

## MARX EN RAWLS

Jorge GIRALDO-RAMÍREZ<sup>1</sup>

La emergencia del problema de la igualdad en el firmamento liberal —de la cual John Rawls es el principal responsable— debería haber suscitado una pregunta que la más simple curiosidad demandaba, ¿cuáles podrían ser las fuentes culturales y teóricas de un esfuerzo, duradero y minucioso hasta la obsesión, como el del filósofo estadounidense? La respuesta nunca fue evidente en la obra de Rawls, puesto que, como afirma Thomas Nagel, ésta se caracterizó por un estilo impersonal. Hubo que esperar hasta 1994, cuando Thomas Pogge escribió tal vez el primer boceto biográfico del pensador de Baltimore, para identificar la religión y, más específicamente, el cristianismo, como el origen de buena parte de sus inquietudes morales y sociales, hasta el punto de que ella formó en buena medida su temperamento (Nagel, 2003: 27) y le inclinó en un principio a “estudiar para el sacerdocio” (Pogge, 2010: 23).

Sin embargo, para quienes nos formamos en la tradición socialista siempre quedaba la sensación de que Karl Marx podía ser una especie de interlocutor oculto de Rawls, quien trataba de reestructurar el pensamiento liberal acomodando las exigencias de justicia social en un marco interpretativo que prioriza la libertad, tal como lo había hecho ya la Iglesia católica en el último tercio del siglo XIX.

Este trabajo tiene el modesto, y probablemente inútil, propósito de rastrear la huella de Karl Marx en la obra de John Rawls. Para tratar de cumplirlo comenzaré exponiendo las con-

---

<sup>1</sup> Universidad EAFIT.

sideraciones básicas que el autor de *Teoría de la justicia*<sup>2</sup> estipuló para el tratamiento de los filósofos clásicos y la posición que le asignaba a Marx en su reflexión (1); luego me ocuparé de cuatro temas de importancia variable que pueden atribuirse directa o indirectamente al influjo del pensador alemán (2-5); terminaré insinuando que este rastreo puede terciar en una pequeña polémica reciente.

Rastrear la huella es como decir identificar concordancias conceptuales, en el caso de Rawls influencias tardías de Marx en la formulación de su teoría. No sobra decir que en este caso tiene poco sentido establecer las diferencias entre los planteamientos de ambos autores, que se asumen instintivamente; aquí lo interesante y sugestivo es establecer algún tipo de filiación. Una advertencia final: no pretendo exponer plenamente las ideas de ambos autores respecto de sus temas comunes.

## I.

Todos los discípulos de Rawls le recuerdan como un maestro ejemplar, y sus dos libros de lecciones de historia de la filosofía política y moral son una muestra de tal ejemplaridad.<sup>3</sup> Terminando su carrera académica, escribió un texto titulado *Comentarios sobre mi docencia* (1993), que resulta instructivo para comprender su forma de aproximarse a los autores, y también normativo respecto a la forma como deberíamos abordarlo a él. En lo que me interesa resaltaré estos consejos: plantear los problemas en los términos en

---

<sup>2</sup> En adelante *Teoría...* Se sabe que la primera edición es de 1971, en la que se basa la edición castellana que utilizamos: Rawls, J. (1995), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica. *Teoría...* tiene una edición revisada de 1975 (para la traducción alemana), editada en inglés en 1999 (Pogge, 2010: 35).

<sup>3</sup> Se trata de Rawls, J. (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, editado por Barbara Herman y 2009. *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós, editado por Samuel Freeman (primera edición inglesa en 2007).

que los veían los autores, identificar a través de ellos los problemas de su contexto, asumir que ellos “eran más inteligentes que yo” y —siguiendo a John Stuart Mill— que una doctrina no debe juzgarse si no es en su mejor versión (Freeman, 2009: 17 y 18).

Si —como dice Samuel Freeman (2007: 13)— “su filosofía es una larga conversación” con los principales filósofos políticos, parece que su conversación con Karl Marx comienza tarde. Las alusiones a éste en *Teoría...* son meramente incidentales y provienen todas de dos trabajos de comentaristas en la década de 1960, Robert C. Tucker y Shlomo Avineri. Freeman cuenta que, hasta que *Teoría...* salió publicada, los cursos de filosofía política de Rawls giraban alrededor de sus propias ideas y lecturas de John Locke, Jean-Jacques Rousseau, David Hume, Isaiah Berlin y H. L. A. Hart, lo que explica perfectamente esa ausencia.<sup>4</sup>

A partir de 1973 (Little, 2010), es decir, dos años después de la publicación de *Teoría...*, Marx empieza a aparecer en los cursos de Rawls y con tanta consistencia que estuvo a punto de dirigir la tesis doctoral de Daniel Little, profesor en la Universidad de Michigan, sobre Marx en 1977 (Little, 2012). Por tanto, serían poco más de dos décadas de recurrencia en el plan de estudios las que permitieron que Rawls expusiera y discutiera con sus estudiantes las ideas de Marx, las mismas que significaron la evolución personal más notable de cuantas lecturas acometió (Freeman, 2009: 15; y Pogge, 2010: 37).

