

RLF^P

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. VII • N° 3 • 2018 • Buenos Aires • Argentina

**LA DUALIDAD HOMBRE-CIUDADANO
EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS**
Fernando Lizárraga

LA DUALIDAD HOMBRE-CIUDADANO EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

FERNANDO LIZÁRRAGA

IPEHCS (Conicet-UNComahue)

*Buenos Aires 1400 (8300) Neuquén, Argentina
falizarraga@gmail.com*

RESUMEN

La dualidad hombre-ciudadano constituye uno de los elementos fundacionales del liberalismo. Desde la perspectiva de Gerald A. Cohen, esta escisión representa el desacuerdo fundamental entre el socialismo y el igualitarismo liberal de John Rawls. Así, en clave coheniana, analizamos en primer término algunos rasgos generales del problema para luego señalar cómo impacta en la responsabilidad por las preferencias. En segundo lugar, en función de las dos partes de la estructura básica, examinamos cómo el primer principio de justicia –en tanto esencia constitucional– se vincula con los ciudadanos como “cuerpo colectivo”, mientras que el segundo principio –ya sin fuerza de ley– es asumido por los individuos y asociaciones particulares. Por último, en el marco de la tensión entre las motivaciones de los ciudadanos y los individuos, sostenemos que el mínimo social prescripto por Rawls puede ser insuficiente para asegurar la igualdad equitativa de las libertades políticas, la fraternidad y el respeto propio, dadas las desigualdades permitidas por el principio de diferencia.

Palabras clave: Ciudadanía, Liberalismo, Principio de diferencia, Rawls, Socialismo

ABSTRACT

The dualism man-citizen represents one of the founding features of liberalism. From the perspective of Gerald A. Cohen, this division

embodies the fundamental disagreement between socialism and John Rawls's liberal egalitarianism. Thus, adopting Cohen's viewpoint, I first look into some general traits of this case and then go on to point out how it has an impact on the responsibility for preferences. Secondly, taking into account the two parts of the basic structure, I analyze how the first principle of justice –as a constitutional essential– is linked to citizens as a “collective body”, whereas the second principle –lacking force of law– is taken upon by particular individuals and associations. Lastly, in view of the tensions between the motives of citizens and individuals, I hold that the social minimum prescribed by Rawls might be insufficient to secure the fair equality of political liberties, fraternity, and self-respect, given the inequalities allowed by the difference principle.

Keywords: Citizenship, Liberalism, Difference principle, Rawls, Socialism

1. Introducción

La escisión moderna entre el hombre y el ciudadano, inscrita en la célebre *Declaración* de 1789, despertó tempranas críticas desde la tradición socialista. El sujeto dividido, habitante de varios mundos, no era un problema para la razón ilustrada. De hecho, para Kant, resultaba posible ser –a un mismo tiempo y sin desfallecer– súbdito, hombre y ciudadano; era posible ser, en momentos diversos o en planos diferentes, igual en tanto súbdito, libre en tanto hombre y autónomo en tanto ciudadano. Tampoco Rousseau veía el problema de separar las funciones de los integrantes del pueblo como ciudadanos (miembros del soberano) y como súbditos (sujetos a la ley del Estado). Sin embargo, más pronto que tarde, esta división fue puesta bajo sospecha por Karl Marx, en aquel famoso escrito titulado *Sobre la cuestión judía*, publicado en el primer y único número de los *Anales Franco-Alemanes* en 1844. Según la imagen que elabora el joven Marx, en el mundo burgués coexisten un cielo político igualitario donde moran

los ciudadanos y un mundo real cuasi hobbesiano donde los hombres egoístas compiten entre sí. Este dualismo, inherente a buena parte del pensamiento político moderno, pasó a constituir –junto con otras separaciones– un elemento visible en la tradición liberal, la cual tiene en la obra de John Rawls uno de los puntos de mayor sofisticación en la escena contemporánea. Y más aún, herederos actuales de la tradición socialista han reinterpretado aquella escisión en términos productivos. Étienne Balibar (2014), por caso, al crear la noción de *égalité* sostiene que así como no hay diferencia entre libertad e igualdad, tampoco la hay entre hombre y ciudadano. Recientemente, Axel Honneth (2017), en su propuesta por un socialismo renovado, sostiene que la diferenciación funcional de la sociedad moderna (posindustrial) debe ser aprovechada normativamente en vez de insistir en el economicismo totalizante y reduccionista de los primeros socialistas. En rigor, Honneth elogia a John Rawls por haber sabido observar esta diferenciación funcional al proponer la división del trabajo de la estructura básica. Sin embargo, este dualismo hombre-ciudadano cayó bajo el asedio de otros pensadores socialistas, en particular desde la obra de Gerald A. Cohen, tal vez el más agudo de los críticos marxistas de la obra rawlsiana. Entonces, así como Marx la emprendió contra los dispositivos del derecho burgués de la Revolución Francesa que consagraban la separación de marras, así también Cohen sostuvo que en esta división reside una de las diferencias fundamentales entre el liberalismo de Rawls y la tradición que principia en Marx y en Engels. El argumento que desplegamos a continuación no pretende demostrar que la división hombre-ciudadano es un error o un mero “prejuicio burgués” que debe ser superado; el propósito más modesto consiste en adoptar la mirada de Cohen y explorar desde allí algunos de los rasgos significativos de la obra rawlsiana en los que puede observarse la mentada dualidad.

En primer término, examinamos el desacuerdo básico que Cohen identifica entre el liberalismo rawlsiano y su propia posición “no-liberal, anarquista-socialista”. El liberalismo, alega

Cohen, sitúa la igualdad y la igual consideración entre las personas en una esfera más allá de lo social, esto es, el Estado, con lo cual divide las funciones entre instituciones que deben asegurar los primeros principios y personas que no necesariamente deben comportarse de forma congruente. De manera más profunda, la división entre ciudadano y hombre supone que el primero, habitante de la esfera “celestial” e igualitaria de lo político, no actúa en función de su autointerés, mientras que el segundo sí lo hace (y debe hacerlo) ya que reside en un espacio terrenal atravesado por las desigualdades. Una manifestación muy específica de este desacuerdo se aprecia en un fragmento que Cohen encuentra en *Liberalismo Político*, donde se advierte que el ciudadano puede ser tenido como responsable de sus preferencias coherentes con los principios de justicia, mientras que el hombre puede ser eximido de tal responsabilidad y perseguir sus fines sin que se espere nada más de él.

En segundo lugar, ahondamos en la diferenciación que Rawls realiza entre las dos partes de la estructura básica. Una vez más, esta división viene a corroborar las coordenadas que fija Cohen para separar la visión socialista respecto de la perspectiva liberal. Específicamente, aquí se argumenta que cuando Rawls incluye el primer principio de justicia sobre las libertades iguales como esencia constitucional preserva para esta instancia el aseguramiento de la igual ciudadanía y el justo valor de las libertades políticas, a despecho de las desigualdades sociales y económicas que puedan existir por fuera de este marco constitucional. Como el principio de diferencia y la justa igualdad de oportunidades no son esencias constitucionales (Rawls 2004: 79), y el primero queda despojado de fuerza de ley, desde la perspectiva marxiana que adopta Cohen puede alegarse que Rawls reproduce la división que Marx observó en los documentos liminares de la Revolución Francesa: “igualdad de la libertad” en la primera parte de la estructura básica (en el momento del congreso constituyente); “distinciones y jerarquías” económicas y sociales en la segunda parte (en el mo-

mento legislativo). Semejante separación entre ciudadanos y hombres también se manifiesta en la concepción rawlsiana de que los primeros constituyen un “cuerpo colectivo” que vela por las libertades básicas (en la etapa constituyente), mientras que los individuos y sus asociaciones se ocupan de sus intereses materiales (en la etapa legislativa).

