

# La hipocresía burguesa y la danza de los dos velos

Fernando Lizárraga\*

Fecha de recepción: 29/06/2016

Fecha de aceptación: 20/07/2016

## Resumen

Sobre la base de algunas distinciones propuestas por Jon Elster, en este artículo examinamos los mecanismos retóricos de hipocresía utilizados en las grandes revoluciones burguesas y en el dispositivo teórico rawlsiano. Primero, exponemos los mecanismos hipócritas descritos por Elster para el caso de las revoluciones norteamericana y francesa, haciendo hincapié en el velo sobre la igualdad. En segundo lugar, analizamos cómo este mecanismo de ocultamiento es utilizado – quizás inconscientemente– por John Rawls. Así, mostramos cómo se produce una especie de juego con dos velos: el *velo de la ignorancia* que oculta las desigualdades en la posición original, y el *velo sobre la igualdad* que permite desigualdades económicas y sociales injustificadas. Tercero: a partir del concepto de “hipocresías defensivas”, examinamos las respuestas de G.A. Cohen a las estrategias argumentativas de Rawls y ponemos énfasis en la eficacia de la argumentación *ad hominem* para impugnar la justificación de las desigualdades y el uso del velo sobre la igualdad en la teoría rawlsiana.

**Palabras clave:** igualdad, John Rawls, G. A. Cohen

## Abstract

In keeping with some distinctions advanced by Jon Elster, in this article we will examine some rhetorical devices of hypocrisy used in the great bourgeois revolutions and in the Rawlsian theoretical scheme. First, we will describe some of the hypocritical mechanisms depicted by Elster as they apply to the French and

---

\* Investigador independiente del CONICET en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades; y profesor adjunto regular de Teoría Política II, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Profesor en Historia (Universidad Nacional del Litoral); Magíster en Filosofía Política (Universidad de York, Inglaterra) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Correo electrónico: falizarraga@gmail.com y falizarraga@conicet.gov.ar

American revolutions, stressing on the presence of the veil over equality. Second, we will analyze how this mechanism of concealment is used –perhaps unconsciously– by John Rawls. So, we show that there exists a kind of interplay with two veils: the *veil of ignorance* which hides inequalities in the original position, and the *veil over equality* which allows for unjustified social and economic inequalities. Third, on the basis of the idea of “defensive hypocrisy”, we look into G. A. Cohen’s responses to some Rawlsian argumentative strategies, stressing on the efficacy of *ad hominem* arguments for bringing into question Rawl’s justification of inequalities and his use of the Veil over Equality.

**Keywords:** equality, John Rawls, G.A. Cohen

*The great enemy of clear language is insincerity.*  
(George Orwell)

## 1. Introducción

Si algo puede decirse de muchas revoluciones, burguesas o proletarias, es que finalmente ceden a las presiones concretas y arrojan por la ventana los grandes ideales que alguna vez inscribieron en sus orgullosos frontispicios. Hay, sin duda, una buena dosis de insinceridad y de hipocresía en el lenguaje político –y el lenguaje de las revoluciones no es por cierto una excepción–, tal como ha demostrado con maestría George Orwell en el ensayo del que hemos tomado el texto que sirve de epígrafe: “Politics and the English Language” (2005 [1946]). Estos cambios en el lenguaje no son meras formalidades estilísticas; reflejan, como decíamos, la paulatina y las veces abrupta abrogación de los principios fundantes de los procesos de transformación revolucionaria. *En Rebelión en la Granja* (Orwell, 2010 [1945]), por ejemplo, los Siete Mandamientos de la República de los Animales se modifican según el capricho y la conveniencia la clase dominante: los cerdos liderados por Napoleón. Así, en el momento inaugural, ningún animal tiene permiso para dormir en una cama, pero cuando los cerdos se apropian de una cama, el mandamiento muta y sólo se prohíbe dormir en camas “*con sábanas*”; cuando los cerdos se vuelven aficionados al whisky, la ley seca se transforma en no beber “*en exceso*”; cuando Napoleón aplasta a sangre y fuego la rebelión dentro de la rebelión, el no matarás a otro animal se convierte en un no matarás “*sin motivo*”; hasta que en el clímax, los siete mandamientos devienen en la mera descripción de un estado de cosas: “*Todos los animales son iguales, pero algunos animales son más iguales que otros*”. La realidad –distópica– se ha devorado a la norma.

Tampoco es un secreto para nadie que los grandes ideales de las revoluciones burguesas sólo se han cumplido parcialmente, o quizá no se han concretado en absoluto. Desde el momento en que los principios inscritos en los documentos fundacionales fueron trasladados a las Constituciones y a las leyes pudo verificarse cómo dichos principios quedaron degradados o, más directamente, fueron silenciados. Aquello que empezó en tiempos en que la burguesía era la clase revolucionaria por excelencia, dejó una marca indeleble en la tradición del pensamiento político, incluso en las expresiones más sofisticadas de las teorías liberales, tal el caso de la justicia como equidad de John Rawls. La separación entre un mundo celestial donde reina la igualdad política y un mundo terrenal donde prevalecen las desigualdades económicas y sociales; la escisión entre el ciudadano universal y el hombre concreto y particular; los grandes principios sin fuerza de ley y las muchas leyes dictadas más por los intereses sectoriales que por los principios; todos estos rasgos, de un modo u otro, emergen en las diversas versiones del pensamiento burgués.

Así, en las páginas que siguen, y tras los pasos de algunas distinciones conceptuales propuestas por Jon Elster, examinaremos algunos mecanismos retóricos de hipocresía presentes en el discurso de las grandes revoluciones burguesas y en el dispositivo teórico rawlsiano. En primer término, expondremos los artilugios hipócritas descritos por Elster para el caso de las revoluciones norteamericana y francesa, haciendo hincapié en el denominado *velo sobre la igualdad*, creación de Robespierre en base a una idea de Montesquieu. En segundo lugar, veremos cómo este mecanismo de velamiento también es utilizado –quizás inconscientemente– por John Rawls. En concreto, veremos cómo se produce una especie de juego con dos velos: el *velo de la ignorancia* que oculta las desigualdades en la posición original; y el *velo sobre la igualdad* que permite desigualdades económicas y sociales pero impide denominarlas como tales. En tercer término, y sobre la base del concepto elsteriano de “hipocresías defensivas”, ahondaremos en las respuestas de G. A. Cohen a las estrategias argumentativas rawlsianas. Podremos apreciar de este modo la eficacia de la argumentación *ad hominem* expresada en el test interpersonal para cuestionar la justificación de las desigualdades y el uso del velo sobre la igualdad en la teoría rawlsiana.

## 2. Duplicidades revolucionarias

Al examinar las críticas de G. A. Cohen al igualitarismo rawlsiano, Jon Elster señala que una línea central en la argumentación coheniana consiste en denunciar ciertos mecanismos de hipocresía por parte de quienes, proclamándose igualitaristas, acaban –por diversos motivos– justificando sus decisiones o deseos no igualitarios. Concretamente, en la obra de Cohen la discusión se plantea en torno a la tensión entre, por un lado, la “*creencia teórica*” en la igualdad y, por otro, el deseo y las acciones concretas en busca de bienestar (*well-being*) que van en sentido contrario al pregonado igualitarismo. Esta tensión es heredera de la perdurable dislocación

burguesa entre el hombre y el ciudadano, entre el cielo igualitario y el mundo terrenal no-igualitario, que se manifiesta cabalmente en los artificios retóricos utilizados en las dos principales revoluciones burguesas del siglo XVIII, y que deja su huella en la teoría de John Rawls. De manera más específica, Elster examina y clasifica los dispositivos discursivos que buscaban resolver la contradicción entre, por una parte, los ideales igualitarios de la Declaración de la Independencia de Estados Unidos (1776) y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) y, por otra, los deseos no igualitarios de las élites burguesas que negaban, de hecho, la igualdad política a varios grupos que constituían la vasta mayoría de la población (esclavos, mujeres, pobres, etc.). Así, para Elster, *“cuando la denegación de igualdad de un grupo hacia otro surge del interés particular del primero, la defensa del ideal de igualdad requiere hipocresía consciente o quizás, como sugería George Eliot, auto-engaño inconsciente”* (Elster 2006, 37)<sup>1</sup>.

