocer constitucionalmente el valor social del trabajo y, de forma más extensa, de las diversas aportaciones de todo individuo a la sociedad, se limita a sustentar éstas en una decisión moral,

fundada, no lo olvidemos, en un principio intuitivo y en un objetivo ideal. Pero, en nuestra opinión, este sesgo moral supone eliminar el carácter necesario de las medidas redistributivas, dado que, si algo caracteriza las decisiones morales, es justamente su naturaleza de acto individual libre. Atribuir al Estado esa base exclusivamente moral en su actuación, supone, a nuestro entender, considerarlo como un sujeto individual más y, por lo tanto, eliminar su carácter como realidad eminentemente social. De esta consideración del Estado como entidad moral individual se pueden derivar peligrosas consecuencias políticas. Así, si desarrollamos la teoría de Rawls, sólo realizará políticas redistributivas tendentes a crear una situación social universal de bienestar, aquel Estado que se sintiera moralmente obligado hacerlo. Y, dado que la exigencia moral deriva de una intuición y un ideal, bastará con que el Estado parta de una intuición y un ideal diverso para que estas políticas se modifiquen sustancialmente o incluso desaparezcan. Construir toda la política social redistributiva sobre la base de principios morales supondría aceptar que las decisiones en relación con las políticas redistributivas, aunque inevitablemente lo tomaran en consideración como marco de referencia, no tuvieran como eje central el análisis específico del contexto socio-histórico real, sino la auto-referencialidad *more geométrico* de un juicio moral subjetivo, parcial, individual, intuitivo e ideal.

En este contexto, la titularidad de los derechos reconocidos a los sujetos a través de las políticas sociales redistributivas no derivaría directamente de la necesidad de corregir aquellas situaciones en las que la dinámica social no permite reconocer a todos los individuos, de forma efectiva, su aportación al conjunto de la sociedad, mediante el cumplimiento de los derechos que le corresponden por contribuir a la construcción del todo social, sino que sería fruto de una decisión moral libre, intuitiva e ideal. En consecuencia, la moralidad de los principios de acción estatal y social se constituye en Rawls como la auténtica base de las políticas sociales redistributivas, frente al reconocimiento de la necesidad de que el Estado desarrolle todos los mecanismos jurídicos a su alcance para garantizar el cumplimiento efectivo de toda una serie de derechos que pertenecen a todos y cada uno de los sujetos que integran la sociedad. Por lo tanto, a nuestro modesto entender, las políticas redistributivas propugnadas por Rawls recuperan el antiguo carácter benéfico de las prácticas asistenciales estatales y privadas previas a la formulación del Estado del bienestar tras la Segunda Guerra Mundial, en la medida en que se sustentan en la decisión moral de un sujeto, sea éste el Estado o cualquier otro sujeto social, de realizar una serie de actuaciones redistributivas, no para hacer efectivos derechos que pertenecen a todos los miembros de la sociedad, sino para cumplir el siempre impreciso y subjetivo deber moral de hacer el bien (*beneficentia* o acción de hacer el bien), como si el Estado o la sociedad se atribuyeran un poder absoluto de decisión moral, en tanto que principio de exigencia para el cumplimiento real del disfrute pleno de todos los derechos por parte de sus ciudadanos, sobre la base *neocontractualista* de que ésta es la mejor manera de hacer efectivo el ideal supremo de justicia, configurado, en definitiva, como un supuesto consenso común, que no deja de ser sino una

abstracción realizada a partir de los principios morales presentes, en teoría, en cualquier sujeto elegido al azar, y expresado en el contrato social originario.

