

EL LIBERALISMO EN SU LABERINTO

Renovación y límites
en la obra de John Rawls

Atilio A. Boron y Fernando Lizárraga
[compiladores]

Atilio A. Boron

Claudia Yarza

Enrique Dussel

Miguel Ángel Rossi

Hugo Omar Seleme

Júlio Barroso

Sergio Morresi

Roberto Gargarella

Fernando Lizárraga

Alicia Naveda

Marcelo Raffin

Cecilia Abdo Ferez

Ediciones
Luxemburg
DIEZ AÑOS

Buenos Aires, Argentina

El liberalismo en su laberinto : Renovación y límites en la obra de John Rawls / Atilio A. Boron ... [et.al.] ; compilado por Atilio A. Boron y Fernando Lizarraga. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luxemburg, 2014. 224 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-1709-27-4

1. Teorías Políticas. 2. Liberalismo. I. Boron, Atilio A. II. Boron, Atilio A., comp. III. Lizarraga, Fernando, comp.
CDD 320.1

El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls
1º Edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, junio de 2014

© 2014 Ediciones Luxemburg

© 2014 Atilio A. Boron y Fernando Lizárraga

Ediciones Luxemburg
Tandil 3564 Dpto. E, C1407HHF Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Email: edicionesluxemburg@yahoo.com.ar
Facebook / Ediciones Luxemburg
Twitter: @eLuxemburg
Blog: www.edicionesluxemburg.blogspot.com
Teléfonos: (54 11) 4611 6811 / 4304 2703

Edición: Ivana Brighenti y Laura Kaganas
Diseño editorial: Santángelo Diseño

Distribución
Badaraco Distribuidor
Entre Ríos 1055 local 36, C1080ABE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
badaracodistribuidor@hotmail.com
www.badaracolibros.com.ar
Teléfono: (54 11) 4304 2703

ISBN 978-987-1709-27-4

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Impreso en Argentina

Sumario

Prólogo Atilio A. Boron y Fernando Lizárraga	9
Las vicisitudes históricas del liberalismo Atilio A. Boron	15
La <i>Teoría de la justicia</i> de John Rawls y la rehabilitación de la filosofía política Claudia Yarza	41
Una crítica al formalismo neocontractualista de Rawls Enrique Dussel	55
Supuestos teológicos, éticos y políticos del joven y del último Rawls Miguel Ángel Rossi	67
Deuda externa y deber de asistencia Hugo Omar Seleme	89
Rawls e a defesado valor equitativo das liberdades políticas Júlio Barroso	103
Robert Nozick, Wilt Chamberlain y las reacciones neoliberales al liberalismo igualitarista Sergio Morresi	115
El marxismo y el igualitarismo Roberto Gargarella	143

Jack, Jerry y el Estagirita. El principio aristotélico en la controversia sobre el objeto de la justicia Fernando Lizárraga	159
Liberalismo y desigualdades sociales: ¿justicia o compensación? Alicia Naveda	183
Derivas del liberalismo en la escena contemporánea: gobierno de la vida, imperialismo y biopolítica Marcelo Raffin	205
¿Qué hacer (y cómo hacerse cargo)? El liberalismo como teoría de la acción en contextos políticos complejos: culpa y responsabilidad Cecilia Abdo Ferez	215

Prólogo

Atilio A. Boron y Fernando Lizárraga

El 24 de noviembre de 2012 se cumplieron diez años de la muerte de John Bordley Rawls, el filósofo liberal –o, más precisamente, igualitarista-liberal– más influyente de las últimas décadas. Sin temor a la desmesura, puede decirse que desde la publicación de su obra cumbre, *Teoría de la justicia*, en 1971, la filosofía política, la filosofía moral y muchas otras áreas del pensamiento político, sintieron un doble impacto. En primer lugar, porque el desafío lanzado por el filósofo de Harvard, al reconstruir el pensamiento liberal desde una perspectiva igualitarista, se oponía al individualismo –o egoísmo– rampante que caracterizaba a esta corriente teórica en el apogeo del neoliberalismo de impronta hayekiana. En segundo término, porque el osado planteamiento rawlsiano no sólo interpeló a las por entonces vertientes hegemónicas del liberalismo sino que, además, fue un reto mayúsculo para la teoría marxista y, en general, para todas las corrientes ajenas al pensamiento liberal. No exageraríamos si dijéramos que las ondas concéntricas de la piedra que Rawls arrojó en el sereno lago del mundo académico convencional pusieron fin al prolongado eclipse de la filosofía política que, por supuesto, no estuvo exento de precoces y fatalmente errados obituarios, como los que proclamaran Peter Laslett y David Easton a mediados de los años cincuenta.

Construida sobre la base de unos pocos pero muy meditados *papers* preliminares, *Teoría de la justicia* se abrió camino en un entramado epocal que, a primera vista, no resultaba favorable. Y si no fuese porque Rawls siempre cultivó el bajo perfil y los buenos modales, podría sospecharse que su obra fue una explícita provocación y una arremetida audaz contra los pilares del sentido común y del *mainstream* intelectual de su tiempo (que, en buena medida, todavía es el nuestro). Porque, en efecto, mientras los pensadores posmodernos proclamaban la muerte de la teoría y de los grandes relatos, Rawls proponía una teoría nacida del gran relato liberal ¡y contractualista!; mientras el “pensamiento débil” ponía en entredicho la verdad y se regodeaba en el

relativismo, Rawls sostenía que la verdad es una virtud de los sistemas de pensamiento; mientras el utilitarismo campeaba casi sin rivales en el terreno de la filosofía moral con su infalible cálculo sobre la felicidad agregada, Rawls recuperaba a Kant para afirmar la inviolabilidad y la separabilidad de las personas; mientras el igualitarismo no encontraba una especificación suficiente, Rawls introducía su famosísimo “principio de diferencia” según el cual las desigualdades económicas y sociales están permitidas si, y sólo si, benefician a quienes están en peor situación. En síntesis, mientras que la teoría y la filosofía políticas predominantes en la academia renunciaban a hablar de la buena sociedad –¡y más aún a diseñar sus contornos!– Rawls recordaba que “la justicia es la virtud primera de las instituciones sociales”.

Esa fue la mayor herejía de Rawls, formulada en el preciso momento en que la administración del presidente Richard Nixon comenzaba a hacer añicos los consensos de posguerra al ordenar que Estados Unidos abandonara el patrón oro, al paso que escalaba la guerra de Vietnam e instruía a sus hombres de confianza a iniciar operaciones encubiertas de desestabilización y destitución de un presidente, el chileno Salvador Allende, que anhelaba para su patria la construcción de una sociedad justa. Estas eran señales inequívocas de que la larga prédica de los teóricos neoliberales había prevalecido, y de que sus recetas, especialmente después de la traumática crisis del petróleo de 1973, comenzarían a ser aceptadas como la única alternativa. Había sonado la hora del triunfo de los economistas y filósofos para quienes la justicia social no era otra cosa que una entelequia, cuando no un mero disparate de aficionados o de espíritus insoportablemente sensibles. Así, frente a la criminal celebración de las desigualdades que promovían los ideólogos de Chicago y de Mont Pèlerin, Rawls no vacilaba en sostener que la eficiencia no era sinónimo de justicia, que las instituciones injustas debían ser “reformadas o abolidas”, que la igualdad siempre es el punto de partida más apropiado para juzgar una estructura distributiva, que la perspectiva privilegiada debe ser la de quienes están en peor situación, y que la justicia es consustancial a la fraternidad, entendida como el no querer beneficiarse a menos que los demás también salgan beneficiados. Hay que decirlo sin vueltas una y otra vez: quien señalaba el horizonte de la justicia social no era un reformador radical o un revolucionario; era, ni más ni menos, un inusual pensador inscripto en la más granada tradición liberal e instalado en la cúspide de un sistema académico cuyas figuras dominantes bien poco se preocuparon por tomar nota de sus enseñanzas.

La osadía de Rawls cobra aún más relieve si se tiene en cuenta que los apologistas del capitalismo sin frenos tampoco tenían empacho en dar por muerta y sepultada la mismísima idea de sociedad. Como se recordará, fue nada menos que Margaret Thatcher quien sostuvo:

“La sociedad no existe; sólo existen los individuos”. Con un talante similar, Robert Nozick, colega de Rawls en Harvard, decía por aquellos días que los individuos son “empresas en miniatura”, y el inefable Friedrich Von Hayek celebraba el ocaso de la solidaridad igualitaria de la horda, causante de miles de años de atraso. Por eso, el solo hecho de haber recuperado eficazmente la discusión sobre qué es una sociedad justa coloca a Rawls entre los grandes pensadores de nuestro tiempo, y en línea directa con la pregunta originaria de la reflexión política que Platón formuló hace ya veinticinco siglos.

No parece causal, entonces, que el filósofo marxista Gerald A. Cohen, implacable y leal adversario teórico de Rawls, haya afirmado, con premeditada exageración, que la obra rawlsiana es casi tan decisiva para el pensamiento político como la *República* platónica y el *Leviatán* de Thomas Hobbes. A juicio de Cohen, la principal razón para incluir a la obra de Rawls en esta tríada es que, en términos hegelianos, la teoría del pensador de Harvard representa el punto en que la política de la izquierda liberal norteamericana y de la socialdemocracia europea alcanza su mayor elaboración y conciencia de sí. Habrá que ver, por supuesto, si el pensamiento de Rawls puede resistir la erosión de los siglos, como lo han hecho, sin duda alguna, los textos de Platón y de Hobbes.

