

CAPÍTULO SEXTO

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

JOHN RAWLS. LA PRIMACÍA DE LO JUSTO

Por MIGUEL ALONSO BAQUER

Ningún intelectual de nuestro tiempo ha centrado con mayor energía que John Rawls la problemática de la paz en la noción de justicia. Lo hace, situando como orígenes de su actitud la obsesión por las libertades y el olvido de las seguridades. El presupuesto único del orden de justicia por él sugerido ni siquiera es la justicia, sino la equidad.

El liberalismo de Rawls es, sucesivamente, *un liberalismo a la americana* y no un liberalismo heredado de Montesquieu o de Tocqueville, *un liberalismo constructivista* y no un liberalismo ideológico y un *liberalismo político*, en absoluto cultural, al que calificará de agónico. El Orden de paz resultante de estos tres tipos de liberalismo procede de la equidad, única interpretación de la virtud de la justicia a la que Rawls presta atención.

John Rawls nació en Baltimore (Estados Unidos) en 1921. Se doctoró en Filosofía y Letras por la Universidad de Princeton. Una rápida y sensacional carrera académica le llevó por las Universidades de Cornell y de Harvard hasta alcanzar muy joven el cargo, —mejor sería decir la dignidad— de *University Professor*, una tarea que sólo se otorga a personalidades de extraordinario relieve.

Desde que apareció en 1971 su libro *A Theory of Justice*, se viene aceptando por la comunidad científica que se trata de la más importante concepción de la justicia que se ha elaborado en el siglo XX. Estas palabras de Ricardo Maliandi, incluidas en el *Diccionario de Pensadores Contemporáneos*. EMECE Editores. Barcelona, (1996), lo dicen con claridad.

Su transcendencia es tan grande y decisiva en el campo de la ética como en el de la filosofía del derecho y en el de la filosofía política. El aporte más contundente está representado por su esclarecimiento y su propuesta de solución al crucial problema de la legitimación del orden político.

Han aparecido en lengua española estos libros suyos o recopilaciones de sus artículos:

- *Teoría de la justicia* (1979).
- *La justicia como imparcialidad* (1984).
- *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (1986).
- *Libertad, igualdad y derecho* (1988).
- *Sobre las libertades* (1990).
- *Dos conceptos del derecho* (1991).
- *El liberalismo político* (1993).

Las raíces del modo de pensar de Rawls vienen de Kant y son hostiles al utilitarismo de Jeremías Bentham y de Stuart Mills. Se trata de una propuesta neoliberal y neocontractualista en defensa de la racionalidad normativa. En sus obras se corona un sutil desplazamiento desde la metodología analítica, propia de un profesor de filosofía hasta la metodología lingüista, habitual en un profesor de ética. Rawls se sitúa en el centro de la vieja polémica entre intuicionistas y utilitaristas. El Bien, a su juicio, no debe identificarse ni con la primacía del Interés de los utilitarios ni con la primacía de los Valores de sus finos adversarios, los esencialistas.

Rawls prolonga, a su modo, las antiguas tesis de los sofistas y en particular las modernas tesis de Hobbes, de Locke, de Rousseau y de Kant. Lo que se propone es la construcción de una base ética que resulte adecuada para una sociedad democrática en la que, dice, las leyes serán justas. Para ello se queda a solas en el ámbito, no de las ideas, sino del procedimiento que engendra (o mejor, que construye) la legislación positiva. Impone al lector las virtudes de un procedimiento obligatorio para la toma de decisiones capaz de producir una ética normativa muy peculiar. Nunca parte de principios morales supremos (o superiores) para resolver los conflictos que para él siempre son de intereses. Se conforma con ciertos juicios morales acerca de lo cotidiano, si éstos cumplen determinadas condiciones de racionalidad. Los principios se obtienen o mejor se deducen, al final del procedimiento. No están en la base de partida de la meditación.

Rawls trabajará con la noción de “equilibrio reflexivo” una coincidencia entre principios y juicios con el conocimiento de las propias premisas, en donde sea posible descubrir la situación inicial de equidad.

Esto significa para Ricardo Maliandi que sólo le sirve a Rawls la justicia como equidad, es decir, como equidistancia de posturas. Debe dársele prioridad al aspecto normativo (o deontológico) (el Derecho) sobre el aspecto ético (o axiológico) (el Bien). Es exactamente lo que, a juicio de Rawls, Manuel Kant puso de relieve en su peculiar constructivismo de la norma básica, tan positiva como obligatoria en conciencia (el Deber).

La mencionada idea de una “situación inicial” reemplaza en esta teoría a la de “pacto”, característica del contractualismo tradicional. Se trata ahora de lograr un acuerdo original acerca de los principios de justicia. La justicia es concebida como la primera virtud de las instituciones sociales y reviste una significación equivalente a la que ostenta la verdad en los sistemas de pensamiento. La justicia es a la sociedad lo que la verdad es a las teorías.

Rawls, con notable rigidez según todos sus críticos, busca un Orden de justicia que se vea establecido de una vez para siempre... “Ni la verdad ni la justicia pueden estar sujetas a transacciones, cálculos o regateos”. Pero en la práctica —se le objeta— nada podrá evitar que sea necesario para resolver los conflictos de intereses aplicar un conjunto de principios que le sirva como pauta al pensamiento.

Tales son los “principios de justicia” que desempeñan un papel central en la teoría de Rawls. En una sociedad bien ordenada (es decir, efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia) todos los individuos aceptan los mismos principios, que son a su vez satisfechos por las instituciones morales básicas.

Lo curioso de estos principios (que no están al principio sino al final del acuerdo tomado por personas libres y razonables) es que, según Rawls, deberían establecerse de entrada, es decir, en lo que llama la *posición inicial* —“en la cual nadie sabe el lugar que había de corresponderle, ni cuáles serán las ventajas y las desventajas, al *final* de la elaboración”. Todo ha de abordarse bajo un *velo de ignorancia*, En síntesis, se trata de fijar estos dos criterios básicos:

- a) El igual derecho de todos a la libertad
- b) la justificación lógica de las desigualdades

Se construye así un Orden de justicia, ciertamente que a partir de un Orden de libertades abstractas.