En la tercera parte analizamos la tensión entre el deseo de justicia de los ciudadanos y el hecho de que, en la esfera económica, no es exigible que se abandonen los intereses particulares maximizadores. En tal sentido, abordamos el problema de si el justo valor de las libertades políticas, que asegura la igual ciudadanía, puede lograrse en presencia de tan sólo un mínimo social garantizado como esencia constitucional, ya que el principio de diferencia no adquiere tal estatus. Luego, las grandes desigualdades que el principio de diferencia puede permitir son capaces de lesionar el justo valor de las libertades políticas y el autorrespeto. Como Rawls considera necesarias las desigualdades económicas, es dable conjeturar que el mínimo social no alcanza para la igual ciudadanía, toda vez que está pensado en términos de necesidades humanas básicas y, sobre todo, porque coexiste con otras desigualdades sociales. Estas son necesarias para actuar como incentivos, lo cual, a su vez, remite a la escisión entre ciudadanos que desean actuar con justicia pero que no están dispuestos —en tanto hombres— a abandonar sus intereses. De aquí se desprende otra distinción rawlsiana entre una vida política y una vida no política que, una vez más, pone a Rawls en línea con la descripción del liberalismo planteada por Cohen.¹

1. Una parte de la discusión que desarrollamos en el presente artículo tiene como antecedente el debate propuesto por Liam Murphy (1998) y G. A. Cohen (1997) en torno del dualismo rawlsiano sobre el *locus* de la justicia, esto es, la concepción según la cual hay dos conjuntos de principios: uno que se aplica sólo a las instituciones y otro que compete a las decisiones personales. Murphy y G. A. Cohen, por su parte, adscriben a un enfoque monista, que extiende el alcance de los principios de las instituciones a las

2. El desacuerdo fundamental

En *Rescuing Justice and Equality* (2008), obra en la que reúne su crítica de décadas a la teoría rawlsiana, el filósofo marxista canadiense Gerald A. Cohen establece algunas de sus diferencias fundamentales con John Rawls, rastreándolas precisamente hasta el momento del asalto marxiano a la separación entre el ciudadano y el hombre. Ya en las primeras páginas, Cohen deja en claro que su propósito central consiste en rescatar la justicia y la igualdad, que han quedado aprisionadas en manos del “pensamiento liberal” rawlsiano. Lo que está en juego, en un nivel más profundo, es un “desacuerdo ideológico” sobre el que se asienta la “disputa filosófica” (Cohen 2008: 1). El trasfondo de su desacuerdo con los liberales, y con Rawls en particular, alega Cohen, es “la convicción no-liberal, anarquista/socialista” (Cohen 2008: 1) que Marx expresa en *Sobre la Cuestión Judía* al afirmar que la emancipación humana –y no la mera emancipación política– podrá consumarse sólo cuando el individuo haya logrado reconocer y organizar “sus fuerzas propias como fuerzas *sociales*” y no se contente con darle a esas fuerzas sólo una forma política. En breve, la emancipación en términos marxianos supone que el hombre “recobre en sí al ciudadano abstracto” y que valores abstractos como la libertad y la igualdad se expresen en la vida cotidiana, en el trabajo y en las relaciones inviduales (Marx 2004: 39).²

En el *socialismo* ideal –dice Cohen– “el igual respeto y consideración no son proyectados hacia afuera de la sociedad y restringidos al ámbito de un poder superestructural ajeno: el Estado”. Por lo tanto, “si los principios correctos, como pen-

actitudes individuales. Para una réplica en defensa del dualismo rawlsiano, ver Pogge, T, 2000.

2. Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en la bibliografía.

saba Marx, son aquellos que resultan correctos para la vida material real y cotidiana, y si son *practicados* en la vida diaria, como el ideal socialista utópicamente vislumbra que lo será, entonces, el Estado puede extinguirse” (Cohen 2008: 1; nuestras cursivas). El proyecto socialista no sólo aspira a la extinción del poder coercitivo, sino a la desaparición de “la separación del Estado y la sociedad”, de la “dualidad” misma (Cohen 2008: 2). Es decir; el *socialismo ideal* puede prescindir del ordenamiento estatal –aunque no de toda norma ni de toda institución–, ya que las personas suficientemente motivadas por los principios correctos habrán de practicarlos en la vida cotidiana. Así, y siempre en el caso ideal, el mundo socialista funciona según principios integrados a un *ethos* que orienta las acciones diarias de las personas. En efecto, como reconoce uno de sus críticos, “la forma ideal del socialismo de Cohen no es la URSS, sino un socialismo anarquista, esto es, una forma de socialismo que para funcionar no requiere la existencia de un gobierno coercitivo” (Brennan 2014: 19).

A diferencia de lo que ocurre en el socialismo ideal, aduce Cohen, en la tradición liberal –y muy especialmente en la versión rawlsiana–, existe, por un lado, “una estructura económica que está organizada para lograr una cierta forma de justicia y, por otro, un conjunto de elecciones económicas individuales que *no necesitan mostrar respeto* por esa justicia” (Cohen 2008: 2; nuestras cursivas). El joven Marx lo había puesto en estos términos: “[a]llí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la comunidad política en la que se considera ser colectivo y la vida en la sociedad civil en la que actúa como hombre privado” (Marx 2004: 19). Desde el razonamiento de Cohen, entonces, puede decirse que la estructura básica –esto es, el conjunto de las principales instituciones políticas, económicas y sociales que tienen efectos profundos sobre las vidas de las personas y que configuran la justicia de trasfondo– constituye la versión

rawlsiana de la vida celestial donde moran los ciudadanos como cuerpo colectivo, mientras que los demás ámbitos sociales corresponden a la sociedad civil donde habita el “hombre privado”, como individuo o miembro de asociaciones, librado a la persecución de sus fines autointeresados y sin obligación de ajustar sus conductas a los principios de justicia que gobiernan la estructura básica.

El planteo del joven Marx, afirma Cohen, genera un interrogante decisivo: ¿puede decirse que una sociedad es justa cuando logra la justicia distributiva en ausencia de un *ethos* igualitario que oriente la vida cotidiana? Rawls diría que sí es posible una sociedad justa sin dicho *ethos*; Cohen rechaza de plano esta posibilidad (Cohen 2008: 2). Rawls niega que la justicia exija la presencia de un *ethos* totalmente congruente con las instituciones,³ mientras que Cohen piensa que dicho *ethos* es indispensable para que una sociedad –y no sólo su gobierno o sus instituciones– pueda ser calificada como justa. Aquí reside una “profunda línea divisoria” entre ambos autores, la cual remite a la concepción del sujeto que cada tradición ha construido. El liberalismo económico –recalca Cohen– toma como premisa (o como enunciado normativo) agentes que son (o debieran ser) auto-interesados [*self-seeking*] en el plano económico, para después exigirles que en el plano político “actúen en contra de la trama del auto-interés”. El mandato resultante es el siguiente: “amontona tus bienes terrenales en el plano

3. En respuesta al *ethos* igualitario propuesto por Cohen, Michael Titelbaum (2008) admite que quizás la teoría rawlsiana necesite ser extendida hasta incluir un *ethos* propio, basado en los principios de la justicia como equidad. Así, postula un “*ethos* completo” (*full ethos*), menos exigente que el *ethos* igualitario de Cohen pero a la vez más restrictivo que el no-*ethos* requerido por el dogma de la estructura básica. De todos modos, incluso en este *ethos* rawlsiano, los menos favorecidos tienen que aceptar las decisiones auto-interesadas de los más aventajados, de manera congruente con la idea de que nadie tiene derecho a quejarse de los motivos de los demás en presencia de una estructura básica justa.

mundano de la sociedad civil, pero sé un santo en el cielo de la política” (Cohen 2008: 2).⁴

Sin embargo, la escisión liberal, tan arraigada, no es insuperable. Según Cohen, “un camino de salida [...] consiste en generalizar el *Homo economicus*”; y el otro camino, al que Cohen adscribe, consiste “en la exploración de la generalización inversa” (Cohen 2008: 2); esto es, generalizar los sentimientos y elecciones que son congruentes con un *ethos* igualitario (en condiciones de moderada abundancia y moderado auto-interés). Pero Rawls, como igualitarista y liberal, no busca superar esta separación, ni en un sentido ni en otro. Al contrario, parece moverse sin mayor conflicto con esos sujetos divididos entre el plano de la estructura básica y el plano de las asociaciones y la vida individual. Es que la diferenciación funcional en diversas esferas que postula el liberalismo a partir de la propia dinámica de la sociedad moderna, alega Honneth –en su defensa de un socialismo renovado– “con cuerda no sólo con las visiones de Hegel y Durkheim, sino también con la diferenciación que hace John Rawls respecto de la ‘estructura básica’” (Honneth 2014, 179). En efecto, existe en la teoría rawlsiana una “*división moral del trabajo*, bajo la cual el Estado se ocupa de la justicia y el individuo, habiéndose ocupado él mismo voluntariamente de la justicia en la medida en que el Estado se lo requiere, atiende luego a los imperativos y valores de su propia vida personal” (Cohen 2008: 8; nuestras cursivas).