Por ahora, lo cierto es que a lo largo de cuatro décadas, la obra de Rawls, compuesta por tres libros fundamentales –*Teoría de la justicia* (1971), *Liberalismo político* (1993) y *El derecho de gentes* (1999)– ha tenido un profundo impacto sobre la tradición liberal y sobre otras corrientes que se sintieron seriamente interpeladas por esta propuesta igualitaria y liberal. Es que Rawls no sólo hizo resurgir con fuerza el tópico de la justicia social, sino que llevó a la teoría contractualista hacia un nivel más alto de abstracción y de generalidad. Además, buscó conciliar la libertad con la igualdad, dos valores fundantes de la modernidad que muchas corrientes teórico-políticas, sobre todo las de inspiración marxista, consideran incompatibles. De allí que la teoría de Rawls haya dado lugar al desarrollo de una corriente de nítidos perfiles conocida como liberalismo igualitario o igualitarismo liberal, cuyos exponentes, especialmente en el mundo académico anglohablante, han producido elaboraciones teóricas de innegable importancia para pensar la justicia social a escala nacional e internacional.

Si la estatura de un autor puede ser medida por la talla y variedad de sus interlocutores, Rawls debe ser tenido, en efecto, como uno de los pilares de la filosofía política contemporánea. El filósofo de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, y el Nobel de Economía, Amartya Sen –sólo por nombrar dos de los más famosos e influyentes– se han visto en la necesidad de disputar teóricamente con Rawls, tomándolo como referencia ineludible. Del mismo modo, la productividad de la apuesta rawlsiana se aprecia en la renovación y el surgimiento de corrientes

que se definen, básicamente, por su adhesión u oposición a la teoría de la justicia como equidad. Alarmado por el giro igualitario de Rawls, el libertarismo, financiado generosamente por el *Liberty Fund*, no tardó en mover sus mejores alfiles. Tal el caso de Nozick, autor de la primera réplica sistemática desde la derecha neoconservadora. El comunitarismo de autores como Michael Walzer, Charles Taylor y Michael Sandel también fue, a su turno, una respuesta particularista al universalismo liberal de Rawls. No menos rico ha sido el debate que el igualitarismo liberal suscitó al interior de la tradición socialista. Desde las tempranas críticas de autores como C.B. Mcpherson, la polémica no ha hecho sino complejizarse, alcanzando un momento culminante en la obra de G.A. Cohen, el ex marxista analítico que devino igualitario radical en su esfuerzo por ir mucho más allá de la justicia y la igualdad de cuño rawlsiano.

La obra de Rawls es, entonces, un hito insoslayable, y un muy buen punto de partida para examinar la actualidad del liberalismo y de las corrientes que se han gestado y/o remozado bajo su influjo. Sin pretensión alguna de hacer un listado exhaustivo, pueden formularse preguntas tales como: ¿ha dado el liberalismo lo mejor de sí a través de las ideas de Rawls?; ¿existen condiciones teóricas para un diálogo crítico y fecundo con tradiciones emancipatorias, o la irrestricta adhesión liberal (y rawlsiana) al libre mercado continúa siendo un límite infranqueable?; ¿es sostenible, por caso, la utopía mínima del marxista Norman Geras, quien afirma que el marxismo no debe ser antiliberal?; ¿pueden la igualdad y la justicia realizarse en el capitalismo o sólo son pensables más allá de sus fronteras?; ¿qué espacio hay –si es que hay alguno– para una apropiación crítica de los postulados igualitario-liberales en el seno de las tradiciones revolucionarias?; ¿está en lo cierto Cohen al sostener que Rawls representa el punto culminante del pensamiento de la izquierda liberal?; ¿sigue siendo Rawls un liberal luego de haber forzado los límites de esta tradición en dirección a la igualdad?; ¿será posible, como sugiere Jacques Bidet, ir con Rawls y contra Rawls más allá de Rawls?

Viene al caso recordar aquí el célebre debate que Perry Anderson sostuvo con Norberto Bobbio a propósito del socialismo liberal. En aquella oportunidad, Anderson produjo un breve pero muy representativo listado de los pensadores que, habiendo sido puntales del liberalismo, terminaron sus días reconociendo que sólo el socialismo podría realizar los ideales modernos y las aspiraciones liberales. Los casos de J.S. Mill, J.A. Hobson, Bertrand Russell y John Dewey son paradigmáticos. A menos que las precedentes hayan sido meras anomalías, es difícil eludir una interrogación sobre qué tan lejos está el liberalismo igualitario de confluir con algunos postulados centrales del socialismo. Y, a la inversa, es interesante pensar, sin prejuicios, cuán fecundos pueden ser los aportes igualitarios para la tradición socialista.

En una conferencia reciente, el pensador esloveno Slavoj Žižek señaló que es un acto de insoportable arrogancia preguntarse solamente qué cosas están vigentes –y qué otras no lo están– en la obra de tal o cual pensador del pasado. En vez de hacer esta pregunta, dice Žižek, lo que conviene es pensar cómo luce nuestro presente a la luz de la teoría del autor en cuestión. En definitiva, no se trata meramente de interpelar el pensamiento de un autor desde el presente, sino de permitir que el presente sea interrogado por dicho pensamiento. Desde esta perspectiva, y en momentos en que las recetas neoliberales vuelven a aplicarse con todo rigor, especialmente en el denominado Primer Mundo, no parece vano preguntarse cómo puede ser juzgado el derrotero del capitalismo actual a la luz de una teoría que, desde las entrañas del liberalismo, se propuso formular una “utopía realista” de justicia social en la que se combinan, con elegancia teórica, los ideales modernos de libertad, igualdad y fraternidad.

* * *

El presente libro reúne las ponencias de un seminario que, para conmemorar los diez años del fallecimiento de Rawls, se propuso examinar –a partir de una reflexión situada en América Latina– la actualidad de su pensamiento, la vigencia o no de sus principales aportaciones y los méritos tanto como las limitaciones de su teoría. El seminario tuvo lugar en la Universidad Nacional de La Rioja entre los días 26 y 28 de septiembre de 2011. Algunas respuestas o esbozos de respuestas a los muchos interrogantes planteados por –y alrededor de– la obra rawlsiana pueden hallarse en las páginas que siguen.

Atilio Boron realiza un detallado recorrido a través de las vicisitudes históricas del liberalismo, desde John Stuart Mill hasta John Rawls, poniendo énfasis en la difícil –si no imposible– coexistencia entre liberalismo y democracia, entre democracia y mercado, y entre las formas más progresistas del liberalismo y las tendencias irrefrenables del sistema capitalista. Por su parte, Claudia Yarza tematiza el impacto de la obra rawlsiana, introduce matices en el consabido latiguillo de que *Teoría de la justicia* produjo una completa rehabilitación de la filosofía política y repasa el debate del liberalismo con el comunitarismo y el republicanismo contemporáneos. Una profunda crítica al sistema rawlsiano llega de la mano de Enrique Dussel, quien cuestiona al formalismo neocontractualista de Rawls, revelando los supuestos materiales negados y “olvidados” que subyacen al dispositivo de la posición original tras el velo de la ignorancia. Un contrapunto entre el joven Rawls y el Rawls maduro es el tema del artículo de Miguel Rossi, en el cual se destaca la matriz comunitaria del pensador de Harvard quien –en su juventud– concibe al pecado como factor disruptivo del

lazo comunitario (y, por ende, de la justicia), y en sus lecciones sobre Hegel enfatiza la importancia de la objetivación de la idea de libertad en instituciones concretas, al situar al filósofo alemán en el campo del “liberalismo de la libertad”. A su turno, Hugo Seleme realiza una recuperación de la noción rawlsiana del deber natural de justicia para extenderlo a la comprensión del deber de asistencia entre pueblos, en una elaboración analítica que, por un lado, completa al sistema de Rawls desde sus propios supuestos y, por otro, se traduce en un criterio práctico para apreciar si los pueblos acreedores cumplen con su deber dual de ayudar a otros pueblos a crear y sostener instituciones justas. Además, Júlio Barroso, por medio de un análisis de elementos clave de la legislación y la jurisprudencia de Estados Unidos, muestra cómo el financiamiento privado de las campañas electorales lesiona dramáticamente aquello que Rawls denomina valor equitativo de las libertades políticas. El ataque libertarista a la teoría rawlsiana es el tópico escogido por Sergio Morresi, quien, tras examinar minuciosamente los argumentos de Robert Nozick a favor de los derechos puramente negativos, el Estado mínimo, las apropiaciones y transferencias legítimas, y la autopropiedad, revisa y aporta elementos al debate introducido desde el campo socialista por G.A. Cohen. En una línea similar, Roberto Gargarella desmenuza el razonamiento nozickeano sobre las adquisiciones, para luego analizar en qué medida las pretensiones igualitarias del socialismo se ven afectadas por la adhesión marxista a la autopropiedad, a la predicción de abundancia y a un cierto fetichismo sobre la propiedad pública de los recursos externos. Fernando Lizárraga, en tanto, revisa la posición rawlsiana de que la justicia se aplica sólo a la estructura básica de la sociedad, adhiere a la postura de G.A. Cohen, quien sostiene que los principios de justicia deben alcanzar a las decisiones personales, y añade que el denominado principio aristotélico puede reforzar la interpretación de que una sociedad justa requiere también un *ethos* igualitario. En su contribución, Alicia Naveda indaga sobre cómo los pilares ideológicos del liberalismo –comunes a Rawls y Von Hayek– contribuyen a la construcción de hegemonía por parte de la burguesía y –con la decisiva intervención de los *think tanks*– se traducen en políticas públicas de mitigación (y naturalización) de las desigualdades. Convocando a Michel Foucault, Marcelo Raffin analiza al liberalismo como una forma de gubernamentalidad moderna, que supone la autolimitación de la razón gubernamental y que, a su vez –impregnada por la lógica de la competencia– es correlativa a la razón imperialista. Por último, Cecilia Abdo Ferez explora la concepción liberal del derecho como posibilidad de obrar contra el derecho mismo, el dilema práctico inscripto en esta concepción del derecho subjetivo de individuos autónomos (el problema de “las manos sucias”) y sus implicancias sobre la culpa y la responsabilidad.