Cada persona tiene un derecho igual al más extenso sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos. Las desigualdades sociales y económicas deben ser dispuestas de modo que representen el mayor beneficio para los menos aventajados y estarán adscritas a cargos y posiciones abiertas a todos, bajo la condición de una equitativa igualdad de oportunidades.

Maliandi, en sus certeros comentarios, piensa que esta afirmación de que la desigualdad tiene que implicar un beneficio particular para quienes se encuentran en el lado menos favorecido tiene sus antecedentes en el pensamiento de Pareto y en la teoría de los juegos de Neuman. La Justicia, dice Rawls, es superior al principio de utilidad, que se fundamenta en función del grado de bienestar y no en la extensión de las libertades. Pero no es ésta la objeción más grave que puede y debe hacerse al modo relativista de pensar de John Rawls, de la que se defiende de este otro modo:

Una sociedad esclavista, feudal o militar —son palabras de Rawls— podría violar la libertad individual siempre que garantizara un máximo posible de bienestar para la comunidad. El utilitarismo es una especie de “egoísmo colectivo” que degrada al hombre (tanto al individuo como al grupo) a simple medio.

El viejo argumento de Kant, muy fácil de formular en una sociedad igualitaria y muy difícil de establecer en las sociedades verdaderamente dadas —que ningún hombre sirva de medio al fin que otro hombre le propone— le vale a Rawls para la censura radical del utilitarismo y de la economía de mercado. También descalifica a cualquier pirámide social establecida. Los deseos —los buenos deseos, la compasión, el altruismo, la beneficencia, etc...— no dan razones de justicia porque se conforman con ser satisfactorios o preferibles para el bienestar de muchos.

Lo que Rawls llama “bienes primarios sociales” —las libertades básicas de pensamiento y de asociación, las libertades de movimiento y de lugar de trabajo, las posiciones de poder y de influencia social, las posesiones de riqueza y estima cara a la sociedad, etc...— componen una concepción del “Bien” que no coincide con la concepción de la “Justicia”. El Orden de justicia, a través del cual Rawls busca la paz, requiere en su opinión algo más preciso. Esto último es lo que ha quedado mejor explicado en la recopilación de réplicas a los numerosos adversarios de su teoría de la justicia que son la base del último libro “*El Liberalismo Político*”.

Una cosa es la filosofía política y otra la filosofía moral. La filosofía moral, según Rawls, sólo es posible en una sociedad democrática moderna que se caracterice, además de por el llamado “pluralismo de doctrinas comprensivas” (religiosas, filosóficas, morales), por el “pluralismo de doctrinas sectoriales”, incompatibles entre sí pero todas ellas “razonables”.

Y es aquí, en el ámbito de la filosofía no política sino moral de Rawls, donde irrumpe la necesidad de la “tolerancia” para hacer posible la “justicia” si de verdad se quiere la PAZ.

La sociedad democrática liberal puede también contener doctrinas irrazonables e incluso “dementes”; pero ello siempre que no socaven la unidad y la justicia de la sociedad.

En definitiva, Rawls reduce el papel de la tolerancia a la construcción de un pluralismo razonable. En esto consiste una “sociedad bien ordenada” o pacífica. Con esto es con lo que se pone a prueba la “estabilidad”. En *“El Liberalismo Político”* se mantiene —confiesa Maliandi— la teoría de la justicia como equidad, pero se la presenta desde el comienzo de su argumentación como una concepción más política que ética. Hay, por lo tanto, en Rawls una evidente huida desde la moralidad (en términos de Kant) y desde la eticidad (en términos de Hegel) cumplida a favor del pragmatismo. Se trata de levantar un consenso político superpuesto y subyacente, entre las evidentes diferencias de las doctrinas éticas dotadas de algún estatuto razonable.

Se trata de un acuerdo entre doctrinas razonables, diferentes e incluso opuestas, acerca de los fundamentos en que se basan los arreglos públicos.

Tal es, según el último Rawls, el punto clave de su “liberalismo político”: ¿Cómo es posible una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales conflictivas e incompatibles entre sí? De hecho, lo que exige Rawls — un pontífice laico o constructor de puentes en suma— es que todas las doctrinas razonables respalden la concepción política de la justicia como equidad, aunque cada una lo haga desde su propio punto de vista.

Esta postura supone que Rawls ha hecho un notable esfuerzo por aproximar la tradición kantiana a la racionalidad práctica en el ámbito político. Su agente ya no es el individuo, como en Kant, sino un agente colectivo. El punto de partida ya no es el imperativo categórico sino los bienes primarios. En Rawls se conserva la primacía de lo recto (mejor, lo correcto) sobre lo justo (mejor, lo ajustado) y de lo justo (mejor, equitativamente justo) sobre lo moralmente bueno (en conciencia).

UN LIBERALISMO A LA AMERICANA

Conviene caer en la cuenta de que el liberalismo de *Teoría de la Justicia* es, de entrada, un liberalismo a la americana muy diferente al liberalismo clásico de los intelectuales de Europa Occidental. No obstante, esta obra de Rawls ocupará un lugar destacado entre los textos que se han llamado “los cien libros más influyentes publicados desde la Segunda Guerra Mundial” en la lista elaborada por *The Times Literary Supplement* (1995).

Aquella obra fue publicada por *Harvard University Press* en 1971 y se tradujo con no demasiada presteza para una edición corta a la lengua española por el Fondo de Cultura Económica en 1979. Se consideraba, entonces, una obra revolucionaria de un clásico de la filosofía política. Nuestros pensadores de entonces se limitaron a tomar nota de su existencia y a dejar dichas algunas impresiones en revistas especializadas siempre con poco entusiasmo. Más tarde, en octubre de 1998, la profesora María Elósegui (nº 59 de *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*) ofreció una síntesis muy objetiva y en realidad muy crítica de su primordial tesis: *el constructivismo*.

Para los críticos españoles de hoy *Teoría de la Justicia* ha resultado ser una oferta de indudable interés y de notable actualidad, si bien sus fundamentos, reconsiderados a la vista de los libros de Rawls más recientes, ni parecen sólidos ni están siendo contrastados más allá del espacio de la socialdemocracia, un espacio que visto desde Europa es el del liberalismo a la americana. Rawls ofrece, en definitiva, una teoría liberal sobre la justicia, en absoluto socialista, que rompe los moldes del utilitarismo, según María Elósegui, pero que no es demasiado consistente.

