

DEL LIBERALISMO POLÍTICO AL SOCIALISMO LIBERAL

FROM POLITICAL LIBERALISM TO LIBERAL SOCIALISM

FERNANDO LIZÁRRAGA

*Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales
(Conicet-Universidad Nacional del Comahue, Argentina)*

falizarraga@conicet.gov.ar

Resumen: Una vez que se asume el rechazo rawlsiano al capitalismo del Estado de Bienestar, existen robustos argumentos para afirmar que, puesto a elegir, Rawls se inclinaría por el socialismo en lugar de la democracia de propietarios. El socialismo liberal supone un esquema de cooperación estable que asegura el justo valor de las libertades políticas; supera la escisión burguesa entre el hombre egoísta y el ciudadano abstracto; limita las desigualdades desde una lectura estricta del principio de diferencia; neutraliza el hecho de la dominación por medio de la instauración de la propiedad común de los medios de producción; y se acerca mucho más al ideal de la igualdad democrática.

Palabras clave: estabilidad; libertades políticas; ciudadanía; dominación; democracia.

Abstract: Once Rawls's rejection of welfare-state capitalism is admitted, there still are robust arguments to assert that, if faced with a choice, Rawls would tend to select socialism instead of property-owning democracy. Liberal socialism entails a stable scheme of cooperation that secures the fair value of political liberties; overcomes the bourgeois divide between the egoistic man and the abstract citizen; sets limits to inequalities from a strict reading of the

difference principle; neutralizes the fact of domination through the establishment of common ownership of the means of production; and comes closer to the ideal of democratic equality.

Keywords: stability; political liberties; citizenship; domination; democracy.

Copyright © 2021 Fernando Lizárraga
Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Liberalismo político», n.º 14, 2021, pp. 251–278,
Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)
<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 23/06/2020 Aceptado: 11/09/2020

En un poco citado fragmento de la *Crítica del Programa de Gotha*, Karl Marx advierte que no hay que confundir la educación pública con la educación estatal. Entregarle al Estado la educación del pueblo, dice Marx, constituye un error grosero. En todo caso, es el pueblo el que debe educar severamente al Estado, el cual, de todas maneras, habrá de extinguirse más pronto que tarde. En otro implacable pasaje de *El Dieciocho Brumario*, Marx describe al Estado como un insaciable parásito que se sirve a sí mismo y a su ejército de burócratas. Muchas de las invectivas de Marx y Engels contra el Estado como dispositivo de dominación de clase son a menudo olvidadas por quienes, de un modo u otro, pertenecen a la amplia y muchas veces alborotada familia del socialismo. La infatuación con el capitalismo de Estado soviético o con las formas más o menos benévolas del Estado Benefactor de posguerra hicieron que el socialismo olvidara uno de sus rasgos fundacionales: el Estado habrá de ser abolido para que, en algún momento, pueda pasarse del gobierno de las personas a la simple administración de las cosas, según la feliz frase de Saint-Simon. Curiosamente, también ha pasado largamente inadvertido el persistente rechazo a las formas más expansivas del Estado contenido en la obra de John Rawls, fundador del igualitarismo liberal. En efecto, Rawls siempre se opuso a configuraciones estatales que, para decirlo rápidamente, no son compatibles con los principios de la justicia como equidad, o con el liberalismo político en general. No fueron pocos quienes vieron en Rawls un adalid del Estado Benefactor ya a principios de los años 1970 hasta que, por fin, en la reformulación de su teoría en 2001, el filósofo de Harvard se vio obligado a aclarar que el capitalismo del Estado de Bienestar no es compatible con la justicia como equidad.

El reciente trabajo de Katrina Forrester (2019) arroja luz sobre la hostilidad rawlsiana hacia el Estado, al identificar su génesis en el peculiar clima intelectual y político de la segunda posguerra. A contramano de la opinión según la cual *Teoría de la Justicia* (1971/2000; en adelante, *Teoría*) es un punto de inflexión que se abre hacia una nueva época, la trayectoria intelectual de Rawls indica que se trata, en realidad, de

la culminación del desarrollo del liberalismo de los años 1940 y 1950, con algunos elementos tomados del período del *Great State* de los años 1960 (Forrester, 2019, p. xiii). Rawls fue un claro exponente de la preocupación que se había suscitado en el campo liberal como respuesta al desmesurado crecimiento del Estado durante la Segunda Guerra Mundial, tanto en Estados Unidos como en Europa. El fantasma del totalitarismo asediaba el espíritu de la generación que llegaría a predominar en el campo académico de posguerra.¹ Es que el intervencionismo estatal y el concomitante surgimiento de una clase gerencial o burocrática (tanto en el Estado Benefactor como en los Estados con economías de comando centralizado) había puesto en entredicho el alcance de las clásicas libertades individuales. En efecto, Rawls

inició su carrera filosófica en un momento de finales de los años 1940 cuando los liberales estaban cada vez más preocupados con la defensa de la libertad de los individuos y con una crítica a la institución que, paradójicamente, quedará sumergida en la teoría del Rawls maduro: el Estado administrador. (Forrester, 2019, p. 2).

Más aún, tras la experiencia del *New Deal* y de la Segunda Guerra, Rawls “adoptó un liberalismo descarnado que procuraba limitar la intervención estatal y la planificación” (Forrester, 2019, p. 2). Su igualitarismo, en tanto, cobró forma a partir de la búsqueda de las reglas del juego correctas y del impacto que le provocó, durante su estadía en Oxford, el intenso debate político y académico en torno de la pertinencia de abolir la propiedad privada de los medios de producción, esto es, la famosa controversia sobre la cláusula IV de la Constitución del Partido Laborista británico (Forrester, 2019, pp. 18-24).

La coherencia de Rawls en su rechazo a un Estado demasiado extenso e intrusivo, como decíamos, es un punto muchas veces ignorado. Pero es precisamente este rechazo, junto con nociones tales como la estabilidad –asociada a la reciprocidad y a una concepción republicana de la libertad– lo que permite reclamar a Rawls para el campo socialista, si

¹ Edmundson también destaca el “firme anti-totalitarismo” de la teoría ideal rawlsiana (Edmundson, 2017, p. 19). [Es nuestra la traducción de todos los textos que figuran en inglés en las Referencias].

en algún día no muy lejano los liberales deciden declarar su irrelevancia o, a decir de Marx, comienzan a tratarlo como un “perro muerto”, tal como algunos hicieron con Hegel. La idea de que hay vida después de Rawls parece ir en ese sentido; o al menos así lo indican balances como el de Seyla Benhabib (2019) quien se pregunta qué hay de vivo y qué hay de muerto en la teoría rawlsiana. A nuestro juicio, en la medida en que la tradición socialista siga viva, Rawls tendrá allí un lugar donde sus principios igualitarios pueden ser una fuente de inspiración. De hecho, una de las escasísimas defensas personales que Rawls nos entrega en su obra es aquella en la que considera que Eugene Debs, líder del socialismo estadounidense, fue injustamente condenado y su libertad de expresión erróneamente cercenada por oponerse a la participación de su país en la Primera Guerra Mundial. Aunque el alegato a favor de Debs surge durante la discusión sobre el valor justo de las libertades políticas (VJLP), dicha garantía es, como veremos, inescindible de la existencia de un sustrato material que, bien entendido, reclama socialismo para la justicia como equidad. Son gestos como éste los que hacen que el socialismo de Rawls, como dice William Edmundson, deba “ser visto como ‘cauteloso’ y ‘asordinado’; reticente, pero de todos modos real” (Edmundson, 2017, p. 121).