Jack, Jerry y el Estagirita

El principio aristotélico en la controversia sobre el objeto de la justicia

Fernando Lizárraga*

A poco más de diez años de la muerte de John “Jack” Rawls, ocurrida en noviembre de 2002, y apenas transcurridas cuatro décadas desde la publicación de su obra cumbre, *Teoría de la justicia* (1971), huelga decir que el pensamiento de este profesor de Harvard constituye un punto de inflexión para la filosofía y la teoría política contemporáneas. La propuesta de Rawls significó una profunda renovación –y hasta quizás una resurrección– para un campo del pensamiento que había recibido repetidos y enfáticos obituarios, especialmente desde la segunda posguerra. Como ocurre con buena parte de los clásicos, la importancia de Rawls no reside tanto en la originalidad de sus respuestas, sino en las preguntas que se atrevió a formular en momentos en que las doctrinas neoliberales alcanzaban su apogeo y ridiculizaban cualquier discurso sobre la justicia social, calificándolo como un mero “espejismo”. Rawls se preguntó, concretamente, qué principios de justicia –escogidos mediante un dispositivo contractual puramente hipotético– serían aplicables a la estructura básica de una sociedad bien ordenada, qué instituciones podrían realizarlos y qué fines resultarían congruentes con la noción de justicia como equidad.

La aparición del primer gran libro de Rawls no podía haber sido más (in)oportuna. En 1971, el gobierno del presidente Richard Nixon hizo trizas el consenso económico de posguerra y las instituciones de Bretton Woods al decretar que el dólar estadounidense ya no seguiría siendo respaldado en oro. Este era un síntoma inconfundible del éxito del monetarismo y, en un nivel más profundo, del comienzo del apogeo de lo que luego vino a conocerse como neoliberalismo. Por aquellos días, los principales ideólogos neoliberales –Friedrich von Hayek y

* Investigador adjunto del CONICET y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (СЕНЕРУС), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén.

Milton Friedman— se aprestaban a recibir el premio Nobel de Economía y a celebrar el inicio de un nuevo ciclo de dictaduras en América Latina. Y aunque hoy por hoy es difícil saber si la versión neoliberal del capitalismo está muerta, dormida o simplemente agazapada tras una crisis en la cual podría hallar su propio remedio, sí es posible, con sólo mirar en derredor, observar las calamidades que las políticas neoliberales han causado a escala global. Pero no es este el lugar para examinar al neoliberalismo. Alcanza con recordar algunos de sus supuestos filosóficos más tenaces: por un lado, que el capitalismo es una suerte de segunda naturaleza o, más directamente, un fenómeno natural; por otro, que no existe la sociedad, sino sólo los individuos. Luego, si el capitalismo es un proceso natural y no hay nada que pueda ser denominado sociedad, mal puede hablarse de “justicia social”. No puede calificarse algo que no existe o que es equivalente a un huracán.

De este modo, con la exaltación del individuo como único actor en la Historia y la naturalización del capitalismo, los apologistas del mercado desregulado pretendían sepultar de una vez y para siempre al ideologema de la “justicia social”, tan caro al moribundo Estado de Bienestar. Fue precisamente en esos años de anticipado fervor neoliberal que John Rawls publicó *Teoría de la justicia*, obra en cuyas primeras páginas se lee esta impactante afirmación:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas, han de ser reformadas o abolidas (Rawls, 2000: 17).

He aquí, en pocas palabras, el núcleo de la propuesta rawlsiana, que recupera para las instituciones la misión no sólo de ser eficientes, sino de ser, prioritariamente, justas, y que rescata para la teoría la posibilidad de hallar la verdad en momentos en que esta resulta sospechosa a los ojos de la lógica cultural posmoderna.

En las páginas que siguen, examinaremos sucintamente el impacto de Rawls en el pensamiento político contemporáneo para luego, en un segundo momento, concentrarnos en un punto crucial de la teoría rawlsiana: la idea de que las instituciones sociales (la estructura básica) constituyen el objeto primario de la justicia. Sobre este aspecto en particular, y a la luz de la discusión planteada por el pensador marxista Gerald “Jerry” Cohen, veremos si, en efecto, las decisiones personales pueden quedar fuera del alcance de los principios de justicia. En otras palabras, analizaremos hasta qué punto la justicia es sólo un asunto institucional o también una cuestión personal. Convocaremos a la noción tradicional

de justicia y al denominado principio aristotélico para ensayar una respuesta tentativa al problema del objeto de la justicia.

El impacto de la teoría rawlsiana

La profusión de artículos y libros que abordan de modos diversos la teoría de Rawls es testimonio de la extensión y profundidad del impacto de la justicia como equidad. Diez años después la primera edición de *Teoría de la justicia*, ya se contabilizaban unas dos mil publicaciones académicas centradas en la obra rawlsiana (Rogers, 2002). En el momento de la muerte del filósofo en 2002, el obituario publicado en *The Independent* indicaba que la cifra ascendía a cinco mil (Ryan, 2002). Y a principios de los años noventa, algunos ya se atrevían a identificar rawlsianos de primera y segunda ola (Couture, 1992: 61). No en vano el teórico marxista Alex Callinicos ha llegado a hablar de una verdadera “industria filosófica” gestada alrededor del pensador de Harvard (Callinicos, 2000: 42). Pero más allá de estos datos –impresionantes como son–, lo más significativo es que buena parte de los escritos que examinan el estado de la teoría y la filosofía políticas de nuestros días coinciden en destacar la influencia del desafío rawlsiano sobre (casi) todos los campos, las corrientes y las tradiciones del pensamiento político (Gargarella, 1999; Kymlicka, 1997; Amor, 2006). Ideales específicamente modernos como la libertad, la igualdad y la fraternidad cobran nueva vida –y mayor especificación– al influjo de las elaboraciones de Rawls. Más aún, el antiguo debate sobre la relación entre ética y política se actualiza y, así, vuelve a discutirse si es posible que haya una moral sin política y/o una política sin moral, cuánta desigualdad es permisible (o aceptable) en una sociedad justa, qué tan básico es el derecho de autopropiedad, en qué medida es posible una crítica normativa a la explotación capitalista, cuál es el estatus de las normas sociales, qué clase de dispositivo teórico es capaz de generar los principios de justicia correctos, qué concepción del sujeto resulta más adecuada para pensar la justicia, cuál es la diferencia entre un principio normativo y un enunciado utópico, entre muchos otros problemas, a la vez fascinantes y acuciantes.

La propuesta de Rawls combina magistralmente los principales ideales de la modernidad y pretende haber hallado una correcta articulación entre ellos, tal como lo destaca oportunamente G.A. Cohen (2008). Además, resulta particularmente revelador que la propuesta igualitaria y liberal de Rawls haya sido formulada como una “utopía realista”, lo cual (re)introduce una dimensión –la utopía– largamente menospreciada por el neoliberalismo, por ciertas formas científicas del materialismo histórico y por las diversas expresiones del positivismo en las ciencias sociales. Cuanto menos, debe valorarse positivamente que la obra de un pensador burgués haya sido capaz de arrancar a

algunos marxistas de su “sueño socialista dogmático” (Cohen, 1995: 4) y que haya inducido a la aceptación de que el materialismo histórico adolece de un profundo “déficit ético”, cuando no de una meta-ética equivocada (Callinicos, 2001: 182). Para Rawls, en efecto, la filosofía política es una disciplina “realistamente utópica [...] que investiga los límites de la posibilidad política practicable” (Rawls, 2004: 26). Así, la búsqueda de los principios de justicia correctos y de las instituciones capaces de realizarlos delimita, ampliamente, el campo de indagación abierto por Rawls y por los demás exponentes de la corriente teórica que vino a denominarse igualitarismo liberal o liberalismo igualitario¹.