Pretende sentar unos principios de justicia que sean aceptables para todos en una sociedad democrática, con independencia de las diversas creencias éticas, filosóficas o religiosas. Para ello se sirve de las teorías clásicas del contrato social y acuña un nuevo vocabulario. En lugar de “estado de naturaleza” ahora nos habla de la “posición original” en la que todos nos encontramos antes de entrar en el “Estado de Derecho”, bajo un “velo de ignorancia”, esto es, sin saber qué lugar ocuparemos después en la sociedad.

Rawls combina muy bien elementos tomados de muy diferentes pensadores, Kant, Locke, Hobbes e incluso Aristóteles. Hoy nos parece que llega a abrazar todo lo que cabe entre el liberalismo clásico y la actual socialdemocracia. Lo decisivo está, a mi juicio, en que se le da la razón a

Kant: debe categóricamente admitirse un sistema similar de libertad para todos. Y secundariamente, también al igualitarismo, a la igualdad de oportunidades, a fin de que los menos favorecidos logren también beneficios, se nos dice.

Este planteamiento introduce en el centro de la atención, no tanto a la libertad como a la justicia, — a la justicia como equidad, que es como reza el título de su segundo gran libro, *Justicia como equidad. Material para una teoría de la justicia*, que conocemos en lengua española, gracias a la Editorial Tecnos desde 1986. Antes nos había llegado una obra menor “*Teoría de la desobediencia civil*” . Fondo de Cultura Económica; Méjico, 1977). Lo más notorio del conjunto de ideas estaba en la obsesión por el procedimiento, por el modo de llegar a un consenso, a un acuerdo y en el desprecio al razonamiento lógico forjado desde grandes principios.

El resultado del acuerdo será justo si el proceso también lo es. Se insiste en la necesidad de una pureza procesual porque el contrato será la única fuente originaria de la justicia. Esos principios son los que cualquier persona racional y libre adoptaría si reflexionara equilibradamente.

Se supone, pues, que la racionalidad es la base de la cooperación social. Y esta suposición se prueba en Rawls porque piensa en los Estados Unidos de América, como el único lugar donde está presente el sentido de justicia propio de las modernas sociedades, tanto liberales como democráticas. Rawls lo intuye sólo. No acepta búsqueda alguna de una verdad fundamentada. Se conforma con lograr un objetivo político (no verdadero o bueno en sí, sino consensuado entre todos los ciudadanos) cualquiera que sea su base lógica.

El sentido de la justicia como equidad es una construcción; nada recibe ni de la naturaleza de las cosas, ni mucho menos del plan creador de Dios, ni de su providencia. Es un invento fácil de asimilar, como insinúa Elósegui:

En “El constructivismo kantiano en teoría moral”, un artículo publicado en 1980, Rawls abdica de su intento de una fundamentación epistemológica de su teoría de la justicia como equidad para conformarse con una teoría del consenso.

María Elósegui, con toda razón, ve aflorar en este juego la idea de la autonomía de la voluntad lanzada por Kant contra la pura racionalidad de una filosofía aristotélica.

Una de las ideas claves es que en la posición original las personas son independientes y autónomas; no deben basarse en ninguna idea moral previa que les lleve a seguir su propio interés, o en un modelo concreto de "vida buena".

Los hombres —nunca por interés, nunca a favor de las tesis del utilitarismo— acordarán, en tanto seres racionales, lo mejor que se puede obtener de los beneficios de la cooperación social. Todos los participantes son iguales, tienen igual libertad de decisión, igual valía o dignidad. Su relación recíproca es simétrica. Nadie tiene más rigor, más sutileza, más profundidad que otro.

Su elección, la materia sobre lo que versa su decisión, son los principios sobre los que se van a construir las instituciones básicas de la sociedad, que determinarán a su vez la distribución de cargos y beneficios.

Hay unos bienes primarios (libertades básicas) —libertad de pensamiento, libertad de conciencia, libertad de movimiento, libertad de elegir ocupación, etc...— y hay unos derechos democráticos —propiedad privada, desobediencia civil, etc... Todo lo que no sea esto no vale la pena incorporarlo a la reflexión, ni la verdad, ni el bien, ni el amor personal.

Una vez elegidos los principios de justicia, se debe crear una asamblea constitucional para elegir un gobierno; después se legislarán leyes y éstas serán aplicadas por los jueces. Tenemos ya los tres poderes; el legislativo, el ejecutivo y el judicial.

La teoría de Rawls fue presentada en su día como una alternativa al utilitarismo. A su juicio, el utilitarismo no tenía en cuenta a los menos aventajados. En el cuarto de siglo consiguiente a la publicación de *Teoría de la Justicia*, Rawls fue dando respuesta a sus numerosos contradictores. Tal será el contenido de *El Liberalismo Político*, una obra de la década de los noventa, también traducida sin prisa al español. En este último libro, Rawls abandonará a la socialdemocracia (al principio de diferencia que daba prioridad a los pobres frente a los ricos) y renunciará a la redistribución de bienes hecha desde la autoridad del Estado y propuesta por los radicales, para privilegiar de nuevo al procedimiento sobre las finalidades éticas.

Sus críticos venían de todas las corrientes —socialista, socialdemócrata radical, comunitarista o republicana al estilo de Kant. En realidad, Rawls había desacreditado al hedonismo (tanto o más que al utilitarismo) para entronizar al Orden de justicia —a la justicia como equidad. Pero se había desacreditado a sí mismo por pretender la construcción de una teoría política sin presupuestos epistemológicos mínimamente claros.

Una teoría de la justicia basada en el contrato, que quiere ser fuente de derechos, cae bajo sospecha de parcialidad... Al primar la libertad sobre la necesidad, se ponen las bases de una sociedad competitiva en la que ganan y se enriquecen siempre los que parten de una posición favorable; de este modo aumenta la desigualdad económica.

La diferencia real en habilidades —el mérito de los elegidos según sus habilidades— apoya a la meritocracia de hecho, aunque no se le llame aristocracia. El último Rawls no trata ya de construir una sociedad igualitaria. Los no dotados, los incapacitados, quedan excluidos; la distribución de beneficios se hace solamente entre quienes contribuyen económicamente a la cooperación social.