La posición de Edmundson, quien alega que Rawls preferiría el socialismo por razones de estabilidad –puesto que garantiza el VJLP–, quizá pueda reforzarse con algunas observaciones adicionales. Así, en las páginas que siguen sostendremos que el socialismo logra mayor estabilidad que una democracia de propietarios puesto que, al menos tendencialmente, supera la escisión hombre-ciudadano que impregna buena parte del liberalismo rawlsiano; porque puede asegurar un igualitarismo congruente al adoptar una lectura estricta del principio de diferencia; porque tiene como fundamento la socialización de los medios de producción, lo cual tiende a impedir el hecho de la dominación; y porque al extender la democracia hacia el control de las alturas dominantes (*commanding heights*) de la economía, neutraliza el problema de las psicologías especiales al acercarse más al nervio democrático de la justicia como equidad.

Unión social y cooperación entre ciudadanos razonables

El propósito central de Rawls en *Liberalismo Político* (1993/1995) consiste en establecer el modo en que la justicia como equidad —ahora devenida en concepción puramente política, no metafísica— puede ser estable a lo largo del tiempo y de las generaciones, como sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. En otras palabras, Rawls se pregunta cómo es posible la vida en sociedad en regímenes democráticos caracterizados por el hecho del pluralismo razonable. Su respuesta, a grandes rasgos, postula la construcción de un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas razonables, en un marco de razón pública y libertades aseguradas. Aunque el título de la obra hace sospechar que las preocupaciones distributivas quedaron archivadas, lo cierto es que hay en este texto inequívocas anticipaciones de aquello que, en la reformulación de 2001, puede leerse como una tácita preferencia por el socialismo liberal.

En el esquema rawlsiano, la prioridad de la libertad por sobre el bien común y los valores perfeccionistas tienen en su centro la defensa irrestricta de las libertades políticas, en tanto medios para el disfrute de las demás libertades. En rigor, los cambios sistémicos son inconcebibles sin la garantía de tales libertades. Por ejemplo, Rawls (1993/1995, p. 274) considera que las libertades políticas iguales no pueden ser denegadas a un grupo determinado con el argumento de que tales libertades le permitirían bloquear políticas vinculadas a la eficiencia y el crecimiento económico. Así, al tiempo que se opone a la restricción de libertades a sectores con agendas radicales o redistributivas —que no priorizan ni el crecimiento ni la eficiencia, pero sí la justicia— Rawls enfatiza que entre las pocas libertades que entran en la lista de libertades básicas está “el derecho a tener y conservar el uso exclusivo de [...] propiedades personales”, puesto que esto brinda “una base material suficiente para que la persona tenga un sentido de independencia y respeto a sí misma, esenciales para el desarrollo y el ejercicio de los poderes morales” (1993/1995, p. 277). La propiedad personal necesaria para el respeto propio y la autonomía, entonces, cuenta en el espacio de las libertades básicas de modo que ya en el núcleo del primer principio hay elementos de carácter distributivo. La decisión sobre las concepciones

específicas acerca de la propiedad de los medios de producción y los recursos naturales queda, como ya se había estipulado en *Teoría*, para ser decidido en etapas institucionales posteriores a la posición original, cuando existe “muchísima información acerca de las circunstancias y tradiciones históricas de una sociedad” (1993/1995, p. 277).

Las elaboraciones rawlsianas sobre la ciudadanía y el sentido de la justicia, por abstractas que sean, no están desprendidas del ineludible sustrato material. Entre las libertades básicas, como acabamos de referir, está contemplada la propiedad personal que asegura independencia y respeto propio. La materialidad que escamotea la idea convencional de ciudadanía está suficiente y robustamente contemplada en la concepción política de la justicia. En el marco del primer principio, y teniendo en mente “las provisiones en cuanto a los *medios materiales* requeridos por las personas en la consecución de su bien”, Rawls afirma: “[q]ue los principios para las libertades básicas y su prioridad *sean aceptables depende de que se complementen* estos principios con otros que provean una participación justa en estos medios” (Rawls, 1993/1995, p. 300; nuestras cursivas). La participación equitativa en el acceso a estos medios materiales depende, fundamentalmente, del segundo principio y, en particular, del principio de diferencia. Rawls admite que socialistas y demócratas radicales han objetado que las desigualdades permitidas por este último principio son demasiado grandes como para afirmar la igual ciudadanía y es por ello que, en pos de la estabilidad, se requiere de un esquema de cooperación entre personas con el sentido de justicia apropiado.

La estabilidad social precisa, en efecto, aquello que Rawls denomina “lo razonable”, un “elemento de la cooperación social” que expresa los términos equitativos de tal interacción, esto es, términos de reciprocidad y mutualidad para la distribución de las cargas y los beneficios (Rawls, 1993/1995, p. 279). Si la cooperación razonable no se logra, entonces, dice Rawls, quizá no haya otra alternativa “que la aceptación de esta cooperación renuente y resentida, o la resistencia y la guerra civil” (1993/1995, p. 280). Frente a tan ominosas alternativas, el dispositivo teórico rawlsiano busca una respuesta al desplegarse en dos etapas: en la primera se formula como concepción de la justicia para la estructura básica y, en la segunda, se considera si se trata de una concepción estable.

La estabilidad depende, de manera crucial, de que las personas puedan adquirir el correspondiente sentido de la justicia y de que la concepción pueda ser objeto de un consenso traslapado. Estas dos etapas teóricas, explica Rawls, corresponden a las dos partes del argumento de la posición original: la primera está centrada en la búsqueda de principios por parte de agentes racionales, sin tener en cuenta el efecto de las “psicologías especiales”; mientras que, en la segunda, los agentes razonables ya pueden ser afectados por diversos rasgos psicológicos y es por ello que se pretende determinar si los principios escogidos “generarán [...] un sentido de la justicia suficientemente fuerte para contrarrestar las tendencias hacia la injusticia” (1993/1995, p. 143, n. 7).

La primera parte del argumento está habitada por sujetos *racionalmente autónomos* (racionales), mientras que en la segunda moran sujetos *plenamente autónomos* (razonables). Estos últimos están motivados por razones de justicia y son los ciudadanos que expresan “el ideal político que se quiere realizar en el mundo social” (1993/1995, p. 284). Asoma aquí la dicotomía que Marx observó en el núcleo del pensamiento burgués de finales del siglo XVIII: hombre-ciudadano.² El hombre egoísta –que no está motivado por la justicia– aparece en primer lugar, como protagonista del mundo de los fines auto-interesados; pero el proyecto se completa con el sujeto razonable que puede alcanzar el ideal político de la justicia. Por ello, al momento de escoger el régimen socioeconómico más adecuado a los principios de justicia, habrá que considerar cuál brinda mayor estabilidad; esto es, cuál de ellos asegura la ciudadanía plena que expresa la razonabilidad de los miembros totalmente cooperativos de la sociedad. La idea de la sociedad como unión social, la cooperación mutua y la posibilidad de adoptar la propiedad pública de los medios de producción –que llevan la democracia al interior de la economía– parecen medios idóneos para realizar este ideal político rawlsiano. Y quizá sea el socialismo el régimen capaz de alcanzar dicho ideal y superar la escisión hombre-ciudadano. En otras palabras: si el sujeto razonable recupera para sí al ciudadano abstracto inscripto en el sujeto racional, estamos en presencia no sólo del ideal

² Hemos examinado esta dualidad en el pensamiento rawlsiano en: Lizárraga, 2018.

rawlsiano, sino de aquél que el joven Marx vislumbrara en su crítica a la limitada emancipación política burguesa.