Que el bienestar común no es el objetivo último de las políticas distributivas del Estado lo señala el propio Rawls cuando, entre otros lugares, en el capítulo “Justicia distributiva”, incluido en su obra recopilatoria, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, señala: “Entonces, si creemos que como cuestión de principio cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia y sobre la que ni siquiera el bienestar de todos puede prevalecer, y que una pérdida de libertad por parte de algunos no queda rectificada por una mayor suma de satisfacciones disfrutadas por muchos, hemos de buscar otra forma de dar cuenta de los principios de la justicia” (Rawls: 1986: 59). En esta afirmación de Rawls podemos observar las consecuencias de esa diferenciación tan radical establecida por Rawls en las diversas partes de su obra en las que trata de la denominada, por él mismo, como “Psicología moral: filosófica, no psicológica”. Como ya vimos, en esta “Psicología moral”, Rawls se ocupa de analizar todos aquellos sentimientos, deseos y afectos humanos que resultan significativos para la construcción de su ideal de justicia, expresando, de forma tácita, su rechazo a tratar todos aquellos que no sean acordes con ésta. Esta disociación permite establecer una ruptura radical entre “cumplimiento de satisfacciones”, esto es, cumplimiento de todos aquellos deseos que no son significativos para la constitución de la idea de justicia y disfrute de la “libertad”, en tanto que elemento central de su concepción de lo justo. Pero, ¿es realmente posible llevar a cabo esta disociación entre afectos humanos? ¿No afecta intrínsecamente al disfrute de la libertad la no satisfacción de los deseos humanos? ¿No es cierto que la no satisfacción de los deseos es experimentada por el ser humano como una merma en su libertad? ¿Es tan fácil contraponer la libertad de algunos con las no satisfacciones de los deseos de muchos? ¿Acaso no es posible darle la vuelta al enunciado de Rawls y afirmar que “un aumento de la libertad de algunos no rectifica la pérdida de las satisfacciones disfrutadas por muchos?”. En definitiva, Rawls, apelando al abstracto consenso común del contrato originario, realiza una selección de aquellos sentimientos, deseos y afectos que considera susceptibles de ser respaldados políticamente, utilizando la vía constitucional como plasmación jurídica del pacto y a través de la consecuente formalización de las necesarias estructuras normativas estatales, para con posterioridad reforzar su selección de afectos con el respaldo de un sustrato moral previo, imprescindible para alcanzar los dos bienes, para él, supremos: la justicia y la libertad. Pero, en este proceso, desdeña un elemento de análisis esencial: que la compleja relación de principios políticos como la justicia y la libertad con la totalidad de los sentimientos, deseos y afectos humanos no puede ser resuelta con la excesiva formalización abstracta de una intuición convertida en ideal de justicia.

Desde esta perspectiva, resulta difícil entender cómo es posible que una sociedad en la que se diera “el bienestar de todos” pudiera suponer la violación

injusta de algún miembro de ese “todos”¹⁹. Parece evidente que, si en una sociedad se diera “el bienestar de todos” sería altamente paradójico aceptar que alguno/s de esos sujetos que goza/n de tal bienestar estuviera/n siendo violados en sus derechos de forma injusta. La única solución a la paradoja es aceptar que el ideal intuitivo de justicia *more geométrico* de Rawls se sitúa por encima de uno de los fines esenciales de cualquier sistema de organización socio-política: el bienestar de todos y cada uno de los sujetos que integran el todo social. Por lo tanto, Rawls parte de una concepción externa y excluyente de la justicia en relación con el bienestar social, en la medida en que toma como base de su teoría sobre el bienestar social un axioma según el cual es posible alcanzar el “bienestar de todos” manteniendo situaciones de injusticia sobre alguno de esos individuos de los que conforman el “todos”. Frente a este muro teórico insalvable que Rawls establece entre “bienestar de todos” y justicia, consideramos que, desde la perspectiva del Estado del bienestar, ambos conceptos no pueden ser considerados, en ningún caso, como excluyentes mutuamente, sino como intrínsecamente complementarios: no habrá justicia, mientras no se desarrollen todas las políticas necesarias para alcanzar el bienestar de todos y no será posible reconocer que se ha alcanzado el bienestar de todos, mientras se mantengan situaciones de injusticia. Hasta el punto de poder afirmar que la defensa del Estado del bienestar supone partir de la premisa de que no es posible aceptar que una sociedad sea justa, si el Estado, o cualquier otra entidad política con capacidad para actuar como tal, no desarrolla todas las políticas necesarias que estén a su alcance para alcanzar el “bienestar de todos” y que, en consecuencia, lograr ese “bienestar de todos” es totalmente incompatible con el mantenimiento de situaciones de injusticia individual o social²⁰. Así pues, dado que Rawls sitúa el cumplimiento de su ideal de justicia por encima del “bienestar de todos”, es totalmente legítimo defender que Rawls aboga por un Estado justo *more geométrico*, pero también es igualmente lícito afirmar que esta defensa del Estado justo no supone una apuesta simultánea por el Estado del bienestar. Sería incluso posible aventurar la hipótesis de que el ideal de justicia de Rawls se configura no como una herramienta de promoción de las políticas redistributivas propias de un Estado