Y es que había grandes lagunas en el Orden de justicia de Rawls que no existían tan evidentes en el *Estado del bienestar*: las diferencias culturales, por ejemplo, son desconocidas y desde luego que se muestra débil en su teoría la concepción de los valores de la persona. Prima en Rawls la libertad sobre el deber, el individualismo sobre la solidaridad, el etnocentrismo cultural sobre el pluralismo de las minorías, el relativismo ético sobre la ética material (es decir, sobre los contenidos éticos) y el neutralismo del Estado sobre sus responsabilidades hacia la Comunidad.

Rawls —concluye María Elósegui— ha dado un giro para preocuparse de las sociedades multiculturales y heterogéneas, del pluralismo religioso y cultural, pero no ha resuelto los problemas de integración racial, la perspectiva del género hombre-mujer, la necesidad de acciones positivas para el logro de la igualdad económica de hecho y los derechos de una ciudadanía diferenciada en función del grupo.

En definitiva, como se decía en *Claves de Razón Práctica* en su nº 76, de octubre de 1997 al estudiar a “Los críticos del Liberalismo Político de John Rawls”, no se trata aquí ni de un pensamiento revolucionario ni de una versión de la socialdemocracia, sino de una ingeniosa muestra del “liberalismo a la americana”, de un relativismo más, en suma, hábilmente presentado.

UN LIBERALISMO CONSTRUCTIVISTA

Las críticas propias de hace unos años a la escuela liberal estatista, cuyos pontífices fueron en los años setenta tanto Rawls como Robert

Nozick (nacido en Nueva York en 1938) (ambos profesores de Filosofía de la Universidad de Harvard), no han dejado de crecer. Son, esencialmente, críticas al *constructivismo* de ambos al que califican de ser un nuevo intento (también fracasado) de reformular la metafísica y la epistemología (y también, la ética y la ciencia política) sin ofrecer el más mínimo fundamento ontológico.

Rawls y Nozick responden ahora de manera distinta a la pregunta ¿cuál de los dos valores —la justicia o la libertad— debe predominar en una sociedad en el caso de que entren en conflicto? En el libro de éste último (1974), *Anarquía, estado y utopía* (traducido en 1988), todavía para ambos el valor de la libertad era anterior al de la justicia. Por entonces la propensión anarquista ya había sido exagerada por Nozick allí donde Rawls retrocedía hacia un liberalismo matizado por la justicia social. Para Nozick, aunque sólo existían tres posiciones utópicas en conflicto, la imperialista, la misionera y la existencial, sólo ésta última se conformaba con las notas del Estado mínimo. En *Meditaciones sobre la vida* (1989) y en *La Naturaleza de la racionalidad* (1990) sigue prefiriendo Nozick una filosofía sin argumentos, es decir, un pensamiento ajustado a los apetitos del lector. Y es que el “yo” anarquista de Nozick buscaba al continuador más próximo allí donde el “yo” liberal de Rawls se rodeará de adversarios quisiera contar, no sólo con Nozick, sino también con Chomski, es decir, con los libertarios radicales a quienes deseaba aproximarse. Pero éstos le rechazaban.

El español Alfonso Ruiz Miguel en su obra de 1988 *La justicia de la guerra y la paz* (Centro de Estudios Constitucionales de Madrid) todavía encuentra situada a la de Rawls entre las doctrinas que daban razón sobre la justicia de la conducta bélica (en particular la de las grandes potencias y de Estados Unidos en concreto):

En nuestro tiempo, no deja de ser común entre filósofos morales esta tendencia a la simetría entre los principios sobre la justicia de la guerra y los principios sobre la justicia de la conducta bélica. Así, John Rawls, aunque establece de antemano límites infranqueables a la conducta bélica, también formula el mismo principio.

En definitiva, se percibe todavía que existe un Rawls formulador de principios comunes para situaciones de guerra y de paz, cosa impensable en Chomski. Y es que Rawls se muestra más comprensivo con los dirigentes de su propio país que el pensador libertario por excelencia que es Chomski.

Ciertas formas de violencia son rigurosamente inadmisibles incluso en una guerra justa; y cuando el derecho a la guerra de un país es dudoso o incierto, las restricciones sobre los medios que éste puede usar son mucho más severas. Actos, que de ser necesarios, son permisibles en una guerra en defensa propia, pueden ser terminantemente excluidos en una situación más dudosa.

El liberalismo constructivista se muestra, pues según Ruiz Miguel, menos utópico que el anarquismo libertario; pero no se decide a romper con él. Otro español, Dalmacio Negro Pavón en *La tradición liberal y el Estado* (1995) cargará sin contemplaciones contra este constructivismo neoliberal, al que considera estatalista en grado sumo.

Hayek(1), al mostrar la relación de esta forma de liberalismo con el racionalismo y su carácter tan artificioso como el Estado, ha introducido en el vocabulario político para designarla el término “constructivismo”, por lo que podría hablarse de liberalismo constructivista. No obstante, desde un punto de vista político es preferible decir liberalismo regalista o estatista y denominar político al tradicional.

Negro Pavón viene a decir que el constructivismo de Rawls ya no es una doctrina liberal sino estatal sin paliativos.

También dio lugar aquel liberalismo (regalista) a una tradición que se remonta al contractualismo de Hobbes, aunque se iniciase más tarde la bifurcación propiamente dicha al configurarse, tras la consolidación del Estado, las dos visiones diferentes de la política. Una, vinculada a la política como medio; otra, a la de la política como fin. No obstante, recientemente, liberales constructivistas relacionados con la “escuela liberal estatista” de Rawls introducen la confusión al denominar liberalismo político a su “liberalismo impolítico”... La racionalidad constructivista es algo sumamente problemático que puede transformarse de golpe en su contrario o venirse abajo como un castillo de naipes.

No puede, pues, aceptarse al constructivismo como si fuera liberal, ni tampoco como un liberalismo político, sino más bien como un fenómeno marginal a lo político.

El problema del liberalismo político es el Estado y el del Estado es el liberalismo. “Liberalismo y Estado son incompatibles. Sólo pueden tolerarse”. El Estado es mecanicista, antihistórico, un artefacto cien-

(1) Friedrich A. Von Hayek (1899-1994), es un destacado representante de la Escuela Austriaca de economía. Obtubo en 1974 el Premio Nóbel.

tifista que concentra el poder político... El liberalismo es organicista, evolutivo, jurídico, una tradición que neutraliza prudencialmente las contradicciones de la libertad.