Al considerar las estrategias de ocultamiento de la igualdad en los discursos de la Revolución Francesa y de la Revolución de la Independencia de Estados Unidos, Elster detecta los precisos mecanismos de hipocresía con los que opera la burguesía en ascenso para eludir la contradicción explícita con los principios igualitarios y así dar lugar a los compromisos sectoriales que finalmente se plasman en los textos constitucionales. Tanto en las Trece Colonias como en Francia, las declaraciones liminares y los primeros textos constitucionales reconocían o incorporaban el ideal de la igualdad, pero hacían concretas estipulaciones para negar iguales derechos políticos (a diferencia de iguales derechos civiles) a los más pobres, a los esclavos o a los residentes en las colonias. De este modo, mientras las libertades en el campo de la sociedad civil eran motivo de protección –incluida la seguridad, como derecho fundamental para la preservación de la propiedad privada–, la igual ciudadanía estaba lejos de ser universal pese a la sonora proclamación de frases que consagraban la igualdad entre las personas.

En Estados Unidos, la tensión más saliente se manifestaba entre el ideal de la Declaración, expresado en la famosa frase jeffersoniana, de que *“todos los hombres son creados iguales”* y la realidad concreta de la esclavitud. En la retórica de los líderes de la revolución (con excepción de los apuntes secretos de la Convención escritos por James Madison), Elster detecta un primer ejercicio hipócrita que consiste simplemente en recurrir a variados eufemismos para nombrar a los esclavos. Otro caso ejemplar de hipocresía, según Elster, se observa en la discusión sobre la representación y la base impositiva para la Cámara Baja, cuando los esclavos eran a la vez contados como base de representación poblacional y no contados para la aplicación de impuestos. Pero el asunto nodal, el que mayor esfuerzo retórico exigía, era el de la extensión del derecho al sufragio, ya que entre los padres fundadores predominaba el temor de que las mayorías pobres y endeudadas sobrepasaran a los más acaudalados.

<sup>1</sup> Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en la bibliografía.

En este caso, el ejercicio hipócrita consistía en afirmar que el voto universal iría en contra del interés de los pobres y que sólo los ricos saldrían ganando con la universalización del sufragio masculino, básicamente porque los adinerados podrían comprar el voto de las mayorías despecuniadas (supuestamente dispuestas a vender su voluntad). En pocas palabras, *“el argumento sostenía que extender el sufragio a los no-propietarios significaría de hecho una mayor representación de la propiedad. Por lo tanto, era en interés de los propios pobres que no obtuvieran el derecho a votar”* (Elster 2006, 41). Nada decían los ilustrados fundadores de la república norteamericana sobre la famosa estipulación rousseauiana sobre las desigualdades permitidas: *“en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse”* (Rousseau 1996, 57).

Aunque versados en la historia de la República romana, los líderes burgueses no se animaban a proponer el voto secreto como solución al problema del sufragio universal. Por eso, Elster afirma: *“asumo que la ignorancia del voto secreto no era la razón de que nadie lo propusiera. Coincidió, por lo tanto, con Keyssar cuando escribe que la élite norteamericana ‘estaba ejecutando una impresionante maniobra de alquimia ideológica: proveyendo una defensa ostensiblemente igualitaria a una política abiertamente anti-igualitaria’”* (Elster 2006, 41). En efecto, algunos decían que prohibir el voto de los pobres era protegerlos de los ricos, o –como pensaba Madison– protegerlos de sí mismos. Pero en verdad, no era el pueblo el que se auto-limitaba, sino que era claramente la propia élite la que limitaba los derechos políticos de las mayorías populares. La invocación al interés general o la utilidad común eran el recurso más habitual. Pero ya se sabe: *“cuando algunos reclaman que su interés especial coincide con el interés general de la sociedad, a menudo están sujetos a ‘alquimia ideológica’. En la Convención, el detalle que revela el juego es que nadie sugirió el voto secreto como remedio a la influencia excesiva”* (Elster 2006, 41).

Durante la Revolución Francesa, los líderes burgueses también apelaron a variadas formas de hipocresía para no mencionar directamente a los esclavos de las colonias y para disfrazar las limitaciones al sufragio. Ya en la reunión de los Estados Generales, en vísperas de la Revolución, se produjeron notables ejemplos de *doublespeak* respecto de la situación de los esclavos coloniales, al tiempo que durante toda la Constituyente los mercaderes y representantes de las colonias lograron diferir la discusión sobre el tema de los esclavos. La esclavitud colonial y comercio de esclavos eran vistos, dice Elster, como *“un mal necesario”*. Entonces, continúa nuestro autor, *“[p]orque era necesario no podía ser criticado; porque era un mal, no podía ser defendido”* (Elster 2006, 43). El tráfico de esclavos y el producto de las plantaciones coloniales eran las principales fuentes de ingresos para una revolución bajo asedio interno y externo; y la revolución estaba primero. Por eso se agigantaban los esfuerzos retóricos para que la Asamblea no entrara en contradicción explícita con *Declaración*. Este empeño creativo por hallar un eficaz artilugio que dejara los principios a salvo de las acciones de la Asamblea entrañaba

un mecanismo específico: “*parafraseando a Montesquieu, podríamos decir que [los revolucionarios burgueses] estaban ‘echando un velo sobre la igualdad’*” (Elster 2006, 43-44).

Se trata de un velo retórico que pretende volver invisibles los principios igualitarios que sirven de base al discurso revolucionario, sobre todo en lo que concierne a la igualdad política. Es un velo que le permite al legislador olvidar o ignorar el principio de igual ciudadanía inscripto en la *Declaración* para luego implementar sin culpa políticas no-igualitarias que contradicen al principio (ahora velado). El mismísimo Robespierre, alega Elster, era capaz de justificar el *velo sobre la igualdad*, según los vientos de la conveniencia revolucionaria. Así, cuando un representante de las colonias quiso incluir una pizca de sinceridad y reemplazar la expresión “personas no libres” por “esclavos” en un decreto de la Constituyente, “El Incorruptible” estalló:

La principal preocupación de esta discusión es adoptar un decreto que no ataque de manera muy revulsiva los principios y el honor de la Asamblea. En el momento en que usted pronuncia la palabra esclavo en uno de nuestros decretos, usted habrá anunciado su propio deshonor. Me quejo, en nombre de la Asamblea misma, de que no contento con obtener de ella lo que quiere, también quiera forzarla a concederlo de una manera que la deshonraría y desmentiría todos sus principios. Cuando alguno quiso forzaros a levantar el terrible y sagrado velo que la pudicia del legislador había sido obligada a echar, creo que fue para tramar un medio para atacar exitosamente todos vuestros decretos y debilitar vuestros principios, de modo que uno siempre podría decir: siempre estáis invocando los derechos del hombre y los principios de la libertad, y creéis tan poco en ellos que habéis consistentemente decretado la esclavitud (Robespierre, citado y traducido en: Elster 2006, 45).