Con todo, en su debate con Rawls y con ciertos marxismos, Cohen es enfático al rechazar la idea de que, en ausencia de dispositivos coercitivos, “el individuo debe estar tan dedicado a la justicia como lo está el Estado” (Cohen 2008: 10). Tal hi-

4. Cohen conoce muy bien la exclamación de Marx en *El capital* cuando explica la fórmula con la cual la economía clásica expresó “la misión histórica del período burgués”: “¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!” (Marx 2002: 735).

persocialización o inmersión del individuo en la esfera pública es una caricatura que ha tenido sólo algunos raros exponentes en la tradición socialista. Por el contrario, Cohen respalda la noción de la prerrogativa personal,⁵ sostiene que el Estado no puede invadirla arbitrariamente, y subraya que algunas desigualdades generadas por el uso de esta prerrogativa son aceptables porque, de lo contrario, “no [seríamos] sino esclavos de la justicia social” (Cohen 2008: 10). Pero aun cuando el Estado debe tener en cuenta las prerrogativas personales, esto no implica que los principios distributivos –y el principio de diferencia en particular– sean una materia que le concierne sólo a la estructura coercitiva formal (Cohen 2008: 10). Así, “[l]os individuos en efecto tienen sus propias vidas para vivir y, por lo tanto, les está permitido alcanzar un equilibrio entre los reclamos del principio de diferencia y sus propias preocupaciones legítimas, pero no, por lo tanto, ignorar al principio de diferencia en sus vidas cotidianas” (Cohen 2008: 11). Sin renunciar a la prerrogativa personal –que es un razonable freno al colectivismo devorador de individualidades–, Cohen aduce que las normas por sí solas no pueden realizar la justicia, con total independencia de las actitudes personales. El ciudadano que obedece las leyes no puede ser, sin más, alguien completamente distinto de quien se conduce con justicia (o no) en su condición de hombre.

Ahora bien, para Cohen, Rawls no sólo reproduce la escisión liberal al asignarle a la estructura básica la responsabilidad absoluta por los resultados distributivos y permitir que las decisiones individuales estén regidas por el auto-interés maximizador (contrario al principio de diferencia), sino que parece radicalizar la división entre el cielo político y el mundo terrenal cuando en la versión revisada de su teoría concibe al

5. Samuel Scheffler introdujo la noción de prerrogativa personal en el debate sobre los incentivos permitidos por el principio de diferencia, en diálogo polémico con Cohen. Ver: Cohen 2008: ch.1.

liberalismo como una doctrina estrictamente política, situada por encima de cualquier otra concepción comprensiva, esto es, como una doctrina independiente [*freestanding*] de cualquier otra concepción de lo bueno y lo correcto. Al respecto, en un *Afterword* a su famosa discusión sobre las preferencias y los gustos caros,⁶ Cohen identifica un fragmento de *Liberalismo Político* (1995) que, a su juicio, revela cuán profunda es la dualidad hombre-ciudadano en el pensamiento del filósofo de Harvard. En efecto, Rawls afirma: “[el hecho de] “que *podamos asumir la responsabilidad de nuestros fines forma parte de lo que los ciudadanos libres pueden esperar unos de otros*”, y lo mismo ocurre con las preferencias y los gustos, sin importar si son producto de elecciones genuinas o no. Estos gustos y preferencias constituyen “un caso especial de esa misma responsabilidad” que “[e]n tanto que *ciudadanos con poderes morales realizados* [...] debemos aprender a manejar” (Rawls 1995: 181; nuestras cursivas).

Cohen resalta este fragmento para cuestionar la “concepción ‘política’ de la persona” que fue ganando importancia en las obras rawlsianas. Al respecto, comenta:

[e]stamos tratando con ‘*lo que los ciudadanos libres pueden esperar unos de otros*’ y no, quizás, con lo que *las personas como tales, vistas desde afuera de la óptica ‘política’*, pueden esperar razonablemente. Si estas expectativas coinciden, la concepción política de la persona no juega ningún rol diferenciador en este pasaje. Pero si hay una discrepancia entre las dos expectativas, *entonces la ficción de la responsabilidad* (porque, creo yo, eso es lo que sería) no constituye [...] una buena base para discutir las demandas de la justicia (Cohen 2011: 65-66; nuestras cursivas).

6. El “Afterword” es un comentario a dos aportes clave de Cohen a la literatura del igualitarismo de la suerte: “On the Currency of Egalitarian Justice” (1989) y “Expensive Taste Rides Again” (2004).

Según Cohen, entonces, el texto de Rawls sugiere una distinción entre los ciudadanos libres (con sus capacidades morales realizadas) que surgen de la concepción política, por un lado, y las “personas como tales”, por otro. Si son una y la misma cosa, entonces no hay problema en la determinación de la responsabilidad sobre los fines y las preferencias. Pero si ésta corresponde sólo a los ciudadanos libres, la responsabilidad se convierte en una ficción, quizá porque, para la tradición marxista, el ciudadano libre es en sí mismo una ficción política. En una nota al pie de este texto, Cohen explica: “creo que Rawls podría acordar que [el ciudadano y la persona como tal] coinciden”, ya que él mismo admite que “es parte normal de nuestra condición humana’ (y no de ser un ciudadano como tal) ‘adaptarnos o superar las preferencias que nos ha impuesto nuestra crianza’” (Rawls 1995: 181 n. 15, en Cohen 2011: 66). “La ficción de la responsabilidad” remite al desacuerdo original entre liberales y socialistas, ya que Cohen está invocando aquí aquella vieja idea del ciudadano como entidad ficticia que Marx plasmara en sus obras tempranas. En *Sobre la Cuestión Judía*, el filósofo de Tréveris señala que “en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico [un ciudadano], es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una universalidad irreal” (Marx 2004: 19-20).

Parece indisputable que la separación hombre-ciudadano que Cohen advierte en el texto de Rawls coincide exactamente con la tradicional escisión que Marx identificara a mediados del siglo XIX. La tensión es omnipresente y operativa, por más que Cohen, después de denunciarla, elija disolverla con el solo recurso de proponer la coincidencia semántica entre la persona y el ciudadano, al menos en lo que concierne a las preferencias individuales. Pero esta concesión argumentativa no elimina la dualidad, ya que es posible imaginar que los fines y las preferencias que son propios del ciudadano corresponden solamente a las libertades políticas, mientras que las más básicas preferencias económicas son inherentes al egoís-

mo del hombre que habita la sociedad civil. De las primeras el ciudadano puede hacerse reponsable y los demás pueden esperar que así sea; de las segundas no es necesario discutir la responsabilidad y, por ende, nadie puede esperar que respondan a los principios de justicia que regulan el funcionamiento de la estructura básica. La coincidencia semántica que Cohen concede es sólo eso, puesto que para este autor sigue siendo cierto que la recuperación del ciudadano abstracto por parte del hombre es un hecho concreto que sólo puede ocurrir en un futuro momento emancipatorio.