La posición de Negro Pavón a favor del liberalismo político tradicional (y en contra del liberalismo estatalista) viene de la sospecha, subrayada por Gonzalo Fernández de la Mora, de que “el intervencionismo del Estado Providencia (o del Bienestar) denuncia un totalitarismo encubierto que obliga a *vivir para el Estado*”. Contrariamente, el respeto a la buena vida colectiva, a la paz verdadera, es un modo de vida, un orden concreto acorde con la justicia, es decir, con la virtud política común por excelencia para la escolástica medieval, una filosofía hoy olvidada.

Se trata en el constructivismo de Rawls de encontrarle un futuro social a lo que Bruce Ackerman había llamado “revolución liberal”, —un intento afortunado de transformar los principios de sólo un acto de movilización colectiva y autoconsciente. En un libro de 1995, el catedrático de la Universidad de Yale, —*El futuro de la revolución liberal*— no dudaba en reunir a Friedrich Hayek con Nozick y Rawls, definiéndoles a los tres como liberales revolucionarios aunque éstos no anhelaban una conversión radical sino sólo un discreto cambio.

Aspiran a promover la increíble diversidad humana, no a suprimirla. El reto es trabajar a favor de la justicia social... Los liberales modernos han tratado de poner al mercado en su sitio... Este esfuerzo cuenta ya con un siglo de vida. Desde John Dewey y más tarde John Rawls hasta la nueva generación de teóricos son hombres cuyo propósito consiste en sustentar los ideales de un “liberalismo activista”: una teoría de la justicia distributiva que ofrezca una oportunidad igual a los hijos que fueron suficientemente desafortunados como para tener padres pobres.

Esta aspiración comunitaria hacia la justicia social —el comunitarismo— precedió en siglos al constructivismo y siempre fue, en sí misma, un noble ideal. Michael J. Sandel en una obra de 1997 todavía sin traducir, *Democracy's Discontent* (Harvard University Press), se ha tomado en serio la tarea de acabar con la tiranía de la *Teoría de la Justicia* y de la tónica democracia procedimental y lo hace desde el comunitarismo para poder servir a aquel noble ideal de otro modo más eficiente que el de Rawls.

La seña de identidad del comunitarismo de Sandel es la exigencia de un rearme moral, (también religioso en sentido estricto) de la democracia contemporánea todavía agobiada por el neutralismo, la tiranía de los valores abstractos y la tónica presencia de un bien común sin

resonancias escolásticas... Hay que volver a la justicia material y denunciar el formalismo. Hay que recuperar el tono religioso o, al menos, el tono moral.

Por su parte, otro intelectual español Álvaro Delgado-Gal, en el *Liberalismo y sus agonías* (Nueva Revista nº 55, febrero de 1998) también ha criticado en Rawls a las actitudes que van desde el anarquismo libertario al liberalismo a la americana “por poseer un concepto demasiado rudimentario de lo que es la persona”. Se trata de un liberalismo que indebidamente —dice Delgado-Gal— se identifica en España con la socialdemocracia. Al liberalismo constructivista a la americana hacerle saber que no es tolerable medida alguna que lesione los intereses de un solo individuo, que la persona es impensable como tal si aparece abstraída de la comunidad o de la cultura a la que pertenece y que una definición conceptualmente pobre del hombre dilata la espera de lo que un hombre puede ser y está autorizado a querer.

Para Álvaro Delgado-Gal siguen estando demasiado próximas las teorías del anarquista libertario Nozick (o de Chomski) y las del socialdemócrata Rawls; no hay distancia entre el “héroe” (?) de quienes postulan el Estado mínimo y el “político” de quienes reivindican redistribuciones potencialmente drásticas. Critica, por lo tanto, la preeminencia del procedimiento en quienes, porque carecen de una idea del hombre comprometida, propician la abstención en el conocimiento de la dignidad del hombre, la neutralidad en el dictamen sobre lo que es bueno o malo y el silencio respecto al contenido último de la moral.

Quieren una estructura civil con principios muy genéricos de comportamiento, suficientes para garantizar los derechos y así mismo la paz y la libertad donde la soberanía del procedimiento se asimila con la soberanía de la libertad.

Rawls se defiende ahora de estos ataques diciendo del procedimiento que es sólo un mecanismo para tomar decisiones justas. Sin embargo esto es, a su juicio, lo que hace innecesaria la apelación a nociones transcendentales del bien y del mal. Y esto es muy grave en un profesor de ética.

Sólo son justos —escribe— aquellos patrones sociales que acierten a ser obtenidos o que puedan ser deducidos por un encadenamiento o combinación de decisiones respetuosas de la inviolable libertad individual.

De la posible agonía del liberalismo tradicional había hablado también Andreas A. Bohmler (un doctorado en la Universidad de Navarra) en *El*

ideal cultural del liberalismo. La filosofía política del ordo-liberalismo (Unión Editorial. Madrid, 1998) al analizar la dialéctica, ya envejecida, abierta entre las ideologías liberal y socialista. Bohmler se adscribe al ordoliberalismo del alemán Wilhelm Röpke, un economista de los años cuarenta. Aquel Orden de libertad se presentaba como una filosofía política del sentido común y le daba importancia suma a las instituciones, a los entes concretos que encarnan una determinada cultura y un determinado *ethos* con su mundo vital de actitudes y de valoraciones. No es en el Estado donde radica el control de la esfera cultural sino en los grupos sociales anteriores al Estado. El Ordo-liberal no se identifica con el neoliberalismo de von Mises y de Hayek. Tampoco con la insistencia de los neoilustrados en la tolerancia, cual si ésta hubiera de funcionar en los mismos términos de un imperativo categórico como el que propicia Carlos Thiebaut en *De la tolerancia* (Visor. Madrid, 1999), un libro importante de la misma stirpe constructivista.

No pongas como condición de la convivencia pública una creencia que sólo tú y los tuyos comparten, por muy verdadera que te parezca, y atiende, en todo caso, a formularla de manera no absoluta y que sea comprensible por quienes no la comparten.