Evidentemente, Robespierre se siente desgarrado porque las circunstancias lo obligan a aceptar la esclavitud –los esclavistas obtienen lo que ellos quieren de la Asamblea– y, peor aún, porque se le exige que reconozca tal concesión de manera explícita, desmintiendo así los principios que son fundantes para la Revolución. Robespierre reconocía que por *pudicia* no podía sostenerse expresamente el ideal violentado por las políticas concretas. Si la Asamblea incorporaba la palabra “esclavitud” y seguía sosteniendo el ideal igualitario en el mismo texto, la contradicción se tornaba ostensible. Echar el “terrible y sagrado velo” –esto es, callar la contradicción– era mejor que intentar una justificación hipócrita de la esclavitud. Había que callar la esclavitud, y también la igualdad.

En *Sobre la Cuestión Judía*, Karl Marx observó claramente cómo las sucesivas Constituciones revolucionarias de Francia iban a contramano del espíritu y la letra de la *Declaración* de 1789<sup>2</sup>. El radicalismo de la *Declaración* –que ha llevado a Étienne

<sup>2</sup> En efecto, Marx detectó muy temprano la enorme distancia que existía entre los enunciados de los textos constitucionales y la práctica de los líderes de las revoluciones burguesas. Decía Marx: “*Cierto es que la práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría [...] Se garantiza la ‘libertad indefinida de prensa’ (Constitución de 1795, art. 122), como una consecuencia del derecho de la libertad individual, pero ello no es impedimento para que se anule totalmente la libertad de prensa pues ‘la libertad de*

Balibar (2014) a hablar de una identificación entre igualdad y libertad (la proposición de la *igualibertad*) y de una paralela identificación entre hombre y ciudadano–, se hace añicos cuando los principios se trasladan a la esfera de la *Realpolitik* que dicta los compromisos de los intereses concretos en el seno de las asambleas y las convenciones. Cabe imaginar que la *Declaración* es algo así como el cielo igualitario de lo político (algo similar a la posición original rawlsiana) y que las sucesivas Constituciones representan el momento de la legislación cruda y dura que sólo expresa transitorios equilibrios de fuerzas entre los hombres concretos de la sociedad civil. En tal sentido, Elster explica que “la Declaración de 1789 explícitamente dice que todos los hombres son iguales en derechos, incluyendo mínimamente, derechos de voto y elegibilidad. Pero durante octubre de 1789, la Asamblea adoptó un sistema de requisitos impositivos débiles para votar y requisitos impositivos rígidos para la elegibilidad”, introduciendo, luego, en la Constitución de 1791 algunas modificaciones meramente cosméticas (Elster, 2006: 47).

Consumados artistas en el uso del *velo sobre la igualdad*, los revolucionarios burgueses creaban, además, artilugios legales –o *falacias de distinción sin diferencia*– como las nociones de ciudadano activo y ciudadano pasivo, alegando que este último era efectivamente un ciudadano (en potencia). Robespierre “*ansiosamente evitaba admitir expresiones que podrían resultar odiosas para los oídos franceses, aunque estaba dispuesto a admitir en el sistema las cosas que dichas expresiones significaban*” (Elster 2006, 47). Estos mecanismos de “alquimia ideológica” creados en medio de profundos cambios revolucionarios dejaron su legado y, de algún modo, llegan a nuestros días en la obra de los más refinados pensadores burgueses. Y así como Robespierre no estaba dispuesto a nombrar lo que sí estaba dispuesto a admitir en las instituciones, del mismo modo, en la cúspide del pensamiento igualitario liberal contemporáneo, Rawls no está dispuesto a llamar desigualdades a aquellas que son producidas por las acciones maximizadoras de los más talentosos y está más que dispuesto a aceptarlas aun cuando van en sentido contrario a los fundamentos igualitarios del Principio de Diferencia.

### 3. John Rawls, pensador burgués

El igualitarismo liberal de Rawls ha sido motivo de variadas objeciones. Entre las más punzantes, desde un marxismo heterodoxo que alguna vez se conoció como marxismo analítico, se encuentran las que propuso G. A. Cohen (2008). Una de ellas, la objeción a los incentivos materiales, pone en tela de juicio el compromiso igualitario rawlsiano al sostener que Rawls permite desigualdades en favor de los miembros más productivos de la sociedad –los más talentosos– sólo porque éstos amenazan a los menos favorecidos con retirar sus talentos especiales –e inmerecidos– a menos que se les reconozca un ingreso superior. Las desigualdades

---

*prensa no debe permitirse cuando compromete la libertad política* (Robespierre jeune, ‘Histoire parlementaire de la Révolution française’, par Buchez et Roux, t. 28, pág. 159)” (Marx 2004<sup>a</sup>, 35).

que originan en el chantaje de los más talentosos revelan varios problemas en el edificio teórico de Rawls. Por un lado, como ha señalado Brian Barry (Barry 2001, 231-252) en un argumento ya clásico, hay una dualidad argumental en Rawls: en un primer momento, correspondiente a la hipotética posición original, elimina –o, mejor dicho, oculta– los factores moralmente arbitrarios para generar así un espacio inicial igualitario y luego, en un segundo momento, permite que estos mismos factores alteren la igualdad inicial. En la posición original los rasgos individuales son desconocidos para cada una de las partes que habitan esa situación primigenia y, por ende, no pueden afectar el resultado de la elección de principios equitativos; mientras que a la hora de aplicar el Principio de Diferencia los talentos sí tienen permiso para incidir en el esquema distributivo, cuando se reconoce el reclamo de mayores remuneraciones por parte de los más productivos.

De aquí se deriva otro problema para la justicia como equidad: si los más talentosos efectivamente extorsionan a los demás integrantes de la sociedad, esto significa que *no desean o no están dispuestos* a actuar según los principios justos que ellos mismos habrían aceptado en la posición original, contrariando de este modo la asociación “natural” entre el Principio de Diferencia y el ideal de la fraternidad, o el más clásico principio de eludir la *pleonexia* que subyace a la teoría rawlsiana (Rawls 2000, 23; Autor/a 2016, 184 y ss.) Entonces, he aquí el punto crucial: en la teoría rawlsiana *los intereses de los más talentosos como grupo y su falta de disposición a actuar con justicia terminan produciendo desigualdades* que están condenadas por una lectura estricta del Principio de Diferencia, según la cual las únicas ventajas permitidas son aquellas que, aplicadas al cultivo de los mayores talentos, benefician prioritariamente a lo que están en peor posición respecto de una igualdad inicial. Así, quienes se benefician doblemente por sus talentos inmerecidos, alega Cohen, se colocan por fuera de la comunidad justificatoria y demuestran que no están sinceramente comprometidos con los principios en los que se fundan las instituciones sociales. El punto es que, en definitiva, la teoría de Rawls –en su interpretación menos radical– considera que son aceptables las injusticias derivadas de las intenciones de los actores. En otras palabras, las desigualdades no son productos del funcionamiento de los principios de justicia en el marco del juego institucional, sino de los intereses particulares de un sector de la sociedad, el cual, por otra parte, dice estar comprometido con los principios que rigen para las instituciones. Esta duplicidad, que es inherente al dispositivo teórico rawlsiano, como ya dijimos, es heredera de aquella tradición de duplicidades que la burguesía revolucionaria construyó en sus momentos de triunfo.