Las principales referencias que tiene Rawls sobre Marx provienen del *The Marx-Engels Reader* de Robert C. Tucker (1972), aunque hay algunas de los *Selected Writings* de David McLellan (1977) y se vio fuertemente influido por el *Karl Marx* de Allan Wood (1981). Respecto al marxismo —como familia de teorías vinculadas de algún modo con la obra del genio renano— su diálogo se limitó a las figuras más representativas del llamado *marxismo ana-*

---

<sup>4</sup> Rawls sólo tomó un curso de filosofía política en su pregrado, dictado por Norman Malcolm. Como dice Freeman (2007: 13), “fue básicamente un autodidacta en filosofía política”.

*lítico*, como Jon Elster, Gerald Cohen, John Roemer, Philippe van Parijs y el ya citado Wood (Gargarella, 1999: 99-123).

Las razones para que Marx entrara en el horizonte de Rawls las dio él mismo. La primera es que su listado de autores elegidos como ejemplares en el estudio de la filosofía política se diseñó bajo el criterio de que “todos esos autores contribuyeron al desarrollo de doctrinas favorables al pensamiento democrático, incluido Marx” (Freeman, 2009: 18). La segunda razón está directamente relacionada con el tópico al que dedicó toda su vida, el de la justicia. Desde esta perspectiva, su atención al tema es entendible por el hecho de que la justicia constituye el foco de las críticas liberales a los regímenes monárquicos y “de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal” (Rawls, 2002: 30). Bajo este argumento, y en sus lecciones, la importancia de Marx es la de un crítico del liberalismo (Rawls, 2009: 24). La caracterización es elocuente por sí misma, pero adquiere un viso casi dramático cuando Rawls considera las perspectivas de introducción de la filosofía política y separa un punto de vista que podemos llamar autoritario, ejemplificado por Platón y Lenin, de otro que denomina democrático (Rawls, 2009: 30). Aunque Rawls no menciona a Marx en este aspecto, es evidente, dada la manera como asume diversos tópicos (el de la alienación entre ellos), que para él Marx es diferente de Lenin; lo que se puede entender mejor enseguida. En sus últimos años magisteriales, Rawls aportaría una tercera razón: ¿por qué es importante Marx hoy? Porque el socialismo liberal es una concepción “esclarecedora y merecedora de consideración” y porque “el capitalismo de libre mercado tiene grandes inconvenientes” (Rawls, 2009: 398). Resulta admisible pensar que Rawls llegara a Marx interesado en la luz que éste le presta al marxismo analítico como marco interpretativo, por un lado, y al socialismo liberal como propuesta normativa, por el otro, y que por esa vía se interesara más en una lectura democrática de Marx que en una autoritaria.

El rastreo que haré en lo que sigue se basa en las tres obras centrales de Rawls: *Teoría...*, *Liberalismo político* y *La justicia como*

*equidad: una reformulación*,<sup>5</sup> en confrontación con las notas sobre Marx en *Lecciones de historia de la filosofía política*. Por razones de tiempo no pude seguir el consejo de Nagel, quien afirma que “el curso de la carrera de Rawls se puede seguir claramente en los *Collected Papers*, cuyos veintisiete capítulos abarcan cuarenta y ocho años” (Rawls, 2003: 29). Asumiré que también puede seguirse, aunque tal vez a saltos, siguiendo sus obras principales. De hecho, Rawls declara haber incorporado las ideas centrales de sus ensayos desde 1974 en *Reformulación* (Rawls, 2002: 17).