Y es que esta visión de la tolerancia como imperativo categórico está en el núcleo mismo del liberalismo político de Rawls tanto como la tolerancia *negativa* (que obliga a soportar lo que no es moralmente intolerable) y la tolerancia *positiva* (que obliga a comprender lo que es diferente de uno mismo o del grupo donde militamos). El escepticismo y el relativismo de Rawls tienden a no poner límites a la tolerancia olvidándose del consejo de Platón pronunciado para combatir a los sofistas hace 2.500 años.

No insistamos, amigos: para entenderlo ellos tendrían primero que hacerse mejores.

La crítica de la filosofía moral de Rawls, actualmente, se fundamenta en que ésta no comparte ni el utilitarismo ni consecuencialismo de buena parte de la teología moral de las últimas décadas, cuyas bases estableció, en su día, Henri de Lubac. Nos lo recuerda Fernando Inciarte en su reciente artículo *Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana* (Nueva Revista de Política, Cultura y Arte nº 68) (marzo-abril 2000):

La razón no es capaz de plenitud. Es imperfecta y falible. Por eso está abierta a otra cosa que es la gracia. En Rawls esa otra cosa no es la gracia sino la tolerancia frente a creencias que no compartimos, pero que no son moralmente responsables.

Rawls acepta únicamente como contrapeso de su radical relativismo el consenso sobrelapado de Michael de Montaigne. Hay que llegar a un mínimo en el que todas las posiciones discordantes puedan ponerse de acuerdo. Se tiene que prescindir de todo lo que no sea “razonable” o públicamente “argumentable”. Las ideas deben, pues, ser impersonales y estar despolitizadas. Así, de hecho, cada persona queda cercenada de sus creencias y cada grupo social queda abstraído de los problemas de fondo. Este es su fallo.

Rawls —recuerda Inciarte— coloca el problema de la moral pública en el plano de la razón pública en vez de colocarla en el de las instituciones que regularían los conflictos de una manera, desde luego pacífica, pero sin escamotearlos.

Cuando, por ejemplo, Rawls aboga por la liberalización del aborto lo que realmente hace es canonizar el *status quo*, la práctica más reciente en su país, los Estados Unidos. Rawls insiste en la historicidad de las concepciones morales y en la eliminación del consenso ético. Es tanto un escéptico *negativo* (que considera que nada es posible como verdad) como un escéptico *positivo* (que admite que todo es posible como verdad). Como Rawls, Thiebaut, se inhibe de todo ello al defender la tolerancia como algo que se edifica sobre el vacío creado en torno a cualquier cuestión de fondo.

Y es que el corazón de Thiebaut no late por lo tradicional en cuanto tal, sino sólo por una tradición determinada, la del Occidente ilustrado que viene de Montaigne y de Kant y que renuncia a lo cristiano en cualquiera de sus europeas cosmovisiones. Como Rawls es un demócrata total para quien no hay nada más allá de la historia contemporánea o del presente inmediato. No hay nada que tenga validez intemporal o permanente. Sus obras son un canto de alabanza al cosmopolitismo antiparticularista del siglo XVIII. Tiene muy claro donde está lo intolerable para él, que no es otra cosa que la creencia. En ambos no desempeña ningún papel todo lo que está más allá de la racionalidad, es decir, la irracionalidad y la suprarracionalidad. El tríptico economicista (*liberalismo—universalismo—globalización*) al que sirven, oculta las realidades profundas —el ansia de unidad, la añoranza de simplicidad, el retorno a la naturaleza, sea como naturaleza creada, según un plan salvífico o sea como naturaleza viva sujeta a un progreso ético.

El concepto que nos conduce al Orden de justicia en la teoría de Rawls es, pues, la *estructura básica de la sociedad*: la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta cons-

tituir un sistema único. Se cuida de señalar, para huir una vez más del utilitarismo, que los primeros principios de la justicia como equidad tampoco sirven manifiestamente para una teoría general. Pero concede lo que es evidente de por sí:

A primera vista, la doctrina contractualista puede parecer desesperadamente asistemática.

También lucha Rawls por desmarcarse del anarquismo libertario. Lo suyo viene de una teoría social-contractualista de inspiración kantiana. “Necesitamos instituciones especiales con objeto de preservar un trasfondo justo”, —concluye diciendo, quizás para recuperar la idea de sistema.

La plena autonomía de los ciudadanos activos es la expresión del ideal político que hay que realizar en el mundo social... La justicia como equidad no va dirigida tanto a los juristas constitucionalistas, cuanto a los ciudadanos de un régimen constitucional.

La tolerancia frente a los intolerantes —punto de partida del liberalismo político de Rawls— es lo que le emparenta (a juicio de Fernando Inciarte) en *Tolerancia ilustrada y tolerancia republicana* (Nueva Revista de Política, Cultura y Arte nº 68.- Marzo-abril 2000) con Carlos Thiebaut (*De la Tolerancia*. Visor; Madrid-1999).

Lo que se postula con “la privatización de las creencias” en aras de la razón pública, o bien es una creencia entre otras (un liberalismo dogmático o metafísico) o bien un fantasma inoperante en forma de personas cercenadas de lo que más íntimamente les pertenece: sus creencias morales.

Lo repite Inciarte: “lo que Rawls parece hacer en todo momento y en buena parte es *canonizar el status quo*, la práctica más reciente, en Estados Unidos”. *La Teoría de la Justicia* sería como otras, también una apología del presente que se construye sobre la denigración del pretérito. Rawls, en realidad, practica el escepticismo positivo de un Montaigne y el negativo de un Kant, igualmente modernizados en su propio beneficio como pensador ecléctico.

Lo supremo es la moralidad, no el Sumo Bien... la moral es, en principio cosa de aprendizaje, una tradición modificable.

La crítica posible a este relativismo ético salta a la vista. Para Rawls no hay otra tradición que modernizar que la de la Ilustración. La tradición cristiana está obturada o cerrada por aquel cosmopolitismo anti-particularista. Todo puede cambiar menos lo intolerable para las mentes

ilustradas: el repudio a la creencia es una condición previa para el constructivismo.