3. La duplicidad en la estructura básica

Más allá de que el hombre y el ciudadano pueden coincidir cuando se trata de la responsabilidad sobre las preferencias, lo cierto es que varios dispositivos de la teoría de Rawls funcionan en dos niveles, en mundos separados que, de todos modos, se suponen mutuamente. No en vano, por ejemplo, en su minucioso análisis de la obra de Rousseau, Rawls elogia y hace suya la noción de que la igual ciudadanía es el interés del más alto orden para cada persona, y que, de manera derivada, lo es la igualdad de condiciones sociales y económicas (Rawls 2008: 246-248; Lizárraga 2014: 42-43). Asimismo, el doble juego rawlsiano se manifiesta en las diferentes lógicas que utiliza para justificar el movimiento desde la igualdad inicial hacia la desigualdad justificada, tal como lo ha interpretado oportunamente Brian Barry (Barry 2001: 231-252; Cohen 2008: 87-115). En concreto: en lo que se conoce como el argumento intuitivo a favor de los principios de justicia, al concebir la posición original Rawls anula –por medio del velo de la ignorancia– los efectos distributivos de las contingencias (naturales y sociales) desde las cuales los individuos pueden sacar provecho indebido. De esta anulación surge la igualdad inicial (expresada en la concepción general de la justicia), pero luego, haciendo lugar al cálculo egoísta de los más aventaja-

dos –y en la ausencia de un *ethos* igualitario–, Rawls permite desigualdades incentivadas; esto es, autoriza que las contingencias sociales y naturales incidan en los resultados distributivos. De este modo, la igualdad inicial es escogida como esquema distributivo preferido por las personas ideales que habitan la posición original –personas convenientemente despojadas del conocimiento de sus determinaciones materiales–; pero después, una vez levantado el velo, irrumpe el hombre concreto para impulsar al tránsito hacia la desigualdad real que –aunque limitada por el principio de diferencia– expresa la presencia de motivaciones auto-interesadas y la ausencia de exigibilidad del principio de diferencia a escala individual. En la posición original, las restricciones de información impiden que el mutuo desinterés se convierta en egoísmo universal o en juegos de alianzas para obtener ventajas adicionales, pero en el mundo real Rawls ya no juzga los motivos de las personas (si adscriben a los principios, tanto mejor, pero más por razones de estabilidad que de justicia).

En este contexto, la dualidad de la estructura básica emerge como un rasgo característico. Al explicar el modo en que los principios de justicia se trasladan al diseño institucional, en una secuencia de progresivo levantamiento del velo de la ignorancia, Rawls imagina “una división del trabajo en [cuatro] etapas”, en cada una de las cuales se abordan diferentes cuestiones de justicia social. Estas etapas, continúa Rawls, se corresponden en términos generales con “las dos partes de la estructura básica”. Así, “el primer principio de *la igualdad de la libertad* es el primer paso para el congreso constituyente”, donde se aseguran las libertades fundamentales de las personas y la justicia del proceso político. De este modo, “la constitución establece *un status general de igualdad ciudadana y realiza la justicia política*” (Rawls 2000: 190; nuestras cursivas). La primera parte de la estructura básica puede delimitarse, entonces, como aquella que incluye las instituciones que aseguran la igual ciudadanía y el justo valor de las libertades políticas. Esta parte, a semejanza del cielo político imaginado

en las grandes declaraciones y constituciones de las revoluciones burguesas, consagra la igualdad política, la igualdad ideal entre los individuos en tanto ciudadanos. “La igualdad de la libertad”, con la garantía de las libertades civiles y políticas, es la clave de este mundo. En el primer paso del levantamiento del velo de la ignorancia, los individuos representativos de la posición original transmutan en ciudadanos y en actores de un proceso constituyente. Pero, como diría Marx –con el asentimiento de Cohen– este mundo igualitario de ciudadanos *presupone desigualdades económicas y sociales*; se erige, en efecto, sobre otro mundo necesariamente desigual: el mundo del hombre de la sociedad civil.

Siempre dentro del esquema de cuatro etapas, Rawls entiende que el segundo principio (con su justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia) corresponde a la etapa legislativa (una vez concluida la etapa constitucional). Lógicamente, la legislación manda que se maximicen “las expectativas de largo plazo de los menos aventajados” en un contexto de libertades iguales e igualdad de oportunidades. Aquí es donde termina la política y *“empieza a funcionar todo el ámbito de hechos generales sociales y económicos”*. Entonces, alega Rawls, *“[l]a segunda parte de la estructura básica contiene las distinciones y jerarquías de las formas políticas, económicas y sociales que son necesarias para una cooperación social mutuamente beneficiosa y eficaz. Así, la prioridad del primer principio de justicia frente al segundo se refleja en la prioridad del congreso constituyente frente a la etapa legislativa”* (Rawls 2000: 190-191; nuestras cursivas).

Las dos partes de la estructura básica rawlsiana, claramente, evocan la separación entre el orden político de los ciudadanos y nivel del hombre que habita la sociedad civil. Rawls reserva para la etapa legislativa la administración de las desigualdades sociales y económicas permitidas por el principio de diferencia. En efecto, como vimos, la segunda parte de la estructura básica es la que *“contiene las distinciones y jerarquías de las formas políticas, económicas y sociales que*

son necesarias para una cooperación social mutuamente beneficiosa y eficaz”. Las diferencias (o distinciones) –que en el medido lenguaje de Rawls son las desigualdades generadas por la demanda de incentivos por parte de los más favorecidos y justificadas en tanto y en cuanto benefician a los menos aventajados– son vistas como “necesarias” para la cooperación social. Esta “necesariedad” viene a reforzar la interpretación coheniana de que las desigualdades permitidas por la justicia como equidad son necesarias en un sentido débil, puesto que son los propios actores sociales quienes las vuelven necesarias mediante la exigencia de incentivos materiales. Y así, desde la perspectiva coheniana, podría alegarse que la posición de Rawls no escapa a la duplicidad que Marx identificó al analizar el discurso de las revoluciones burguesas: “igualdad de la libertad” en la primera parte de la estructura básica (en el momento del congreso constituyente); “distinciones y jerarquías” económicas y sociales en la segunda parte (en el momento legislativo que expresa las tensiones de la sociedad civil).⁷ Es sin duda un rasgo significativo que la aplicación del principio de diferencia sea puesta en manos de la instancia legislativa, dado que aquí entran en pugna los intereses de los diversos sectores sociales, corrido ya en buena medida el velo de la ignorancia. La instancia legislativa corresponde al momento del conflicto; es el espacio en el cual los intereses de las corporaciones –en el sentido rousseauiano/hegeliano– chocan entre sí, a la espera de que se resuelvan según las normas fijadas en la Constitución. En la dualidad rawlsiana, ciudadanos puros habitan el Congreso Constituyente, mientras que hombres

7. En un famoso pasaje de *Sobre la Cuestión Judía*, Marx sostiene: “la anulación política de la propiedad privada no solo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. [...] Muy lejos de suprimir estas diferencias [sociales y económicas] efectivas, el Estado existe más bien sólo en la hipótesis de esas diferencias. [...] El Estado político perfecto es, según su esencia, la vida genérica del hombre en oposición a su vida material” (Marx 2004: 18-19).

comunes –representantes de intereses en pugna– pueblan la etapa legislativa.

Ahora bien, la prioridad lexicográfica del primer principio se refuerza, además, por medio del estatus institucional que Rawls le confiere respecto del principio de diferencia. Así, el principio que garantiza libertades iguales está asociado a la etapa del congreso constituyente y se convierte, desde luego, en una “esencia constitucional”. Pero el principio de diferencia, que regula las desigualdades económicas y sociales, se reduce a una expresión de deseo, que puede ser incluida, con suerte, en el preámbulo de la Constitución de una sociedad fundada en la justicia como equidad. No se quiere correr el riesgo de que, en caso de ser una “una esencia constitucional”, la determinación del cumplimiento de tal principio quede en manos del poder judicial el cual, según cree Rawls, no está en condiciones técnicas de hacerlo. Es “extremadamente difícil” determinar si el principio se cumple, aunque es más fácil saber cuándo no se cumple. Por eso, alega Rawls, el principio de diferencia *“podría ser aceptado como una de las aspiraciones políticas de la sociedad en un preámbulo que carezca de fuerza legal (como en la Constitución de Estados Unidos). Lo que debería ser una esencia constitucional es la garantía de un mínimo social que cubra al menos las necesidades humanas básicas”* (Rawls 2004: 216). Con independencia de si las razones que esgrime Rawls para no dotar al principio de diferencia de estatus constitucional son convincentes,⁸ la pregunta que se sigue naturalmente es si la ciudadanía plena puede ser alcanzada con ese mínimo social incorporado como esencia constitucional, el cual sólo cubre las necesidades humanas básicas.