Es muy ilustrativo observar, por ejemplo, cómo Rawls avanza desde los primeros principios de justicia –escogidos en la Posición original– hasta su aplicación en los casos particulares, siempre dentro de un esquema ideal. Así, al explicar cómo pueden ser implementados los principios de justicia, Rawls imagina una secuencia en cuatro etapas: desde la Posición original, pasando luego por la etapa constitucional, la legislativa, hasta llegar a las sentencias judiciales. A medida que se avanza hacia una nueva etapa, el *velo de la ignorancia* se va levantando, de

modo que en cada nueva etapa ingresa más información, pero sólo la necesaria. Desde la *casi* nula información de la posición original se llega a la información particular total que se requiere para un caso judicial. En rigor, según Rawls, la secuencia de cuatro etapas para la aplicación de los principios de justicia es “*una elaboración de la posición original*” (Rawls 2000, 188) en la cual cada etapa representa “*un punto de vista apropiado para considerar cierto tipo de cuestiones*” (Rawls 2000, 188). Entonces, una vez escogidos los principios en la posición original, se pasa a la etapa del Congreso Constituyente, donde obviamente se diseñará una Constitución ajustada a los principios escogidos en la etapa previa. Por eso, “*el velo de la ignorancia se verá parcialmente levantado*”, pero los constituyentes “*no tienen, por supuesto, ninguna información sobre los individuos en particular: no conocen su propia posición social, su lugar en cuanto a la distribución de los atributos naturales, ni su concepción del bien*”; pero sí conocen “*los principios de la teoría social*” y “*los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad*” para diseñar la Constitución más adecuada (Rawls 2000, 188), la cual se ajusta a los principios que, en este caso, “*definen un patrón independiente para juzgar el resultado deseado*” (Rawls 2000, 190).

Una vez logrado el texto constitucional, llega la etapa legislativa, en la cual ya entran en juego, en relación con las políticas socio-económicas, las diferencias de opinión razonables y los juicios de los legisladores representativos. Aunque aún ignoran su posición particular en la sociedad, estos legisladores tienen conocimiento “*de doctrinas especulativas políticas y económicas y, en general, de la teoría social*”. Por lo tanto, dadas estas restricciones en la información, añade Rawls, es más fácil verificar una violación del principio de las iguales libertades (Primer Principio) que una violación del Principio de Diferencia, ya que comprobar que éste no es cumplido “*requiere normalmente más información que la que podemos esperar tener y, en todo caso, más que la que exige la aplicación del primer principio*” (Rawls 2000, 190). En esta etapa, entonces, lo máximo que se puede “*decir de una ley o una política es que no es abiertamente injusta*” (Rawls 2000, 190). Así las cosas, explica Rawls, el segundo principio –que incluye al principio de justa igualdad de oportunidades y al Principio de Diferencia– “*interviene en la etapa legislativa*”, y desde allí manda que se maximicen las expectativas de los menos favorecidos, en un marco de equitativa igualdad de oportunidades y con las libertades aseguradas por el primer principio.

En esta fase legislativa, entonces, “*empieza a funcionar todo el ámbito de hechos generales sociales y económicos*”, y en esta parte de la estructura básica –es decir, en la parte del entramado institucional que tiene que ver con las cuestiones socio-económicas– están contenidas “*las distinciones y jerarquías de las formas políticas, económicas y sociales que son necesarias para una cooperación social mutuamente beneficiosa y eficaz*” (Rawls 2000, 191). El velo, finalmente, se levanta totalmente al llegar el momento de la etapa judicial, cuando se necesita información completa para juzgar casos particulares. Algo notable en el proceso legislativo es que, primero, Rawls estipula que se requiere demasiada información –difícil de reunir– para verificar el cumplimiento del Principio de Diferencia y luego, introduce la inevitabilidad de las “*distinciones y jerarquías*” como algo necesario para la

“cooperación social”. Así, el autor de *Teoría de la Justicia* comienza a echar el “terrible” velo sobre la igualdad.

Este procedimiento que Rawls imagina para un diseño institucional congruente con sus principios de justicia se observa, en la práctica histórica, en el mecanismo que va desde las grandiosas declaraciones hasta las más concretas Constituciones, tal como hemos señalado en el apartado anterior. El momento –o el lugar de enunciación– desde el que se redactan las declaraciones se asemeja a la posición original: de allí que dichas declaraciones estén fundamentalmente elaboradas en términos que aspiran a la máxima universalidad y generalidad concebibles para sus redactores. Posteriormente, a medida que la información ingresa en el campo de las decisiones –esto es, a medida que entran en juego “las distinciones y jerarquías de las formas políticas, económicas y sociales que son necesarias para una cooperación social mutuamente beneficiosa y eficaz” – el velo de la ignorancia se levanta, pero, *simultáneamente, se va extendiendo un velo sobre los primeros principios* para ocultar, de este modo, la contradicción entre las políticas reales y los ahora lejanos principios. Estamos, por así decirlo, en presencia de un mecanismo de doble velamiento, que parece ser inherente al pensamiento burgués.

Los mecanismos de hipocresía y ocultamiento en tiempos de las revoluciones burguesas servían, básicamente, para encubrir las restricciones concretas a los derechos de sufragio y, más aún, al derecho a ser elegido (que estaba sujeto a elevados requisitos censitarios). De este modo, las desigualdades económicas se expresaban directamente en las desigualdades políticas. En aquellos tiempos los dispositivos eran de exclusión directa (comoquiera que se la revistiera retóricamente). Vale notar aquí que, en contraste con su aceptación de actitudes hipócritas respecto de la desigualdad expresada en la esclavitud, Robespierre se oponía al sufragio limitado; sostenía que no tendría que haber restricciones económicas (el voto era un derecho reconocido sólo a los varones que pudieran pagar un impuesto equivalente a tres días de salario y que no fueran sirvientes), y criticaba la idea del ciudadano pasivo; esto es, aquél que podría llegar a ser ciudadano una vez que cumpliera con los requisitos establecidos. A contramano de su propia invocación al sagrado y terrible velo que obligaba a no decir lo indecible, Robespierre denunciaba el ocultamiento del principio de *igualdad política* por parte de algunos sectores de la dirigencia revolucionaria. Decía:

los defensores del sistema que estoy atacando [...], no atreviéndose a cuestionar la calidad de los ciudadanos que están condenando a la privaciones de sufragio, se limitan a eludir el principio de igualdad inherente a la ciudadanía con la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Contando con la facilidad con la que uno puede gobernar a los hombres a través de las palabras, han tratado de extraviarnos anunciado, con esta novedosa expresión, la más manifiesta violación de los derechos del hombre. Pero quién puede ser tan estúpido como para no ver que la palabra no puede cambiar los principios, o resolver la dificultad, ya que declarar que algunos ciudadanos no serán activos, o decir que no ejercerán los derechos políticos unidos a la ciudadanía, es una y la misma cosa (Robespierre; en Elster 2006, 49).

Comenta Elster: *“Robespierre aquí es tan adepto a desenmascarar la hipocresía como más tarde será a perpetrarla. Si el estatus de un ciudadano pasivo y el de un no-ciudadano es una y la misma cosa, también lo es aquel de un hombre no libre y un esclavo. En este caso, sin embargo, no estaba dispuesto a echar el velo sobre la igualdad”* (Elster 2006, 49). El creador y víctima del Terror jacobino prefería el velo antes que la falacia de la distinción sin diferencia cuando estaba en juego la ciudadanía política, pero no tenía tantos remilgos cuando se trataba de la ciudadanía social (o de la igualdad socio-económica). Una vez más, la clásica escisión entre hombre y ciudadano, entre el cielo político y el mundo terrenal de la sociedad civil demuestra ser una dicotomía estructurante del pensamiento burgués.