Siguiendo los consejos del propio Rawls acerca de cómo abordar a un autor, debiéramos intentar decir algo a propósito de cuál es su mejor versión. No pretendo recrear ni, menos aún, terciar en la discusión sobre si hay un solo Rawls en continua autocorrección del planteamiento decantado en *Teoría...*, o si existe otro Rawls tardío cuya propuesta se aparta significativamente de la de 1971. Partiré de la convicción de que la versión más acabada de la propuesta rawlsiana es la que se expone en *Reformulación*. Esa convicción proviene de la explicación de los propósitos de su última obra, que es la siguiente: *Reformulación* busca “rectificar los defectos” de *Teoría...* y “agrupar en una formulación unificada la concepción de la justicia”. Y agrega: “he intentado que esta reformulación se bastara a sí misma” (Rawls, 2002: 17 y 18).<sup>6</sup>

Bajo los siguientes cuatro numerales señalaré la forma en que ciertas tesis de Marx se hacen imprescindibles para comprender los acentos específicos de algunos elementos centrales de la teoría rawlsiana, de acuerdo a como ésta se presenta en *Reformulación*. Esos elementos son: la estructura básica de la sociedad

---

<sup>5</sup> Las dos últimas se referirán en adelante como *Liberalismo...* y *Reformulación*, respectivamente. Esta última puede aludirse a veces según su primera edición en inglés en 2001. *El derecho de gentes*, que se concibió originalmente como la sexta parte de *Reformulación*, no lo tomo en consideración, ya que resulta infértil para mi propósito, por dos razones: la inopia del pensamiento de Marx y, en general del marxismo, en el campo de las relaciones interestatales, incluso internacionales, y la consiguiente ausencia de alusiones a ellos en ese texto.

<sup>6</sup> Una lectura completa del “Prefacio” de *Reformulación* debe dar cabal cuenta del vuelco profundo que sufre el programa de nuestro autor.

y su desplazamiento hacia el centro de la propuesta, la revisión del primer principio de justicia, el giro en el argumento a favor de la justificación pública y la comprensión de la justicia como equidad como un sistema social alternativo.

## II.

El concepto de estructura básica de la sociedad se define como “el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que se asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo” (Rawls, 2002: 33).

La indicación general sobre las instituciones contiene matices interesantes entre *Teoría...* y *Reformulación*. En 1971 parece bastar la Constitución política, en 2001 se especifica además la necesidad de una judicatura independiente; en la primera versión la fórmula clásica de la propiedad privada, en la más reciente las diversas “formas legalmente admitidas de propiedad”; en *Teoría...* la idea específica de la competencia mercantil, en *Reformulación* la noción abstracta de estructura de la economía; antes el concepto tradicional de familia monógama sustituido después por el de “alguna forma de familia”. Así, evidentemente, Rawls amplía el rango de sociedades a las cuales se pueda aplicar su concepción de la justicia y deja abiertas las posibilidades de otros ordenamientos sociales distintos a los que se había circunscrito en un principio.<sup>7</sup>

La expresión *estructura básica* aparece por primera vez en el *opus rawlsiano* en 1967, en “Distributive Justice” (Nagel, 2003:

---

<sup>7</sup> No creo que esta ampliación afecte la idea subrayada por Philippe van Parijs de que el alcance de la teoría rawlsiana se circunscribe —siguiendo el artículo de Rawls “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980)— a un nosotros democrático e, incluso, un nosotros ampliamente liberal (Van Parijs, 1994: 14). Debe advertirse, sin embargo, que este espectro incluye —como veremos— desde una *democracia de propietarios* hasta un *régimen socialista liberal* (Rawls, 2002: 202).

32). Por supuesto, ocupa un lugar en *Teoría...* (§2) como “objeto primero de la justicia”, pero en *Liberalismo...* Rawls (1996: 294) se ve obligado a proveer una justificación, que ya echaba de menos en ese momento. Allí el concepto de *estructura básica* abre la tercera parte dedicada al contexto institucional; sin embargo, en *Reformulación* es desplazada al capítulo inicial de “Ideas fundamentales”, y así su lugar en la propuesta adquiere un nivel trascendental que todos podemos suponer, dados no sólo esta centralidad, sino el rigor y el orden de la arquitectura de las obras de nuestro autor.

La filiación de esta idea permanece implícita en las formulaciones de Rawls, pero dos autoridades distintas acreditan los genes marxianos de la misma, aunque con valoraciones diametralmente opuestas. Por un lado, Brian Barry (1936-2009): “Aunque Rawls no hubiera logrado nada más, sería importante por haberse tomado en serio la idea de que el sujeto de la justicia es lo que llama ‘la estructura básica de la sociedad’... La incorporación que hace Rawls de esta noción de una estructura social a su teoría representa la llegada de una era de filosofía política liberal. Por primera vez, una importante figura de la tradición individualista ha tenido en cuenta el legado de Marx y Weber” (Cohen, 2001: 18). Por otro, Gerald Cohen (1941-2009): la *Reformulación* —en la que la estructura básica de la sociedad se desplaza a un punto angular es una “tardía puesta al día del liberalismo respecto a Marx” (Cohen, 2001: 159-199)—.<sup>8</sup>