Sabedor de que las desigualdades que su teoría permite pueden constituir una amenaza para la estabilidad, Rawls introduce la diferenciación entre restricciones a las libertades y su valor justo. Así, la pobreza, la ignorancia y la falta de medios no son *restricciones* a las libertades, sino que estos déficits afectan el *valor* de tales libertades, esto es, su utilidad para las personas. No siempre se puede ni es necesario, alega Rawls, garantizar el valor justo de todas las libertades, pero las libertades políticas demandan un tratamiento especial. Por ello, se requiere incluir “en el primer principio de justicia la garantía de que las libertades políticas, y sólo estas libertades, estén aseguradas con [...] su ‘valor justo’” (Rawls, 1993/1995, p. 301), que sea más o menos igual para todos sin importar su posición social o económica. Los remedios institucionales concretos consisten básicamente en medidas para que el juego electoral no quede a merced de los sectores dominantes en el campo económico. De allí la importancia que reviste la elección del régimen socio-económico compatible con la justicia como equidad, que se realiza en el momento constitucional. Según Rawls,

una guía para garantizar el valor justo parece ser que las partes [los ciudadanos] se mantengan independientes de las grandes concentraciones del poder económico y social en una democracia donde prevalece la propiedad privada, e independientes del control gubernamental y del poder burocrático en un régimen socialista liberal. (1993/1995, p. 302).

Se trata de una preocupación fundamental, que se remonta a la génesis de la teoría rawlsiana, con su sospecha hacia el Estado intrusivo, manejado por clases gerenciales o burocráticas. Aunque pueda resonar como generalización sin suficiente respaldo empírico, Rawls asume que “quienes tengan relativamente más medios podrían coaligarse y excluir [de la participación política] a los que tienen menos medios materiales” (Rawls, 1993/1995, p. 303). Y esto es el resultado de que las desigualdades permitidas por el principio de diferencia pueden no ser “suficientemente pequeñas” (1993/1995, p. 303) para prevenir violaciones del valor justo de las libertades políticas (VJLP). La dificultad que se deriva de este diagnóstico es que Rawls deja la administración

específica de las desigualdades para la etapa legislativa al no conferirle al principio de diferencia un estatus constitucional. Con todo, la garantía de la plena ciudadanía implicada en el VJLP viene dada por arreglos distributivos que ya están presentes en el primer principio y se refuerza con la reciprocidad que entraña el principio de diferencia. El sentido de justicia de las personas razonables, necesario para la estabilidad, se expresa plenamente en la participación en una sociedad concebida como “unión social de uniones sociales”. Dice Rawls: “[l]a participación en este bien más amplio puede ensanchar mucho y sostener mejor el bien de cada individuo particular. El bien de la unión social se realiza más plenamente cuando todos y cada uno participan en la consecución de este bien” (Rawls, 1993/1995, p. 296). En este punto, Rawls compara la unión social con una orquesta, inspirado en una idea de Wilhelm von Humboldt. En tal sentido, considera que, aunque todos sean igualmente talentosos, nadie puede alcanzar el máximo virtuosismo en todos los instrumentos. Por eso, si los talentos son idénticos, “el grupo logra, mediante la coordinación de actividades entre iguales, la misma totalidad de capacidades latentes en cada uno de los músicos”. Y cuando la lotería natural y social no han generado talentos iguales, todavía “puede lograrse un resultado de igual excelencia siempre y cuando estos dones sean apropiadamente complementarios y estén adecuadamente coordinados. [...] Sólo en las actividades de la unión social puede el individuo desarrollar plenamente su actividad” (Rawls, 1993/1995, p. 296-297).

En esta visión de la sociedad como unión social de uniones sociales, Rawls se acerca más a la visión de productores libremente asociados que propone el socialismo que a un espacio signado por la competencia y la desigualdad como el que supone una sociedad de mercado. La superación del hombre egoísta hace posible este espacio de cooperación razonable, el cual es viable porque hay una base material garantizada y que se expresa en el valor justo de las libertades políticas. Conviene no perder de vista que, en todo este proceso, está siempre en juego la noción de reciprocidad, definida en el principio de diferencia. En efecto, Rawls afirma que “[l]os nexos de reciprocidad se extienden a todo el conjunto de la sociedad, y los logros individuales y de grupo ya no se ven como bienes separados personales o de las asociaciones” (Rawls, 1993/1995, p. 298), y es por ello que la unión social deviene en un

“bien de largo alcance” que es posible en virtud del sentido de justicia efectivamente realizado en los ciudadanos. Y este sentido de justicia se realiza en la medida en que se pueda dar con el régimen socio-económico que mejor exprese el ideal de la igualdad democrática.

Desigualdad y dominación

William Edmundson ha argumentado —a nuestro juicio, muy convincentemente—, sobre la preferencia reticente de Rawls por el socialismo, en virtud de la estabilidad que éste brinda frente a otros regímenes posibles. Como es sabido, en *Justicia como equidad. Una reformulación* (2001/2004; en adelante, *Reformulación*), Rawls expresa su rechazo al capitalismo de *laissez-faire*, al capitalismo del Estado de Bienestar (CEB) y al socialismo de Estado con economía planificada/dirigida con partido único. Al mismo tiempo, considera compatibles con la justicia como equidad a la democracia de propietarios (DP) y al socialismo liberal (SL). Si se asume, *prima facie*, que la DP es, en efecto, una alternativa al capitalismo, entonces le asiste razón a Edmundson al sostener que, para Rawls, “el capitalismo en todas sus formas es injusto” (Edmundson, 2017, p. 5). Más aún, “la estabilidad, la publicidad y la reciprocidad también figuran centralmente en el argumento [rawlsiano] para el socialismo” (Edmundson, 2017, p. 6). La relación entre socialismo y estabilidad surge con fuerza en la obra rawlsiana poco después de la publicación de *Teoría*. En el artículo “Fairness to Goodness”, de 1975, Rawls afirma:

Marx cuestionaría la estabilidad de una sociedad bien ordenada en ausencia de alguna forma de socialismo [...] en cualquier caso, los principios de justicia no excluyen ciertas formas de socialismo y de hecho las requerirían si la estabilidad de una sociedad bien ordenada no pudiera lograrse de otro modo. (1999, p. 277; en Edmundson, 2017, p. 170).

Esta decisión podría ser tomada ya en la etapa constituyente, cuando los representantes tienen suficiente información sobre la cultura pública y las características generales de la sociedad a la que deben darle una

ley fundamental (Rawls, 1971/2000, pp. 187-192; Edmundson, 2017, p. 120).