¹⁹ El mismo Rawls parece querer corregir su concepción inicial sobre las relaciones entre justicia y bienestar social cuando, en el mismo capítulo dedicado a la justicia distributiva afirma: “la justicia social depende positivamente de dos cosas: de la igualdad de la distribución (entendida como igualdad en los niveles de bienestar) y del bienestar total (entendido como la suma de las utilidades de todos los individuos). De acuerdo con esta concepción, un sistema social es mejor que otro sin ambigüedad alguna si es mejor en ambos aspectos, esto es, si las expectativas que define son al mismo tiempo menos desiguales y su suma arroja un total mayor” (Rawls: 1986: 87). Ahora bien, a la hora de ponderar o decidir entre desigualdad y bienestar social, Rawls vuelve a apelar al concepto intuitivo de lo justo: “La combinación de principios no da respuesta a esta cuestión y el juicio queda abandonado a la intuición. Para todo arreglo que combine un bienestar total concreto con un concreto grado de desigualdad tenemos simplemente que decidir, sin la ayuda de principio alguno, qué aumento (o disminución) en bienestar social, por ejemplo, compensa una disminución (o aumento) en igualdad” (Rawls: 1986: 88).

²⁰ Cabría preguntarle a Rawls si, tornando el sentido de su estructura lógica argumentativa, sería posible alcanzar una sociedad fundada en su ideal de justicia en la que se diera el “malestar de todos”.

del bienestar, sino que, por el contrario, se constituye, más bien, como un principio limitador de las mismas, en virtud del cual el Estado sólo se vería obligado moralmente a desarrollar políticas en pro del cumplimiento de aquellas necesidades que se correspondieran con deseos, sentimientos o afectos incluidos en el ideal de justicia, pero se abstendría de actuar cuando estos mismos fueran ajenos a ese intuitivo ideal, cuya máxima expresión se manifiesta bajo la forma de un concepto formal de libertad, entendida siempre como atributo abstracto e intemporal del sujeto, sin atender a la concreción histórica y social del mismo, a través, por ejemplo, de la manera en que afecta, en el ejercicio auténtico de la libertad, la satisfacción o insatisfacción de las necesidades (vivienda, alimento, salud, educación) de todos y cada uno de los seres humanos que componen la sociedad.

La apuesta por las políticas de beneficencia, que encuentran su fundamento último en la sustitución de una adecuada justificación jurídico-política por razonamientos de tipo filosófico-morales, se manifiesta, de igual forma, cuando Rawls describe cuál sería el sujeto de referencia para determinar el alcance de las políticas redistributivas. Para Rawls, “el único candidato obvio es el representante de los menos favorecidos” (Rawls: 1986: 64). Por esta razón, todas las “desigualdades son justas sólo si forman parte de un sistema más amplio en el cual resultan en provecho del individuo representativo más desafortunado” (Rawls: 1986: 65), completando, de esta forma, el *principio de diferencia* con su concepción de la *conexión en cadena*. En virtud de estos dos principios teóricos esenciales para construir una sociedad justa, según Rawls, si se toman las medidas adecuadas, el principio de diferencia impulsaría la mejora de las condiciones de las clases superiores lo que provocaría una mejora *en cadena* de estas mismas condiciones vitales en las clases más desfavorecidas, para acabar afectando, en último término, a las intermedias. En consecuencia, para que ambos principios, el de diferencia y el de conexión en cadena, puedan cumplir sus beneficiosas funciones sociales redistributivas, se considerarán justas aquellas desigualdades que permitan que la sociedad disponga de los recursos suficientes como para desarrollar políticas de beneficencia en relación con los más desprotegidos. Pero, ¿qué ocurre con las políticas redistributivas en beneficio de aquellos otros grupos que no forman parte del conjunto de los más desfavorecidos? ¿Qué ocurre si esas desigualdades permitidas favorecen las políticas de beneficencia en relación con los más desprotegidos, pero ponen en peligro el disfrute de determinados derechos por parte de aquellos que, sin beneficiarse de los efectos magnánimos de las desigualdades justificadas, ven paulatinamente mermados sus derechos en relación con los de aquellos que disfrutaban del apoyo estatal para poder mantener su situación de superioridad en la distribución de la riqueza y los derechos de todo tipo, bajo la justificación de que sus privilegios sociales no representan sino una manifestación de la necesaria desigualdad justa, en tanto que mecanismo más idóneo para ayudar a los más desfavorecidos? ¿Es necesario que un sujeto pase a formar parte del grupo de los más desfavorecidos para que pueda ser beneficiario de algún tipo de medida redistributiva? Para Rawls, la respuesta es clara: “todas las desigualdades deberían articularse en favor de los más desafortunados incluso