El filósofo alemán Thomas Pogge, uno de los más reconocidos especialistas en Rawls, subraya que la utopía realista rawlsiana procura visualizar “un mundo social ideal que pueda ser alcanzado desde el presente a través de un plausible camino de transición y que [...] pueda sostenerse a sí mismo en su contexto real” (Pogge, 2007: 27). De este modo, “al modelar una utopía realista como meta moral final de nuestra vida colectiva, la filosofía política puede brindar una inspiración capaz de diluir los peligros de la resignación y del cinismo, y puede fortalecer el valor de nuestras vidas incluso hoy” (Pogge, 2007: 27). Esta apuesta liberal a la recuperación de la utopía como noción crítica y reguladora es coincidente con una tendencia que, en el mismo sentido, viene gestándose en el seno de la tradición socialista (cuya vocación utópica fue largamente sofocada por varios “ismos”). En el año 2000, Norman Geras, autor de uno de los más completos estudios sobre la concepción de la justicia en la obra de Marx, planteó una serie de audaces proposiciones en su artículo “Minimum utopia: ten theses”. Además de argumentar a favor del socialismo como proyecto utópico, en una tesis claramente provocadora para ciertas ortodoxias marxistas Geras señala que la utopía mínima no debe ser “antiliberal”. En sus propias palabras: “La utopía mínima debe concebirse *no sólo como socialista, sino también como liberal* [...]. El objetivo de una utopía mínima es [...] anticapitalista, pero en la medida en que existen elementos del liberalismo que *no están indisolublemente ligados al capitalismo*, no debería ser antiliberal” (Geras, 2000: 47; énfasis propio).

1 Valga aquí una precisión terminológica. Cuando nos referimos a los “liberales” rawlsianos, estamos hablando de un campo teórico y político que, en Estados Unidos, corresponde a la izquierda y no a la derecha. Es fácil confundirse, ya que, en nuestras latitudes, los “liberales” suelen ser simples conservadores y reaccionarios. Un liberal “a la norteamericana” es lo contrario de un conservador; es aquel que defiende y promueve todas las libertades básicas, la intervención estatal en la economía, la libre expresión sin ningún tipo de censura, los derechos de las minorías, etc. En definitiva, el liberalismo norteamericano es el equivalente de la socialdemocracia europea o de alguna de sus variantes latinoamericanas.

A favor del liberalismo, Geras aduce que, a través de su historia, esta doctrina ha buscado “poner límites a la acumulación y al abuso del poder político”, ha procurado “proteger el espacio físico y mental de los individuos frente a invasiones injustificadas”, y ha tenido mucho que ver con la creación de las “instituciones y prácticas políticas y jurídicas, que contribuyen a tales fines” (Geras, 2000: 48). Es obvio que Geras no cree que el liberalismo sea el remedio a todos los males sociales, pero sí pretende evitar que se pierdan incluso aquellas limitadas conquistas ganadas por la burguesía y por los trabajadores a lo largo de los tiempos modernos. Es que a menos que se vaticine una armonía espontánea más allá del capitalismo, los “frenos” liberales no pueden ser desechados con olímpico desdén, puesto que, casi con toda seguridad, seguirán siendo necesarios por un buen tiempo una vez consumado un cambio civilizatorio orientado hacia el socialismo. No es casual que Marx haya sostenido que sólo en la fase superior del comunismo podrá superarse “el estrecho horizonte del derecho burgués” (Marx, 1973a: 425).

La afirmación de Geras acerca de que la utopía mínima debe ser a la vez socialista y liberal refleja, además, la fecundidad del diálogo que viene dándose, desde principios de los años noventa, entre algunos pensadores marxistas (de diversa prosapia) y los denominados “igualitaristas liberales” de linaje rawlsiano. Este diálogo, que ha dado lugar a muy sofisticadas obras en varias disciplinas –desde la teoría y la filosofía políticas hasta la economía–, posee en la obra de Rawls su hito fundacional. En este sentido, cabe destacar que uno de los más refinados y agudos adversarios intelectuales de Rawls, pero al mismo tiempo uno de sus más grandes admiradores, fue el socialista canadiense G.A. “Jerry” Cohen. En *Rescuing justice and equality*, obra que recoge un debate de décadas, Cohen incluye un acápite titulado “La grandeza de John Rawls”. Allí sostiene:

Creo que a lo sumo dos libros en la historia de la filosofía política de Occidente pueden reclamar ser más grandiosos que la *Teoría de la justicia*: la *República* de Platón y el *Leviatán* de Thomas Hobbes. No voy a tratar de decir en qué consiste la grandeza de esos libros. Pero entre las cosas que contribuyen a la grandeza de la *Teoría de la justicia*, y de todo el logro rawlsiano, es que –para poner el asunto tal como lo habría hecho Hegel en caso de coincidir conmigo– John Rawls capturó a su época o, más precisamente, a una gran realidad de su época, en el pensamiento. En su obra, la política de la democracia liberal (en el sentido norteamericano) y de la socialdemocracia (en el sentido europeo) alcanza conciencia de sí misma (nótese que decir que una filosofía representa a su época no significa negar que posea verdad universal. Como el

mismo Hegel insistía, diferentes aspectos de la verdad universal son más visibles en diferentes épocas) (Cohen, 2008: 11).

Cohen, quien sobre finales de los años setenta descolló como una de las figuras del marxismo analítico y produjo una de las defensas más elaboradas de la interpretación ortodoxa sobre la primacía de las fuerzas productivas, ya sobre el final de su carrera y de su vida no duda en autocalificarse como un rawlsiano de izquierda. En tal sentido, enfatiza: “Hay un fuerte elemento igualitario en el rawlsianismo que yo trato de sostener en contra de sus conclusiones no igualitarias” (Cohen, 2008: 12). Sucede que, en efecto, muchos marxistas se vieron interpelados por uno de los aspectos centrales de la obra rawlsiana: el igualitarismo. Y fue Cohen el filósofo que, desde la tradición del materialismo histórico, realizó la crítica más radical a los límites del igualitarismo rawlsiano.

Mucho podrá decirse, y debe ser dicho, sobre los alcances de la igualdad en la obra de Rawls. Para algunos, hay demasiada; para otros, como Cohen –y para quien esto escribe–, nunca será suficiente. Pero lo que aquí interesa subrayar es que Rawls logró (re)poner en la agenda teórica nada menos que la cuestión de la justicia social (tema originario de la reflexión filosófico-política, desde Platón a nuestros días) y, con ella, todos los valores modernos que suelen asociarse a la justicia. Estos valores burgueses, como bien recuerda Cohen, están magníficamente sintetizados en el famoso párrafo en el que Marx, en *El capital*, sostiene –con insuperable sarcasmo– que la esfera de la circulación de las mercancías es el “verdadero *paraíso de los derechos del hombre*”, donde “sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*” (Marx, 1973b: 183). Cohen afirma que, en verdad, esta lista corresponde a los principales valores de la “civilización capitalista liberal” y, por ende, son el foco de atención de los filósofos del sistema (Cohen, 2008: 12).

Aunque en la obra rawlsiana las tensiones entre estos valores modernos no se resuelven del modo preferido por Cohen, lo cierto es que los avances logrados por Rawls están fuera de toda duda. No se puede negar que, aunque termina ofreciendo una débil justificación de las desigualdades sociales permitidas, Rawls asesta un golpe casi demoleedor al consenso construido alrededor del utilitarismo teleológico. De este modo, la métrica subjetiva y el consecuencialismo utilitaristas son desplazados por una métrica objetiva de bienes primarios y una concepción deontológica que otorga prioridad a lo justo por sobre lo eficiente y lo bueno. En un clima epocal en que la eficiencia había reemplazado a la justicia como señal de éxito a escala social, Rawls reinstala la precedencia de lo justo; frente a las múltiples y a menudo indecidibles cuestiones sobre el bien, Rawls prefiere hallar una especificación aceptable de lo justo en el marco de una teoría –apenas tenue– del bien. En cuanto a la libertad, Rawls no trepida –no podría ser de

otro modo— en establecer su prioridad frente al bienestar o la igualdad económica. A su entender, las libertades básicas tienen casi absoluta prioridad por sobre las disposiciones económicas. Y esto tiene mucho sentido si se piensa que, en su tiempo, teóricos como Friedman y como Von Hayek estaban más que dispuestos a respaldar la destrucción de regímenes constitucionales a cambio de la implantación de sistemas de mercados desregulados. Poder elegir en la góndola del supermercado era, para ellos, la única libertad que merecía ser tenida en cuenta.

Con todo, es en la especificación de la igualdad que Rawls alcanza uno de los mayores y más originales desarrollos de su filosofía. La idea de que la igualdad económica es un punto de partida para juzgar posibles alejamientos y la afirmación de que la distribución de los talentos naturales es parte de un acervo común, poseen una radicalidad indubitable y profundamente disruptiva. Rawls es un igualitario que desafía varios de los supuestos fundamentales del sentido común de su (y nuestro) tiempo y, así como rechaza al utilitarismo, rechaza también uno de los pilares del neoliberalismo: la tesis de autopropiedad. Lejos de ser un liberal lockeano, Rawls considera que la distribución de los talentos personales es un activo común, es decir que nadie puede beneficiarse de manera absoluta de aquello que le vino dado por la suerte al nacer. Las instituciones —piensa Rawls— deben ordenarse de modo tal que las personas más afortunadas no sean doblemente premiadas, ni que las personas desaventajadas sufran penurias adicionales por el solo hecho de no haber sido favorecidas por la azarosa operación de las loterías natural y social. Así, neutralizar o mitigar los efectos de la suerte bruta es uno de los objetivos centrales de la propuesta rawlsiana. Y aquí surge —alrededor del famosísimo principio de diferencia— otro aspecto crucial de su teoría, una perspectiva que es a la vez una forma de racionalidad y un criterio de justicia: la prioridad de los que están peor. Para decirlo en muy pocas palabras: la (dis)posición de los que están peor determina si un orden social es justo o no; los que están peor tienen derecho a vetar las desigualdades sociales y, extremando la visión, a no cooperar con los más aventajados. Un mundo social es justo si todos están tan bien como puedan estarlo, pero la piedra de toque es siempre la posición de los que están en peor situación.