No sobra decir que esta forma de evaluar la creciente importancia de la noción de *estructura básica* está asociada a las expectativas resultantes del punto de vista de sus comentaristas. Barry, como un liberal entusiasmado con la incorporación de la justicia en la configuración de las instituciones sociales; Cohen, como un marxista que recibe el enunciado con la sensación de que se está inventando la rueda de nuevo. John Roemer —desde la misma

---

<sup>8</sup> El motivo es que se descuida la aplicación de los principios de justicia “a las elecciones que la gente hace” (Cohen, 2001: 201).

orilla de Cohen— se muestra, sin embargo, más comprensivo: según él, el estudio de “las formas de igualdad exigidas por la justicia” se inició con *Teoría...* (Roemer, 1995: 43).<sup>9</sup>

### III.

El segundo asunto sustancial en esta exploración es la revisión del primer principio de justicia. En *Teoría...*, el primer principio de justicia está enunciado así: “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema de libertades semejantes para los demás” (Rawls, 1995: 67). Éste se reformula como: “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (Rawls, 2002: 73).

Su modificación consiste en que “no se asigna primacía alguna a la libertad como tal” —como idea, podríamos decir— sino que tal noción se determina mediante una lista específica y limitada que incluye: libertad de pensamiento y conciencia; libertades políticas y libertad de asociación; libertad e integridad de la persona; derechos y libertades amparados por el imperio de la ley (Rawls, 2002: 75). Will Wilkinson, con razón, resalta que las libertades económicas no se encuentran en este listado (2011), y que, en consecuencia, los esquemas de funcionamiento económico deben elegirse de acuerdo con un criterio de eficacia en la satisfacción de ese primer principio. Queda claro que Wilkinson pretende que la libertad económica quede así subordinada a aquellas otras libertades.

La revisión del enunciado del primer principio de justicia es suficientemente ilustrativa de la manera en que Rawls procura

---

<sup>9</sup> Otra cosa es la discusión que propone el profesor argentino Fernando Lizárraga (2011) sobre una supuesta contradicción de Rawls al excluir las decisiones individuales de las condiciones de posibilidad de la justicia y al criticar al comunismo por no tener en cuenta la ética personal.

traducir el valor abstracto de la libertad en la identificación de unas libertades prioritarias como si estuviera respondiendo a la pregunta ¿libertad de qué?, y como si quisiera precisar su lugar dentro de la constelación —Chandran Kukhatas lo llama archipiélago— de liberalismos que surge de las diferentes concreciones que adopta factualmente la idea de libertad.<sup>10</sup>

La sombra de Marx se hace más nítida cuando Rawls intenta responder el duro cuestionamiento que Marx hizo en *La cuestión judía* (1844) acerca de la asimetría de las libertades y los derechos en la sociedad burguesa.<sup>11</sup> Para ello introduce la idea del valor equitativo de las libertades políticas iguales que parte de aceptar la distinción marxiana entre libertad formal y libertad real, y que se expresa como la “oportunidad equitativa de ocupar un cargo público y de influir en el resultado de las elecciones” (Rawls, 2002: 200-201).

La inclusión de la idea de *valor equitativo* se presenta como una especificación y, probablemente, una ampliación de los dos principios de justicia de este modo: en el primer principio, las libertades políticas iguales, y sólo ellas, deben garantizar su valor equitativo (Rawls, 2002: 201); el principio de diferencia maximiza a los menos favorecidos el valor de sus libertades. Sin embargo —siempre en *Reformulación*— Rawls tiene que abrir las puertas a un ajuste en el diseño institucional que no surge de ninguna opción individual en la posición original y que él tantea bajo las modalidades de financiación pública de campañas, restricciones a contribuciones económicas privadas, acceso equitativo a medios y regulaciones a los mismos. Aunque Rawls formula precauciones por doquier frente a las eventuales restricciones a la libertad, deja claro, por ejemplo, que las libertades de expresión

---

<sup>10</sup> Aunque esta modificación no alude directamente a las observaciones de los comentaristas marxianos, a Rawls no se le escapa la afinidad con Marx en cuanto que éste sostiene, según él y siguiendo a Cohen, una “perspectiva libertaria” (Rawls, 2009: 449).

<sup>11</sup> La respuesta directa de Rawls es a Norman Daniels, profesor de filosofía en Harvard, lo que confirma lo limitado del acceso de Rawls a la obra de Marx.

y de prensa “no son más absolutas que las libertades políticas con su valor equitativo garantizado” (Rawls, 2002: 202).