El mínimo social, en realidad, ocupa un lugar incómodo en la obra de Rawls. No es parte de los principios de justicia, pero

8. Moreso y Martí han logrado especificar notables mecanismos para la constitucionalización y aplicación del principio de diferencia, más allá del mínimo social. Ver Moreso, J. y Martí, J. L. 2006.

se deriva directamente de ellos cuando llega el momento de implementarlos. Al imaginar las instituciones básicas de la justicia distributiva –en el capitalismo tanto como en un socialismo liberal–, Rawls supone la existencia de un régimen constitucional, la garantía de las libertades básicas, el igual valor de las libertades políticas y una justa igualdad de oportunidades. “Finalmente” –añade Rawls–, “el gobierno garantiza un mínimo social, bien por asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un complemento graduado al ingreso, llamado el impuesto negativo sobre la renta” (Rawls 2000: 258). En el hipotético dispositivo institucional de cuatro ramas, la rama asignativa se ocupa de generar mercados eficientes y competitivos por medio de subsidios, impuestos y regulación del derecho de propiedad; mientras que la rama estabilizadora asegura un cierto pleno empleo. Ambas ramas, en conjunto, brindan la eficacia económica de un sistema de mercado. El mínimo social, en tanto, debe ser garantizado por la denominada rama de transferencia. Para Rawls, es crucial que esta rama “tenga en cuenta las necesidades y les asigne un valor apropiado respecto a otras demandas. Un sistema de precios competitivo no toma en consideración las necesidades, y, por tanto, no puede ser el único mecanismo de distribución” (Rawls 2000: 258).

En teoría, “la rama de transferencia garantiza un cierto nivel de bienestar y satisface las demandas y necesidades” (Rawls 2000: 259). Y una de las principales razones para respaldar un mínimo social es que resulta racional protegerse contra los avatares del mercado. Así, dice Rawls, “[d]esde el punto de vista de la etapa legislativa es racional asegurarse a sí mismo y a los propios descendientes contra estas contingencias del mercado [a través del mínimo social]. Desde luego, se supone que el principio de la diferencia lo exige” (Rawls 2000: 259). En definitiva, “[q]ue los principios de justicia sean satisfechos depende de que la renta total de los menos aventajados (salarios más transferencias) sea tal que maximice sus

expectativas a largo plazo (concordes con las limitaciones de igual libertad y de justa igualdad de oportunidades)” (Rawls 2000: 259).

Como venimos observando, el dualismo rawlsiano –que Cohen sitúa como la diferencia específica con la tradición socialista– involucra una separación entre la responsabilidad del ciudadano y la del hombre común en lo que concierne a la formación de preferencias y, al mismo tiempo, una división del trabajo entre las dos partes de la estructura básica (la primera asegura las libertades iguales; la segunda, la justa igualdad de oportunidades y el mínimo social). Más allá de la paradójica posición rawlsiana de atribuir a las personas-ciudadanos responsabilidad por sus gustos pero no así por su capacidad para el esfuerzo (Rawls 2000: 106), lo cierto es que –al combinar la doctrina sobre la responsabilidad y las dos partes de la estructura básica– parece surgir otra escisión. En tal sentido, Rawls señala:

[la justicia como equidad] incluye una división social de la responsabilidad: la sociedad, *los ciudadanos como un cuerpo colectivo*, acepta la responsabilidad de mantener libertades básicas iguales y justa igualdad de oportunidades, y por proveer una equitativa porción de otros bienes sociales primarios para todos dentro de este marco; mientras que los ciudadanos (*como individuos*) y *asociaciones* aceptan la responsabilidad de revisar y ajustar sus fines y aspiraciones en vista a los medios aptos para todo propósito que pueden esperar (Rawls 1982: 170, citado en Scanlon 2006: 77; nuestras cursivas).

No vamos a detenernos en la controversia sobre la responsabilidad *per se*. Lo notable es que, a cada paso, emerge alguna corroboración de la división señalada por la tradición socialista. En este caso, se trata de una clara división del trabajo entre la sociedad como cuerpo colectivo de ciudadanos que se ocupa de la justicia, por un lado; y las asociaciones y los particulares que se ocupan de sus “fines y aspiraciones”, por otro. La sociedad rawlsiana se comporta como un cuerpo colectivo, esto

es, como una ciudadanía que sostiene los primeros principios; y también como un mero agregado de individuos y sus asociaciones (la sociedad civil) de quienes se espera que adecuen sus fines a los bienes sociales primarios que la cooperación social, regida por los principios de justicia, pone a su disposición. Es posible trazar un paralelismo entre esta división de roles y las etapas institucionales: los ciudadanos como “cuerpo colectivo” habitan la etapa constituyente, mientras que los hombres comunes y corrientes –los ciudadanos como individuos y asociaciones- se mueven recién en la instancia legislativa. De este modo, Rawls no sólo lleva la doctrina contractual a su máxima generalidad y abstracción, sino que parece impulsar hasta su máxima complejidad la división hombre-ciudadano. Para Marx y Cohen, como se ha dicho, esta escisión *debe* ser superada puesto que la igualdad política no hace sino suponer las desigualdades permitidas en el plano económico y social. Para exponentes del socialismo post-marxista como Honneth, en cambio, la diferenciación funcional que Rawls captura en su teoría puede constituir un horizonte normativo para el desarrollo de nuevas esferas de libertad social (Honneth 2017: 166).

En este sentido, es dable conjeturar que la escisión hombre-ciudadano quedaría neutralizada o diluida si se aceptara que Rawls es un socialista liberal encubierto, que prefiere un sistema basado en la propiedad social de los principales medios de producción. En un reciente estudio en el que compara aspectos centrales de *Teoría de la Justicia* y de *La Justicia como Equidad*, William Edmundson sostiene que, en esta última reformulación, Rawls se muestra “poco amistoso con el capitalismo”. Concretamente, alega que Rawls se inclina por el socialismo liberal más que por el vagamente descrito (y nunca históricamente experimentado) sistema de democracia de propietarios, el cual –de todos modos– es concebido como alternativa al capitalismo (Edmundson 2017: 133). Con abundante evidencia textual y rigor exegético, Edmundson muestra que el filósofo de Harvard consideraba al socialismo liberal como superior en términos de estabilidad, publicidad y reciprocidad

(Edmundson 2017: 7). En rigor, la democracia de propietarios, al permitir la propiedad privada de los medios de producción, resulta menos idónea que el socialismo liberal en función de los tres criterios mencionados. Sin ambages, el autor sostiene que “la teoría de la justicia ideal de John Rawls, la justicia como equidad, sólo es realizable en un estado socialista democrático” (Edmundson 2017: 170). Este argumento revela a un Rawls socialista, “‘cauteloso’ y ‘apagado’ –reticente, pero de todos modos real” (2017: 121)– quien no se pronuncia explícitamente a favor del socialismo por razones personales, históricas y teóricas.