El análisis de Edmundson se enfoca sobre las dos partes del argumento de la posición original. Como ya se dijo, en la primera parte, las elecciones de las personas representativas se realizan bajo el más denso velo de la ignorancia, mientras que, en la segunda, entran a tallar las denominadas “psicologías especiales”, en particular el egoísmo, el afán de dominar a otros, la tendencia a dejarse someter, etc. En la primera parte se eligen los principios racionalmente y, en la segunda, desde la razonabilidad, la cual está vinculada al sentido de justicia que, a su vez, es determinante para la estabilidad social. Y aunque la elección de los regímenes compatibles con los principios de justicia se realiza en la etapa constitucional, Rawls advierte que “también es importante detallar, aunque sea de una forma improvisada, el contenido institucional de los dos principios de justicia” y que esto debe hacerse “siquiera provisionalmente” antes de refrendar ambos principios (Rawls, 2001/2004, p. 186; en Edmundson, 2017, p. 10). Edmundson subraya que la expresión “*siquiera provisionalmente*” indica que el “contenido institucional” no es ajeno a la primera parte de la posición original. Luego, a pesar de sus aparentes descargos en contrario, puede colegirse que Rawls era consciente de que su teoría tenía recursos para pronunciarse por el socialismo liberal, lo cual se pone en evidencia especialmente cuando se trata el problema de la estabilidad en ambas partes del procedimiento de la posición original (Edmundson, 2017, p. 13). Entre los elementos que se observan como indicadores del socialismo reticente de Rawls (si se nos permite la hipálage) está el hecho de que la propiedad personal —y no la propiedad en un sentido más amplio— sea una esencia constitucional no revisable en la etapa legislativa. Del mismo modo, la exclusión de la libertad contractual tal como la entiende la doctrina de *laissez-faire* de la lista de libertades básicas (Rawls, 1971/2000, p. 69) es un elocuente gesto rawlsiano hacia el socialismo toda vez que descarta de plano el fundamento del liberalismo económico y, en el caso extremo, del libertarismo al estilo nozickeano. Si la libertad contractual no es básica, la teoría bloquea la posibilidad de una sociedad cuyo único lazo social sea el contrato entre adultos. Y, dado el carácter más democrático del

socialismo liberal, éste puede asegurar el valor justo de las libertades políticas y, así, conjurar el “hecho de la dominación”.

Como vimos, en *Liberalismo Político* Rawls incluye una garantía de base material suficiente en el primer principio y, en la *Reformulación*, insiste en que “las partes de los dos principios de justicia están diseñadas para funcionar conjuntamente y ser aplicadas como una unidad” de modo que “[l]as exigencias de los principios previos tienen importantes efectos distributivos” (Rawls, 2001/2004, p. 77, en Edmundson, 2017, p. 55). En palabras de Edmundson: “una restricción sobre la desigualdad distributiva ya está dada antes de que el principio de diferencia entre en juego” (2017, p. 55), precisamente a través del VJLP y, por supuesto, la igualdad equitativa de oportunidades. Así, “[s]e presume que el ‘excedente social’ sobre el que opera el principio de diferencia es aquél que es generado por una sociedad que ya garantiza el valor justo de las libertades políticas” (2017, p. 56) que tiende a evitar las grandes concentraciones de poder económico que a su vez generan el hecho de la dominación. Por eso, ni el mínimo social garantizado como esencia constitucional ni el principio de diferencia son suficientes. En rigor, Rawls sostiene que el VJLP “debe ser asegurado por un principio que sea lexicográficamente previo al principio de diferencia o cualquier principio sustituto aceptable para la distribución del producto social” (Edmundson, 2017, p. 56).

Rawls es muy enfático acerca de los devastadores efectos de la desigualdad sobre la ciudadanía plena. Apatía, cinismo, resentimiento, ausencia de respeto propio, la emergencia de una subclase (auto) excluida, etc., son apenas algunas de las consecuencias de la des-ciudadanización por causas económico-sociales. Sucede que, si no se corrigen las más groseras desigualdades que el principio de diferencia no consigue neutralizar, entonces fallará la noción clave de reciprocidad que es constitutiva de la sociedad como sistema de cooperación y del sentido de la justicia como razonabilidad. Las bases sociales del respeto propio se verían dinamitadas por el hecho de la dominación. Al respecto, Edmundson señala que “Rawls reconoce como hecho general que un poderío económico dispar inevitablemente transmite un poder político dispar. Este es el hecho de la dominación” (Edmundson, 2017, p. 84). En consecuencia, si bien Rawls parece privilegiar las libertades

negativas como no interferencia, también cabe entender su teoría como expresión de la libertad como no-dominación, como se define, en términos generales, en la doctrina neo-republicana.

La tendencia a la dominación resulta de tal importancia que Rawls elimina la posibilidad y el deseo de dominar a otros en la primera parte de la posición original. Pero en la segunda parte, cuando se tienen en cuenta las psicologías especiales, éstas incluyen “la vanidad y la avaricia, la voluntad de dominio y el deseo de gloria” (Rawls, 2001/2004, p. 64, en Edmundson, 2017, p. 21). El “hecho de la dominación” presenta varios aspectos relevantes: la tendencia hacia a desigualdad en la riqueza, que parece inevitable en la estructura básica; el impacto de estas desigualdades en términos de influencia política; el efecto de la desigual influencia política que se traduce en que quienes detentan el poder se afirman en él y lo usen para ganar aún más influencia o poder económico; y la tendencia del grupo dominante a imponer coercitivamente por medio del Estado concepciones del bien sobre los demás (Rawls, 2001/2004, p. 60). Dado que el hecho de la dominación, en Rawls, se asienta en la afirmación sociológica de que los grupos económicamente dominantes tienden a monopolizar el poder político, Edmundson enfatiza que la evidencia empírica demuestra la existencia de una influencia desproporcionada de los más ricos sobre las políticas gubernamentales, lo cual coincide con la percepción del sentido común (Rawls, 2001/2004, p. 60).

La inestabilidad que puede originarse en el hecho de la dominación viene asociada al problema de la envidia general (recuérdese que las personas en la primera parte de la posición original no son envidiosas). Y no sólo la estabilidad, sino también la reciprocidad, sufren en presencia de ese sentimiento hostil entre grupos sociales. Sostiene Rawls: “la razón por la que la envidia plantea un problema [es] el hecho de que las desigualdades autorizadas por el principio de la diferencia puedan ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa” (Rawls, 1971/2000, p. 480; en Edmundson, 2017, p. 107). Para Edmundson, este grado peligroso significa un “grado desestabilizador”. Una solución a este problema podría hallarse en el socialismo de G. A. Cohen a través de su lectura estricta del principio de diferencia. Según esta interpretación, la justicia no permite incentivos que dependen de la

voluntad de los sujetos más talentosos o productivos, esto es, los incentivos cuya necesidad es débil. Para impedir el chantaje de los más talentosos, Cohen apela a la construcción de un *ethos* igualitario en el marco de una comunidad justificatoria. De este modo, la envidia sería superada por el *test* interpersonal y la justificación integral de las desigualdades (Cohen, 2008, p. 27-83). Si el principio de diferencia siempre es visto en su forma laxa, que permite la incidencia de una psicología especial como la búsqueda de incentivos excepcionales, entonces el problema de la inestabilidad persistirá, según las propias previsiones rawlsianas. Pero cuando se busca neutralizar el efecto deletéreo de las psicologías especiales, “el socialismo liberal emerge como el único tipo de régimen capaz de realizar la justicia como equidad” (Edmundson, 2017, p. 12).