Por supuesto que en torno a este enfoque del igualitarismo prioritarista sobrevuela la simple e inquietante pregunta de Amartya Sen: ¿igualdad de qué? De algún modo, este interrogante —para el que se han ofrecido respuestas que van desde los recursos dworkinianos, pasando por las capacidades básicas del propio Sen, hasta el acceso a las ventajas propuesto por Cohen— refleja el hecho de que, hoy por hoy, son muy pocas las teorías que no sostienen por lo menos una meta o un punto de partida igualitarios. Especificar qué tipo de igualdad resulta congruente con una sociedad justa es uno de los grandes temas de la

agenda inaugurada por la obra de Rawls. De lo que se trata, en suma, es de identificar una “variable focal”, para usar el lenguaje de Sen, que pueda ser aceptada como indicador de la igualdad.

Ahora bien, para que un orden social sea considerado justo deben funcionar ciertos principios y mecanismos institucionales y, también, tienen que producirse determinados resultados congruentes con tales principios e instituciones. Pero los resultados en cuestión pueden ser consecuencia de la operación de las instituciones justas y/o, también, de una combinación de actitudes e instituciones justas. Así, por ejemplo, la igualdad o la equidad pueden originarse en un correcto juego institucional y/o en disposiciones igualitarias de las personas. Para Rawls y sus seguidores más ortodoxos, basta con que las instituciones sean justas, ya que la estructura básica es el ámbito al cual se aplican los principios de justicia. Para Cohen, en cambio, esto es insuficiente, puesto que los principios justos deben alcanzar también a las decisiones personales. Quizás Aristóteles, con su noción tradicional de justicia y su principio motivador, pueda aportar elementos para resolver esta controversia.

El *locus* de la justicia

El problema del objeto de la justicia, reactualizado por Rawls, hunde sus raíces en los más remotos confines de la filosofía política. En rigor, es una de las interrogaciones inaugurales de la tradición filosófico-política de Occidente y puede especificarse en la pregunta de si la justicia es una virtud de las instituciones o de las personas (o de ambas). Y aunque la indagación sobre este tópico en la obra rawlsiana puede parecer un asunto de interés meramente exegético, la dicotomía entre la justicia como virtud personal y la justicia como “primera virtud de las instituciones sociales” reviste una enorme importancia teórica y profundas consecuencias prácticas, toda vez que el modo en que se resuelva permitirá comprender cuáles son las exigencias concretas para la realización de la justicia social.

En los últimos años, el desafío más certero a la tesis rawlsiana de que la estructura básica es el objeto primario de la justicia ha llegado desde el campo socialista, en particular, desde la obra de Cohen². Inspirado en el eslogan feminista según el cual “lo personal es político”, el filósofo marxista canadiense sostiene que la justicia rawlsiana, si ha de ser fiel a sí misma y mantener sus pretensiones igualitarias, necesita ir más allá del entramado institucional. Por definición, y no sólo por

2 Seguimos aquí parte del argumento que hemos desarrollado con mayor profundidad en Lizárraga (2011).

cuestiones de estabilidad, la justicia debe alcanzar a las decisiones personales en un marco de justas instituciones de trasfondo³. En respuesta a la restrictiva posición rawlsiana, Cohen postula la necesidad de un *ethos* igualitario que sea congruente con los principios de justicia. A nuestro entender, esta visión puede ser reforzada si, además, se tiene en cuenta el principio aristotélico propuesto por Rawls, un principio según el cual la recompensa por una actividad gratificante reside en la actividad misma, y es mayor cuanto mayores sean la complejidad y el reconocimiento social de dicha actividad. Por lo tanto, la demanda de incentivos materiales por parte de los miembros más productivos y talentosos de la sociedad –incentivos que Rawls permite y Cohen rechaza– no sólo estaría vedada por cuestiones de justicia (porque alteran la igualdad inicial), sino que el principio aristotélico la tornarí­a innecesaria.

En *Teoría de la justicia*, Rawls afirma que el “objeto primario de la justicia” es la “estructura básica de la sociedad”, esto es, “el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (Rawls, 2000: 20). Asimismo, al describir a las instituciones como “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades”, advierte que “los principios de justicia para las instituciones *no deberían confundirse con los que se aplican a los individuos y sus acciones* en circunstancias particulares” (Rawls, 2000: 62; énfasis propio). Queda claro, entonces, que las decisiones personales no han de calificarse como justas o injustas en virtud de su correspondencia con los principios fundamentales; las opciones personales congruentes con la justicia son deseables por razones de estabilidad, pero no son exigibles por razones de justicia.

Es bien sabido que el primer principio de justicia rawlsiano establece el derecho a iguales libertades básicas para todos, mientras que el segundo postula, por un lado, un criterio de justificación de las desigualdades económicas y sociales y, por otro, el derecho a una justa igualdad de oportunidades. La primera parte del segundo principio, conocida como principio de diferencia (PD), prescribe que “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2000: 280). Rawls es terminante al aseverar que el PD, en particular, no se aplica “a transacciones o distribuciones particulares, *ni a las decisiones de individuos y asociaciones*, sino más bien al trasfondo institucional

3 En respuesta al desafío de Cohen, los rawlsianos han formulado nuevos razonamientos para sostener la primacía de la estructura básica. Ver Feltham (2009).

en el que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones” (Rawls, 1995: 264-265; énfasis propio). De aquí se sigue, por ejemplo, que las elecciones de las personas en la esfera del mercado no pueden ser evaluadas por su correspondencia con los principios de justicia.

Esta restricción del alcance de la justicia al ámbito de la estructura básica es un rasgo que, a juicio de Cohen, debilita la coherencia de proyecto rawlsiano y, sobre todo, hace mella en las aristas más radicales del igualitarismo que se encuentra en la base del principio en cuestión. En esta línea, desde comienzos de los años noventa⁴, Cohen se ha empeñado en rebatir el “argumento de los incentivos”, que Rawls y los rawlsianos utilizan al aplicar el principio en cuestión. Como vimos, el PD postula que las desigualdades económicas y sociales están justificadas si, y sólo si, son necesarias para mejorar tanto como sea posible la posición de los menos aventajados, quienes, a su vez, gozan de prioridad absoluta y de un cierto derecho de veto sobre las desigualdades permitidas. Esto supone, en función de la concepción general de la justicia rawlsiana, que siempre habrá de preferirse la igualdad a menos que alguna desigualdad mejore la posición de todos. Ahora bien; según el argumento de los incentivos, el PD permite que los miembros más talentosos de la sociedad exijan y reciban recompensas económicas especiales *porque* estas estimulan su productividad y, por ende, aunque se generen desigualdades, la mayor productividad de los más aventajados beneficia a los que están en peor situación (Cohen, 2008: caps. 1 y 2). Las desigualdades son permitidas por razones fácticas, ya que el comportamiento egoísta de los más talentosos es tomado como un dato fijo; es decir, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los recompense de manera excepcional.

Las desigualdades originadas en las conductas no igualitarias de los más talentosos mejoran, de hecho, la situación inicial de los menos favorecidos y, por consiguiente, se respeta lo mandado por el PD. Sin embargo, según Cohen, siempre existe una distribución igualitaria (Pareto superior) que mejora aún más la posición de los menos aventajados y mantiene la igualdad inicial. El argumento de los incentivos, entonces, responde a una *lectura laxa* del principio rawlsiano, puesto que las desigualdades aparecen como necesarias sólo *porque* las actitudes de los talentosos las hacen necesarias. Las desigualdades, en suma, *no son sólo producto de las normas que las permiten, sino de las actitudes maximizadoras que los actores económicos toman dentro del sistema institucional*. Si los más aventajados estuvieran sinceramente comprometidos con el igualitarismo del PD (el punto de partida que considera que los atributos personales son inmerecidos y por lo tanto

4 Ver, en particular, la Parte I de Cohen (2008).

moralmente irrelevantes), brindarían todo su potencial sin exigir remuneraciones especiales.

El argumento de los incentivos, basado en una *lectura laxa* del PD, es consistente con la estipulación de que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica, ya que dado cierto ordenamiento económico de mercado, las conductas maximizadoras que no están taxativamente prohibidas quedan por fuera del alcance de la justicia, y una distribución consistente con dicho principio es justa aun cuando las desigualdades sean el producto del chantaje de los más talentosos. Por el contrario, una *lectura estricta* coloca a las actitudes no igualitarias de los más talentosos dentro del alcance de la justicia e impugna la distribución desigual que resulta de la demanda injustificada de incentivos. Así, siempre según la lectura estricta propuesta por Cohen, “los principios acerca de la justa distribución de los beneficios y cargas en la sociedad se aplican [...] a las elecciones personales que no están legalmente restringidas” (Cohen, 2008: 116); vale decir, inciden sobre aquellas decisiones que escapan al entramado coercitivo formal. Por lo tanto, “la afirmación del principio de diferencia implica que la justicia requiere (virtualmente) una igualdad no calificada, en oposición a las ‘profundas desigualdades’ en las oportunidades iniciales en la vida con las que Rawls piensa que la justicia es consistente” (Cohen, 2008: 116).