Con todo, incluso en este caso, Cohen –quien curiosamente no aparece citado en la obra de Edmundson– aún podría alegar la existencia de la dualidad burguesa cuando Rawls divide la justificación de los principios en dos partes: una primera en la que no cuentan las psicologías especiales, y otra en la que la envidia, el rencor y el afán de dominio son incluidos para testear la estabilidad de los primeros principios (Edmundson 2017: 293). La exclusión del sujeto egoísta (o *egotista*, según la afinada observación de Edmundson en base a los escritos juveniles de Rawls), convierte a la primera parte en el equivalente del espacio de la pura ciudadanía; mientras que la segunda parte, con la irrupción del egoísmo, el recelo y el rencor, corresponde, en general, al momento del hombre movido sólo por sus intereses particulares. Además, el “hecho de la dominación” –esto es, la tendencia de los más ricos a dominar el espacio político– queda descartado de la primera parte del argumento: “las personas en la primera parte de la posición original no tienen ‘una fuerte voluntad de dominio y de ejercer poder sobre los demás’ [ni] ‘tratan de beneficiarse de los demás’ [...], esto es, no tratan de poner en ventaja los grupos que representan por sobre otros grupos” (Edmundson 2017: 81). Pero en la segunda parte, en virtud de las psicologías especiales, hay personas “dispuestas y posiblemente decididas a tratar de dominar a sus pares” (2017: 82). Capaces de ser envidiosas, egoístas, rencorosas, etcétera, las personas en la

segunda parte de la posición original plantean un desafío a la estabilidad. Por eso, la solución rawlsiana –que asume la escisión que venimos analizando– es que “en una sociedad bien ordenada, el sentido de la propia valía de los ciudadanos está vinculado *a su igualdad en tanto ciudadanos, no a su posición en el orden social*, definida por otras medidas como el ingreso y la riqueza” (Edmundson, 2017: 212; nuestras cursivas).

4. El deseo de ser justos y los intereses particulares

Cuando se examina la tensión entre el principio de diferencia y el mínimo social emerge un problema que Rawls no desconoce pero al que no le dedica mayor espacio: si el ciudadano es aquél cuyas condiciones materiales le permiten gozar del valor equitativo de las libertades políticas, entonces, frente a un mínimo social bajo y profundas desigualdades (ya que el principio de diferencia no está garantizado al carecer de rango constitucional), puede ocurrir que algunas personas no alcancen el estatus de ciudadanía igual. Parte del problema reside en que el mínimo social, al satisfacer sólo *necesidades humanas básicas*, podría resultar insuficiente para el ejercicio de la igual ciudadanía. Cabría preguntarse, entonces, en qué medida la garantía del mínimo social asegura el valor equitativo de las libertades políticas y de las oportunidades en general. Otro aspecto de este problema es que las desigualdades económicas y sociales en una sociedad rawlsiana pueden ser tan profundas como para que las personas pierdan el bien primario del autorrespeto, sin el cual, obviamente, es difícil o directamente imposible afirmar el igual valor de las libertades políticas. En efecto, es dable sostener –sin violentar la lógica de Rawls, aunque sería una “interpretación débil”– que las personas rechazarían el mínimo social y preferirían la prioridad de la igualdad equitativa de oportunidades porque creen que “debe eliminarse cualquier desigualdad que afecte las bases del respeto por uno mismo” (Fatauros 2015: 155). Una interpreta-

ción más “aproximativa y relativa” para determinar cuándo se cumple la igualdad de oportunidades implicaría, en concreto, “excluir las desigualdades groseras y sistemáticas”, produciendo así “resultados *más igualitarios* que los que produce la igualdad formal de oportunidades” (Fatauros 2015: 156). En rigor, Rawls admite que el principio de diferencia “no es igualitario” en cuanto a la distribución de porciones de bienes sociales “pues reconoce la necesidad de las desigualdades en la organización social y económica, en la que su papel como incentivos no es más que uno de sus papeles” (Rawls 2004, 103). Más aún, Rawls afirma que aunque las desigualdades en una sociedad bien ordenada “serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado” no se puede garantizar que “no habrán de ser significativas” (Rawls 2000: 154). Incluso contempla la posibilidad de que en ciertas circunstancias, “las desigualdades permitidas por el principio de diferencia sean [...] demasiado grandes para la estabilidad” (Rawls 2004: 174). En realidad, las psicologías especiales admitidas en el segundo momento de la posición original pueden operar en el segmento del conflicto. Así, Edmundson recuerda que, para Rawls, “la envidia plantea un problema: concretamente, 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 2000: 480). Y comenta: “una medida socialmente peligrosa’ significa ‘una medida desestabilizadora” (Edmundson 2017: 107).

Rawls establece claramente que el mínimo social “cubre al menos las necesidades básicas esenciales para una vida decente, y presumiblemente más cosas” y permite que las personas se vean a sí mismas como ciudadanos libres e iguales en el marco de un esquema equitativo de cooperación social (Rawls 2004: 176). Pero el problema persiste, porque el mínimo no asegura que las desigualdades no han de ser, como vimos, “significativas” o hasta “demasiado grandes”. Claro está que Rawls sabe muy bien que bajo ciertas condiciones materiales el primer principio no puede ser garantizado y corre el riesgo

de convertirse en una mera formalidad. En el mundo real las cosas no son como Rawls –legítimamente– las imagina para su teoría ideal. Por eso mismo, sostiene que “[h]istóricamente, uno de los defectos principales del gobierno constitucional ha sido que no ha sabido proteger el justo valor de la libertad política [...] Las diferencias en la distribución de propiedad y riqueza que exceden lo que es compatible con la igualdad política han sido generalmente toleradas por el sistema legal” (Rawls 2000: 214). Peor aún, con el tiempo, quienes detentan posiciones de mayor poder político adquieren también mayor poder económico y, de este modo, “las desigualdades en el sistema socioeconómico pueden minar cualquier igualdad política que hubiese existido en condiciones históricas más favorables” (Rawls 2000: 214). En ausencia de financiamiento público de los partidos políticos, por ejemplo, es habitual que éstos reciban fondos de los sectores económicos más aventajados a cambio de protección para sus intereses “y, cuando esto ocurre” –sostiene Rawls– “los miembros menos favorecidos de la sociedad, que no pueden ejercer su justo ámbito de influencias a causa de su falta de medios, *caen en la apatía y el resentimiento*” (Rawls 2000: 213-214, nuestras cursivas).

No parece, entonces, que el mínimo social, en reemplazo del principio de diferencia como esencia constitucional, sea suficiente para evitar esta situación de profunda desigualdad que conspira contra el interés de más alto orden: la igualdad política en tanto ciudadanos. El mínimo social que satisface necesidades básicas tiende a sostener a las personas sólo como organismos vivientes y no como ciudadanos plenos.⁹ En tal sentido,

9. En un talante similar, Edmundson sostiene: “Rawls no espera que una garantía de un mínimo social decente sea suficiente para garantizar el justo valor de la libertad política (y esto es independiente de si la garantía del mínimo social tiene prioridad sobre los dos principios). Y el principio de diferencia, siendo posterior a la garantía de libertad básica igual del primer principio, tampoco sería suficiente. De hecho, él enfatiza que el justo valor de las libertades políticas debe ser asegurado por un principio

Fatauros señala que “[s]i sólo se cubrieran las necesidades mínimas para evitar la pobreza extrema, los ciudadanos que están en la posición más baja, todavía podrían quejarse porque el esquema institucional no les permite ejercitar su capacidad de tener un sentido de la justicia y su capacidad de llevar adelante un plan de vida adecuado a su concepción del bien”. Por lo tanto, añade este autor, “[t]ratar a las personas como ciudadanos libres e iguales sólo es posible si a la vez se satisface el ideal de reciprocidad que constituye la base de los principios de *Justicia como Equidad*. No por el hecho de que sean *seres humanos*, sino porque son *ciudadanos* de la misma sociedad” (Fatauros 2015: 161). Por eso, en presencia de “desigualdades groseras y sistemáticas”, algunos ciudadanos tendrán razones para venderse y otros tendrán recursos suficientes como para comprarlos, contrariando de esta manera la célebre máxima rousseauniana que es afín al principio de diferencia.¹⁰ Trasladadas al plano político, las desigualdades económicas y sociales que ya no están regidas por el principio de diferencia afectan directamente la concreción del justo valor de las libertades políticas. El mínimo social no sólo se revela insuficiente para asegurar la igual ciudadanía sino que, al no compensar las posibles grandes desigualdades autorizadas por el principio de diferencia, puede hacer que las personas que “caen en la apatía y el resentimiento” no vean motivos para respetarse a sí mismas.¹¹ De este modo, las desigualdades también impi-

que sea lexicográficamente previo al principio de diferencia o cualquier principio sustituto aceptable para distribuir el producto social” (Edmundson 2017: 58).