Por qué el socialismo liberal

En *Liberalismo Político* y en la *Reformulación*, la estabilidad social —que implica, entre otras cosas, asegurar el valor justo de las libertades políticas y evitar el hecho de la dominación— es un factor decisivo a la hora de escoger el régimen que mejor realiza los principios de justicia. Conviene volver, entonces, sobre las razones por las cuales Rawls se aparta del capitalismo del Estado de Bienestar (CEB) y termina inclinándose por una democracia de propietarios (DP) o bien el socialismo liberal (SL). Ya en el Prefacio a la edición francesa de *Teoría*, Rawls señala que el CEB permite “desigualdades de riqueza grandes y heredables, incompatibles con el valor justo de las libertades políticas [...] tanto como grandes disparidades en ingresos que violan el principio de diferencia” (Rawls, 1999, p. 419; en Edmundson, 2017, p. 5). En su renovado rechazo al CEB en la *Reformulación*, Rawls señala que este régimen no asegura la justa igualdad de oportunidades y, lo más importante, tampoco garantiza el “valor justo de las libertades políticas como garantía previa de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales correspondiente al primer principio” (Edmundson, 2017, p. 8). En efecto, aunque el CEB puede brindar satisfacción de las necesidades básicas y diversas protecciones contra accidentes, desempleo, etc., el problema reside en que permite grandes desigualdades y rescata a los

“perdedores” *ex post*. Luego, “dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingresos y riqueza, puede desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean *crónicamente dependientes* de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública” (Rawls, 2001/2004, p. 190; nuestras cursivas).³ En cambio, Rawls presenta la DP como una alternativa al capitalismo, aunque las relaciones sociales que permite se aproximan más al capitalismo que al socialismo. En principio, esto es así porque autoriza la propiedad privada de los medios de producción, pero exige una (pre)distribución mucho más amplia que en el CEB o en el capitalismo de *laissez-faire*. Rawls confía en que una distribución amplia y equitativa *ex ante* impedirá las concentraciones de poder económico y político, asegurando así el valor justo de las libertades políticas y la reciprocidad. Categórico, Rawls sólo deja la opción entre DP y el socialismo liberal.

De todos modos, la rotunda condena rawlsiana al CEB no ha pasado sin ser desafiada. Martin O’Neill, por caso, sitúa la profundización de la crítica rawlsiana al capitalismo bienestarista en un escenario específico: los años 1980-1990, cuando Rawls cuestiona a la sociedad norteamericana por estar sumida en el más insensato consumismo (O’Neill, 2012, p. 75). Recuérdese que para Rawls una sociedad justa no tiene que ser una sociedad excesivamente rica porque la abundancia extrema puede ser origen de graves vicios, “una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad” (Rawls, 1971/2000, p. 272). El núcleo polémico de O’Neill reside en sostener que la DP no es necesariamente la única forma de asegurar el VJLP. A su juicio, Rawls brinda un “insuficiente respaldo para la afirmación de que el control de la vida política siempre debe ir de la mano del control de desiguales cantidades de recursos productivos” (O’Neill, 2012, p. 81). Por eso, considera que es posible –sin llegar a instituir la DP– evitar la conversión de poder económico en poder político, por medio de una “estrategia de aislamiento” (*insulation strategy*). El CEB bien puede desarrollar este tipo

³ Autoras como Elizabeth Anderson y Nancy Fraser, desde lugares teóricos disimiles, han coincidido en cuestionar la estigmatización que ciertas políticas del Estado de Bienestar pueden desatar sobre importantes sectores de la ciudadanía. Ver, Anderson 1999; Fraser, 1995.

de estrategias, tales como las que el mismo Rawls propone para evitar la transformación de poder económico en poder político (en un ciclo que se retroalimenta). El problema de fondo, según O'Neill, reside en que Rawls lanza su crítica al CEB teniendo en mente una forma muy tosca de Estado Benefactor, casi como su peor versión o como un auténtico *straw man* en términos argumentativos.

Si bien el CEB podría evitar grandes concentraciones de poder económico y político y así asegurar el VJLP, persiste la objeción de que “es incapaz de institucionalizar un ‘principio de reciprocidad’ como el principio de diferencia, y solamente consigue garantizar un ‘mínimo social’ (O'Neill, 2012, p. 78). Al respecto, O'Neill destaca que las profundas desigualdades de estatus pueden generar actitudes de “deferencia y servilismo, por un lado, y una voluntad de dominio y una actitud arrogante, por el otro”, todo lo cual, a su vez, puede ocasionar “graves males” y “grandes vicios” (Rawls, 2001/2004, p. 178; en O'Neill, 2012, p. 88). Por ello, considera que la redistribución *ex post* del CEB es capaz de corregir algunos problemas en ingresos, pero no de remediar los efectos más graves de la desigualdad en términos de estatus y de respeto propio (que es el principal de los bienes sociales primarios). Quizás sean preferibles, entonces, los mecanismos que actúan *ex ante*, ya que dificultan la generación de posiciones dominantes al promover una distribución más amplia y un control más extendido de los recursos. De este modo, la ciudadanía se experimenta más plenamente y la DP luce preferible frente al CEB, puesto que tiende a superar los problemas de dominación y de desigualdad social. En suma, dice O'Neill, el CEB y la DP pueden entenderse como momentos en un continuo hacia la justicia social de modo que “las medidas propias de la DP pueden ser vistas como útiles extensiones, o como reemplazos, del Estado de Bienestar” (O'Neill, 2012, p. 92). Y es dable pensar también que los principios de justicia rawlsianos demandan un “cambio sistémico” y dejar atrás el capitalismo del Estado de Bienestar. O el capitalismo, a secas.

Despejada la oposición entre el CEB y la DP, corresponde considerar la relación entre los dos regímenes compatibles con la justicia como equidad: la DP y el SL. Al respecto, Rawls afirma que las desigualdades permitidas por la DP no afectan el valor justo de las libertades políticas y sostiene que en el socialismo liberal no hay nada contrario

a las libertades individuales básicas o a la democracia misma, como sí ocurre en un socialismo de Estado con partido único y economía centralmente planificada. La diferencia principal entre ambos regímenes es que en el SL se verifica una mayor extensión de la propiedad pública de los medios de producción y los recursos naturales. Como recuerda Edmundson, el SL ya figura en *Teoría* cuando Rawls sostiene que dicho régimen es compatible con los principios de justicia y que “[s]ólo hemos de suponer que los medios de producción son públicamente poseídos y que las empresas son dirigidas por asambleas de trabajadores o por agentes designados por ellos”. Además, “[l]as decisiones colectivas, tomadas democráticamente según la constitución, determinan los rasgos generales de la economía, tales como la tasa de ahorro y la proporción del producto social dedicado a los bienes públicos esenciales” (Rawls, 1971/2000, p. 262). En la *Reformulación*, Rawls postula que en el SL la sociedad es dueña de los medios de producción, que hay un sistema de partidos que comparten el poder político y que “el poder económico está disperso entre empresas, como cuando, por ejemplo, los equipos de dirección y gestión de una empresa están directamente en manos de los trabajadores o, cuando menos, son elegidos por ellos” (Rawls, 2001/2004, p. 189).