La pregunta se impone casi naturalmente: una sociedad que permite desigualdades incentivadas por razones fácticas ¿es una sociedad justa? Para Cohen, la respuesta es un no rotundo. Si las personas no toman sus decisiones cotidianas según el PD, “su sociedad no es justa en el sentido rawlsiano adecuado, porque una sociedad es justa, según Rawls, *sólo si sus miembros afirman y sostienen los principios de justicia correctos*” (Cohen, 2008: 121; énfasis propio). En consecuencia, cuando los más talentosos demandan recompensas especiales –y amenazan con no producir al máximo de sus capacidades– demuestran no sólo que no aceptan el principio rawlsiano, sino que son extraños a su propia sociedad, por cuanto “no comparten la comunidad justificatoria” con los menos afortunados (Cohen, 2008: 121). De aquí se desprende una primera distinción fundamental: una sociedad justa no es lo mismo que un gobierno justo. Para Rawls, explica Cohen, “uno puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo, es decir, un gobierno que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros pueden no aceptar esos principios” (Cohen, 2008: 121). Esto implica que “la justicia de una sociedad no es una función exclusiva de su estructura legislativa, de sus reglas imperativas legales” (Cohen, 2008: 121). Entonces, “una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de diferencia [...] no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que informa las decisiones individuales [...], una estructura de respuesta

alojada en las motivaciones de la vida cotidiana” (Cohen, 2008: 121). Como veremos, el principio aristotélico es un componente crucial en las motivaciones de las personas y, por ende, un factor decisivo en la constitución del *ethos* que Cohen reclama.

Si Cohen está en lo cierto, el *locus* de la justicia no reside solamente en el entramado institucional, sino también en el *ethos* que responde a la estructura básica. Desde la ortodoxia rawlsiana, empero, se puede replicar diciendo que “cualesquiera sean las decisiones que se tomen dentro de ella, la estructura básica es justa en tanto y en cuanto satisfaga los principios de justicia” (Cohen, 2008: 124-125). En otras palabras: siempre y cuando se respeten los procedimientos estipulados por los principios justos, los resultados distributivos serán justos, cualesquiera que sean. Lo anterior genera una segunda distinción crucial. Dice Cohen:

[No es lo mismo] una *sociedad* justa, tal como Rawls (y yo) entendemos esa idea, que una *distribución* justa tal como yo (de manera no rawlsiana) entiendo esta idea diferente. Una sociedad justa es, aquí, una en la cual sus ciudadanos afirman y actúan a partir de los principios de justicia correctos, pero la justicia en la distribución (tal como yo la defino) consiste en una configuración igualitaria de recompensas. De esto se sigue que una distribución justa puede ocurrir en una sociedad que no es en sí misma justa (Cohen, 2008: 128).

Una tercera distinción se desprende de lo anterior: una sociedad sin un *ethos* justo, pero que, de todos modos, alcanza una distribución justa “es accidentalmente justa, pero no constitutivamente justa” (Cohen, 2008: 128). Así las cosas, en función de cuál sea el objeto de la justicia –esto es, las instituciones o las decisiones personales–, es posible visualizar al menos tres posibles pares de términos opuestos: gobierno justo/sociedad justa; distribución justa/sociedad justa; y sociedad accidentalmente justa/sociedad constitutivamente justa. Cuando la justicia es una virtud de la estructura básica, podemos hallar gobiernos justos, distribuciones justas y sociedades accidentalmente justas. Cuando lo personal deviene político –cuando la justicia alcanza a las decisiones personales–, recién entonces –según Cohen– podemos hablar de una sociedad justa o, más específicamente, de una sociedad constitutivamente justa.

Es preciso señalar que la discusión sobre el objeto de la justicia obedece, en buena medida, a ciertas ambigüedades presentes en la obra de Rawls. Por un lado, no está del todo claro si la estructura básica incluye sólo al aparato coercitivo formal o si también incorpora a los usos y costumbres. Por otro, Rawls realiza varios comentarios que permiten

inferir que las decisiones personales también deben ser juzgadas desde los primeros principios. Por ejemplo, señala que “la estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio” (Rawls, 2000: 20). Si las decisiones (maximizadoras o no) de los actores económicos influyen decisivamente en los resultados distributivos, puede colegirse que tales elecciones tienen los “efectos profundos” que caracterizan a la estructura básica y, por ende –sin ser parte de ella–, deberían ser alcanzadas por los principios de justicia. Además, al especificar el ideal de fraternidad, tal como se expresa en las prácticas del ámbito familiar, enfatiza que el PD supone un “querer actuar” desde dicho principio (Rawls, 2000: 107)⁵.

La fraternidad, como ya dijimos, es uno de los grandes ideales burgueses que Rawls ha procurado rescatar. En rigor, y con toda legitimidad, Rawls cree haber hallado una correcta especificación para una noción que, durante mucho tiempo, estuvo asociada solamente a los buenos sentimientos o a las buenas intenciones. La innovación rawlsiana reside en sostener que la fraternidad se expresa como *una disposición* a “no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2000: 107). Así, añade Rawls, “*el querer actuar* según el principio de diferencia” tiene como consecuencia el hecho de que “aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione en beneficio de los menos afortunados” (Rawls, 2000: 107; énfasis propio). En pocas palabras, la fraternidad es la *disposición y el querer actuar* de tal modo que nadie obtenga ventajas indebidas, es decir, ventajas que no beneficien también a los demás. Esta caracterización de la fraternidad tiene dos efectos cruciales. Por un lado, pone a las decisiones personales dentro del ámbito de la justicia, contrariando así a la propia ortodoxia rawlsiana sobre la estructura básica. Por otro, echa luz sobre un rasgo profundamente clásico en la teoría de Rawls, ya que la fraternidad, así definida, bien puede corresponder a la idea aristotélica de abstenerse de la *pleonexia*, o sea, abstenerse de perseguir y obtener ventajas indebidas a expensas de otros.

Aristóteles y la noción tradicional sobre lo justo

Al explicar que el concepto de justicia que utiliza en su teoría “ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales” (Rawls, 2000: 23), Rawls advierte que esta concepción podría ser vista como

5 Ver también Cohen (2008: 130) y Lizárraga (2007).

algo completamente distinto a la visión tradicional que se remonta a la Grecia clásica. En tal sentido, considera:

Puede parecer que este enfoque no está de acuerdo con la tradición, aunque creo que lo está. El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro [...] o negándole a una persona lo que le es debido (Rawls, 2000: 23).

Para Rawls resulta evidente que esta definición clásica se aplica directamente a las personas, en tanto supone que “uno de los elementos permanentes de su carácter [es] *el deseo constante y efectivo de actuar justamente*” (Rawls, 2000: 23-24; énfasis propio).

Sin embargo, la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de las instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. *La definición que adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional* (Rawls, 2000: 24; énfasis propio).

Esta última aseveración es fundamental: para Rawls, su teoría no entra en “conflicto con la noción tradicional”, la cual, como se recordará, consiste en “abstenerse de la *pleonexia*”, es decir, en una *disposición a obrar* de manera tal que las personas no quieren obtener ventajas indebidas ni negarles a otras su parte justa. Este no conflicto entre la visión tradicional y la visión rawlsiana se origina en una doble coincidencia: por un lado, Rawls reconoce que la justicia *también se aplica a las decisiones personales* y, por otro, recalca que *tales disposiciones y elecciones están determinadas por el modo en que las instituciones asignan los derechos a las personas* o miembros de la comunidad. De allí que su acento esté puesto en “el caso más importante”, pero en modo alguno excluyente: la estructura básica. En otras palabras: la justicia aristotélica se aplica directamente a las personas (y presupone un diseño institucional del cual se deriva lo que es debido a cada persona), mientras que la justicia como equidad rawlsiana se aplica directamente a la estructura básica e, indirectamente, a las decisiones personales. En efecto, el sistema

institucional debe estar ordenado de forma tal que pueda “generar su propio apoyo” y tiene que ser estructurado “de manera que *introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia*”. Las instituciones, dice Rawls, “no han de ser sólo justas, sino *proyectadas para alentar la virtud de la justicia en aquellos que toman parte en ellas*. Los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona, cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar” (Rawls, 2000: 245; énfasis propio).

Esta explícita vinculación entre la justicia como equidad y la noción clásica sobre lo justo, que Rawls introduce en las páginas iniciales de *Teoría de la justicia*, quizás no haya sido debidamente valorada en el marco de la intrincada discusión sobre el objeto de la justicia. Como vimos, mientras Rawls mantiene su postura de que el objeto primario de la justicia es la “estructura básica”, Cohen propone que los primeros principios deben alcanzar también a las elecciones personales que ocurren en el interior de las instituciones, especialmente en el mercado y en la familia. Para Cohen, las reglas institucionales justas no son suficientes en ausencia de un *ethos* igualitario que guíe a las elecciones personales de manera congruente con los fundamentos del PD. Concretamente, si este principio está construido desde un punto de partida estrictamente igualitario y sobre la base de la anulación de los factores moralmente irrelevantes –aquellos que se originan en la mera suerte–, no hay razón que justifique las ventajas económicas y sociales que reclaman los más talentosos por el uso de sus dotes inmerecidos. En otras palabras, desde el punto de vista de la lectura estricta del principio en cuestión, las decisiones maximizadoras de algunos actores –por ejemplo, la exigencia de incentivos para brindar un mayor desempeño laboral– están en disonancia respecto del igualitarismo y la neutralización de los factores contingentes, aspectos que habitan en el núcleo de las intuiciones que conducen a la justicia como equidad.