si algunas desigualdades no favorecen a quienes se encuentran en posiciones intermedias” (Rawls: 1994: 66)²¹. Frente a la opinión de Rawls, consideramos que, en el seno del Estado del bienestar, las desigualdades sólo deben ser admisibles si van en beneficio de la totalidad de los miembros de la sociedad. Admitir desigualdades que van en contra de los derechos e intereses de las clases intermedias supone propiciar que éstas pasen paulatinamente a formar parte de las clases más desfavorecidas, lo que no serviría sino para justificar aún más la desigualdad originaria ya que, al aumentar el número de desfavorecidos se vería más legitimada la necesidad de mantener y fortalecer la desigualdad inicial que teóricamente se constituyó en beneficio de los más desfavorecidos, pero que, al ir en perjuicio de las clases intermedias, acaba desvelándose como una decisión política especialmente propicia para sustentar ideológicamente la situación desigual de las clases más favorecidas²². En este sentido, el principio de conexión en cadena actúa, en nuestra opinión, en la dirección contraria a la preconizada por Rawls. El enriquecimiento de las clases superiores no implicaría el incremento de riqueza en cadena, en un primer lugar, de las inferiores y, con posterioridad, de las intermedias, sino el sometimiento de las inferiores a un nivel mínimo de satisfacción de sus necesidades, determinado, en todo momento, por la magnanimidad de la decisión moral libre de las superiores, a quienes, por otra parte, deberían agradecer perpetuo, y el paulatino empobrecimiento de las intermedias, al no poder acceder a los beneficios otorgados a las superiores. Desde esta perspectiva, la teoría del “mínimo social” de Rawls (1986: 82), establecido en relación con la situación de los más desprotegidos y sustentado en la necesidad de auspiciar los privilegios de aquellos que pueden utilizar las ventajas de su trato desigual para generar los recursos necesarios que permitan cubrir ese mínimo social, se muestra como una herramienta teórica que se manifiesta más como una defensa de aquellos que se benefician del apoyo que el Estado da a su situación privilegiada de

²¹ García Jurado considera que, en lugar de lograr hacer compatibles los dos principios, el de diferencia y el de conexión en cadena, la argumentación de Rawls en este tema no hace sino mostrar “la incongruencia del principio de diferencia” (García Jurado: 2009: 284). En su opinión, “su principio de la diferencia parecía estar diseñado para una sociedad estática donde existiera una gran desigualdad social. Así, cuando la sociedad se pusiera en marcha y la dinámica de este principio surtiera su efecto, aparecería una situación para la que Rawls no tenía respuesta o, más bien, en la que su teoría evidenciaba una rigidez que dejaba de ser razonable” (García Jurado: 2009: 286). Por su parte, Barry afirma, en este sentido, “Creo que en las sociedades modernas, la conexión en cadena probablemente no se da y que incluso si en algún caso particular no se diera encontraríamos casi imposible demostrar que no lo hace (...) Rawls mismo no ofrece una opinión acerca de la probabilidad de que la conexión en cadena sea violada en las sociedades modernas. Deja abierta la posibilidad de que nunca se dé, en cuyo caso la derivación del principio de diferencia que acabamos de presentar no tendría ninguna aplicación. Pero dice que aun cuando no se estableciera la conexión en cadena, el principio de diferencia aún se aplicaría (...) Esto, evidentemente sugiere que Rawls tiene un argumento a favor del principio de diferencia que no depende de la conexión en cadena. El problema es imaginarnos cuál es” (Barry: 1995: 248).