Entonces, ¿cómo decidir entre la DP y el SL? La “suposición plausible” de Rawls, para Edmundson (2017, p. 169), es que el dominio de los *commanding heights* de la economía puede inclinar la balanza hacia la concentración en manos privadas o de una burocracia estatal, lo cual constituye un gran obstáculo, si no el principal, para asegurar el valor justo de las libertades políticas. Con todo, el socialismo posee tres elementos distintivos que lo volverían más estable. El primero es el requisito de reconciliación, el cual se logra al evitar la división social que puede generarse con la acumulación privada permitida por la DP. El segundo requisito es la condición de publicidad, la cual se verifica a través de principios que se afirman sobre la base de criterios confiables. Además, la propiedad pública de los activos principales y el control de los mismos por parte de los trabajadores y la ciudadanía en general contribuyen a fortalecer esta dimensión de la publicidad. El tercero es la condición de reciprocidad, según la cual los ciudadanos son considerados y se consideran a sí mismos como libres e iguales, y como parte

de una empresa cooperativa a lo largo del tiempo (Edmundson, 2017, p. 11-119). Una vez más, la propiedad pública cumple aquí un rol decisivo toda vez que tiende a fijar los términos de cooperación de manera más robusta que la propiedad privada. Así, “en el socialismo liberal, los ciudadanos, como co-propietarios de los medios de producción públicamente poseídos, pueden rápidamente reconocerse a sí mismos como partícipes de una permanente relación de reciprocidad” (Edmundson, 2017, p. 187). Más aún, “la propiedad pública expresa la relación recíproca de igualdad libre entre ciudadanos y manifiesta su reaseguro mutuo de que no será permitido que el poder desigual sobre las fuerzas productivas se traduzca en poder político desigual” (Edmundson, 2017, p. 191-192).

Por lo anterior, aduce Edmundson, el desarrollo del pensamiento rawlsiano quedó “al borde de declarar que la justicia como equidad sólo es realizable en un régimen socialista democrático liberal” (Edmundson, 2017, p. 204). Cuando la sociedad es concebida como un mundo en el que la ciudadanía produce recursos en base a la cooperación y funda sus reclamos en función de dicha interacción “casi debe presuponerse la propiedad conjunta de los medios de producción, al menos en algún nivel de abstracción” (Edmundson, 2017, p. 209). Si se tiene presente que, para Rawls, el ideal marxiano se expresa como una sociedad de productores libremente asociados, entonces “el ideal de Marx y la idea del Rawls maduro son esencialmente indistinguibles” (Edmundson, 2017, p. 209). Una sociedad de productores asociados, que cooperan libremente entre sí y que fundan sus reclamos sobre los bienes sociales en función de dicha cooperación, será más estable si se despeja la incertidumbre sobre el control de los medios de producción y sobre la posibilidad del hecho de la dominación o, lo que es igual, si se asegura el valor justo de las libertades políticas.

Al contemplar una posible objeción marxiana según la cual un régimen basado en la propiedad privada de los medios de producción inexorablemente impide que se realicen los principios de justicia y el ideal de ciudadanía, Rawls simplemente admite que se trata de una observación “en gran medida verdadera” y constituye una “dificultad mayor” (Rawls, 2001/2004, p. 235). Su respuesta consiste en invitar a considerar si el socialismo liberal tendría un desempeño mejor. Lo cierto

es que cuando reconoce esta dificultad, Rawls no hace sino apuntalar la convicción de que el socialismo exige la propiedad social de los medios de producción situados en las alturas dominantes de la economía (y no, como se pretende en alguna vulgar caricatura, la socialización de la producción de hasta el último tornillo y la prohibición de la propiedad personal). Si bien la propiedad social puede adoptar formas variadas en también diversos niveles, el punto básico es que el socialismo es inescindible de la socialización de los medios de producción. En tal sentido, G. A. Cohen sostiene:

[L]a división entre el capital y el trabajo es generada por la propiedad privada de los medios de producción. Y la única alternativa a la propiedad *privada* de los medios de producción es la propiedad *común* de los medios de producción, donde “propiedad común” se entiende en su sentido debidamente amplio, el cual cubre una multiplicidad de formas. Se sigue de aquí que el socialismo es inseparable de la propiedad común: si la propiedad común es imposible, entonces el socialismo es imposible. Para mostrar estas conexiones: el socialismo requiere igualdad, lo cual requiere la abolición de la división entre capital y trabajo, lo cual necesita la abolición de la propiedad privada, lo cual implica la instauración de la propiedad común. (Cohen, c.1995, p. 1-2).

Este texto no sólo converge con la opinión de Rawls en cuanto a que no hay otras opciones entre la propiedad privada y la propiedad común (la propiedad puramente estatal queda descartada), sino también en el hecho normativamente fundamental de la igualdad. La desigual distribución de medios de producción puede no ser normativamente impugnabile, pero sí lo es su tendencia a generar división y desigualdad social. Y, la desigualdad, cuando es injustificada, constituye una fuente de inestabilidad que amenaza el proyecto igualitario rawlsiano. No en vano Rawls rememora la idea de J. S. Mill, quien pensaba que “la economía capitalista iría desapareciendo gradualmente y sería sustituida pacíficamente por empresas gestionadas por los trabajadores dentro de una economía competitiva” (Rawls, 2001/2004, p. 235). El socialismo tiene mejores probabilidades de asegurar la estabilidad al garantizar la igualdad democrática en el control y distribución de los recursos sociales.

¿Por qué no un socialismo republicano?

En *Teoría*, al presentar el denominado argumento intuitivo a favor de los principios de justicia, Rawls describe a su sistema como “igualdad democrática”, la cual combina la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Y es precisamente la tendencia de este último principio a morigerar las desigualdades sociales y económicas lo que le brinda el carácter democrático al sistema rawlsiano. De este modo, Rawls se distancia de la “igualdad liberal” que sólo procura neutralizar los efectos de la lotería social, no pone límites a las desigualdades y no establece la prioridad de los menos aventajados. Como anticipamos, el carácter democrático de la justicia como equidad se expresa mejor en el socialismo, dada la propiedad común de los medios de producción y el control público de los *commanding heights* de la economía. El socialismo está más cerca del “nervio democrático” del proyecto rawlsiano. Roberto Gargarella introduce el criterio de cercanía al nervio democrático en su defensa de la libertad de expresión como derecho preferido. Escribe Gargarella: el derecho que “más hay que cuidar [o dar más preferencia] es el que está más cerca del nervio democrático de la Constitución [...] Este núcleo duro tiene que ver con las reglas básicas del juego democrático [...] y] en este núcleo básico, derechos como los vinculados, por ejemplo, a la libre expresión, ocupan un lugar más que central” (Gargarella, 2006, p. 22). Por analogía, puede sostenerse que el socialismo liberal se aproxima mucho más al nervio democrático del proyecto rawlsiano que la democracia de propietarios. Más aún, puede conjeturarse que este carácter democrático se aviene a una lectura republicana del socialismo que Rawls tiene en mente al establecer la compatibilidad de este régimen con los principios de justicia.