Una sociedad cuyos miembros están sinceramente comprometidos con el PD y con sus fundamentos, piensa Cohen, consideraría injusta la exigencia de incentivos materiales no igualitarios a nivel individual y que tales recompensas se permitieran a nivel institucional. Lo que se espera de las personas que aceptan el PD es que sean coherentes con la noción convencional de justicia, es decir, que se abstengan de la *pleonexia*, toda vez que se considera que beneficiarse de aquello que viene dado por las loterías natural y social es (y resulta en) una ventaja indebida. En este sentido, cabe destacar que la impugnación de los incentivos materiales no es parte de la cosecha propia del socialismo, puesto que, como bien recuerda Cohen, también John Stuart Mill puso en entredicho la robustez moral de los estímulos materiales. En palabras de Mill, el principio que otorga ingresos en función de una mayor

fuerza o mayores capacidades “es una injusticia: es darles a los que ya tienen, asignando la mayor parte a quienes ya han sido favorecidos por la naturaleza” (Mill en Cohen, 2008: 85). Así las cosas, y puesto que Rawls admite que su concepción de la justicia no está en contradicción con la visión tradicional (aristotélica), los principios de justicia también deben aplicarse a las decisiones y elecciones personales. En particular, la demanda de incentivos podría quedar neutralizada por la operación de un principio específico que Rawls elabora con base en el pensamiento del Estagirita.

El principio aristotélico debe ser comprendido dentro de la definición “puramente formal” del bien que Rawls adopta en su teoría de la justicia. Aquí, el bien es concebido como “la ejecución exitosa de un plan racional de vida” o, en términos más amplios –pero aún muy formales–, como “el proyecto racional de vida que [una persona] elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor” (Rawls, 2000: 385). Estas definiciones, que –a tono con la más rancia tradición liberal– dicen poco y nada sobre el contenido de las concepciones del bien, suponen instancias de razonabilidad y deliberación, de modo tal que aquello que las personas o asociaciones consideren bueno debe ser justificable en el espacio público. Asimismo, vale advertir que el principio aristotélico está íntimamente relacionado con el principio de inclusividad, según el cual un plan racional de vida tiene mayores chances de verse satisfecho cuanto más inclusivo sea, es decir, cuanto más amplio y diverso sea su sistema de metas e intereses. Luego de estas consideraciones, Rawls escribe:

El principio aristotélico establece que, en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad. Una persona experimenta un placer en hacer algo cuanto mayor es la habilidad que va adquiriendo y, entre dos actividades que realiza igualmente bien, prefiere la que exige el mayor número de facultades más sutiles e intrincadas. Así, el deseo de ejecutar la pauta más vasta de objetivos, que introduce en el juego los talentos más sutilmente desarrollados, es un aspecto del principio aristotélico. Y este deseo, juntamente con los deseos de orden más elevado que actúan sobre otros principios de elección racional, es una de las finalidades reguladoras que nos impulsan a comprometernos en una deliberación racional y a seguir sus resultados (Rawls, 2000: 376; énfasis propio).

Según Rawls (2000: 385), el principio aristotélico es “un principio básico de motivación”, que opera en el marco de la estructura básica y

corresponde, como veremos, a los supuestos más profundos de la psicología moral de las personas. En tal sentido, Rawls afirma que, en lo que toca a la elección de los planes racionales de vida, “la estructura básica de la sociedad puede estimular y sostener ciertos tipos de proyectos más que otros, recompensando a sus miembros por contribuir al bien común en formas congruentes con la justicia”. Por lo tanto, agrega, “al tener en cuenta estas contingencias, se reducen los diversos proyectos, de modo que el problema de la decisión se hace razonablemente definido, en algunos casos por lo menos” (Rawls, 2000: 385). Así, de hecho, la estructura básica posee su propio sistema de incentivos y tiende a facilitar la selección de aquellos proyectos de vida que son compatibles con la justicia.

Como principio de motivación y componente crucial de la psicología moral de las personas, el principio aristotélico es una tendencia general “fuerte y no fácilmente neutralizada”, muy presente en la especie humana y en otras especies superiores (Rawls, 2000: 389). La intuición que subyace a este principio es que “los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien prefieren la que requiere un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles”. A modo de ejemplo, Rawls declara que “el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas *por lo general* prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética” (Rawls, 2000: 387; énfasis propio).

La validez de estas generalizaciones o tendencias radica en factores como la variedad, la novedad y, fundamentalmente, en el hecho de que las actividades más complejas permiten una mayor expresión personal. Por lo tanto, como factor de motivación, el principio aristotélico “explica muchos de nuestros más grandes deseos, y explica por qué preferimos hacer unas cosas y no otras, ejerciendo constantemente una influencia sobre el despliegue de nuestra actividad” (Rawls, 2000: 387). Además, “expresa una ley psicológica que rige los cambios de la pauta de nuestros deseos”, puesto que al aumentar las capacidades adiestradas de una persona, esta llega a preferir las actividades que demandan las destrezas más complejas que ha adquirido, y deja de tener interés en las cosas sencillas de las que antes disfrutaba (Rawls, 2000: 388).

Existen dos aspectos que nos interesa remarcar muy especialmente respecto del principio aristotélico. Por un lado, está la idea de actividad atractiva como recompensa en sí misma, una idea que tiene un gran aire de familia con el “trabajo atractivo” preconizado por Charles Fourier y recreado como “necesidad vital” en la tradición socialista. En otras palabras, el estímulo a hacer cosas más complejas reside

en los logros progresivos del aprendizaje, más allá de las dificultades y cargas del aprendizaje mismo. En tal sentido, Rawls señala que “si preguntamos por qué queremos sufrir las tensiones de la práctica y del aprendizaje, la razón puede ser que (*dejando a un lado las recompensas y los castigos externos*), habiendo tenido algún éxito al aprender cosas en el pasado y experimentando los *goces presentes de la actividad*, nos inclinamos a esperar satisfacciones aún mayores cuando adquiramos un mayor repertorio de aptitudes” (Rawls, 2000: 388; énfasis propio). Por otro lado, está el efecto de disfrute y de emulación que suscitan las actividades de los demás: “Cuando presenciamos el ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de estas exhibiciones y surge en nosotros el deseo de poder hacer también nosotros las mismas cosas. Queremos ser como los que saben ejercer las facultades que nosotros encontramos latentes en nuestra naturaleza” (Rawls, 2000: 388). Se trata de un principio, entonces, que no se agota en el disfrute individual, en la autorrealización a través de las actividades complejas, sino que participa en el bien de cada persona y en el bien de los demás; es un principio de excelencia que, a su vez, genera y necesita del reconocimiento (e induce a la emulación).

Puesto que es una tendencia general suficientemente fuerte, Rawls asevera que “*en el plano de las instituciones sociales* hay que asignarle [al principio aristotélico] un gran espacio, porque, de no hacerlo así, los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y su forma de vida” (Rawls, 2000: 389; énfasis propio). De este modo, inscripto en la esfera de las instituciones, el principio aristotélico caracteriza a los seres humanos:

Impulsados decisivamente no sólo por la presión de las necesidades corporales, sino también por el deseo de hacer cosas de las que se gozan simplemente, por sí mismas, al menos *cuando las necesidades urgentes y apremiantes se hallan satisfechas*. Los signos de esas actividades disfrutadas son muchos, y varían desde la forma en que se hacen hasta la persistencia con que se repiten posteriormente. *En realidad, las hacemos sin el incentivo de una recompensa evidente, y el hecho de dedicarnos a ellas puede actuar por sí solo, muchas veces, como recompensa por hacer otras cosas*” (Rawls, 2000: 391; énfasis propio).

La recompensa por la realización de una actividad se encuentra, en gran medida, en la realización de la actividad misma, lo cual reduce el repertorio de motivos para que una persona talentosa demande estímulos materiales diferenciados (a menos que, obviamente, se trate de una actividad riesgosa, insalubre o especialmente penosa). Así, Rawls no tarda en advertir tres relaciones clave del principio aristotélico: en

primer lugar, que este guarda “cierta semejanza” con “la noción idealista de autorrealización” (Rawls, 2000: 391); segundo, que está directamente relacionado con el bien primario del autorrespeto; y, por lo tanto, en tercer término, que es fundamental para la psicología moral de las personas en una sociedad bien ordenada cuyas instituciones se ajustan a los principios de la justicia como equidad (Rawls, 2000: 392). La realización de actividades cada vez más complejas y satisfactorias brindan atractivo a la vida humana, a tal punto que “cuando las actividades no logran satisfacer el principio aristotélico, probablemente parecerán estúpidas e insulsas, y no nos darán ningún sentimiento de aptitud, ni la convicción de que valen la pena de ser realizadas” (Rawls, 2000), con la consecuente pérdida de confianza y de autorrespeto.