Lo que más nos interesa es acreditado por Rawls en un pie de página. El primer principio de justicia “puede ir precedido por un principio léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicas” (Rawls, 2002: 75). La apertura de esta posibilidad erosiona significativamente la potencia de los dos principios de justicia, y con ellos un importante flanco de la teoría en su integridad, pues las necesidades básicas —preocupación esencial de otros autores— aparecerían ya como un supuesto implícito y precariamente elaborado sobre el que se despliega la teoría. A fin de cuentas, entonces, la distribución de las necesidades básicas debería incluirse entre las características de la sociedad bien ordenada como un componente material más allá de las características exclusivamente culturales que se le asignan en *Reformulación* (§3) o de la premisa de la paz expuesta en *El derecho de gentes* (Rawls, 2001: 14, n. 6).<sup>12</sup>

No sabemos si Rawls responde a las profundas objeciones que Allan Bloom (1930-1992) hiciera a *Teoría...* (pocas veces Rawls concede en nombrar a sus interlocutores), pero es evidente que al elevar la satisfacción de las necesidades básicas a la categoría de principio preliminar procura enmendar el vacío señalado por Bloom de que su propuesta sobre la justicia “comienza descartando toda discusión de su premisa igualitaria” (Bloom, 1999: 388).

#### IV.

Un repaso a las “ideas fundamentales” de *Reformulación* ayuda a entender la estructura argumentativa de Rawls en su obra de rec-

---

<sup>12</sup> Una de las variaciones significativas en el pensamiento de Rawls es la reflexión acerca de las condiciones de una sociedad bien ordenada; también es de las que ayuda a entender el giro que se defiende en esta reflexión, pero va más allá del objetivo de identificar la influencia de Marx.

tificación y agrupación, así como a identificar los nexos de esta última obra con *Liberalismo...*, que fue escrito en paralelo, pero terminado y publicado ocho años antes.

Esas ideas son ocho: la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la sociedad bien ordenada, la estructura básica, la posición original, las personas libres e iguales, la justificación pública, el equilibrio reflexivo y el consenso traslapado, estas tres últimas cumpliendo, respectivamente, funciones de publicidad, reciprocidad y estabilidad respecto a la concepción política de la justicia como equidad. La idea que nos interesa examinar en esta sección es la de la justificación pública.

Para Rawls, los tres niveles de publicidad en una sociedad bien ordenada son: a) el conocimiento por parte de todos los ciudadanos y mutuamente entre ellos (universalidad) de los principios de justicia y de que la estructura básica de la sociedad satisface esos principios de justicia, lo que supone que ellos configuran la estructura básica de la sociedad y, por tanto, que gozan de facticidad (eficacia); b) el conocimiento por parte de todos los ciudadanos y mutuamente entre ellos, del contexto que se deriva de la posición original en la que se acuerdan esos principios; en otras palabras, la validez de las iguales dignidad y libertad personales en el sistema de creencias compartidas (cultura) por los miembros razonables de la unión social, y c) el conocimiento por parte de todos los ciudadanos y mutuamente entre ellos, de la justificación de la justicia como equidad “en sus propios términos” (comunicación).<sup>13</sup> Como puede verse, la justificación pública está directamente vinculada con otras ideas fundamentales, como: a) la estructura básica, y b) el consenso traslapado.<sup>14</sup> A su vez, esta manera de entender la justificación pública articula simétricamente la caracterización de lo que se entiende por sociedad

---

<sup>13</sup> El conocedor profundo de la obra de Rawls verá inmediatamente que los términos que introduzco entre paréntesis corresponden más a la tradición que al vocabulario rawlsiano.

<sup>14</sup> En *Liberalismo...*, la publicidad se conecta con la personal heurística rawlsiana, demostrando cómo el primer nivel se conecta con la posición original y el segundo con el velo de ignorancia (Rawls, 1996: 100 y 101).

bien ordenada, esbozando así una eventual circularidad tautológica que sólo se quiebra por la premisa igualitaria de las necesidades básicas y su valor real equitativo para todas las personas.

La congruencia de Rawls con la filosofía kantiana hace natural la presencia de la publicidad en la elaboración exhaustiva de una teoría política de la justicia, y su exposición llega sin sobresaltos hasta *Reformulación*. Aquí, sin embargo, Kant es dejado a un lado, y la argumentación se encamina sorprendentemente a satisfacer los cuestionamientos de Marx: “Lo que esperamos es que una sociedad en la que se satisface la condición de plena publicidad, esto es, donde se alcanzan los tres niveles, será una sociedad sin ideología (entendida en el sentido de la falsa conciencia de Marx)” (Rawls, 2002: 167).