²² En la misma línea se manifiesta García Jurado: “Además, el principio de la diferencia parecía no tomar en cuenta apropiadamente los intereses de los sectores medios de la sociedad; no admitía que éstos se beneficiaran a menos que antes y como condición mejoraran los que se encuentran en los estratos más bajos” (García Jurado: 2009: 286).

desigualdad, que como un auténtico reconocimiento de la necesidad de establecer mecanismos jurídico-políticos que supongan la implicación activa del Estado en la satisfacción de las necesidades y de los derechos de todos y cada uno de los sujetos de la sociedad²³.

El propio Rawls era consciente de la debilidad de su argumentación inicial sobre el principio de diferencia por lo que realizó algunas correcciones sobre la misma. En primer lugar, relajó la relación entre el principio de diferencia y el de conexión en cadena afirmando que, en ocasiones, los ingresos de algún sector pueden variar sin que necesariamente se produzcan cambios en los otros sectores. Al mismo tiempo, insistió en el hecho de que, para que se produjera realmente esa relación, era necesario completar el principio de diferencia con un principio de reciprocidad, según el cual aquellos que vieran mejoradas sus condiciones deberían actuar de forma recíproca para mejorar las de los otros sectores. Esa reciprocidad, que Rawls concibe como un rasgo natural y originario de toda sociedad regida por el principio de justicia, haría innecesario que el Estado utilizara mecanismos de redistribución de la riqueza como, por ejemplo, los impuestos progresivos. En último término, Rawls defiende que no hay que recurrir al Estado para que lleve a cabo políticas de redistribución de la riqueza que permitan compensar las desigualdades, sino que, por el contrario, en una sociedad regida por el modelo de justicia definido en su teoría, basta con permitir que se desenvuelvan, en sus términos adecuados, las leyes naturales del mercado, para alcanzar este objetivo (García Jurado: 2009: 288). De esta forma, Rawls intenta desmarcarse de su encasillamiento, por parte de ciertos sectores de la crítica, como defensor del Estado del bienestar, mostrándose, más bien, como un adalid de lo que autores como Richard Krouse y Michael Macpherson denominan la “democracia de los propietarios” (Krouse & Macpherson: 1988). En la práctica política real del modelo de la “democracia de los propietarios” (descrito, con singular dureza, por Mark Taibbi (2010), en su obra *Griftopia: Bubble Machines, Vampire Squids, and the Long Con That Is Breaking America*) siguiendo las directrices de Rawls, la labor estatal, en lugar de preocuparse por establecer políticas activas de redistribución de la riqueza, se limitaría a garantizar, mediante todo tipo de medidas jurídicas y decisiones políticas en beneficio de los grandes detentadores y traficantes del capital, el derecho que asiste a éstos para enriquecerse, con la confianza en que, una vez adquirida esa riqueza, las leyes

²³ Para Jeremy Waldron, el hecho de que la consecución de un *mínimo social* esté supeditada, por completo, a la ejecución previa de todas las medidas necesarias para desarrollar el *principio de diferencia* se debe a que, en la teoría de Rawls, mientras que el mínimo social es, simplemente, un principio de política social, el de diferencia es un auténtico principio de justicia: “Though Rawls rejects the social minimum as a principle of justice, he does not of course reject the idea that a just society will guarantee a certain minimum standard of living for its citizens. It is important to distinguish between the idea of a social minimum as a social policy (adopted pursuant to principles of justice) and the idea of a social minimum as a principle of justice, specifying the provision of some determined standard of well-being for all citizens as one or the first principles by which social and economic institutions are to be assessed. Rawls’s social minimum fits into the former category; the principle of justice that I am considering into the latter” (Waldron: 1993: 255).