Y esto es así en virtud de un efecto asociado al principio aristotélico, según el cual necesitamos confirmación, valoración y aceptación de nuestras habilidades por parte de los demás. “El que tiene confianza en sí mismo no escatima a la hora de apreciar a los demás” (Rawls, 2000: 399). Y esta confianza en uno mismo –también llamada autorrespeto, respeto propio o respeto a sí mismo– es el más importante de los bienes sociales primarios que Rawls introduce en su lista objetiva de cosas que toda persona habitualmente desea. Para Rawls, “los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio” (Rawls, 2000: 399), entre ellas, las profundas desigualdades que son lesivas para la vida social y para el sentido de la propia valía. Así las cosas, el autorrespeto y el principio aristotélico pueden condicionar las elecciones personales de modo tal que el *locus* de la justicia no sea sólo el sistema institucional y, por esta senda, lo personal devenga efectivamente político.

Cabe enfatizar que Rawls establece un vínculo directo entre el principio aristotélico y la interpretación kantiana de la posición original. Al respecto, afirma que según dicha interpretación, las personas expresan su naturaleza como “seres racionales, libres e iguales”, principalmente a través del “deseo de hacer lo que es legítimo y justo” (Rawls, 2000: 403). “Y del principio aristotélico se sigue que esta expresión de su naturaleza es un elemento fundamental de su bien” (Rawls, 2000: 403). Pero esto no sólo es cierto para la naturaleza individual porque, como se ha señalado, el principio aristotélico involucra necesariamente una dimensión social de emulación y disfrute de las habilidades propias y de los demás.

El principio que acompaña al aristotélico implica que los hombres aprecian y gozan de estos atributos recíprocamente *según se manifiestan al cooperar en la afirmación de las instituciones justas*. De ello se sigue que *la actividad colectiva de la justicia es*

la forma preeminente del florecimiento humano. Porque, dadas unas circunstancias favorables, es mediante el mantenimiento de estos ordenamientos públicos como las personas expresan mejor su naturaleza y consiguen las más amplias excelencias reguladoras de que cada uno es capaz. Al propio tiempo, las instituciones justas permiten y estimulan la variada vida interna de las asociaciones en las que los individuos realizan sus objetivos más personales. Así, *la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad* (Rawls, 2000: 478; énfasis propio).

No se requiere de mucha sagacidad para advertir la estrechísima relación de este párrafo con la concepción tradicional o clásica, en la cual se combinan la justicia como virtud personal y la justicia como virtud de las instituciones. La realización de la justicia como valor de la comunidad, claro está, no es independiente de los deseos y preferencias personales moldeados en el seno de instituciones justas. El principio aristotélico implica que la realización de la justicia es una actividad compleja y colectiva, en la cual pueden alcanzar la excelencia las personas y las asociaciones. Y esto no es ajeno al deseo personal, al deseo de obrar de manera congruente con la justicia.

El deseo de conducirnos justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo. Cuando alguien tiene verdaderas creencias y una correcta comprensión de la teoría de la justicia, estos dos deseos le impulsan en el mismo sentido. *Son dos disposiciones a actuar [...] a partir de los mismos principios: concretamente, los que se elegirían en la situación original* (Rawls, 2000: 516; énfasis propio).

A primera vista, el principio aristotélico parece no ser una pieza central de la justicia como equidad. Pero cuando, al buscar articulaciones más profundas, se indaga en las razones para justificar las desigualdades permitidas por el principio de diferencia y se examina nuevamente el *locus* de la justicia, es posible apreciar, como señala insistentemente Cohen, que la justicia rawlsiana para ser fiel a sí misma debe involucrar también a las decisiones personales. Cabe recordar que, según Rawls, “el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de fraternidad” (Rawls, 2000: 107), la cual puede asociarse, en primer término, a la idea tradicional de la justicia como el no querer obtener ventajas indebidas (abstenerse de la *pleonexia*) y, más concretamente, a “no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados”, esto es, a “*querer actuar*” de modo tal que “aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están

dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados” (Rawls, 2000: 107). Así, la realización de la justicia es, en efecto, “un valor de la comunidad” y, al mismo tiempo, una virtud de las personas que viven en el marco de instituciones justas. La noción tradicional de justicia, la interpretación kantiana y el principio aristotélico brindan sustento al reclamo de Cohen de que lo personal es político y de que, en definitiva, la justicia rawlsiana debe aplicarse no sólo a las instituciones, sino también a las elecciones individuales.

A modo de conclusión

La discusión sobre el objeto o el *locus* de la justicia, como ya advertimos, puede parecer un asunto meramente exegético, desprovisto de importancia práctica. Sin embargo, remite a un problema central para cualquier proyecto de transformación social que tenga, al menos, un horizonte de utopía realista, como la de Rawls, o de utopía mínima, como la que propone Geras al postular un socialismo que no sea, necesariamente, antiliberal. En uno de sus últimos escritos, *¿Por qué no el socialismo?* (2011), G.A. Cohen sostiene que si bien el socialismo puede especificar claramente sus ideales (justicia, igualdad, comunidad, reciprocidad), no ha logrado desarrollar un proyecto convincente y factible que permita superar el egoísmo humano y las profundas fallas del sistema capitalista. Por lo tanto, concluye Cohen, el socialismo se enfrenta a un problema de diseño, ya que no sabe cómo movilizar y regular en un esquema de no mercado los principios, valores y disposiciones congruentes con la igualdad. En otras palabras, el socialismo no sabe aún cómo traducir en instituciones de gran escala aquellas prácticas justas e igualitarias que están presentes incluso en medio del egoísmo y el autointerés predominantes en el capitalismo. Y como el problema es de diseño, va de suyo que importa determinar con la mayor precisión posible si los principios de justicia deben o no alcanzar a las decisiones personales. Si, como hace la ortodoxia rawlsiana, se persevera en la idea de que la justicia solamente es asequible a escala institucional, no sólo habrá un problema de estabilidad, sino que la propia idea de justicia estaría incompleta, al dejar afuera ciertas actitudes personales que son cruciales a la hora de realizar la igualdad y la fraternidad. La lectura estricta del principio de diferencia y la insistencia de Cohen en que lo personal es político, en cambio, señalan un camino promisorio para pensar cómo superar el déficit ético y el déficit de diseño del proyecto socialista.

Con todo, resulta alentador que el socialismo haya llegado al punto en el que puede decir que está en condiciones de postular sus principios distintivos, algo que difícilmente podría haberse enunciado

hasta hace unos años o, más precisamente, con anterioridad a la irrupción de la teoría rawlsiana. Es que, definitivamente, fue al influjo del desafío planteado por Rawls que el socialismo tomó nota de sus debilidades en materia de reflexión ética y comenzó, especialmente desde su versión anglosajona y analítica pero no solamente desde allí, a revisar sus fundamentos y a esbozar algunos diseños alternativos, deseables y factibles. De este modo, en el contexto de este diálogo entre tradiciones –liberal y socialista– que se expresa en el debate sostenido por Cohen y por Rawls, es dable afirmar que la construcción de una teoría completa de la justicia, con el componente necesario de la igualdad, es una tarea no sólo pendiente, sino imprescindible para un proyecto emancipatorio. Para el socialismo, dialogar con Rawls significa no solamente reconocerlo como expresión filosófica culminante de la izquierda liberal y de la socialdemocracia, sino también como un interlocutor ineludible para pensar los principios de justicia capaces de brindar sustento normativo a una sociedad poscapitalista, genuinamente democrática y constitutivamente justa.

Bibliografía

- Amor, Claudio 2006 *Rawls post Rawls* (Buenos Aires/Quilmes: Prometeo Libros/Universidad Nacional del Quilmes Editorial).
- Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).
- Callinicos, Alex 2001 “Having your cake and eating it” en *Historical Materialism* (Ámsterdam: Brill Academic Publishers) Vol. 9.
- Cohen, G.A. 2011 (2009) *¿Por qué no el socialismo?* (Buenos Aires/Madrid: Katz Editores).
- Cohen, G.A. 2008 *Rescuing justice and equality* (Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press).
- Cohen, G.A. 1995 *Self-ownership, freedom, and equality* (Cambridge/París: Cambridge University Press/Maison des Sciences de l’Homme).
- Couture, Tony 1992 “Social criticism after Rawls” en *Philosophy & Social Criticism* (Boston: Sage) N° 18.
- Feltham, Brian (ed.) 2009 *Justice, equality and constructivism. Essays on Cohen’s rescuing justice and equality* (Sussex: Wiley-Blackwell).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós).
- Geras, Norman 2000 “Minimum utopia: ten theses” en Panitch, Leo y Leys, Colin (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000* (Suffolk: The Merlin Press).
- Kymlicka, Will 1997 *Contemporary political philosophy. An introduction* (Oxford: Clarendon Press).
- Lizárraga, Fernando 2007 “Los límites (trágicos) del igualitarismo de John Rawls”. Ponencia presentada en el VIII Congreso Nacional de Ciencia

- Política, Sociedad Argentina de Análisis Político, Santa Fe, 6-9 de noviembre.
- Lizárraga, Fernando 2011 “Rawls, la estructura básica y el comunismo” en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Filosofía) N° 44, enero-junio.
- Marx, Karl 1973a (1875) *Crítica del programa de Gotha* en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Tomo 5.
- Marx, Karl 1973b (1867) *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero* en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Tomo 1.
- Pogge, Thomas 2007 *John Rawls. His life and theory of justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Rawls, John 1995 *Liberalismo político* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2004 (2001) *La justicia como equidad. Una reformulación* (Buenos Aires: Paidós).
- Rogers, Ben 2002 “John Rawls” en *The Guardian* (Londres) 27 de noviembre.
- Ryan, Alan 2002 “John Rawls” en *The Independent* (Londres) 28 de noviembre.