Rawls reinterpreta la noción marxiana de ideología como ilusión, es decir, confusión producida por falsas apariencias, y como falsificación, o sea, las falsas creencias que abrazamos (Rawls, 2002: 167; y Rawls, 2009: 439-442). No se adentra en la sofisticación teórica que este asunto ha suscitado entre los comentaristas de Marx, ni demuestra algún interés por la conexión íntima que tiene con el problema de la alienación. Confía en que el ejercicio de la razón pública contribuye significativamente a que las creencias compartidas entre los miembros de la sociedad y los avances consolidados de la ciencia hagan que la ideología tenga una influencia marginal.

Como Marx y todos los ilustrados, Rawls cree en la educación como medio de expansión de las ideas razonables y —más cerca de los segundos que del primero— cree que las instituciones políticas deben cumplir una función educativa. En particular, en el registro del liberalismo más clásico, confía en los beneficios de largo plazo que traen consigo las libertades de pensamiento y expresión.

Más modesto que Marx, Rawls considera que los rendimientos de la publicidad son suficientes para garantizar el apoyo requerido por una concepción política de la justicia y para mantener la unidad social, aunque no se pueda pretender la eli-

minación total de la ideología. En este sentido, conserva el talante regulatorio kantiano y ni siquiera se digna discutir la quimera marxiana de que la revolución puede cumplir un papel taumáturgico, ilustrando de manera intempestiva e irreversible a las masas ignorantes y alienadas (Giraldo Ramírez, 2003: 221).

## V.

Termina esta indagación sobre los elementos de la teoría rawlsiana, en los que se puede constatar la presencia de Marx con una conclusión que en este punto de la exposición parece superflua: el liberalismo político o la justicia como equidad están pensados —suponiendo que fueran equivalentes— como un “sistema social” (Rawls, 2009: 395). No puede ser de otra manera si se siguen las consecuencias de una propuesta en la que las nociones de una estructura básica de la sociedad, un principio previo de satisfacción de las necesidades básicas, un catálogo limitado de libertades con valor equitativo y un conjunto de creencias razonables compartidas, ocupan un papel central.

En *Reformulación*, Rawls intenta traducir la teoría en políticas, y las políticas en instituciones de un régimen social y político. A pesar de sus advertencias sobre el carácter aproximado e intuitivo de sus sugerencias, nombra su propuesta como “democracia de propietarios” y la opone como alternativa al capitalismo (Rawls, 2002: 185). De nuevo, cuando reconoce que *Teoría...* no es explícita en esta diferencia, el autor parece encajar una recurrente crítica radical que lo presentó básicamente como un legitimista del régimen estadounidense.<sup>15</sup>

El procedimiento que Rawls usa para desarrollar su posición a favor de la democracia de propietarios ilustra clamorosamente su realismo de los últimos años, pues —según el filósofo en sus ochenta años— no se puede predicar la razonabilidad de un ré-

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, en una versión reciente: “nunca hubo demasiada distancia entre la teoría política liberal, ejemplificada por John Rawls en *Una teoría de la justicia*, y el orden constitucional estadounidense” (Kahn, 2012: 18).

gimen desde sus “principios e ideales” sin verificar las “implicaciones” de los mismos en los “casos particulares” (Rawls, 2002: 186). Desde los criterios de corrección, diseño, obediencia y competencia se propone evaluar la plausibilidad de cinco tipos de regímenes sociales: capitalismo liberal, que llama de *laissez-faire*; capitalismo de Estado de bienestar; socialismo de economía planificada; socialismo democrático; y democracia de propietarios (Rawls, 2002: 186).<sup>16</sup> Casi al desgaire afirma que los tres primeros regímenes violan de una u otra manera los principios de justicia: el capitalismo liberal y el Estado de bienestar ignoran el valor equitativo de las libertades, mientras que el socialismo real viola las libertades básicas.

Así que la discusión se reduce a las opciones del socialismo liberal y la democracia de propietarios. En ambos casos se trata de un diálogo con Marx. En el primero, con la mediación de los marxistas analíticos, específicamente a través de la propuesta de John Roemer (1995); en el segundo, como respuesta a la tradición socialista (Rawls, 2009: 396).<sup>17</sup> Rawls cree que ambos regímenes satisfacen la concepción de la justicia como equidad; no piensa que la preferencia del socialismo liberal por la propiedad pública sea una diferencia insalvable, puesto que “el primer principio de justicia incluye un derecho a la propiedad privada personal, pero ese derecho es diferente a la propiedad privada de los bienes productivos” (Rawls, 2002: 189). Por tanto, la elección es prudencial y depende de la trayectoria y la configuración histórica de cada sociedad particular.