“naturales y originarias” de toda sociedad justa, emanadas del pacto primigenio y basadas en los principios morales de justicia, se ocuparían, por sí solas, de la labor de su distribución *en cadena* a lo largo de toda la escala social. Así pues, en resumen, en el singular “Estado del bienestar” propuesto por Rawls, la labor activa del Estado tendría como objeto impulsar y legitimar los mecanismos de adquisición de la riqueza por parte de las clases más favorecidas, mientras que competiría a la sociedad la posterior tarea de redistribución de la riqueza conseguida. Esta redistribución se produciría como el resultado inevitable de las decisiones morales de cada uno de los miembros de la sociedad, basadas en la reciprocidad y enraizadas en el ideal de justicia sobre el que se erigió el abstracto contrato formal originario, en tanto que sustrato social último, establecido a partir del modelo psicológico de un individuo elegido al azar. En pocas palabras, Rawls nos plantea el clásico esquema de redistribución social de la riqueza basado en el modelo de la *beneficencia*, esto es, el arquetipo de una organización jurídico-política de la sociedad que parte del principio de que es moralmente justo apoyar la desigualdad de los más favorecidos, dado que es necesario que éstos adquieran el grado de riqueza suficiente que les permita, a su vez, tomar, por sí mismos, la decisión, también moral, de redistribuir parte de esa riqueza entre los sectores más desfavorecidos de la sociedad²⁴.

En este sentido, consideramos que su confianza en las leyes del mercado, como mecanismo óptimo y “originario” de redistribución “natural” de la riqueza, permite considerar a Rawls como una de las bases intelectuales de una peculiar concepción jurídico-política de la democracia, del Estado, de la sociedad y del mercado que, iniciada, desde el punto de vista teórico, en la segunda mitad del siglo XX, acabó cristalizando, en la práctica política real, en la última década del mismo. En concreto, Thomas Frank denomina, a esta singular concepción jurídico-política, “populismo de mercado”. En el seno de una sociedad, como la de los Estados Unidos de América de finales del siglo XX y principios del siglo XXI, regida por este “populismo de mercado” característico de nuestro tiempo, “from Deadheads to Nobel-laureate economists, from paleoconservatives to New Democrats, American leaders in the nineties came to believe that markets were a popular system, a far more democratic form of organization than (democratically elected) governments. This is the central premise or what I will call ‘market populism’: That in addition to being medium of Exchange, markets were mediums of consent. Markets expressed the popular will more articulately and more meaningfully than did mere elections. Markets conferred democratic legitimacy; markets

²⁴ La decisión moral de los más favorecidos adquiriría una estructura lógico-lingüística del tipo: “Como la sociedad (respetando y auspiciando el *principio de diferencia*), a través de su estructura representativa de organización política, el Estado, ha sido justa con nosotros, facilitándonos las vías para la adquisición de la riqueza, también es justo que nosotros utilicemos parte de esa riqueza para ayudar a mejorar la situación de los más desfavorecidos (haciendo un justo ejercicio del *principio de reciprocidad social*) ya que, al mismo tiempo, esa mejora contribuirá a un incremento en el nivel de vida de las clases intermedias (como consecuencia necesaria de la puesta en acción del principio de *conexión en cadena*)”.