10. En un célebre pasaje de *El Contrato Social*, Rousseau sostiene: “[r]especto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que los grados [...] de riqueza sean absolutamente los mismos [para todos], sino que [...] ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse” (Rousseau 1996: 57).

11. Ha habido intentos de incorporar el principio de mínimo social al núcleo de la teoría rawlsiana o, más precisamente, de sustituir el principio

den el disfrute del autorrespeto que, según Rawls, es el más importante de todos los bienes primarios (Rawls 2000: 109; 398; 483). Así, y siempre según una perspectiva marxiana-coheniana, podría decirse aquí que Rawls vuelve a sostener la escisión hombre-ciudadano al contemplar, aunque sea muy de soslayo, la existencia de necesidades básicas de hombres que, quizá, no lleguen a ser ciudadanos.

Entonces, si Rawls no sólo admite que las desigualdades económicas afectan profundamente las libertades políticas, sino que además sabe muy bien que existe una relación *causal* entre las desigualdades económicas y las desigualdades políticas, ¿por qué condena al principio de diferencia a la cuasifutilidad de un mero deseo enunciado en un preámbulo sin fuerza legal? Desde la perspectiva del joven Marx y del Cohen maduro podría alegarse que Rawls se abstiene de asegurar una mayor igualdad económica y social porque, en realidad, la libertad política moderna *presupone y necesita* desigualdades materiales. En *Liberalismo Político*, Rawls lo dice sin rodeos: “la estructura básica muy seguramente permite que haya importantes desigualdades sociales y económicas. [...] Podemos suponer que tales desigualdades son inevitables, o incluso necesarias, o muy ventajosas para conservar una cooperación social efectiva. Se supone que hay muchas razones para ello, entre las cuales podemos citar una: la necesidad de crear incentivos (Rawls 1995, 254). Como en tiempos de las revoluciones modernas, el principio de la libertad política queda para los (todavía) etéreos ciudadanos de la escena constitucional; mientras que el principio de diferencia es reducido a un *desi-*

de diferencia por un Principio del Mínimo Social. Jeremy Waldron argumenta que este último sería menos exigente, atendería a las necesidades y, puesto en un nivel suficiente, evitaría la descomposición del tejido social, toda vez que resultaría aceptable para todos. Una sólida exposición, crítica y respuesta a Waldron, desde una perspectiva que enfatiza la integridad de la teoría rawlsiana y la centralidad de la noción de equidad, puede verse en: Fatauros, 2015.

deratum sin fuerza de ley. La anulación práctica del principio de diferencia termina consagrando el triunfo del hombre concreto, del sujeto auto-interesado que ya ni siquiera necesita actuar según el ideal de la fraternidad, cuyo “significado natural” es expresado por el principio de diferencia (Rawls 2000: 107). Queda muy en evidencia la línea divisoria trazada por Cohen: el liberalismo alienta el auto-interés de los *hombres* en la esfera económica y exige que los *ciudadanos* “actúen en contra de la trama del auto-interés”. En contraste, el socialismo coheniano reclama congruencia casi perfecta entre los principios y las decisiones personales, esto es, un *ethos* fraterno que asegure resultados igualitarios.

La fraternidad o amistad cívica, por consiguiente, queda amenazada cuando sólo se garantiza la satisfacción de las necesidades humanas básicas. Si el *hombre* apenas recibe el mínimo social y el *ciudadano* es quien puede efectivamente gozar del justo valor de las libertades políticas, se plantea un problema para el alegado republicanismo de Rawls porque, precisamente, la amistad cívica parece colapsar frente al interés egoísta. Al respecto, Rawls afirma: “[l]a teoría de la justicia supone [...] un límite definido a la fuerza de la motivación social y altruista. Supone que individuos y grupos promueven intereses competitivos, y aunque ellos deseen actuar justamente, no están dispuestos a abandonar sus intereses” (Rawls 2000: 263; nuestras cursivas). Más aun, la teoría “define las condiciones en las cuales la *coherencia espontánea de intereses y deseos* de los individuos no es forzada ni proyectada, sino que *expresa una armonía especial acorde con el bien ideal*” (Rawls 2000: 263; nuestras cursivas). El lenguaje de la ciudadanía cede ante la cruda realidad de los intereses particulares: el “deseo de actuar justamente”, algo que debe ser promovido por las propias instituciones, queda reducido a su mínima expresión y es arrastrado, como diría Marx, por las “gélidas aguas del cálculo egoísta” (Marx 1998: 42). Y los hombres reales, ya sea como individuos o grupos, no tienen ninguna disposición a “abandonar sus intereses”. Rawls supone que deseos (de

justicia) e intereses (maximizadores) pueden coexistir en una armonía que no es forzada ni proyectada, y que los intereses competitivos prevalecen clara e indisputablemente sobre el deseo de actuar según los principios de justicia. Y así, el hombre amenaza con devorarse al ciudadano.

Vale insistir: como exponente de la tradición liberal-republicana, Rawls cree que entre los deseos fundamentales de las personas está el de poder expresarse como ciudadanos libres e iguales, para lo cual deben darse como mínimo algunas condiciones materiales y el funcionamiento concreto de las instituciones de trasfondo. Por eso, en línea con la lógica que sustenta al mínimo social, sostiene que “se necesitan medidas que aseguren la satisfacción *de todas las necesidades básicas de los ciudadanos*, de manera que puedan participar en la vida política y social”. Sin embargo, agrega, “*tampoco se trata de redistribuir en favor de una mayor igualdad*. Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, *consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social [...] las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad* (Rawls 1995: 165; nuestras cursivas). La igual ciudadanía —que es la igualdad de más alto nivel, según la lectura rawlsiana de Rousseau—, se alcanza sobre la exigua base material del mínimo social, sin que importen demasiado los niveles de desigualdad ni las razones de tales desigualdades. Claramente, Rawls niega que haya que redistribuir más allá de lo mandado por el principio de diferencia; se da por satisfecho con sólo alcanzar un “cierto nivel de bienestar material y social”.

Rawls piensa que una sociedad poblada por individuos que no están dispuestos a abandonar sus intereses es congruente con el republicanismo clásico, el cual —a diferencia del más exigente humanismo cívico, encarnado en los modelos ateniense y florentino— permite mantener aquella división inicial entre hombres y ciudadanos. El republicanismo, según Rawls, se adecua a su visión de ciudadanía porque asegura las libertades

democráticas, no supone una retirada total hacia los asuntos privados, ni exige una entrega absoluta a las cuestiones de la *polis*. Al respecto sostiene que “la seguridad de las libertades democráticas, *incluidas las libertades de la vida no política* [...] requiere de la activa participación de los ciudadanos, los cuales poseen virtudes políticas necesarias para sostener un régimen constitucional” (Rawls 2004: 195; nuestras cursivas). La vida política y la no política tienen que estar aseguradas; pero parece que, en última instancia, la primera es apenas un instrumento para asegurar a la segunda. La vida política está, en buena medida, al servicio de la vida no política.

Esta notable distinción rawlsiana entre las dos vidas, la política y la no política, da pábulo a la interpretación socialista-anarquista de Cohen, quien rechaza de plano la cesura entre el hombre y el ciudadano y se plantea como horizonte la extinción del Estado. En *Sobre la Cuestión Judía*, precisamente, Marx sostiene que “los emancipadores políticos *rebajan incluso la ciudadanía, la comunidad política, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos del hombre, [...] se declara al citoyen servidor del homme egoísta [...Más aún], la vida política se declara como un simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad civil* (Marx 2004: 34-35; nuestras cursivas). Cohen podría alegar, entonces, que la vida del ciudadano supone un *ethos* igualitario pero ficticio y que corresponde al momento constitucional de la estructura básica, allí donde se realiza el primer principio de justicia rawlsiano, allí donde los ciudadanos actúan “como un cuerpo colectivo”. Al mismo tiempo, la vida no política es aquella que viven los sujetos auto-interesados, como individuos o asociaciones, separados por sus ambiciones particulares, y entre quienes pueden producirse grandes desigualdades por encima de un mínimo social que, quizá, no garantice el acceso a la plena ciudadanía. A diferencia de Cohen, como ya dijimos, filósofos socialistas como Alex Honneth, o los igualitaristas sociales que privilegian la trama igualitaria por sobre la lógica meramente distributiva (Kymlicka 2006: 19 y ss.), no verían

con malos ojos esta distinción funcional, ya que es producto del propio desarrollo de las sociedades modernas y puede servir de base para identificar esferas de libertad social con sus propias lógicas idiosincráticas.