¿Porqué es algo intolerable, ya que ciertamente existen ideas que un democrata liberal no puede tolerar? Esta es la pregunta que Rawls ni siquiera se plantea. Lo intolerable no es sólo lo poco razonable, porque si se diera el caso, —un caso extendido y generalizado incluso en la civilización occidental desde antes de Hume y de Kant— de que la mayoría de la humanidad no fuera razonable ¿cómo tendríamos que obrar para empezar a ser razonables sin declarar intolerable esa universal práctica de lo que no es razonable?

UN LIBERALISMO POLÍTICO

El último libro de Rawls *El Liberalismo Político* (Crítica/Filosofía. Barcelona, 1996) recoge tres conferencias dictadas en la Universidad de Colombia en abril de 1980, luego revisadas y transformadas en otras hasta 1989, ya con la pretensión de desarrollar las tres ideas fundamentales, a su juicio, del nuevo liberalismo político: la idea de un consenso entrecruzado, la idea de la primacía de lo justo y la idea de la razón pública. En realidad, este libro prolonga lo más substancial de su *Teoría de la Justicia*.

Rawls reitera en esta recopilación de textos su doble crítica al intuicionismo racional y al utilitarismo, es decir, a la concepción sistemática predominante en el mundo angloparlante. Afirma haber “elevado a un orden superior de abstracción la doctrina tradicional del contrato social” con lo que desde el principio llamó “justicia como equidad”. Entonces, Rawls no distinguía todavía entre lo que era una doctrina moral de la justicia de alcance general y lo que es una concepción estrictamente política de la justicia. En definitiva —nos dice ahora, en frase que resume en la *Introducción*—, que él ya ha llegado a puerto en su pretensión.

El problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático que pueda ser aceptada por la pluralidad de doctrinas razonables.

Rawls huye, pues, una vez más de la metafísica y también de la filosofía moral o ética como tratados sistemáticos.

Las ideas del bien en la concepción política tienen que ser convenientemente políticas y distintas de las ideas del bien propias de doctrinas más englobantes.

Quiere esto decir que el *Orden de Justicia*, así descrito por Rawls, no se considera a sí mismo una doctrina englobante, simplemente. Se fija más en lo razonable que en lo racional. Tal es el quicio del constructivismo político por él levantado.

De manera excesivamente sintética, presenta Rawls a la filosofía griega como un *rechazo del ideal homérico* y a la reforma protestante como un *rechazo del cristianismo medieval* —una religión autoritaria, una religión salvífica, una religión doctrinal con un credo, una religión de sacerdotes y una religión expansionista ávida de conversiones. Pero no se conforma con ambos rechazos, sino que les añade el *rechazo liberal a la reforma protestante* del siglo XVI:

Lutero y Calvino no eran menos dogmáticos e intolerantes de lo que había sido la Iglesia romana.

Su postura está, pues, a favor del único pluralismo razonable de doctrinas comprensivas (tanto religiosas como no religiosas) al que llama tolerancia. Nos quiere demostrar que su liberalismo político tampoco es el liberalismo comprensivo de Hume o de Kant: “Sólo llegué, afirma, en octubre de 1992, a una idea clara del liberalismo político en los dos últimos años”.

Lo nuevo consiste para el intelectual Rawls en atreverse a pasar desde una política liberal de la justicia a una forma igualitaria del liberalismo: “Las desigualdades existentes tienen que componerse de tal modo que contribuyan del modo más eficaz al beneficio de los menos aventajados”. Pero esto no supone renunciar a la idea de que la justicia como equidad contenga “una idea organizadora fundamental que permita vincular y relacionar sistemáticamente todas las ideas y todos los principios”. Y que, en definitiva, “pueda ser compartida por los ciudadanos con una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario”.

La ética impersonal de Rawls no quiere ir más allá de una concepción política de la justicia. Se detiene en una concepción moral, eso sí, elaborada para un objeto específico, a saber, válido sólo para las instituciones políticas, sociales y económicas. Reconoce que “todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada”; pero la finalidad de *la Justicia como equidad* tiene que ser la construcción de un sistema equitativo de cooperación que funcione a lo largo del tiempo desde una generación de hombres a la siguiente. En definitiva: *Un Orden de Justicia despersonalizado*.

La reflexión de Rawls sobre el Bien, como vemos, es sumamente relativista. No acepta que lo fije ni la ley de Dios, ni la ley natural, ni ningún reino axiológico al que se acceda por intuición racional. Sólo respeta a lo bueno si propone una aproximación certera a la doctrina del contrato social. “Un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal”. Su tibia concepción liberal, en cambio, trata de proporcionar una descripción de los principios razonables, que no racionales de la justicia.

Es merced a lo razonable como ingresamos en tanto seres iguales en el mundo público de los demás.

Siguiendo a Kant, cree Rawls que “una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica, que cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos consciente o coherente”. Aunque, en definitiva, insistirá en que le sirve mucho más a la justicia como equidad la razón práctica que la razón teórica.

Los principios de justicia se siguen de los principios de la razón y de ciertas concepciones de la sociedad y de la persona.

Lo suyo es, pues, una concepción constructivista de la justicia política; no una doctrina moral comprensiva. Y una vez más, se separará del intuicionismo racional, el de los primeros principios o enunciados verdaderos acerca de un orden independiente de valores morales, conocidos por la razón teórica y vinculados a la idea de un yo cognoscente. Para Rawls tales principios han de ser el resultado de una estructura alcanzada por un procedimiento de construcción. En política nada más, eso mismo nos viene de la capacidad para adquirir un sentido de la justicia y para albergar una concepción del bien que posee tal procedimiento.

El constructivismo político prescinde, en su formulación de la concepción política, del concepto de verdad. Basta con captar correctamente la razón práctica como un todo para que se den los principios de justicia que hay que considerar correctos tras la debida reflexión.

Rawls no acepta la crítica de Schopenhauer a Kant. A su juicio, el imperativo categórico no es sino un principio de reciprocidad astutamente aceptado como un compromiso con el egoísmo. Pero no se queda tampoco en Kant. Ya hemos dicho que, en síntesis exagerada, habla, *primero*, de superar al intuicionismo racional (que extiende desde Sócrates a Bentham) *segundo*, de sobrepasar al constructivismo moral de Kant y,

finalmente, habla de la aceptación del constructivismo político de la justicia como equidad, que es lo suyo.