Andando el tiempo, con la instauración del sufragio universal, la antigua discusión sobre quiénes forman parte del *demos* se transformó en una discusión sobre el justo valor de las libertades políticas, como bien lo plantea Rawls. Suponiendo sistemas democráticos con iguales libertades políticas formales, la cuestión pasa por determinar si dichas libertades tienen su justo valor; es decir, si existe una *“justa oportunidad de formar parte e influir sobre el proceso político”* y si los similarmente dotados tienen, en el caso ideal, *“casi la misma oportunidad para ocupar posiciones de autoridad política independientemente de su clase económica y social”* (Rawls 2000, 213). En otras palabras, *“el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, independientemente de su posición económica o social, debe ser suficientemente igual, en el sentido de que todos tengan, entre otras cosas, una oportunidad equitativa de ocupar un cargo público y de influir en el resultado de las elecciones”* (Rawls 2004, 201).

Ahora bien, los líderes revolucionarios burgueses no ignoraban que sus novedosos sistemas políticos se erigían sobre sociedades profundamente desiguales. La deseada igualdad política suponía las desigualdades propias de la sociedad civil capitalista. Y cuando la igualdad ciudadanía quedaba restringida, esto ocurría a contramano de los ideales y principios invocados en las Declaraciones e incluso en las propias Constituciones. Lo que ocurre es que en la práctica tradicional burguesa –y Rawls no es aquí una excepción– se verifica, por lo general, una degradación de los principios igualitarios cuando llega el momento en que éstos deben adquirir *“fuerza legal”*, en un escenario donde ya están en juego los implacables intereses particulares o de las asociaciones. En efecto, cuanto más lejos quedan los principios y más cerca el juego de los intereses individuales, grupales o de clase, más se advierte que no son dimensiones equivalentes. Dice Rawls: *“se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes mutuamente desinteresadas, su aceptación de [...] desigualdades económicas [...] equivale tan sólo al reconocimiento de las relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia. No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás”* (Rawls 2000, 148). Más aún, *“[l]a teoría de la justicia supone, además, un límite definido a la fuerza de la motivación social y altruista. Supone que individuos y grupos promueven intereses competitivos, y aunque ellos deseen actuar justamente, no están dispuestos a abandonar sus intereses”* (Rawls 2000, 263). Los principios de justicia escogidos en la posición original pueden ser *“el patrón*

*independiente*” para juzgar los resultados del proceso constitucional y legislativo, pero son mudos a la hora de juzgar las actitudes personales o grupales. El supuesto rawlsiano consiste en que los individuos actúan no con justicia sino en función de sus intereses, con lo cual el resultado de la justicia como equidad no es mero producto del juego institucional, sino de las decisiones de individuos, grupos, asociaciones y clases en el mundo realmente existente.

El Principio de Diferencia es la principal víctima de esta claudicación de los principios ante los intereses. Rawls considera que las dificultades de su aplicación concreta lo excluyen como candidato a ser una esencia constitucional y puede quedar como una declaración de intenciones en el Preámbulo, sin fuerza de ley. En sus propias palabras:

*Que se cumpla [el Principio de Diferencia] es algo que requiere de un profundo conocimiento de cómo funciona la economía y es extremadamente difícil de establecer con precisión, aunque a veces pueda estar claro que no queda satisfecho. Con todo, si hay acuerdo suficiente respecto del principio, podría ser aceptado como una de las aspiraciones políticas de la sociedad en un preámbulo que carezca de fuerza legal (como en la Constitución de Estados Unidos). Lo que debería ser una esencia constitucional es la garantía de un mínimo social que cubra al menos las necesidades humanas básicas [...]” (Rawls 2004, 216).*

Arrojado fuera del espacio de las esencias constitucionales, el Principio de Diferencia es reemplazado por un indefinido plexo normativo que debe asegurar un cierto mínimo social cuando llega a la etapa legislativa<sup>3</sup>. Y en esta operación se consume otro acto de velamiento burgués: el *velo de la ignorancia*, que ocultaba información individual para generar una escena igualitaria, ahora es arrojado sobre el principio que regula las desigualdades sociales y económicas para que la igualdad quede fuera del campo visual. El velo se transforma en *el velo sobre la igualdad*. En otras palabras: con un mecanismo contractualista novedoso (la posición original), Rawls despliega el *velo de la ignorancia para que las desigualdades queden ocultas* y desde allí emerja la igualdad; pero llegado el momento de producir políticas públicas, y una vez levantado ese primer velo, *extiende otro sobre el igualitarismo que subyace al Principio de Diferencia* para que no se vean las aristas más radicales de esta norma distributiva. Con el velo de la ignorancia emergen los primeros principios<sup>4</sup>; y con el *velo sobre la igualdad* emerge la legislación positiva que justifica las desigualdades, que tiene como remota aspiración la tendencia igualitaria del Principio de Diferencia y que se conforma con un vago mínimo social.

<sup>3</sup> En un sentido similar, al referirse a la reluctancia de ciertos gobiernos a consagrar constitucionalmente las provisiones largamente efectivas del Estado de Bienestar, Étienne Balibar señala: “en ninguno de los países de Europa occidental el sistema total de derechos [sociales] haya sido incluido en la Constitución formal por parte de los partidos socialdemócratas como una ‘norma básica’ del sistema legal” (Balibar 2014, 15).

<sup>4</sup> Cohen disputa que los principios rawlsianos sean genuinos primeros principios, y considera que son apenas normas de regulación (Cohen 2008, 274 y ss.). Pero no abordaremos esta discusión aquí.

El problema, bien identificado y descrito por Cohen, reside en las dos lecturas posibles del Principio de Diferencia. Rawls adopta una lectura o interpretación laxa, que es sensible a las decisiones individuales y así considera justas a las desigualdades nacidas de las exigencias de incentivos por parte de los más talentosos. La eficiencia económica que había sido arrojada por la puerta delantera, se cuelga ahora por la ventana. Sin ambages, Rawls reconoce que *“no hay ninguna garantía de que las desigualdades [sociales y económicas permitidas por el Principio de Diferencia] no habrán de ser significativas”,* pero confía en que *“[l]as condiciones establecidas por los otros principios aseguran que las diferencias que probablemente se produzcan serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado”* (Rawls 2000, 154). En este mismo sentido, en *Liberalismo Político* asevera:

la estructura básica muy seguramente permite que haya importantes desigualdades sociales y económicas en las expectativas de vida de ciudadanos que dependen de sus orígenes sociales, de sus dones innatos realizados y de las oportunidades y accidentes que hayan moldeado su historia personal. Podemos suponer que tales desigualdades son inevitables, o incluso necesarias, o muy ventajosas para conservar una cooperación social efectiva. Se supone que hay muchas razones para ello, entre las cuales podemos citar una: la necesidad de crear incentivos (Rawls 1995, 254)<sup>5</sup>.