5. Consideraciones finales

Según Cohen, el desacuerdo fundamental entre el liberalismo rawlsiano y el socialismo al que él adscribe, como hemos visto, reside en sus respectivas concepciones sobre el sujeto y en la relación entre los individuos y las instituciones (fundamentalmente el Estado o, más ampliamente, la estructura básica). Enfatizamos que no era nuestra intención dirimir aquí el carácter de la famosa escisión entre hombre y ciudadano que Marx atribuyó a los pensadores de las grandes revoluciones burguesas –y de la Revolución Francesa en particular– y que Cohen endilga al liberalismo rawlsiano. El marxismo clásico supone que debe ser superada; el liberalismo la sostiene y la vuelve operativa; cierto socialismo, como el de Balibar, considera que no hay tal escisión; y la propuestas de renovación socialista observan allí el germen de articulaciones entre esferas de libertad social. Lo que sí hemos tratado de mostrar es que en la obra rawlsiana existen varios elementos de los cuales puede aferrarse la perspectiva coheniana para afirmar su distancia respecto de la teoría de la justicia como equidad.

En efecto, desde un marxismo que ha experimentado un giro ético, Cohen insiste en superar la escisión entre el cielo de la igualdad política y la tierra de la desigualdad social; insiste en ir más allá de la división entre el hombre y el ciudadano; esto es, que “el hombre individual real recobr[e] en sí al ciudadano abstracto” (Marx 2004: 39). Rawls, por su parte, mantiene la escisión como parte integral de su dispositivo teórico, en varios planos: a propósito de la responsabilidad en la formación de los fines y las preferencias; en la división funcional de la estructura básica; en la diferenciación entre

las exigencias del principio de diferencia y el mínimo social; en las dos partes del argumento a favor de los principios de justicia; y en su visión sobre las motivaciones de las personas en una sociedad bien ordenada. En los textos de Rawls, desde una perspectiva coheniana, puede verse la afirmación de la justicia de las instituciones con independencia de las decisiones personales; o cómo el auto-interés a escala individual puede coexistir con una visión comunitaria de la ciudadanía como colectivo que asegura las libertades políticas. Asimismo, es posible advertir que Rawls separa, por un lado, la responsabilidad de los ciudadanos libres con sus capacidades morales realizadas y, por otro, las responsabilidades de las personas como tales, lo cual remite, a la mentada noción marxiana del ciudadano como “miembro imaginario de una imaginaria soberanía”.

Vista a una escala mayor que la del ciudadano individual, la escisión también se traslada al campo de las instituciones. Así, Rawls concibe una división del trabajo al interior de la estructura básica. En la posición original hay personas morales iguales que, al ignorar sus intereses y aspiraciones, no pueden sacar ventajas indebidas. Pero en la estructura básica se replica la dualidad entre plano político y el plano de la vida no-política. En el primer plano, las libertades protegidas por el primer principio –las libertades del ciudadano– son esencias constitucionales, mientras que las desigualdades sociales y económicas se dan por supuestas ya que pertenecen al mundo de los hombres reales y tienen que ser manejadas en la etapa legislativa. El principio de diferencia, que debía limitar las desigualdades, queda reducido a una expresión de deseo y, de este modo, una constitución justa sólo necesita establecer un mínimo social que asegure la satisfacción de necesidades básicas. En este marco, el problema de las responsabilidades adquiere otro cariz: a los ciudadanos les cabe ocuparse de la justicia de la estructura básica; y a las asociaciones y a los particulares les corresponde perseguir sus propios intereses.

Al carecer de fuerza de ley, el principio de diferencia cede ante el mínimo social en el diseño institucional rawlsiano. Por lo tanto, las desigualdades sociales y económicas pueden llegar a ser enormes y, en consecuencia, la igual ciudadanía, la fraternidad y el respeto de sí mismo resultan indudablemente afectados. Rawls sostiene que es deseable que las personas quieran actuar con justicia —esto es, en congruencia con los principios justos— pero al mismo tiempo afirma que a nadie se le puede exigir que abandone sus ambiciones. En última instancia, el liberalismo puede convivir con un *ethos* igualitario inscripto en las instituciones pero no exigible a los ciudadanos, y una lógica maximizadora y competitiva entre las personas en sus vidas ordinarias. A la tradición marxista de autores como Cohen no le faltan elementos en los textos rawlsianos para afirmar, por ejemplo, que al final de cuentas el hombre egoísta de la sociedad civil aplasta al ciudadano que habita en el espacio igualitario de lo político y que, de algún modo, el liberalismo rawlsiano no escapa al esquema profundo de las revoluciones modernas, en las cuales más allá de la inflamada retórica igualitaria, la política tiende a quedar reducida a un instrumento de la vida no política.

REFERENCIAS

- Balibar, E. (2014). *Equaliberty. Political Essays*. Durham and London: Duke University Press.
- Barry, B. (2001 [1989]). *Teorías de la Justicia*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Brennan, J. (2014) *Why Not Capitalism?* New York: Routledge.
- Cohen, G. A. (2011). Afterword to Chapters One and Two. En G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy*. Editado por Mike Otsuka. Princeton, N.J.: Princeton University Press (pp. 61-72).
- (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- (2004). “Expensive Taste Rides Again”. En J. Burley (Ed.), *Dworkin and his Critics*. Oxford: Blackwell (pp. 3-29).
- (1997). Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs* 26 (1), pp. 3-30.
- (1995). *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1992). Incentives, Inequality, and Community. En G. Peterson (Comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Utah: University of Utah Press (pp. 263-329).
- (1990). Self-ownership, communism and equality. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 64, pp. 25-61.
- (1989). On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics* 99 (pp. 906-94).
- Edmundson, W. (2017). *John Rawls. Reticent Socialist*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Fatauros, Cristián (2015). Criterios distributivos mixtos: igualdad equitativa y maximin. *Derechos y Libertades* 32 (II), pp. 137-162.
- Honneth, A. (2014). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Lizárraga, F. (2014). La igualdad en el contrato social rousseauiano. Una mirada desde la justicia como equidad de John Rawls. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 27, pp. 23-45.
- Marx, K. (2004 [1844]). *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2002 [1867]). *El capital. Crítica de la economía Política*. México-Buenos Aires: Siglo XXI, t. I, vol. 2.
- Marx, K. y Engels, F. (1998 [1848]). *Manifiesto Comunista*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Moreso, José J. y Martí, José L. (2006). La constitucionalización del principio de diferencia. En Amor, Claudio (Comp.), *Rawls post Rawls*. Bernal-Buenos Aires: Universidad Nacional del Quilmes-Prometeo (pp. 135-158).

- Murphy, L. (1998). Institutions and the Demands of Justice. *Philosophy & Public Affairs* 27 (4), pp. 251-291.
- Pogge, T. (2000). On the site of distributive justice: reflections on Cohen and Murphy. *Philosophy & Public Affairs* 29 (2), pp. 137-169.
- Rawls, J. (2004 [2001]). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós.
- (2000 [1971]). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995 [1993]). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1982). Social Unity and Primary Goods. En A. Sen y B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, UK: Cambridge University Press (pp. 159-186).
- Rousseau, J. (1996 [1762]). *Del Contrato Social*. Madrid: Alianza.
- Scanlon, T. (2006). Justice, Responsibility and the Demands of Equality. En C. Sypnowich (Ed.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. Oxford: Oxford University Press (pp. 70-87).
- Titelbaum, M. (2008). What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like? *Philosophy & Public Affairs* 36 (3), pp. 289-322.

Fecha de recepción, 16 de agosto de 2018

Fecha de aceptación, 19 de septiembre de 2018