were a friend of the little guy; markets brought down the pompous and the snooty; markets gave us what we wanted; markets looked out for our interests” (Frank: 2001: xiv). Esta es la razón esencial por la que, a nuestro entender, Rawls es una figura cuyos principios son defendidos, en los Estados Unidos de América, por un amplio espectro de tendencias políticas muchas de las cuales, en principio, pudieran parecer radicalmente opuestas y que van, como señala Frank, desde los *paleoconservativas* a los *New Democrats*. Sobre la base común de la confianza “originaria y natural” en el mercado, Rawls ofrece a todos ellos un modelo en el que se promete que es posible alcanzar una situación similar a la del Estado del bienestar, justamente sin necesidad de que el Estado lleve a cabo las políticas redistributivas postuladas por la teorías clásicas sobre este modelo de organización social y estatal. De esta forma, los *paleoconservadores* alaban su defensa de la limitación, o incluso negación, de la capacidad de acción otorgada al Estado, en tanto que garante del bienestar individual y social, mientras que los *nuevos demócratas* ensalzan su confianza en una sociedad en la que, a pesar de la defensa de las desigualdades originarias, es posible alcanzar un nivel relativamente igualitario de bienestar individual, común para todos los componentes de la misma sin excepción²⁵. Esta ductilidad del pensamiento de Rawls se debe, en gran medida, al hecho de que su obra puede ser considerada, desde el punto de vista de la teoría jurídico-política, como uno de los basamentos intelectuales del discurso neoliberal que, para autores como David Harvey, se constituye como el discurso hegemónico de nuestro tiempo²⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althusser, L., “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 2005, pp. 102-151.

Althusser, L., *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003, 173 pp.

Barry, B., *Teorías de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995, 429 pp.

Barry, B., “How Not to Defend Liberal Institutions”, *British Journal of Political Science*, 20, 1990, pp. 1-14.

²⁵ De igual forma, las soluciones de compromiso ofrecidas por Rawls provocan, al mismo tiempo, la desconfianza y el rechazo de ciertos sectores tanto de un lado como de otro. Del lado conservador, muchos críticos no logran entender que se pueda defender una situación social semejante a la del Estado del bienestar sin apostar por la actuación estatal y, desde el otro extremo político, a algunos les resulta difícil concebir cómo es posible que, en el seno de una sociedad regida, casi en exclusividad, por las leyes del mercado, se pueda generar una dinámica de redistribución de riqueza que conduzca hacia una situación de bienestar igual y común para todos.

²⁶ “Neoliberalism has, in short, become hegemonic as a mode of discourse. It has pervasive effects on ways of thought to the point where it has become incorporated into the common-sense way many of us interpret, live in, and understand the world (Harvey: 2007: 3).

Donoso Cortés, J., *Lecciones de derecho político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 140 pp.

Frank, Th., *One Market under God*, New York, Anchor Book, Random House, 2001, 436 pp.

García Jurado, R., *La teoría de la democracia en Estados Unidos: Almond, Lipset, Dahl, Huntington y Rawls*, México, Siglo XXI, 2009.

Graham, P., *Rawls*, Oxford, Oneworld Publications, 2006, 184 pp.

Hardt, M. & Negri, A., *Labor of Dionysus: a Critique of the State-Form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, 349 pp.

Harvey, D., *Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 256 pp.

Krouse, R. & Macpherson, M., "Capitalism, 'property-owning democracy' and welfare state", en Gutman, A. (ed.), *Democracy and Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

Kukathas, Ch. & Pettit, P., *La teoría de la justicia de Rawls y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 2004, 248 pp.

Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza Editorial, 2009, 459 pp.

McMurrin, S.M. (ed.), *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Editorial Ariel, 1988, 191 pp.

Mishra, R., *El Estado de Bienestar en crisis*, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, 277 pp.

Negri, A., *Alle origini del formalismo giuridico: studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra il 1789 e il 1802*, Padova, Cedam, 1962, 399 pp.

Negri, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994, 454 pp.

Negri, A., *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión. Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*, Madrid, Akal, 2006, 428 pp.

Negri, A., *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, 214 pp.

Negri, A., *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milán, Feltrinelli, 1979, 197 pp.

Negri, A., *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000, 158 pp.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, 654 pp.

Rawls, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, traducción de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, 217 pp.

Rawls, J., *El liberalismo político*, traducción de Antoni Doménech, Barcelona, Crítica, 1996, 440 pp.

Sen, A. K., *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, 156.

Sen, A. K., *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 221 pp.

Spinoza, B., *Tratado teológico-político, Tratado político*, traducción de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 1985, 262 pp.

Taibbi, M., *Griptopia: Bubble Machines, Vampire Squids, and the Long Con That Is Breaking America*, New York, Spiegel & Grau, 2010, 252 pp.

Waldron, J., "John Rawls and the social minimum", en *Liberal Rights. Collected Papers. 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 250-270.