El *velo sobre la igualdad* ha sido echado por completo. Las desigualdades que dependían de los orígenes sociales, de los dones innatos realizados, o de la mera suerte, eran moralmente irrelevantes en la posición original. Al extender el velo de la ignorancia sobre estos factores, Rawls creaba la situación equitativa de la cual no podían sino surgir principios justos. Ahora, con el velo de la ignorancia completamente levantado, y a la vista de las grandes desigualdades que permite la justicia como equidad, estas ya no son injustas: son *inevitables, o incluso necesarias, o muy ventajosas*. La igualdad que funcionaba como punto de partida se ha vuelto invisible bajo el segundo velo burgués. La pudicia de Rawls, el legislador solitario de la posición original, ha desplegado el *“terrible y sagrado”* velo sobre la igualdad y sobre la justicia.

#### 4. Gerald Cohen y el argumento *ad hominem*

Los mecanismos de retórica y acción política, tal como fueron concebidos por los burgueses que lideraron las revoluciones norteamericana y francesa, apuntaban fundamentalmente a *“producir la apariencia de igualdad y la realidad de la desigualdad”* (Elster 2006, 51). En el caso de Rawls, con varios siglos de ventaja y en circunstancias que no son precisamente las de una revolución, el mecanismo intenta

<sup>5</sup> Ya en *Teoría de la Justicia*, Rawls justifica las desigualdades en función de los incentivos y la eficiencia económica, al sostener: *“las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimulan a hacer cosas que aumentarán las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc.”* (Rawls 2000, 83).

producir la apariencia de una diferencia (desigualdad justificada) allí donde hay desigualdad aún injustificada, según los propios términos de la teoría rawlsiana leída en forma estricta. En otras palabras: si las desigualdades permitidas por el Principio de Diferencia fuesen completamente independientes de las actitudes y comportamientos estratégicos de los más talentosos, entonces tales desigualdades estarían justificadas; pero como son los propios talentosos o más afortunados quienes generan tales desigualdades al exigir recompensas especiales por el uso de sus talentos, tales desigualdades no quedan plenamente justificadas y por lo tanto no califican como diferencias. Rawls produce apariencia de una diferencia (desigualdad justificada) allí donde no hay tal cosa.

En el discurso burgués, explica Elster, pueden identificarse dos tipos de estrategias de hipocresía, destinadas a neutralizar el potencial disruptivo del ideal igualitario plasmado en los textos fundacionales de las revoluciones de Francia y de las Trece Colonias. En sus palabras: “[l]a estrategia más simple para redescribir la desigualdad consistía en hacerla aparecer debajo una luz más favorable” (Elster 2006, 51), por ejemplo, al nombrar a los esclavos como personas no libres o a los ciudadanos privados de derechos políticos como ciudadanos pasivos que, eventualmente, podrían alcanzar plena ciudadanía mediante el esfuerzo (concretamente: ganando dinero). Excepto cuando de manera muy burda se procuraba evitar o reemplazar una palabra, añade Elster, estas redescripciones no eran “*meros eufemismos*”, ya que la idea de ciudadano pasivo, por caso, suponía la noción de que la persona podía efectivamente empeñarse hasta conseguir las cualidades del ciudadano activo, noción que rápidamente puede asociarse a la muy contemporánea idea de “*carreras abiertas a los talentos*” (Elster 2006, 52).

La otra estrategia de la hipocresía, “*más ambiciosa*” según Elster, consiste en “*justificar la desigualdad*”, aceptando, por ejemplo, las “*distinciones sociales*” mediante el recurso a la “*utilidad común*” que aparece ya en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 (Elster 2006, 52). Aunque no se haya llegado al punto de justificar la esclavitud con argumentos utilitaristas, lo cierto es que en ambas revoluciones se sostenía que negar el voto a los pobres era una sabia disposición a favor del interés de los pobres mismos para que –como se ha dicho– no cayeran bajo el poder discrecional de los ricos. Ya que el ideal rousseauiano de una sociedad donde nadie debiera venderse ni nadie tuviera el poder de comprar a otro había quedado muy lejos, ¡la mejor forma de evitar la compra del voto de los pobres era negarles el voto! Este argumento tenía como curioso corolario que la restricción del voto terminaría “*previniendo, en vez de creando, una aristocracia de los ricos*” (Elster 2006, 52). En realidad, alega Elster, el efecto buscado por esta prohibición era evitar que las facciones de las élites movilizaran a sus clientelas en su propio favor y, de este modo, reducir el tan temido conflicto faccioso al interior de la clase dominante. Y si no se autorizó el voto secreto –algo perfectamente conocido a partir del caso romano– era porque “*las élites temían que si los no-propietarios lograban votar sin la supervisión de sus superiores, votarían en su propio interés*” (Elster 2006, 52). Pero el argumento decisivo en este caso, a nuestro juicio, es

el que alude a evitar las rencillas facciosas al interior de la clase dirigente: debe recordarse que, desde Madison hasta Rawls –al menos el Rawls de *Liberalismo Político*– la estabilidad es el problema central del ordenamiento político-institucional.

Como es fama, en “El Federalista #10”, Madison reconocía que “la fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades”. Para el principal redactor de la Constitución de los Estados Unidos, “[l]os propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales” y, por lo tanto, “[l]a ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna” (Madison 2001, 27). Del mismo modo, Rawls cree que “el problema de la estabilidad es fundamental para la filosofía política” (Rawls 1995, 12) y, en consecuencia, “el problema del liberalismo político es éste: ¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?” (Rawls 1995, 13). Los esfuerzos retóricos para justificar la desigualdad, en definitiva, no hacen sino buscar, por un lado, que no ocurra el enfrentamiento faccioso y, por otro, en un sentido más profundo, que se admita que las desigualdades pueden ser incluso ventajosas para asegurar “una cooperación social efectiva”. Se trata de evitar, en suma, el “enojo no cooperativo” (Cohen 2008, 65) de los que están en peor situación.

A esta distinción entre estrategias hipócritas de redescrición y justificación, Elster añade otra: estrategias hipócritas agresivas y defensivas: “[e]n la hipocresía agresiva, el auto-interés es transmutado en una causa. En la hipocresía defensiva, el auto-interés usa las estrategias de ofuscación” como la redescrición y la justificación (Elster 2006, 53). Ejemplo de las estrategias defensivas son los argumentos sobre la restricción del sufragio en tiempos de las revoluciones burguesas del siglo XVIII, cuando se intentaba, como vimos, redescrir o justificar sobre la base de un principio igualitario una práctica no igualitaria; mientras que, en cambio, fueron agresivas las estrategias discursivas de los esclavistas en los prolegómenos de la Guerra Civil. La identificación de estos dispositivos de argumentación aporta a la comprensión de la polémica entre Cohen y las diversas concepciones del liberalismo contemporáneo<sup>6</sup>.

Así, en la discusión planteada contra las limitaciones del igualitarismo rawlsiano, Cohen pone en evidencia algunas de las variedades de hipocresía defensiva, “atacando los argumentos a favor de la desigualdad formulados por [los] liberales” igualitarios (Elster 2006, 53). Es posible sostener que la teoría rawlsiana es defensiva, dado que la distribución inicial preferida es estrictamente igualitaria y las desigualdades son permitidas, en un segundo movimiento, si mejoran la situación de todos y en particular de los menos aventajados. El proyecto de Rawls, puesto en muy pocas palabras, consiste en *defender* como justas aquellas

<sup>6</sup> Las principales críticas de Cohen al proyecto rawlsiano pueden verse en: Cohen, 1992, 1995a, 1997, 2000, 2008.

desigualdades que benefician a todos y en particular a los menos favorecidos (incluso cuando esto ocurre mediante el chantaje de los más talentosos). Como réplicas a las estrategias defensivas, en efecto, pueden contarse los argumentos de Cohen contra la desigualdad basada en incentivos materiales –permitida por Rawls– y contra la “necesidad” de las desigualdades cuando existe la posibilidad de mantener la igualdad inicial pasando a un esquema igualitario Pareto superior. Cohen cree, en rigor, que la justicia rawlsiana, cuando es fiel a sí misma, debe permitir casi ninguna desigualdad. En sus propias palabras: “*la afirmación del Principio de Diferencia implica que la justicia requiere (virtualmente) una igualdad incondicional, en oposición a las ‘profundas desigualdades’ en las oportunidades iniciales en la vida con las que Rawls piensa que la justicia es consistente*” (Cohen 2008, 116).