El constructivismo está obligado a expresar el punto de vista de personas —individuales o colectivas— concretamente caracterizadas como razonables y racionales... El liberalismo político no necesita ir más allá de su concepción de un juicio razonable y puede dejar para las doctrinas comprensivas el concepto de un juicio moral verdadero.

Rawls llega a decir que “es más bien el éxito de la práctica compartida por quienes son razonables y racionales lo que nos permite decir que hay un orden de razones”. Lo dice para engendrar un sistema muy abierto de virtudes políticas (que no morales) que le sea suficiente a la democracia para sobrevivir.

Es básico para la concepción política de la justicia como equidad el hecho de que, entre las virtudes políticas, se cuenten la tolerancia y el respeto mutuo, así como un sentido de la equidad y de la civilidad.

Las tres ideas capitales del liberalismo político de Rawls son, pues, la idea de un *consenso entrecruzado*, la idea sobre el bien que le da la *primacía a lo justo* y la idea de una *razón pública* en tanto ideal de la ciudadanía democrática. La clave, a su juicio, procede de una negación básica: “no hay una sola concepción razonable y racional del bien”. De donde deduce, olímpicamente, Rawls que “ninguna doctrina comprensiva resulta adecuada como concepción política para un régimen constitucional”.

Elude, pues, Rawls, la mirada hacia lo más substancial, tanto de las doctrinas religiosas como de los liberalismos de Kant y de Mill (que él considera también doctrinas generales comprensivas). Parte de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke (1690), cuyos quicios o fundamentos resume Rawls en siete puntos:

1. Dios no ha dado a ningún hombre autoridad sobre otro.
2. Ningún hombre puede abandonar el cuidado de su propia salvación al cuidado de otro.
3. El entendimiento no puede ser obligado a creer por la fuerza.
4. El cuidado de las almas no está encomendado a los magistrados.
5. La excomuniación no afecta a las relaciones civiles.
6. Una iglesia es una asociación colectiva.
7. Sólo la fe y la íntima sinceridad consiguen nuestra salvación y la aprobación de Dios.

El esfuerzo de Rawls, naturalmente, consistirá en negar que su teoría sea *un modus vivendi* y en defenderse de la acusación de haber formulado *un consenso para indiferentes y escépticos*.

Al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entrecruzado estable.

Sus virtudes —las virtudes en las que confía Rawls— son virtudes de primera magnitud para él, tales como, nos dice, la tolerancia, la disponibilidad hacia los demás, la razonabilidad y el sentido de la equidad. Rawls inquiriere contenidos mínimos: el pluralismo simple empuja hacia el pluralismo razonable y así se acaba logrando el consenso constitucional. Tiene que haber una legislación que garantice la libertad de asociación y de movimiento.

Se trata de la defensa de la fe razonable en la posibilidad de un régimen constitucional justo.

En *La Justicia como equidad* la primacía de lo justo sobre las ideas y sobre el bien significaba, a juicio de Rawls, que son los principios de justicia política los que imponen limitaciones a los estilos de vida permisibles.

La idea de la primacía de lo justo es un elemento esencial de lo que he llamado "liberalismo político" y desempeña un papel central en la versión de la justicia como equidad.

Para defenderse, ahora, de las críticas de amoralismo Rawls formulará hasta cinco ideas acerca del Bien de las que puede hacer uso de la justicia como equidad. Lo substancial, no obstante, radica en que cada concepción del Bien en política debe ser continuamente limitada porque si se deja crecer a una de ellas más allá del escenario político, el "liberalismo político" se hace imposible. Rawls habla de la bondad como pura racionalidad, de los bienes primarios, de la permisibilidad de lo bueno, de las virtudes políticas y del orden social; pero nunca del Bien como guía de la conducta pública y privada.

El intento de realizar cualquiera de las concepciones religiosas o filosóficas básicas imprime en la sociedad política un carácter sectario. El estado no debe favorecer a ninguna doctrina comprensiva ni a las concepciones del Bien a ellas vinculadas.

La neutralidad tiene que ser reducida a mero procedimiento que se justifique sin necesidad de apelar a valor moral alguno. La igualdad de oportunidades significa neutralidad de propósitos. Aquí Rawls se acerca al

liberal Isaíah Berlín en *El fuste torcido de la humanidad* cuando nos dice éste en abstracto lo siguiente:

Estamos condenados a elegir y cualquier elección puede implicar una pérdida irreparable... En el mundo de los valores, a diferencia de lo que ocurre en el mundo de los hechos, no todas las verdades hayan acomodado en un solo mundo social.

Rawls quiere situarse como intelectual en lo que denomina un óptimo práctico: la unidad social más deseable entre las que nos resultan accesibles. Es la consecuencia lógica del culto a una sola virtud, que le viene a él del estoicismo, como a Kant.

El objetivo político básico es prestar apoyo a instituciones justas y ser consiguientemente justos los unos con los otros.

En definitiva, se opta contra la religiosidad —sistema de virtudes y de dones— por el republicanismo clásico y por el humanismo cívico. Se trata de un regreso a la entronización de lo que Benjamín Constant llamó la “libertad de los antiguos” que se construye desde el liberalismo moderno, al que pretende haber superado. La argumentación desemboca en la *idea de una razón pública*, una posibilidad que Rawls le niega a las razones no públicas de las iglesias, de las universidades, de muchas asociaciones de la sociedad civil y desde luego de los regímenes aristocráticos y autocráticos de la modernidad.

La razón pública es característica de un pueblo democrático; es la razón de los ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de su razón es el bien público.

La mente de Rawls desemboca en la concepción más simple que pueda darse de un poder del público, de los ciudadanos libres e iguales considerados como un cuerpo colectivo. No percibe que está delimitando una elite y que está elaborando una teoría sobre las esencias constitucionales que se semeja mucho a una dogmática para iniciados.

En un régimen constitucional con revisión judicial, la razón pública es la razón de su tribunal supremo... está invertida con la suprema autoridad de la Voluntad de Nosotros, el Pueblo.

La supremacía parlamentaria es rechazada porque sólo se refiere a los cuerpos que elaboran leyes ordinarias. El Orden de paz (que viene, a su juicio, de un Orden de justicia mejor que de un Orden de libertad) tiene su razón de ser en un Tribunal Supremo de Jueces, mejor que en un Tribunal de Justicia según la Ley.