---

<sup>16</sup> A nadie puede escapar la incongruencia del ejercicio a partir de considerar tres tipos de régimen históricamente existentes en confrontación con dos teorías claramente normativas, racionalmente viables, pero sin historicidad alguna. El autor podría tratar de justificarse con el oxímoron que definió su visión, *realismo utopista*.

<sup>17</sup> Roemer denomina su propuesta “socialismo de mercado”. La idea normativa del mismo es alcanzar la igualdad de oportunidades de: a) autorrealización y bienestar; b) influencia política y c) estatus social mediante un diseño institucional que pueda ser susceptible a las correcciones que produce el mercado (Roemer, 1995: 21).

Rawls toma prestado de James E. Meade (1907-1995) el término “democracia de propietarios” para nombrar el sistema social que resultaría más consonante con la *justicia como equidad* y, prioritariamente, con la tradición y la cultura política estadounidense. La búsqueda de una denominación alternativa resulta forzosa, puesto que ninguno de los dos sistemas parcialmente consistentes con el liberalismo satisface las demandas de la justicia como equidad. En particular, la denominación de Meade tendría la virtud de hacer énfasis en las diferencias con el modelo de Estado de bienestar capitalista en dos aspectos relevantes. El primero es la democratización de la propiedad, pues mientras el Estado de bienestar “permite que una pequeña clase tenga el cuasimonopolio de los medios de producción” (Rawls, 2002: 189), la democracia de propietarios aseguraría la dispersión de la propiedad, y con ella el control de la vida social y política por parte de la sociedad. El segundo aspecto ya estaba previsto en la revisión del primer principio de justicia, y es que en una democracia de propietarios el derecho a la propiedad de bienes productivos no es un derecho básico, puesto que está sujeto a que “sea el modo más efectivo de satisfacer los principios de justicia” (Rawls, 2002: 234).

A pesar de las venias al socialismo liberal y del carácter definitorio que le otorga a la tradición particular —en este caso estadounidense— para sostener la preferencia por la democracia de propietarios, Rawls se ve compelido a forcejear con Marx una vez más. Esta vez en clave de respuesta a la crítica marxiana del liberalismo.

Son cuatro las objeciones que ameritarían tenerse en cuenta. Al señalamiento de que el liberalismo de los derechos del hombre es fundamentalmente individualista y egoísta y socava las probabilidades de la cooperación social en una sociedad en la que las personas son sujetos políticos, se responde que una democracia de propietarios cuida de que los “intereses de orden superior de los ciudadanos como libres e iguales” se preserven. A la crítica de que la modernidad política liberal iguala políticamente a las personas como ciudadano, pero que mantiene, y tal vez profun-

diza, la desigualdad entre ellas como miembros de la sociedad civil, se responde que una democracia de propietarios supera este problema mediante el valor equitativo de las libertades políticas. A la objeción de que la preservación de un derecho a la propiedad privada como rasgo central de un régimen social necesariamente escora el diseño institucional desfavoreciendo la libertad de los antiguos se responde que una democracia de propietarios regida por el principio de diferencia y la eficacia de la igualdad de oportunidades protege derechos ciudadanos equitativos. A la observación de que la división del trabajo tiene efectos humillantes para las personas, se responde que es esperable que el diseño general de una democracia de propietarios permita superar tales consecuencias de las relaciones sociales de producción (Rawls, 2002: 233 y 234; y Rawls, 2009: 395 y 396).

## VI.

En septiembre de 2011 empezó en los Estados Unidos un movimiento de protesta incubado en medio de las duras consecuencias sociales que desató la crisis financiera de 2008. Bajo el llamado de “ocupar Wall Street”, un grupo de personas se asentó en las inmediaciones del distrito financiero de Nueva York haciendo énfasis en el control estatal de los agentes económicos y en la creciente desigualdad, refiriéndose a sí mismos como el 99%. Esta protesta fue percibida por algunos como parte de las movilizaciones europeas contra las medidas de autoridad, conocidas bajo el nombre de “indignados”, y algunos más trataron de vincularlas con las rebeliones en El Magreb y zonas de Oriente Medio, la “primavera árabe”, en un intento de reificar una supuesta movilización global.