A su vez, en su debate con el libertarismo de derecha, Cohen plantea la discusión contra los “argumentos hipócritas agresivos a favor de la desigualdad” esgrimidos particularmente por Robert Nozick. En este caso, la tesis coheniana apunta básicamente a demostrar que, con un juego de manos, Nozick argumenta a favor de la autopropiedad y, sólo en forma derivada, a favor de una versión muy empobrecida de la libertad (entendida como libertad negativa o restricciones laterales)<sup>7</sup>. En este marco, Elster advierte que en su debate contra los libertaristas Cohen recurre a argumentos forjados en clave puramente intelectual, mientras que contra los liberales igualitarios utiliza “objeciones *ad hominem*”. Estas últimas son argumentos que, en la literatura coheniana, incluyen al denominado *test interpersonal*, el cual apunta a demostrar que la verdad de ciertas proposiciones no es independiente de las acciones de quienes las enuncian (Cohen 1992; 2008, ch. 1). Explica Elster:

Algunos defensores de la desigualdad liberal, dice [Cohen], se refieren a sí mismos en la tercera persona singular en vez de adoptar la más adecuada perspectiva de la primera persona. Rawls argumentaba que incluso en la sociedad perfectamente justa alguna desigualdad de ingresos puede ser necesaria para proveer a los miembros más habilidosos de la sociedad con incentivos para realizar trabajo socialmente valioso. Pero, objeta Cohen, los habilidosos mismos no pueden decir que tales desigualdades son necesarias, ya que ellos las hacen necesarias. Las restricciones al sufragio [en tiempos de las revoluciones burguesas] pueden ser vistas desde esta perspectiva. Los privilegiados no pueden coherentemente afirmar que tales restricciones son necesarias si, de hecho, las políticas sociales y económicas que ellos adoptan son las que las hacen necesarias (Elster 2006, 53-54).

<sup>7</sup> Dijimos, siguiendo a Elster, que un argumento hipócrita se manifiesta cuando la “denegación de igualdad de un grupo hacia otro surge del interés particular del primero”. Nozick, quien no oculta su preferencia por la clase empresarial, de todos modos intenta eludir esta forma de hipocresía radicalizando una estrategia agresiva. En concreto: Nozick no justifica la desigualdad; simplemente niega que la igualdad pueda ser un supuesto de una teoría de la justicia distributiva. En efecto, sostiene que su concepción “no establece ninguna presunción a favor de la igualdad” ya que “no se puede simplemente suponer que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia” (Nozick 1991, 228).

En uno de sus escritos tempranos, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2004 [1843]), Marx sostenía que la crítica, para ser tal, debía ser necesariamente radical, y la crítica radical tenía que ser inexorablemente *ad hominem*. En sus palabras: “[l]a teoría es capaz de conmover a las masas una vez que ella demuestra *ad hominem*, y ella demuestra *ad hominem* una vez que deviene radical”, es decir, cuando “toma la cosa desde su raíz [...] y la raíz del hombre es el hombre mismo” (Marx 2004b, 62). En tal sentido, la elección del *test interpersonal* por parte de Cohen es perfectamente fiel a la tradición inaugurada por Marx y por Engels<sup>8</sup>. Lo crucial aquí es que este modo de argumentación –que interpela al “hombre mismo”– pone de manifiesto que la verdad de una premisa puede depender de la actitud de quien la pronuncia. El efecto deseado por el *test interpersonal*, en breve, se logra evitando enunciados en tercera persona y reemplazándolos por argumentos formulados en términos de diálogos cara a cara. Por lo tanto, si es cierto que los incentivos materiales son necesarios para que los más talentosos produzcan más, *esto es verdadero sólo porque ellos, los talentosos no se brindarán al máximo en ausencia de tales incentivos*.

Esta línea de ataque por parte de Cohen debilita varios aspectos del proyecto rawlsiano, a saber: a) muestra que la justicia no depende solamente de instituciones justas, sino de las actitudes congruentes de los sujetos; b) que las desigualdades incentivadas se basan en recompensar activos que, en la posición original, eran considerados moralmente irrelevantes; y c) que los más talentosos y productivos no viven en comunidad con los menos talentosos (como se supondría desde la noción rawlsiana de fraternidad), sino que se comportan estratégicamente como una *clase* dominante cuyas decisiones (extorsivas) hacen necesarias las desigualdades que, de otro modo, no lo serían. A escala individual, cada talentoso no puede resistir el *test interpersonal* sin caer en el ridículo o la incoherencia, y por ello debe ampararse en formulaciones en tercera persona, que son negadoras de la propia agencia individual y grupal<sup>9</sup>. Y así como los privilegiados en tiempos de revoluciones burguesas generaban con sus acciones las condiciones que hacían *necesarias* –en un sentido débil– las restricciones al sufragio, del mismo modo los más talentosos son quienes vuelven necesarios los incentivos materiales a partir de sus propias conductas extorsivas hacia el resto de la sociedad.

<sup>8</sup> Cabe sospechar que Cohen elige el *test interpersonal* para confrontar con los igualitaristas precisamente porque se reclaman como tales; no puede hacer lo mismo con Nozick y sus seguidores porque éstos desconocen la igualdad como valor constitutivo (como punto de partida o de llegada) de una teoría de la justicia.

<sup>9</sup> La formulación del argumento de los incentivos en tercera persona, alega Cohen, revela que los más talentosos llegan a comportarse *como si* fuesen incapaces de agencia; como si sus conductas fueran un “hecho sociológico” inexorable. Cohen imagina dos posibles diálogos. En tercera persona la premisa menor sólo predice qué harán los ricos. Diálogo 1: *El pobre*: “¡Pero, ellos, los ricos, no deberían pedir tanto!” *Respuesta*: “Eso no tiene nada que ver conmigo. El hecho es que ellos lo hacen”. Pero en primera persona, el argumento colapsa por su incoherencia y exhibe la falta de comunidad entre ambas personas. Diálogo 2: *El pobre*: “¡Pero ustedes, los ricos, no deberían pedir tanto!”. *Respuesta*: “Eso no tiene nada que ver conmigo. El hecho es que nosotros (los otros y yo) lo hacemos” (Cohen 2008, 66).

Puestos a vivir según el Principio de Diferencia en su lectura laxa, los más talentosos tienen permiso para olvidar el igualitarismo que escogieron como configuración preferida en la posición original. Así, el Principio de Diferencia, cuando es tomado en su forma laxa -esto es, cuando permite incentivos porque éstos alientan la productividad de los más aventajados-, queda bajo el "*terrible y sagrado*" velo que oculta la tendencia a la igualdad inscripta en dicho principio y que es constitutiva de la posición original. Es un velo que vuelve invisibles aspectos igualitarios clave de la teoría rawlsiana, tales como la afinidad entre el Principio de Diferencia y la fraternidad, la motivación surgida del Principio Aristotélico, el dispositivo de veto de los menos aventajados, etcétera. Las posibilidades más radicales y disruptivas del Principio de Diferencia -sobre todo si se lo lee de manera estricta, tal como propone Cohen, prohibiendo los incentivos no igualitarios- quedan eclipsadas por el mismo *velo sobre la igualdad* que urdieron los revolucionarios burgueses tres siglos atrás.