Si la DP y el SL están diseñados para evitar el “hecho de la dominación”, cabe especular con que el tipo de libertad que Rawls promueve no se limita a las clásicas libertades negativas como no interferencia, sino que también incluye a la forma neorrepublicana, esto es, como no dominación o ausencia de interferencia arbitraria. En rigor, Rawls reconoce su filiación republicana como distinta del humanismo cívico, de modo que tampoco es aventurado leer a Rawls como un pensador cercano al modelo neo-romano y alejado del modelo ateniense. Alan

Thomas, por caso, considera posible una visión de la justicia distributiva asociada al neorepublicanismo, y argumenta que es posible rescatar a Rawls de objeciones marxistas –como la de G. A. Cohen– si se hace una lectura republicana de la democracia de propietarios. El republicanismo se ofrece, así, como reemplazo de la garantía del VJLP.

El republicanismo contemporáneo –expresado en las obras de Quentin Skinner y Philip Pettit– no pretende que la participación política sea parte de la buena vida o su principal componente. En este punto, la coincidencia con Rawls es plena. Los republicanos “romanos” comparten la visión rawlsiana de la igualdad democrática o, antes bien, ésta guarda un fuerte paralelismo con la idea de libertad como no dominación. Esto se hace patente cuando Rawls sostiene en *Liberalismo Político*, por ejemplo, que “sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado” (1993/1995, p. 198). Por ello, “no hay una oposición fundamental” con la justicia como equidad, “pues el republicanismo clásico no presupone una doctrina comprensiva religiosa, política o moral” (1993/1995, p. 198). En ambas visiones, claro está, las desigualdades económicas son preocupantes por el impacto que tienen en las relaciones de poder y por cómo dañan los lazos de ciudadanía. Con una visión filosófica amplia más cercana a la equidad rawlsiana y una visión institucional más próxima a Pettit surge el “híbrido” que Thomas llama republicanismo liberal (Thomas, 2012, p. 107).

Este republicanismo es muy amigable con los dispositivos de mercado. De hecho, Thomas sale en defensa de Rawls frente a la crítica de Cohen sobre los incentivos y sobre el *locus* de la justicia (o, mejor dicho, sobre el alcance de los principios) y para ello realiza una interpretación según la cual la teoría rawlsiana alcanza a las decisiones individuales, pero de un modo peculiar. Según Thomas, Rawls “aplica su teoría de la justicia a los individuos por medio de la estructura básica: su foco en la estructura no es un medio para aplicarla a algo distinto que los individuos. Su objetivo no es hacer que todas las relaciones sociales, como la de las familias, sean justas, sino hacer que nuestras relaciones

sean perdurablemente justas” (Thomas, 2012, p. 110). Thomas supone que o bien las decisiones personales son indiferentes a la justicia o bien, alternativamente, que “las transacciones de mercado que presuponen la justicia se vuelven por eso mismo justas” (Thomas, 2012, p. 111). Esto significa, en términos de la ortodoxia rawlsiana, sostener que las transacciones realizadas en un marco de justicia de trasfondo serán, por consiguiente, justas. Si esto es así, entonces las apelaciones socialistas a un *ethos* igualitario, por ejemplo, se tornan redundantes.

De aquí resulta que una economía política republicano-liberal se inclinaría por la DP en un “contexto estructurado perdurablemente por la justicia” (Thomas, 2012, p. 112). Ahora bien, el problema para la perspectiva republicana es que la estrategia de Rawls “amenaza, sin advertirlo, con minar su compromiso desde adentro, al dejar librada la implementación de su democracia de propietarios al proceso democrático mismo” (Thomas, 2012, p. 112). En otras palabras, no hay pleno reaseguro de la no dominación en instancias previas a la legislativa ya que, como hemos visto, las desigualdades del principio de diferencia impactan sobre la agencia ciudadana. Para Thomas, los mecanismos para evitar la dominación llegan “demasiado tarde en la secuencia de justificación de Rawls” (Thomas, 2012, p. 116). En consecuencia, propone reformular la secuencia de cuatro etapas de modo que la democracia de propietarios y las garantías de no dominación queden inscriptas en el dispositivo constitucional. Sin embargo, si la interpretación de Edmundson es correcta, la inclusión de la garantía del VJLP en el primer principio y la decisión sobre los regímenes realizada en el momento constitucional podrían aquietar esta preocupación del republicanismo liberal.

Con todo, así como el republicanismo liberal pretende reclutar a Rawls para sus filas, bien podría reclamarse a Rawls no sólo para el socialismo, sino para un socialismo republicano. O, mejor dicho: la implementación concreta de la concepción de la justicia no sería compatible con un socialismo liberal, sino con un socialismo republicano. A título exploratorio, conviene considerar el reciente trabajo de Tom O’Shea, quien busca defender una forma de socialismo republicano frente a la objeción marxista de que la dominación en el capitalismo es siempre impersonal y de la posición liberal de izquierda que ve en la

DP y la dispersión de propiedad una forma de evitar las relaciones de dominación. El socialismo republicano, claramente, se diferencia de la versión preferida por los neorromanos, quienes no sólo no se oponen al mercado, sino que incluso lo ven como una senda posible para reducir la dominación.

Pese a los elementos conservadores y promercado del (neo)republicanismo, O'Shea sostiene que no hace falta que la tradición republicana se vea enfrentada al socialismo. En tal sentido, recoge novedosas lecturas sobre Marx que muestran su afinidad con el republicanismo y destaca que en el movimiento obrero de Estados Unidos y Gran Bretaña también hubo importantes exponentes republicanos. Entre otros ejemplos, O'Shea señala la frecuente imagen de la esclavitud que Marx utiliza para caracterizar la situación de los trabajadores, la condena de la condición servil del campesinado frente a la "voluntad arbitraria de los terratenientes" e incluso su noción de República Social asociada a la Comuna de París (O'Shea, 2020, p. 553). Tanto Engels como Marx adoptan sistemáticamente una concepción de la dominación basada en las clases sociales y no en la voluntad de individuos particulares. Es la dominación de clase la que proporciona el marco para dominaciones personales. También en el movimiento obrero se encuentran afirmaciones republicanas, como en el caso de Eugene Debs (cuya condena a prisión, como vimos, es cuestionada severamente por Rawls por cuanto dicha sentencia es violatoria de la libertad de expresión, constitutiva del valor justo de las libertades políticas). En efecto, el líder socialista norteamericano, tras denunciar la dominación de clase, sostenía que "nadie es libre en ningún sentido justo si tiene que depender de la voluntad arbitraria de otro para la oportunidad de trabajar" (O'Shea, 2020, p. 555). Por eso, para O'Shea, "el camino a un republicanismo maduro debería también conducirnos al socialismo" y, "a la inversa, el republicanismo ofrece a los socialistas una comprensión aguda de la libertad, la cual pone el discurso sobre 'la esclavitud del salario' y el 'despotismo económico' sobre una base teórica firme, mientras que abre una visión más rica sobre los lineamientos de una sociedad libre" (2020, p. 549). En concreto, al matizar las posiciones que sitúan a la dominación como un fenómeno puramente estructural e impersonal, en el cual no se verificaría el aspecto arbitrario, O'Shea afirma que, incluso si se admite que

la disciplina del mercado vuelve todo impersonal, “todavía hay espacio para un considerable poder arbitrario, incluso dentro de las restricciones del mercado” (2020, p. 556).

El socialismo republicano, de manera crucial y a diferencia de la DP, “asegura las bases para una más profunda democratización de la economía” (O’Shea, 2020, p. 559), especialmente porque al promover la propiedad pública brinda más poder a los trabajadores que la mera dispersión de la propiedad privada alentada por la DP. En particular, subraya O’Shea, bajo este régimen se generarán institucionalizaciones en los lugares de trabajo para la designación y control del cuerpo gerencial. De este modo, la burocracia debe rendir cuentas y ser responsable ante quienes dirigen, algo que quizás no sería posible (ni exigible) bajo el sistema de DP. Así, la idea central del “republicanismo socialista es que la propiedad pública de los medios de producción ofrecerá un basamento institucional para una amplia libertad sin dominación” (2020, p. 560), ni de tipo personal ni estructural. En otras palabras, la visión del republicanismo socialista apunta a buscar formas que efectivamente “minimicen las relaciones de dominación que pueden surgir de un rol económico más grande del Estado” (2020, p. 564), una vez que la propiedad privada ha dado paso a la propiedad común. Entre las medidas contempladas para mitigar o evitar la dominación está el “acceso incondicional a un mínimo económico”, el cual podría funcionar como contrapeso de una burocracia que concentra las decisiones. Por otro lado, se supera la concepción estrecha de la propiedad pública que la asimila a un Estado socialista centralizado y se afirma que la nacionalización no es la única forma de propiedad pública, ya que hay opciones a nivel local, comunitario, de *trusts* con participación ciudadana, u otras formas de propiedad social (2020, p. 564).

En suma, “los socialistas republicanos pueden promover una multiplicidad de estructuras de propiedad pública en varios niveles, mientras buscan alentar una diversa ecología de organizaciones estatales y no estatales capaces de dispersar el poder, de modo que ningún individuo, funcionario o grupo amase peligrosos niveles de autoridad que no rinda cuentas” (O’Shea, 2020, p. 565). Más aún: “[l]a propiedad pública de la propiedad productiva es un vehículo para el control democrático sobre las firmas y para el control de los trabajadores dentro de ellas

[...E]l republicanismo proporciona el aparato teórico para diagnosticar la amenaza a la libertad que constituyen un poder gerencial arbitrario y una dominación basada en la clase” (O’Shea, 2020, p. 566). Así, el rechazo republicano a la dominación bloquea el dominio de clase, a partir de las demandas de quienes participan en el proceso productivo. Y para quienes tienen demandas basadas en necesidades –puesto que no pueden contribuir a la creación de riqueza social– “las provisiones de bienestar del socialismo también fortalecen a los no trabajadores al proveer un acceso menos condicional a los recursos y habilidades necesarios para resistir la dominación en el hogar y en la esfera pública” (2020, p. 566). Rawls no dejaría de suscribir estos remedios, profundamente democráticos, para neutralizar la dominación y el surgimiento de una clase gerencial o burocrática capaz de comprometer, con su manejo de los resortes políticos y económicos, el valor justo de las libertades políticas.

Consideraciones finales

No hace falta decir que Rawls nunca fue marxista. Pero sí puede afirmarse que, a la luz de una interpretación mesurada de la totalidad de su teoría, bien podría compartir el destino de aquellos pensadores como J.S. Mill, J.A. Hobson, Bertrand Russell y John Dewey, quienes vieron en el socialismo el único camino para realizar los ideales liberales. También es cierto que, en la lista de posibles principios de justicia ofrecida a las partes en la posición original, resulta llamativa la ausencia de principios distributivos de la tradición socialista. Rawls mismo explica esta omisión porque, a su juicio, un principio como el que distribuye bienes de consumo según las necesidades no contempla instituciones de trasfondo y es apenas un precepto del sentido común. Pero en otros artículos y en la *Reformulación*, concede que, dadas ciertas condiciones, el denominado principio de necesidades bien podría funcionar como un primer principio de justicia. En la primera de sus tres clases sobre marxismo, reunidas en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, Rawls califica los logros teóricos de Marx como “extraordinarios, incluso heroicos” (Rawls, 2009, p. 394). Y, al respecto, Edmund-

son comenta que Rawls “estaba impresionado, si no ganado a favor de la idea marxiana de que una distribución justa presupone la propiedad social de los medios de producción” (Edmundson, 2017, p. 72), lo cual encuentra sustento en la admisión rawlsiana de que la justicia distributiva no es independiente de las relaciones de producción. En síntesis: hay fuertes razones para afirmar que, puesto a elegir, Rawls se inclinaría por el socialismo en lugar de por la democracia de propietarios. El socialismo, como se dijo, supone un esquema de cooperación entre ciudadanos razonables que supera la escisión burguesa entre el hombre egoísta y el ciudadano igualitario; por vía de la limitación de las desigualdades desde una lectura estricta del principio de diferencia y la instauración de la propiedad común de los medios de producción, neutraliza el hecho de la dominación; y por todo esto, se acerca mucho más al ideal de la igualdad democrática.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth (1999). What is the point of equality? *Ethics*, 109(2), 287-337.
- Benhabib, Seyla (19-10-2019), High liberalism. John Rawls and the crisis of liberal democracy, *The Nation*. <https://www.thenation.com/article/archive/john-rawls-liberal-philosophy-review/>
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing justice and equality*. Harvard University.
- Cohen, G. A. (1995). Is socialism inseparable form common ownership? *Socialist Renewal-European Labour Forum*, 1, 1-8.
- Edmundson, William A. (2017). *John Rawls. Reticent socialist*. Cambridge University.
- Forrester, Katrina (2019). *In the shadow of justice. Postwar liberalism and the remaking of political philosophy*. Princeton University.
- Fraser, Nancy (1995). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’. *New Left Review*, 212.
- Gargarella, Roberto (2006). *Carta abierta sobre la intolerancia. Apuntes sobre derecho y protesta*. Siglo XXI.

- Lizárraga, Fernando (2018). La dualidad hombre-ciudadano en la teoría de John Rawls. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7(3), 1-34
- O'Neill, Martin (2012). Free (and Fair) Markets without Capitalism. En O'Neill, M. y Williamson, Thad (Eds.), *Property-owning democracy. Rawls and beyond*. Wiley-Blackwell.
- O'Shea, Tom (2020). Socialist republicanism, *Political Theory*, 48(5), 548-572.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (Albino Santos Mosquera, Trad.). Paidós.
- Rawls, John (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación* (Andrés de Francisco, Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 2001).
- Rawls, John (2000). *Teoría de la Justicia* (María Dolores González, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1971).
- Rawls, John (1999). *Collected papers*. Harvard University.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político* (Sergio René Madero Báez, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1993).
- Thomas, Alan (2012). Property-Owning Democracy, Liberal Republicanism, and the Idea of an Egalitarian Ethos. En O'Neill, M. y Williamson, Thad (Eds.). *Property-owning democracy. Rawls and beyond*. Wiley-Blackwell.