Occupy Wall Street suscitó una pequeña polémica entre profesores de filosofía estadounidenses. Steven Mazie —profesor en un *college* de Manhattan y autor de un libro sobre Rawls— sugirió que un movimiento con tan poca imaginación propositiva debie-

ra asumir el principio de diferencia rawlsiano.<sup>18</sup> Will Wilkinson terció en la discusión sugiriendo que apelar al principio de diferencia no significaba otra cosa que desradicalizar su pensamiento, puesto que para él “Rawls rechazó el Estado capitalista de bienestar, debido a que rechazó el capitalismo en general”.<sup>19</sup> Antes, David Little había insinuado que la situación de los Estados Unidos en el siglo XXI “sugiere que la teoría de Rawls proporciona la base para una crítica radical de las instituciones económicas y políticas existentes”.<sup>20</sup> Esta insinuación tiene asidero en *Reformulación* y sus plurales comentarios del tipo “situados como acaso lo estemos en una sociedad corrupta” (Rawls, 2002: 65).

Es una anécdota, pero pone de presente que tal vez no estemos tan descaminados cuando pretendimos, con esta reflexión, sugerir tres hipótesis. La primera consiste en postular *Reformulación* como la versión más acabada del pensamiento de Rawls; la segunda hipótesis es que *Reformulación* —como parte de un *continuum* fuerte en la obra de Rawls o como hito de un probable segundo Rawls— conlleva un planteamiento significativamente radical en comparación con *Teoría...*,<sup>21</sup> la tercera es que tal radicalización estuvo acompañada de un diálogo más frecuente con Marx, con los marxistas analíticos y los propugnadores del socialismo liberal.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

BLOOM, A. (1999), *Gigantes y enanos: la tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa.

---

<sup>18</sup> Mazie, Steven, “Rawls on Wall Street”, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/10/21/rawls-on-wall-street/?hp> Posted: october 21. Consultado el 30 de octubre de 2012.

<sup>19</sup> Wilkinson, Will, “Occupy Wall Street and the deradicalized Rawls”, <http://bigthink.com/>. Posted: october 25, 2011. Consultado el 30 de octubre de 2012.

<sup>20</sup> Little, David, “A property-owning democracy”, [understandingsociety.blogspot.com](http://understandingsociety.blogspot.com). Posted: july 25, 2010. Consultado el 25 de octubre de 2012.

<sup>21</sup> Lo que nos permite estar de acuerdo con que *Teoría...* “a pesar de su radical igualitarismo, no es un libro radical” (Bloom, 1999: 408).

- COHEN, G. A. (2001), *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós.
- FREEMAN, S. (2007), *Rawls*, London/Nueva York, Routledge.
- (2009), “Prólogo”, en RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- GIRALDO RAMÍREZ, J. (2003), “Un acercamiento al concepto de política en Marx”, en CORTÉS RODAS, F. & CARRILLO, L., *Los clásicos de la filosofía política*, Medellín, Universidad de Antioquia.
- KAHN, P. (2012), *Teología política, cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre/ Universidad de los Andes/ Pontificia Universidad Javeriana.
- KUKATHAS, Ch. (2005), *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- LITTLE, D. E. (2010), Rawls on Marx; December 1973, en *undestandingsociety.blogspot.com*. Posted: march 10, 2010. Consultado el 24 de octubre de 2012.
- (2010), A property-owning democracy, en *undestandingsociety.blogspot.com*. Posted: july 25, 2010. Consultado el 25 de octubre de 2012.
- (2012). Rawls and exploitation, en *undestandingsociety.blogspot.com*. Posted: april 3, 2012. Consultado el 24 de octubre de 2012.
- LIZÁRRAGA, F. A. (2011), “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, *Isegoría* (44).
- MARX, K. (1978), *Textos 1837-1847*, Bogotá, Eris.
- (1980), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- (1997), *La cuestión judía*, Madrid, Santillana.
- MAZIE, S. V. (2011), “Rawls on Wall Street”, en <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/10/21/rawls-on-wall-street/?hp>. Desde: Octubre 21. Consultado el 30 de octubre de 2012.

- NAGEL, T. (2003), “La compasión rigurosa de John Rawls: una breve biografía intelectual”, *Praxis filosófica* (16).
- POGGE, T. (2010), “John Rawls: una biografía”, *Co-herencia* (7/12).
- RAWLS, J. (1995), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (2001), *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- (2009), *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- ROEMER, J. (1995), *Un futuro para el socialismo*, Barcelona, Crítica.
- VAN PARIJS, P. (1994), “La doble originalidad de Rawls”, *Cuadernos de Economía* (XIV/21).
- WILKINSON, W. (2011), “Occupy Wall Street and the deradicalized Rawls”, en <http://bigthink.com/the-moral-sciences-club/occupy-wall-street-and-the-deradicalized-rawls>. Desde: octubre 25, 2011. Consultado el 30 de octubre de 2011.