El *velo sobre la igualdad* permite, entonces, que la sociedad rawlsiana realmente existente esté plagada de desigualdades injustificadas, que florezcan las jerarquías y las distinciones, que la ciudadanía se ejerza desde un módico mínimo social, que el Principio de Diferencia se transforme en apenas un deseo sin fuerza de ley. La sociedad rawlsiana -una vez echado el velo sobre los rasgos más igualitarios de la justicia como equidad- ya no expresa las condiciones equitativas de la posición original, sino que refleja la capitulación -quizá razonable- de los menos aventajados ante la extorsión de los más talentosos. Así, los más afortunados invocan -muy al estilo burgués- que sus intereses benefician a todos, sostienen la igualdad como primer principio, y finalmente la niegan de hecho al reclamar incentivos no igualitarios. En esta prestidigitación retórica de cuño rawlsiano, así como el voto calificado pretendía servir al interés de todos, el incentivo no-igualitario también simula beneficiar a todos y en particular a los menos aventajados. En la versión mejorada por Cohen (que no permite incentivos), el igualitarismo rawlsiano mantiene un notable potencial disruptivo, pero en su versión laxa -o canónica-, la justicia como equidad fracasa en alejarse suficientemente de las tradicionales justificaciones burguesas de las desigualdades.

## 5. Consideraciones finales

Hay algo que subyace a toda la discusión precedente: es el viejo problema de la escisión entre el hombre y el ciudadano, propia del pensamiento burgués, que Marx describió y denunció con agudeza en sus escritos juveniles. Así, mientras Cohen, fiel a la tradición socialista, procura que el sujeto individual recobre al ciudadano abstracto -esto es, que se universalice en el plano real aquello que se ha universalizado en el plano de la comunidad política imaginaria-, Rawls parece no poder escapar ni a la escisión ni a la "alquimia ideológica" que se necesita para crear argumentos que acaban justificando las desigualdades del mundo real. Al permitir que los más favorecidos se beneficien doblemente por el uso de sus

talentos, surgidos azarosamente de las loterías natural y social, Rawls recurre a una forma defensiva de hipocresía. En efecto, como señalamos anteriormente, cuando en función de sus intereses particulares un grupo le niega la igualdad a otro, la afirmación de la igualdad como ideal exige que el primer grupo incurra en “hipocresía consciente o quizás auto-engaño inconsciente” (Elster 2006, 37).

Cuando Rawls extiende el terrible y sagrado velo sobre los aspectos más igualitarios del Principio de Diferencia para justificar algunas desigualdades, en términos teóricos no hace otra cosa que aprobar desigualdades por las mismas razones que las prohíbe en la posición original. Y en términos de desarrollo institucional, lo que ocurre es lo mismo que ya se veía en tiempos de la burguesía triunfante: los luminosos principios de las grandes declaraciones revolucionarias son velados cuando llega el crudo momento de la puja de intereses ya no entre ciudadanos abstractos sino entre personas reales, con intereses concretos. Así, lleva toda la razón Jacques Bidet, quien en una lúcida interpretación de la teoría rawlsiana aduce que el filósofo de Havard, cual Edipo moderno, queda cegado ante la verdad inexorable; esto es, ante la verdad radical de los principios que él mismo ha elaborado<sup>10</sup>. El *velo sobre la igualdad* también vela los ojos de Rawls.

Con todo, aun cuando queda en evidencia el rancio linaje burgués de la maniobra rawlsiana, esto no invalida el potencial igualitario de la teoría. Sus principios y sus intuiciones fundamentales pueden ser leídos de manera radical, como radicales fueron los grandes ideales burgueses en tiempos de revoluciones. En esta línea, vale recuperar –sin que podamos desarrollarlo ahora– la atractiva noción de *igual libertad* acuñada por Étienne Balibar, quien reconoce que los desarrollos constitucionales suelen traicionar aquello que es propio del acontecimiento inaugural de las revoluciones burguesas. En concreto, Balibar afirma que en la *Declaración* de 1789 están contenidas dos identificaciones clave: por un lado, la igualdad y la libertad; y por otro, el hombre y el ciudadano. La escisión que Marx observa en las Constituciones y en la realidad concreta es una instancia posterior al punto inicial, en el cual tales identificaciones aún están intactas. Pero precisamente porque la fuerza histórica de la Declaración es incontenible ocurre que, enfrentados a las tribulaciones de la lucha revolucionaria, los grandes líderes burgueses no encuentran más remedio que incurrir en mecanismos de velamiento e hipocresía, para que puedan fluir sus intereses y quedar a salvo –es decir ocultos– los grandes principios que habían invocado en su lucha contra las viejas clases dominantes. Así, ni siquiera las repetidas traiciones y negaciones pueden vaciar el potencial disruptivo de aquellos ideales, del mismo modo que las concesiones prudentiales de Rawls no pueden mitigar la radicalidad de su igualitarismo.

<sup>10</sup> Bidet imagina un diálogo entre la Esfinge y Edipo (quien no es otro que el mismísimo Rawls). “Tienes derecho a tres frases”, dice la Esfinge. Edipo- Rawls recita sus dos principios de justicia. La Esfinge no se siente del todo conforme y replica: “Así es [...] pero no basta con soñarlo. El imperativo exige actuar e instaurar”. Y el coro exclama: “¡Desdichado Edipo! Vela tu rostro. Lo insoportable hiere los ojos!” (Bidet, 2000).

## Referencias

- Balibar, Étienne. 2014. *Equaliberty. Political Essays*. Durham and London: Duke University Press.
- Barry, Brian. 2001 [1989]. *Teorías de la Justicia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Cohen, G. A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. 2000. *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* Cambridge-London: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. 1997. "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice". *Philosophy & Public Affairs*. Princeton: Princeton University Press, Volume 26, Number 1, Winter, pp. 3-30.
- Cohen, G. A. 1995a. "The Pareto Argument for Inequality". *Social Philosophy & Policy*, Cambridge: Cambridge University Press, Volume 12, Number 1, Winter, pp. 160-185.
- Cohen, G. A. 1995b. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme.
- Cohen, G. A. 1992. "Incentives, Inequality, and Community". En Peterson, G. (comp.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Utah: University of Utah Press, Volume 13, pp. 263-329.
- Elster, Jon. 2006. "Throwing a Veil over Equality: Equality and Hypocrisy in the Revolutionariy Era". En Sypnowich, Christine (ed.). *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press, pp. 36-55.
- Madison, James. 2001. "El Federalista, X". En Hamilton, A., Madison, J, y Jay, J. *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. 2004a [1844]. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Marx, Karl. 2004b [1843]. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nozick, Robert. 1991. *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Orwell, George. 2010 [1945]. *Rebelión en la granja*. Barcelona-Buenos Aires: Libros del Zorro Rojo, traducido por Marcial Souto.

Orwell, George. 2005 [1946]. "Politics and the English Language". En Orwell, G. *Why I Write*. London, Penguin Books, pp. 102-120.

Rawls, John. 2004 [2001]. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós, edición a cargo de Erin Kelly.

Rawls, John. 2000 [1971]. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John. 1995 [1993]. *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rousseau Jean-Jacques. 1996. *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza.