

---

## *Liberalismo frente a socialismo*\*

Roberto Gargarella\*\*

Pocas dudas caben de que en la actualidad la concepción dominante a la hora de pensar acerca de cómo ordenar las instituciones básicas de la sociedad es el liberalismo, en sus múltiples variantes. Las alternativas más conservadoras han quedado en buena medida desplazadas por aquél, y sólo reaparecen con las crisis más agudas del liberalismo, y ante la razonable resistencia de los liberales a tomar ciertas medidas drásticas, típicamente en contra de la inmigración o en defensa de ciertos valores morales (o “nacionales”) en algún momento prevalecientes y hoy amenazados por un floreciente multiculturalismo.

A la izquierda del liberalismo, en cambio, no parece haber nada distinto del liberalismo.

Las razones de la ausencia de un pensamiento de izquierda consolidado son muy diversas y se derivan en buena medida de circunstancias mencionadas más arriba: muchos se han sentido desencantados con la izquierda a partir de los trágicos resultados del “socialismo real”; otros repudian el dogmatismo y la resistencia a la reflexión genuinamente autocrítica de parte de líderes de izquierda; influyó también el mencionado presupuesto según el cual no era necesario teorizar

---

\* Este texto es una versión abreviada y modificada de un texto más extenso elaborado con F. Ovejero. Ver Gargarella y Ovejero (2001), Introducción.

\*\*Profesor de Teoría Constitucional y Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Torcuato Di Tella. Jurisprudence Doctor de la Universidad de Chicago (1993). Investigador en la Universidad de Oxford (1994), y becario de la fundación Guggenheim (2000).

sobre la justicia, en la confianza de que con la “abundancia” de la nueva sociedad los conflictos de intereses se disolverían. Finalmente, tampoco deberían desatenderse la violencia y el dinero utilizados para acallar a intelectuales de izquierda o para alimentar formas de pensamiento menos conflictivas.

Sean cuales sean las razones, lo cierto es que el liberalismo parece encontrarse hoy sin rivales. Las propuestas que ofrece, con sus diversos matices moderados, progresistas o conservadores, parecen agotar todo el panorama ideológico de la época. La descrita evolución de la socialdemocracia es un buen testimonio de esa circunstancia. Pues bien, contra esta imagen, sostendremos aquí que desde la izquierda hay lugar para una crítica socialista del liberalismo. Crítica que es particularmente importante y necesaria en virtud del propio predominio del pensamiento liberal en las últimas décadas. Y eso exige, para empezar, una higiene intelectual del propio socialismo que lo dote de una arquitectura sólida. Si el socialismo aspira a volver a constituir una alternativa de pensamiento intelectualmente atractiva, tiene que ser capaz de medir sus virtudes con las asentadas virtudes del liberalismo, y de salir airoso de la contienda. En diversa medida, los autores agrupados en este volumen realizan un significativo esfuerzo en tal dirección. Todos ellos aparecen en diálogo crítico con el liberalismo, y reconocen en éste al modelo que debe ser desafiado. Todos se sitúan además, y con buenas razones, en la perspectiva socialista.

En lo que sigue, procuraremos clarificar cuáles son los fundamentos teóricos de las propuestas y discusiones que se incluyen en esta obra, y que enfrentan a posturas de raíz socialista con otras de raíz liberal. Por supuesto, la tarea es muy compleja, entre otras razones debido a la pluralidad de “liberalismos” existente, y a la dificultad de acotar los “componentes esenciales” del socialismo. Por ello, en lo que sigue haremos referencia a algunas de las tesis más importantes del pensamiento liberal, distinguiendo luego básicamente entre dos grandes “familias” liberales, entre las versiones más conservadoras y las más igualitarias del liberalismo. Conviene advertir que, aún si no son despreciables las diferencias entre las dos herencias, en la práctica solemos encontrarnos con versiones muy “impuras” del liberalismo, en donde se mezclan ambigüamente rasgos propios de una y otra. El presente repaso se ceñirá al modo en que el liberalismo en sus distintas variantes encara la organización político-institucional de la sociedad, a los principios con los que concibe la organización económica de la misma, y a la perspectiva con la que analiza la cuestión de los derechos individuales (y, consiguientemente, la “neutralidad” estatal). Se verán las dificultades del pensamiento liberal a la hora de pensar esos asuntos, dificultades que, como se intentará mostrar, el socialismo (o al menos una cierta versión del mismo) está en condiciones de sortear.

## **El liberalismo como tradición emancipadora**

En una primera aproximación, el liberalismo aparece como una de las pocas doctrinas capaces de dar respuesta a los principales interrogantes relativos a cómo organizar la sociedad. El liberalismo (al menos en una de las múltiples versiones) propone el respeto de las elecciones autónomas de las personas, y con ese objetivo defiende por una parte una noción fuerte de los derechos individuales (fuerte en la medida en que considera a éstos como barreras absolutamente infranqueables ante cualquier intento opresivo, provenga de donde provenga), y por otra un sistema institucional destinado, fundamentalmente, a reducir los riesgos de todo tipo de tiranía. La democracia de representantes, dirigida específicamente a la limitación del poder, aparece íntimamente vinculada con el liberalismo: los liberales rechazan tanto la tiranía de unos pocos como la arbitrariedad de las mayorías. En consonancia con los ideales y medios enunciados, el liberalismo sugiere acotar drásticamente el papel del Estado (al que ve como principal fuente de riesgos opresivos), pide a éste “neutralidad” frente a los diversos planes de vida que cualquiera pueda escoger, exige un rol de mero árbitro frente a las operaciones que los individuos quieran realizar o las opciones que quieran escoger en el mercado económico o cultural. Conviene ver con más detalle estas líneas fundamentales del liberalismo que muestran los atractivos que se ha sabido ganar esta concepción.

Uno de los puntos de partida centrales del liberalismo lo constituye el presupuesto, tan elemental como revolucionario, según el cual todas las personas nacen libres e iguales.

Esta afirmación defendida por los liberales de hecho tuvo una extraordinaria importancia en momentos en que se llegaba a justificar el sojuzgamiento de millones de personas a partir de la idea de que algún Dios así lo disponía, o sosteniendo, más simplemente aún, que el hombre común no podía reconocer cuáles eran sus propios intereses, ni menos todavía los de su comunidad. Esta última postura, propia del pensamiento conservador, adquirió muchas formas a lo largo del tiempo, y aún hoy sigue transmutando en cuerpos siempre reconocibles. En América y en Europa se hablaba del apasionamiento que cegaba a las multitudes, de las pasiones que llevaban a las masas a tomar decisiones apresuradas y siempre erradas. Edmund Burke escribía en Inglaterra sobre la diferencia profunda entre los intereses y las preferencias de las personas -la diferencia entre el juicio de algunos y la voluntad de muchos- que justificaba el gobierno de una élite ilustrada. Más tarde, en contextos diferentes, muchos repetirían las mismas ideas (notablemente, Lucas Alamán en México o el cura Bartolomé Herrera en Perú) para ejercer tanta influencia como la que ejerciera Burke en su país. Frente a este pensamiento conservador y reaccionario ante las nuevas ideas, el principio de la libertad e igualdad básica de todos los hombres –enunciado por el liberalismo– mostró tener efectos devastadores. Esa simple idea implicaba sostener que no había Dios ni autoridad humana con derecho a imponer arbitrariamente su voluntad

sobre la de nadie. Los revolucionarios franceses grabaron ese principio en su Declaración de Derechos. Jefferson se encargó de inscribirlo en la Declaración de la Independencia norteamericana, y una mayoría de países latinoamericanos lo copiaron con premura con la esperanza de poder cambiar su destino con el conjuro de unas cuantas palabras. De este modo quedaba asentado uno de los principios fundadores de la democracia moderna, según el cual ricos, pobres, sabios, ignorantes, religiosos y ateos, todos tenían el mismo valor –todos valían como uno y no más que uno- a la hora de decidir cómo organizar su vida futura en común.

La fuerza de este principio igualitario demostró ser arrolladora. Fue ese mismo principio el que ayudó a muchos liberales a poner a resguardo las creencias más básicas de los individuos frente a las ambiciones intrusivas de terceros: todos debían tener la igual posibilidad de escoger de qué modo desarrollarse como persona. Con este objetivo, los liberales se concentraron (tal como lo dirían los “padres fundadores” de la democracia norteamericana) en “levantar un muro” de protección de la libre conciencia de cada persona. Un “muro” que en principio venía a separar a la Iglesia del Estado, pero que en realidad venía a imposibilitar que cualquiera pudiera imponer sus convicciones sobre las de otros, y a hacer posible que cualquiera pudiera ejercitar sus propias convicciones a salvo de la intromisión de cualquier otro. En este sentido, el liberalismo desarrolló una postura “anti-perfeccionista”<sup>1</sup> que desde entonces lo ha caracterizado, dotándolo además de uno de sus rasgos más atractivos. La famosa y polémica distinción liberal entre las esferas de lo “público” y lo “privado” tiene allí su origen. Los liberales establecen una profunda discontinuidad entre ambos ámbitos y trazan unos límites infranqueables a la capacidad de intervención de la autoridad pública: el Estado, sostienen, debe ser respetuoso con las diferentes concepciones del bien adoptadas por sus ciudadanos. Debe reconocer la libertad de cada uno de tener y desarrollar sus propias ideas, de fijar sus propios planes de vida. En este planteo, obviamente, está implícita la defensa de las libertades de las que el liberalismo siempre se consideró responsable: la libertad de conciencia, la libertad de palabra, la libertad de culto, la libertad de cada uno de asociarse con quien quiera hacerlo. Y es que –para seguir con la metáfora liberal- los “ladrillos” que componen el “muro” levantado por el liberalismo son los derechos individuales. Estos derechos son los frenos que pone el liberalismo frente a la autoridad. Ellos son, aún hoy, los que le marcan al Estado sus principales límites, las marcas que el Estado no debe atravesar si quiere seguir siendo merecedor del respeto de la comunidad.

Por lo dicho, también, el liberalismo se ha mostrado habitualmente –y aunque en la realidad no siempre lo haya sido- como una doctrina “anti-autoritaria”: desde John Locke, al menos, el liberalismo es sinónimo de tolerancia, de respeto hacia el otro, de combate contra la autoridad absoluta. Estar con el liberalismo, normalmente, era estar contra el déspota. Al menos así ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia, y muchos han sido los liberales que han sufrido prisión, y hasta la muerte, por desafiar los mandatos del tirano. En su lucha contra el des-

potismo, el liberalismo peleó por fortalecer la autoridad de los representantes del pueblo, reduciendo a la vez la posibilidad de que algún individuo impusiera arbitrariamente su voluntad por sobre la de todos los demás. La lucha política del liberalismo (al menos, en su versión más optimista del liberalismo), fue la lucha por crear un sistema institucional contra el déspota o –como bien aclarara James Madison– la lucha por crear un sistema de gobierno capaz, a la vez, de ponerle límites a la tiranía y a la anarquía, a la autoridad incontrolada de uno o de muchos.

De acuerdo con esa historia, el liberalismo es una doctrina anti-conservadora: se opone radicalmente al “perfeccionismo” que los conservadores (en nombre de la religión o de alguna moral definida por unos pocos) quieren imponer; y se opone también a la concentración de la autoridad política que los conservadores propician (ya sea en las manos de un rey todopoderoso, como en la vieja Europa, o en las de un presidente básicamente incontrolado, como todavía defiende el conservadurismo en muchos países latinoamericanos). No cabe dudar de los antecedentes progresistas de una doctrina anti-autoritaria, tolerante, que ha prohijado y defendido los derechos individuales, que ha crecido en la lucha contra el despotismo y en favor del respeto de las convicciones más íntimas de cada uno. Así las cosas, la pregunta es inmediata: ¿cómo es que una doctrina como el socialismo puede ser atractiva oponiéndose al mismo tiempo a semejante concepción?

Por supuesto, ningún socialista negaría aquella verdad fundacional, sólida, del liberalismo (que todos somos “libres e iguales”), ni algunas de las más elementales propuestas de tal concepción (la necesidad de poner límites frente al poder omnímodo de un tirano o de cualquier oligarquía). Sin embargo, estos posibles acuerdos entre muchos liberales y socialistas no desmienten las severas diferencias que separan a ambas posturas. A continuación iremos delineando, poco a poco, las diferencias más importantes.

### **El liberalismo “realmente existente”: el liberalismo conservador**

En su vertiente más conservadora y, cabe decirlo también, más habitual, el liberalismo favorece un sistema político que puede ser juzgado como elitista, una idea de los derechos poco robusta o amplia, y un sesgo anti-estatal al que podría considerarse como exagerado además de impropio.

El elitismo político liberal tiene su raíz última en el temor a las mayorías, en la convicción de que los individuos, actuando “en masa,” tienden a dejarse arrastrar por meros impulsos irracionales, y a oprimir así a los grupos minoritarios. Este hecho, al que ven como un resultado “necesario” y no meramente “posible” del actuar mayoritario, fue asumido como un dato cierto e inmodificable por una enorme diversidad de pensadores (tanto liberales como no liberales), dedicados a reflexionar sobre la organización institucional. Muchos de ellos realizaron entonces propuestas de dise-

ño institucional cuyo principal objetivo era el de desplazar a la voluntad mayoritaria. Nicolás Maquiavelo, por ejemplo, defendió la limitación de la voluntad del gran número a través de la institución de una Cámara exclusiva para los “grandes señores”. William Blackstone, como tantos otros, supo justificar la restricción de derechos políticos a quienes no eran propietarios alegando que la voluntad de estos últimos era susceptible de ser comprada, y sosteniendo al mismo tiempo la falta de compromisos efectivos de los no-propietarios con los intereses de la comunidad (curioso razonamiento el de Blackstone: los desposeídos podían dar la vida pero no su voto en defensa de los intereses de su sociedad). Edmund Burke defendió la Constitución mixta inglesa en la medida en que ella reservaba un lugar especial para la monarquía y otro para la aristocracia. James Madison, como Alexander Hamilton, Gouverneur Morris y muchos de los principales constituyentes norteamericanos, defendió la necesidad de dar un poder de veto adecuado a los grandes propietarios. Una mayoría de políticos y pensadores latinoamericanos excluyeron desde un principio a los pobres y a los “vagos” del sistema político (para luego, cuando se les hizo imposible mantener este sistema, recurrir al fraude o a los golpes militares). El liberalismo, como doctrina, no escapó de esta tendencia. En efecto, si ordenáramos a los sistemas políticos democráticos<sup>2</sup> según el lugar que le reservan a la intervención directa de la ciudadanía en la discusión y decisión de los asuntos públicos, deberíamos ubicar al liberalismo en el extremo reservado a los sistemas más limitativos de la participación política de las mayorías. De hecho, muchas de las figuras más arquetípicas del liberalismo justificaron en la práctica distinciones que rechazaban en la teoría (por ejemplo, distinciones entre distintos tipos de ciudadanía) para favorecer ordenamientos políticos decididamente elitistas<sup>3</sup> o, en directa consonancia con los principios que defendían, avalaron sistemas institucionales en donde sistemáticamente se desalentaba la intervención ciudadana en la toma de decisiones<sup>4</sup>.

Hay en el liberalismo una desconfianza consustancial a todo aquello que tenga que ver con la actividad pública. Del mismo modo en que desconfían de las mayorías, los liberales desconfían de lo que perciben como el principal instrumento opresivo desde el que ejerce el poder político: el aparato estatal. Y, como en el caso anterior, aquí también el liberalismo transforma su comprensible desconfianza inicial (en las imposiciones de la mayoría, en el uso del aparato estatal) en un rechazo dogmático e irreducible a la acción (en este caso) del Estado. Por supuesto, la desconfianza de los liberales hacia el Estado resulta en principio irreprochable: es razonable desconfiar del Estado dada la amplitud y fortaleza de los medios violentos que controla. Sin embargo, aunque es cierto que el Estado es capaz de constituirse en la peor amenaza para los derechos individuales, ello no implica que siempre, y ni siquiera habitual o tendencialmente, el Estado *vaya a* convertirse en una fuente de opresión sobre los individuos.

A la hora de valorar el sesgo anti-estatal del liberalismo, resulta llamativo constatar que las razonables preocupaciones liberales, entre otras cosas, no se han extendido (como podía esperarse que ocurriera) a otras fuentes de potencial opre-

sión sobre las libertades individuales<sup>5</sup>. Típicamente, los liberales no han mostrado mayor preocupación por el poder de las grandes empresas, obviamente capaces de controlar la vida de la comunidad, del mismo modo en que podría hacerlo un poder armado independiente o un sindicato poderoso. Los liberales se muestran críticos frente al poder económico monopólico o frente a todo aquello que suene a planificación. Pero lo cierto es que el monopolio es sólo la fase más evidente de una capacidad de control –sobre los precios, sobre los gustos de la gente, sobre el poder político– que las empresas, monopólicas o no, suelen conservar. Los liberales parecen olvidar que no hay instituciones más jerarquizadas y planificadas que las empresas modernas: dentro de las mismas, la autoridad del empresario es absoluta (aún en el posible caso del “empresario caritativo”), y todo desaffo a la misma tiene grandes posibilidades de ser rechazado cuando no replicado, de un modo más o menos directo, con algún tipo de penalización. No cabe ignorar que un tercio de la vida de los ciudadanos transcurre en esas organizaciones y que en esas horas se toman decisiones que tienen que ver con los otros dos tercios: para asegurar la productividad, las empresas mantienen férreos y permanentes controles sobre las menores acciones de sus trabajadores; las políticas de “movilidad laboral” ocultan con frecuencia un poder despótico para decidir en qué ciudad han de vivir los empleados sin que se tengan en cuenta sus expectativas o las de los demás miembros de sus familias; los procesos de contratación con mucha frecuencia vetan a mujeres que muestran deseos de tener hijos, o lo que es lo mismo, las empresas son las que deciden las opciones reproductivas de los empleados. En todos estos casos, los principales afectados parecen ser los menos autorizados a hablar. Desde luego, nadie negará que los ejemplos mencionados son interferencias en las elecciones privadas de los ciudadanos.

En segundo lugar, el liberalismo conservador parece descuidar que, así como la presencia de un Estado fuerte puede convertirse en una amenaza contra los derechos, la ausencia del mismo también puede constituir una fuente de injusticia y opresión. Si uno reconoce, por ejemplo, los efectos trágicos en términos de libertades individuales del desequilibrio de poder entre empresarios y trabajadores, no puede sino reclamar la presencia de una autoridad externa, capaz de mediar entre ambos grupos, para asegurar que no se violenten los derechos de nadie. Del mismo modo, cuando uno advierte que nadie es responsable de sus talentos o falta de talentos, de sus perfectas o imperfectas capacidades físicas, de la fortuna o desgracia del haber nacido en el seno de una familia rica o pobre, no puede sino clamar por una intervención pública que impida que tales azares naturales o sociales se conviertan en injusticias sociales. Frente a hechos propios del “azar de la naturaleza” como los descriptos, la inacción del Estado convertiría a éste en responsable y aval de la persistente desgracia de los que están peor<sup>6</sup>.

El punto anterior es importante porque se refiere a una cuestión crucial a la hora de examinar el alcance y la potencia del compromiso liberal con la idea de derechos individuales. Y es que el liberalismo más conocido suele asociarse con la

defensa de los derechos, pero no de cualquier tipo de derechos, sino fundamentalmente de los llamados derechos negativos o de no interferencia (derechos a que otros no me dañen en un sentido amplio del término, por ejemplo golpeándome o invadiendo mi propiedad). Una gran mayoría de liberales (en especial, pero no únicamente, en las sociedades económicamente menos desarrolladas) desconocen nuestros derechos positivos (derechos a que me asistan en algunas necesidades básicas), por ejemplo a una vivienda digna o a una alimentación adecuada, cualquiera haya sido la suerte o desgracia que nos haya acompañado al nacer. Para decirlo de otro modo, los liberales se horrorizan frente a ciertas acciones directamente violadoras de derechos (que alguien sea robado o lesionado por otro), pero se desprecupan, muy habitualmente, del hecho de que ciertas omisiones también puedan tener, como consecuencia inmediata, resultados igualmente objetables.

Fundamentalmente, los liberales más conservadores no ven que exista una falta de la que la sociedad sea colectivamente responsable frente a los padecimientos de los naturalmente desaventajados, pero sí consideran que la hay cuando el Estado expropia o silencia a alguien sin justa causa. En este sentido, el liberalismo tiende a ser “ciego” frente a ciertas violaciones de derechos que se producen, al menos en buena medida, por la inexistencia de instituciones sociales capaces de remediarlas. Así, el sesgo anti-estatal del liberalismo queda traducido en un curioso consentimiento frente a ciertas violaciones de derechos individuales.

Una inconsecuencia parecida se observa en el carácter selectivo del rechazo liberal al activismo estatal. El liberalismo suele ser muy severo contra cualquier intento del Estado por regular el curso del acontecer económico. Sin embargo, tolera y demanda una activa intervención estatal para fijar y legalizar el derecho de propiedad, para asegurar que a nadie se le arrebate aquello de lo que se ha apropiado “legalmente.” El liberalismo cierra los ojos frente al hecho evidente de que el estado de cosas reinante en las sociedades modernas se sostiene, por ejemplo, a partir de intervenciones estatales masivas: intervenciones que son tan costosas como las necesarias para mantener en funcionamiento un orden legal extremadamente complejo (capaz de dirimir los conflictos que se suscitan entre los individuos), o intervenciones tan arriesgadas como las necesarias para mantener una fuerza armada destinada, en buena medida, a proteger la distribución de propiedad existente. Es curioso que el terror del liberalismo frente al Estado se disipe ante hechos tan notables como los mencionados: si la creación de un ejército o el establecimiento de un sistema penal, con sus consiguientes cárceles y su fuerza policial, no apareja grandes riesgos para los derechos individuales, ¿por qué entonces temerle a las intervenciones bienestaristas que buscan asegurar los derechos sociales (sanidad, educación)? El liberalismo parece considerar que situaciones como las citadas no son propias del “intervencionismo” estatal, no son prácticas en donde el Estado se ocupa fundamentalmente de defender la propiedad privada y en todo caso establece ciertas condiciones mínimas para el funcionamiento del sistema económico (erigiendo por ejemplo un poder judicial inde-



pendiente, o asegurando ciertas libertades elementales como las de publicar las propias ideas, circular por el territorio nacional, asociarse, contratar, trabajar, comprar y vender). En realidad, el Estado aparece involucrado del modo más activo en la producción de tales situaciones, modificando y recreando el escenario social de un modo radical. Cuando reconocemos estos hechos, entonces, podemos afirmar que el liberalismo no rechaza, por principio, y tal como muchas veces proclama, la presencia de un Estado fuertemente activo, sino que rechaza más bien la presencia de un Estado activo en ciertas áreas (por ejemplo en el área económica, o más exactamente en lo que se refiere a la modificación de la estructura de derechos de propiedad o a los procesos de distribución, lo que equivale de facto a sancionar como justa la distribución asociada al mercado) (ver Sunstein and Holmes, 1999).

### **El liberalismo igualitario**

Lo dicho hasta aquí se dirige fundamentalmente a impugnar algunas de las más comunes versiones del liberalismo, demasiado cercanas al conservadurismo. De todos modos, para los propósitos de este trabajo –trazar el perfil de la tradición del socialismo- es más importante concentrar la atención en otras versiones del liberalismo, más claramente progresivas. Estas versiones del liberalismo han dejado de lado aquel arraigado temor frente al Estado (aunque no hayan perdido finalmente su sesgo anti-estatista), y aceptan hoy su presencia con absoluta naturalidad. Del mismo modo, estos liberales se animan a reconocer la existencia de otros derechos, además de los negativos, y tienden a rechazar a los sistemas políticos más elitistas<sup>7</sup>.

De todas formas, y a pesar de lo expuesto, también queda mucho por analizar en torno a este tipo de liberalismo, indudablemente más atractivo, consistente y razonable que el anterior. En primer lugar, y como observación relativamente menor, cabría destacar un hecho llamativo, y es que una mayoría de liberales progresistas no toman como eje central de sus reflexiones las desigualdades sociales que ven a su alrededor, ni los programas de ajuste económico que se aplican en los países en los que viven (preguntándose, por ejemplo, si los sacrificios que se reclaman a la comunidad se distribuyen de un modo justo, o si los esfuerzos demandados son moralmente aceptables o requieren por ejemplo que ciertos individuos resignen la atención de sus necesidades educativas o sanitarias más elementales)<sup>8</sup>. Los liberales progresistas no suelen preocuparse demasiado frente a situaciones como las mencionadas, no abarrotan los periódicos con notas en favor de una mejor y más radical redistribución de los recursos (como sí suelen hacerlo, valientemente, en contra de la censura estatal), ni aparecen luchando política o judicialmente en favor de tal Estado más progresista (como sí suelen luchar, por ejemplo, en defensa del derecho de libre asociación o en favor de instituciones de con-

trol de los monopolios). Lo cierto es que el liberalismo tiende a resistirse a reconocer el valor y la variedad de los derechos sociales existentes, como si los últimos fueran de provisión menos urgente que los primeros<sup>9</sup> o como si los derechos civiles fueran poco costosos o directamente gratuitos, y por ello más dignos de una atención estatal adecuada<sup>10</sup>. Notablemente, esta diferente actitud frente a unos y otros derechos no es patrimonio exclusivo de algunas figuras aisladas dentro del liberalismo progresista, sino que alcanza aún a figuras extraordinariamente relevantes y sofisticadas dentro de tal corriente, como es el caso de John Rawls<sup>11</sup>. Cabe aclarar, de todos modos, que aquí no afirmamos la existencia de una absoluta identidad entre los derechos civiles clásicos y los derechos sociales, sino que destacamos, más modestamente, que para trazar una distinción relevante entre ellos se requiere una exploración analítica extremadamente compleja, que el liberalismo está lejos de haber realizado (por más que le resulte una tarea obligada, dado el privilegio que injustificadamente concede a los derechos civiles)<sup>12</sup>.

Entre otras razones debido a la prioridad que le otorga a los derechos civiles sobre los sociales, el liberalismo igualitario defiende al Estado, sí, pero a un Estado relativamente pequeño y poco activo. El Estado aparece muchas veces sólo como un tercer actor, necesario para “equilibrar” las fuerzas sociales, remediar los grandes males que deja a su paso el capitalismo más despiadado, ayudar a los más desvalidos, fortalecer al mercado como mecanismo que permite que se conozcan y finalmente se satisfagan las elecciones de consumo de todos. Contra tal concepción cabría decir, ante todo, que existe una brecha enorme entre este Estado “bombero”, que acude a apagar desgracias, y el Estado justo que intenta eliminar *toda* violación seria de derechos. Los reclamos más razonables en favor de un Estado fuerte no exigen la presencia de éste circunstancialmente y sólo para asegurar que todo siga funcionando, en la mayor medida posible, sin la intervención estatal. Se defiende la presencia del Estado como un hecho permanente e inevitable, necesario para que la vida de las personas no quede sometida a la voluntad discrecional de otros.

El liberalismo igualitario sigue mostrándose especialmente sensible frente a todo tipo de “intromisiones” con los derechos negativos. En consonancia con ello, también tiene una visión sospechosa de la participación, que por una parte parece exigir a los ciudadanos una vocación pública, y por otra aumenta los riesgos de las “interferencias indebidas” con los derechos de las minorías. En esas condiciones, no ha de extrañar que de un modo u otro aparezca habitualmente comprometido con una particular idea de democracia, que guarda importantes paralelismos con el mercado. En efecto, al igual que lo que sucede con el mercado económico, en la visión liberal de la democracia se contempla a los ciudadanos como a consumidores, como a una multiplicidad de individuos con preferencias diferentes que reclaman a otros (los políticos profesionales) que atiendan a sus demandas. A través de sus conductas cotidianas, y en su rol de consumidores o ciudadanos, los individuos dan señales tanto a los productores como a los políti-

cos acerca de lo que quieren. Un mercado que funciona adecuadamente alerta a estos últimos acerca de las orientaciones de los primeros, y los lleva a responder a tales estímulos. Ni a los políticos ni a los ciudadanos se les presume vocación pública: los primeros esperan que sus intereses sean atendidos, y los segundos saben que para conservar el poder han de responder a esos reclamos. Que las demandas de los ciudadanos-votantes sean razonables y justas o no, resulta completamente irrelevante.

Esta concepción de la política no es necesariamente elitista, aunque haya aquí una muy clara demarcación entre representantes y representados. Más bien, se asume en este caso que el completo aislamiento de los representantes respecto de los representados –una posibilidad atractiva para las versiones más conservadoras del liberalismo– constituye un mal, en la medida en que impide que los políticos conozcan las preferencias de la ciudadanía y actúen en consecuencia. A pesar de lo dicho, sin embargo, esta versión más igualitaria del liberalismo no carece de problemas por su tendencia a otorgar a las expresiones individuales aisladas de los individuos en el mercado político un peso inmerecido<sup>13</sup>, y además por no alentar la intervención ciudadana en la resolución de los asuntos públicos. Pero vayamos por partes.

El liberalismo parece descuidar el hecho de que entre las expresiones aisladas de una mayoría de individuos y las de la comunidad actuando conjuntamente, pueden existir fuertes disonancias. Para decirlo de otro modo, no es correcto tomar una diversidad de expresiones individuales aisladas como manifestaciones de un consenso social que posiblemente no exista en absoluto. Un ejemplo ayudará a ilustrar esta idea. Una persona puede disfrutar leyendo los datos íntimos de la vida de algún actor famoso, puede correr al negocio de la esquina a comprar la revista que muestra las fotos más íntimas de la vida privada de alguna estrella de Hollywood. Sin embargo, esa misma persona, junto con una mayoría de sus pares, puede estar en completo desacuerdo con la publicación de esas fotos, y puede creer que colectivamente y como sociedad corresponde tomar medidas que protejan la privacidad de las personas. Así, una conducta repetida y consistente a nivel individual puede ser repudiada en un ejercicio colectivo, aún por aquellos que actuando individual y aisladamente la suscribirían. Sin ir más lejos, esta conducta fue exactamente la que se verificó en los Estados Unidos luego de los escándalos sexuales que involucraron al presidente Clinton.

Los ciudadanos colapsaban las redes electrónicas tratando de conocer los últimos detalles de las acciones sexuales del presidente. Sin embargo, las encuestas que se publicaban en aquellos días ratificaban que la ciudadanía rechazaba este tipo de acoso sobre la vida privada de los individuos<sup>14</sup>. Se dirá entonces que dichos sujetos actúan esquizofrénicamente. Pero no hay por qué llegar a tal conclusión. De lo que se trata es de que se den unas circunstancias que no obliguen a los individuos a comportarse como modestos “héroes” en su vida diaria, a resistir es-

toicamente las tentaciones frente a las que todos los demás plácidamente sucumben. Para eso es necesaria una acción pública que favorezca escenarios en donde los individuos puedan reconocer y perseguir sus intereses comunes<sup>15</sup>. De otro modo, corremos el riesgo de quedarnos en la superficie del fenómeno e inferir injustificadamente, en el ejemplo citado, que los individuos prefieren un periodismo intrusivo, reclaman que se les provea de más información sobre la vida sexual de sus gobernantes y se despreocupan del derecho a la privacidad, cuando todo ello puede ser simplemente falso. En definitiva, tenemos muy buenas razones para distinguir radicalmente entre los dos tipos de situaciones mencionadas: una multiplicidad de expresiones aisladas coincidentes y un ecuaníme proceso de elección pública. En el primer caso, todos tendemos a actuar racionalmente en nuestro exclusivo beneficio (compramos el jabón X porque nos encanta su perfume y color), sin que ello sea especialmente reprochable. En el segundo caso, en cambio, son otras las cosas que están directamente en juego (la justicia interna a nuestra comunidad, la suerte de nuestros prójimos), por lo que necesitamos al menos contribuir a que todos podamos advertir el impacto de nuestras elecciones en la vida de los demás<sup>16</sup>.

Situaciones como las mencionadas ayudan a hacer visible lo que quizá constituye el problema más grave de buena parte de las formulaciones del liberalismo igualitario. En contextos como los que aparecían en los ejemplos, irreprochables para los igualitarios, se destaca la ausencia de una “cadena institucional” adecuada. No hay en ellos un entramado institucional que vincule a los individuos entre sí y a estos con sus representantes (asumiendo que no se trata de una democracia directa), proveyendo de algún contenido real al por todos proclamado valor de la “soberanía popular”. Y desde luego, como nos lo recuerda el trabajo de J. Cohen y J. Rogers aquí incluido, no hay razones para pensar en la aparición espontánea (sin una necesaria promoción por parte de la autoridad pública) de un tejido de “asociaciones intermedias” capaz de ayudar y suplir al Estado en la promoción de “ideales democráticos e igualitarios”. Este entramado institucional (importante para el socialista, como se verá) impediría por un lado que los representantes del pueblo se desentiendan por comodidad o por auto-interés, y sin mayores costos personales, de los reclamos de aquellos a quienes representan. Pero además, dichas instituciones ayudarían a los ciudadanos a organizar y manifestar sus reclamos, a la vez que forzarían al gobierno a actuar en conformidad con ciertos acuerdos colectivos (y no meramente a “no actuar”, o a hacerlo a partir de intuiciones basadas en una cierta percepción acerca del modo en que reacciona habitualmente una diversidad de individuos desvinculados entre sí, y en lo esencial ignorantes del impacto social de sus propios comportamientos).

De modo más bien “natural,” los liberales (educados en el estricto respeto de los derechos individuales) tienden a desconfiar de todo agrupamiento mayoritario<sup>17</sup>, y consecuentemente a desalentar, o al menos a no dar apoyo o incentivo especial, a la organización de foros especiales o asambleas colectivas en donde la

ciudadanía pueda encontrarse, discutir organizadamente y tomar decisiones acerca de su propio futuro.

La mejor ratificación de lo dicho hasta aquí seguramente es el peculiar sistema de gobierno que el liberalismo ha contribuido a crear, el sistema de “frenos y contrapesos”, caracterizado por la presencia de instituciones contra-mayoritarias orientadas no a pulir o a hacer más audible sino a bloquear la voz (las voces) de la ciudadanía. En el tipo de sistema contra-mayoritario<sup>18</sup> desarrollado por el liberalismo (y aceptado de modo casi unánime por el liberalismo igualitario), es fundamental la presencia de órganos capaces de contener y finalmente reemplazar a la voluntad mayoritaria, en razón de sus frecuentes y previsibles excesos. Hoy por hoy, en una mayoría de las constituciones siguen siendo dominantes los mecanismos institucionales contra-mayoritarios, y en general los frenos a la participación directa de los ciudadanos. Así, por ejemplo, el sistema de elecciones indirectas (utilizado muy habitualmente para cubrir los puestos públicos más relevantes) aleja al ciudadano común de tales elecciones cruciales. El veto presidencial es justificado como un medio para darle voz decisiva al sujeto más poderoso o supuestamente más sabio o sensible a los reales intereses del país, frente a las decisiones apasionadas de la mayoría. En todo caso, el cada vez más difundido sistema de “revisión judicial de constitucionalidad” (nacido en los Estados Unidos y hoy prontamente extendido a la nueva Europa unificada) es el que mejor simbolizó y sigue simbolizando las aspiraciones contra-mayoritarias del liberalismo<sup>19</sup>. En efecto, lo que este control consagra es la autoridad superior de un grupo selecto de individuos, aparentemente con mayor preparación técnica, y por lo tanto con mayor capacidad de discernimiento jurídico que la gran mayoría. La élite judicial y no la mayoría es la que tiene, así, la “última palabra institucional” en casi todas las democracias liberales que conocemos<sup>20</sup>. Ordenados de este modo, muchos sistemas institucionales modernos simplemente trivializan, y finalmente degradan, la noción de “gobierno del pueblo por el pueblo.” Sin embargo, y a pesar de ello, una buena mayoría de los liberales igualitarios tiende a aceptar y justificar sistemas institucionales como los referidos, distinguidos por una férrea separación entre representantes y representados, por el predominio del rol judicial, por el desaliento de la discusión pública, por una (habitualmente buscada) baja intervención ciudadana en política<sup>21</sup>.

## **El socialismo**

En el anterior examen del liberalismo se han sugerido algunas de las líneas de demarcación entre el pensamiento liberal (en sus versiones conservadoras y en las igualitarias) y el socialismo. Liberales y socialistas tienen ideas distintas en una diversidad de planos, a la vez que interpretan y aplican de un modo diferente algunos de los principios que ocasionalmente comparten<sup>22</sup>. Básicamente, el socia-

lismo sostiene al mismo tiempo tres compromisos fundamentales que el liberalismo se niega a mantener (al menos conjuntamente): el compromiso con la idea del autogobierno, el compromiso con una cierta idea de comunidad, y el compromiso con una idea fuerte de igualdad<sup>23</sup>.

Estos tres compromisos socialistas se refieren: el primero a la idea de autorrealización tradicionalmente defendida por Marx y que se extiende también a una defensa enfática del “principio mayoritario”; el segundo, fundamentalmente, a la necesidad de que exista un cierto “ethos” compartido por los miembros de la sociedad; y el tercero, a una defensa de lo que G.A. Cohen denomina una “radical igualdad de oportunidades” (y que implica corregir todas las desigualdades debidas a diferencias de nacimiento, o aquellas que surgen en razón de vivir en condiciones sociales desafortunadas y no escogidas). Cada uno de estos elementos parece necesario para tornar posible a la sociedad socialista: sin igualdad material el “ethos” igualitario tiende a desaparecer y la autorrealización se torna imposible para muchos, de un modo injusto; sin el “ethos” igualitario la igualdad material no se mantiene; sin la posibilidad de autodeterminarse colectivamente la autorrealización personal tiende a frustrarse; etc. Una mayoría de liberales defiende a uno o más de estos valores, pero todos ellos tienden a rechazar la posibilidad de que los tres sean adoptados al mismo tiempo<sup>24</sup>. Conviene examinar estos compromisos socialistas de un modo más detenido.

Por lo pronto, para el socialismo, la organización institucional propuesta por el liberalismo resulta de una extrema pobreza, entre otras razones porque torna muy difícil o imposible la realización del ideal del autogobierno. Los socialistas otorgan un valor fundacional al autogobierno personal y social, apoyado en la relativamente igual posibilidad de cada uno de desarrollarse de acuerdo a sus ideales de vida, y de que los propios miembros de la comunidad determinen colectivamente el modo en que quieren vivir<sup>25</sup>. Y es difícil hablar de un modo inteligible de autogobierno cuando –como ocurre en las democracias de representantes liberales– los ciudadanos tienen enormes dificultades para hacer conocer sus puntos de vista a sus representantes, carecen de foros apropiados en donde encontrarse y debatir sobre el bien común, tienen problemas para reprochar a sus gobernantes sus faltas y aún para identificar quién las ha cometido<sup>26</sup>.

El socialista defenderá siempre un sentido más robusto, más sensato, de “autogobierno”<sup>27</sup>, una situación en donde las normas legales sean el producto deliberado de la voluntad colectiva y no la imposición de alguna élite técnica (económica o judicial). Defenderá una situación distinguida por la presencia de mecanismos destinados a facilitar la comunicación y el debate entre los ciudadanos<sup>28</sup>. Y ante todo, tenderá a rechazar las bases del sistema político que el liberal pregona, un sistema de tipo representativo que, lamentable pero previsiblemente, ha fracasado respecto de los ideales que alguna vez, genuinamente o no, invocaba (al reclamar por ejemplo que las decisiones de gobierno sean el reflejo de la vo-

luntad de la ciudadanía). El socialista no puede sino rechazar una variante de la democracia que nació explícitamente para alejar al representante del representado. Una democracia de representantes que procuró independizar al decisor respecto de su mandante, de modo tal que el primero no se vea afectado por los clamores habitualmente “ciegos” y “apasionados” de la ciudadanía. El socialista busca una mejor democracia, un sistema institucional que ayude a que la vida política (o económica) sea una expresión de la voluntad de quienes son afectados por ella.

En este punto, y tal como señaláramos más arriba, debemos recordar las dificultades que suelen tener los individuos para lograr determinados resultados socialmente valorados a través de decisiones individuales y aisladas. En efecto, no basta con que cada uno de los ciudadanos tenga la oportunidad de no aumentar el precio de los productos que vende, con la esperanza de que todos los demás hagan lo mismo y así se detenga un determinado proceso inflacionario. No basta, tampoco, con que todos los individuos tengan la oportunidad de pagar mejor a sus empleados, para así hacer una sociedad más justa. Tampoco es suficiente que los individuos tengan la “oportunidad” de expresar sus preferencias para que podamos considerar que están manifestando sus opiniones<sup>29</sup>. Los ciudadanos deben tener la posibilidad efectiva de reflexionar colectivamente sobre los asuntos económicos más cruciales de aquellos que la comunidad confronta. El buen sistema institucional deberá favorecer tal discusión, en lugar de sólo permitir que sea remotamente posible. Cuando este debate se produce cada uno puede ver de qué modo su suerte se vincula con la de los demás, y puede decidir entonces de un modo más informado. Por supuesto, no se afirma aquí que, enfrentados en un foro público a los demás, los individuos se convertirán súbitamente en seres solidarios y altruistas. Lo que se afirma, en todo caso, es que cuando no se dan oportunidades para una adecuada reflexión colectiva, cabe esperar que cada individuo tienda a perseguir su mero auto-interés, sin preocuparse demasiado por la suerte de su prójimo<sup>30</sup>.

De modo particular, el socialista tiende a rechazar los sistemas económicos organizados a partir del llamado “libre mercado”, en la medida en que ellos vienen a negar justamente lo que los socialistas más favorecen: que las decisiones económicas más importantes que tengan que ver con la comunidad no sean ajenas a esa comunidad; que también en la economía, que tanto decide sobre la vida de las gentes, haya lugar para la participación deliberada en la toma de decisiones. Lo dicho no significa sostener que la economía deba ser plenamente planificada, ni que el “mercado” no merezca tener un lugar importante a la hora de pensar la organización económica de la sociedad. Lo que el socialista pretende es que la comunidad intervenga en las decisiones sobre qué iniciativas económicas alentar o desalentar, antes de dejar a las mismas exclusivamente en las manos “ciegas” del mercado o, de modo más realista, en las manos “poderosas” e interesadas de una élite de empresarios o “emprendedores”. Sencillamente pretende

que, en la medida en que el mercado contribuya a realizar ciertos objetivos que se juzgan valiosos, la sociedad haga uso del mercado. Que sean los ciudadanos quienes decidan el lugar del mercado, dónde y para qué resulta conveniente (y no que sea el mercado el que “decida” cuál es la “buena sociedad” para el mercado). Le interesa que los problemas distributivos no se salden a partir de la fuerza o astucia de cada uno para empujar hacia su propio lado, sino a partir de una discusión colectiva en la que no haya otro triunfador que las buenas razones. Le interesa hacer posible que la economía sirva para atender, fundamentalmente, los intereses más básicos de todos los miembros de la comunidad.

En tal sentido, al socialista le preocupa restablecer la defensa de la igualdad que el liberal parece abandonar con la proclamación de principios políticos (fundamentales) tales como el de “un hombre, un voto”. El socialista se toma en serio la igual capacidad de influencia. Por otro lado, el liberal se despreocupa del hecho de que en la esfera económica esa igualdad pueda resultar desvirtuada. En el mercado sólo se reconocen las necesidades de quienes tienen recursos para “expresar” sus demandas. Todos pueden desear una educación excelente, un cuidado médico permanente o una protección jurídica fiable, pero sólo los que tienen recursos pueden “expresar” esos deseos. Desde otra perspectiva, eso es lo mismo que reconocer que unos (que siempre son pocos) tienen mucha más capacidad de decisión que otros acerca de qué es lo que se demanda. Si hay unos cuantos que están en condiciones de comprar autos de lujo o de pagar por una medicina cara (sofisticada tecnología para enfermedades propias de edades avanzadas, cirugía plástica), serán esos “bienes” los que se alentarán, aún si con los mismos recursos cabría mejorar la esperanza de vida de muchos otros que, por supuesto, tienen demandas pero no el idioma (dinero) con el que expresarlas. Aún liberales igualitarios muy sofisticados (como John Rawls o Thomas Nagel) aceptan la compatibilidad de una sociedad justa con la presencia de significativas diferencias de riqueza entre sus habitantes, y en la medida en que tales diferencias contribuyan a mejorar la suerte de los que están peor. Sin embargo, pensadores más cercanos a la tradición socialista -como Gerald Cohen- se resisten a conceder dicho punto, considerando a tales desigualdades como una directa negación de la ética que debe distinguir a la sociedad justa<sup>31</sup>. Una defensa consistente de la igualdad, podríamos añadir, requiere que no se abandone dicho ideal a mitad de camino: requiere extender el principio que hay detrás de la fórmula “un hombre, un voto” desde el campo político al económico, tanto como resistir las acciones que puedan minar tal principio (desde restricciones a la participación política de algún sector de la población, hasta medidas que más directa o indirectamente favorezcan la concentración del poder económico en pocas manos)<sup>32</sup>.

El “libre mercado” es rechazado además en la medida en que tiende a alimentarse de, y a reproducir, profundas desigualdades sociales. Al socialista en cambio le interesa defender un igualitarismo radical que (sin ser incompatible con ciertas desigualdades materiales, surgidas en razón de motivos muy específicos)



asegure que las vidas de las personas se deban a sus elecciones, y no a hechos meramente circunstanciales (“hechos moralmente arbitrarios,” según la terminología rawlsiana); que implica que los miembros de la sociedad gozan de ciertas garantías irrenunciables en materia de alimentación, salud, vivienda, vestimenta, acceso a la justicia o educación; y que tiende a ser incompatible, en líneas generales, con todo tipo de desigualdades significativas en materia de ingresos (por razones como las que enseguida veremos).

Finalmente, los socialistas se oponen a las sociedades de “libre mercado” en la medida en que ellas propician valores y comportamientos, modos de vida, que se oponen a su idea de buena sociedad. En efecto, el “libre mercado” alienta –de un modo silencioso pero aparentemente necesario– valores tales como el consumismo, el egoísmo, la avaricia y la competencia, que parecen atentar contra el desarrollo de lazos fraternales y solidarios dentro de la comunidad<sup>33</sup>. Tales lazos tienden a diluirse si alguien “crea y se queda, digamos, con diez veces más dinero que yo, porque mi vida se verá sometida a desafíos que [aquél] nunca confrontará, desafíos que [tal sujeto] podría ayudarme a remediar pero que no lo hace porque guarda el dinero para sí” (Cohen, en este volumen). Republicanos y socialistas notables como John Harrington, Benjamin Franklyn, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Louis Blanc y Robert Owen detectaron y criticaron tempranamente dichas consecuencias propias de las políticas promovidas por el liberalismo. Pensadores y políticos como los mencionados, entre tantos otros, rechazaron la organización económica basada en el comercio libre, por los efectos que ella producía ante todo en el carácter de las personas y en las relaciones humanas en general. Frente a tal sistema defendieron formas variadas de igualitarismo, desde el llamado “republicanismo agrario” (Harrington, Paine, Jefferson) hasta el comunismo basado en la máxima planificación (Blanc). Desde luego, cada una de esas propuestas no estaba exenta de problemas, algunos de ellos insalvables, pero eso no resta un ápice de licitud a sus aspiraciones (y en todo caso, las dificultades de esas propuestas no se pueden tomar en ningún caso como argumentos en favor de la omnipresencia del mercado, del mismo modo que los “problemas” de la libertad no son argumentos en favor de la esclavitud). De modo semejante, contemporáneamente, G. Cohen ha defendido un “principio anti-mercado” –el principio de la “comunidad”– al que considera esencial dentro de la tradición socialista, y conforme al cual cada uno sirve a sus semejantes “no por lo que [uno] pueda recibir a cambio, sino porque [mi semejante] necesita de mis servicios”. Cohen considera que el principio de la “comunidad” es “anti-mercado” porque el mercado “motiva la contribución productiva no sobre la base de un compromiso con los demás seres humanos y un deseo de servirlos al mismo tiempo que uno es servido *por* ellos, sino sobre la base de una impersonal recompensa en dinero. El motivo inmediato de la actividad productiva en una sociedad de mercado es, típicamente, una mezcla de avaricia y temor, en proporciones que varían con la posición de cada persona en el mercado, y con su propio carácter”. A partir de la

avaricia –agrega- los demás son vistos como una potencial fuente de enriquecimiento, y a partir del temor como una amenaza<sup>34</sup>.

El reconocimiento de los valores de los que se alimenta el mercado, y a la vez de los valores que éste alienta (que por cierto muestran además lo poco “neutral” que es de hecho el liberalismo frente a los que razonablemente prefieren vivir en una comunidad más solidaria, menos individualista, menos consumista)<sup>35</sup> nos permite entender por qué los socialistas se encuentran mucho menos apegados que los liberales al discurso de la “neutralidad” estatal<sup>36</sup>. Al socialista –en este sentido, de modo similar a una parte de la mejor tradición republicana-<sup>37</sup> le interesa que el crecimiento económico se asiente en otros valores<sup>38</sup>, vinculados con la fraternidad, el altruismo, el compromiso cívico. Y –como afirma Cohen- “el hecho de que el primer gran experimento [destinado a organizar la economía en base a valores diferentes de] la avaricia y la ansiedad haya fracasado desastrosamente, no es una buena razón para dejar de lado el intento” (Cohen, 1991: 18). Por otro lado, la defensa que pueden hacer los socialistas de valores diferentes a los asociados al libre mercado no debe llevarlos a sostener de manera autoritaria y “ciega” un muy detallado esquema axiológico. Más bien, la defensa de una cultura de la fraternidad parece perfectamente compatible con la preservación de un amplio espacio para el desarrollo de valores individuales variados. Al socialista le interesará especialmente tornar real dicha posibilidad, ya que de ese modo hará compatibles su compromiso con el autogobierno colectivo y su compromiso con el autogobierno individual (con la “autorrealización”).

Defender al socialismo no tiene por qué llevarnos a rechazar como inaceptable el compromiso liberal con los derechos individuales. Los socialistas también tienen buenas razones para defender ciertas libertades básicas que, entre otras cosas, resultan fundamentales para poder hablar de un modo sensato del autodesarrollo individual. Tenderán de todos modos a dejar de lado la obsesión liberal por la defensa del derecho a la propiedad privada -derecho por el que los socialistas, indudablemente, sienten mucha menos fascinación que los liberales (ello, entre otras razones, debido a la enorme dificultad existente para justificar la apropiación privada, sobre todo en los modos en que hoy es reconocida en las sociedades autodenominadas liberales). Seguramente propondrán también que se agreguen otros derechos a las declaraciones de derechos conocidas (por ejemplo, sugiriendo la incorporación de ciertos derechos colectivos en la medida en que se considere que de ese modo se “acorazan” mejor ciertos intereses estimados como fundamentales para la sociedad en su conjunto)<sup>39</sup>. Finalmente, y en lo que hace a la defensa específica de los derechos (individuales y colectivos), los socialistas mostrarán una preocupación muy especial por examinar la situación de grupos tradicionalmente desaventajados y especialmente afectados.

## Bibliografía

- Abramovich, V. y C. Courtis 1997 “Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales”, en Abregú, M. y C. Courtis (compiladores) *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales* (Buenos Aires: Del Puerto-CELS).
- Ackerman, Bruce 1991 *We the People: Foundations* (Cambridge: Harvard University Press).
- Barry, Brian 1995 “John Rawls and the Search of Stability”, en *Ethics*, N° 105.
- Bickel, Alexander 1961 *The Least Dangerous Branch* (New Haven: Yale University Press).
- Cohen, Gerald 1977 “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty”, en *Erkenntnis* 11.
- Cohen, Gerald 1991 “The Future of a Disillusion”, in *New Left Review* (Nov-Dic).
- Cohen, Gerald 2000 *If You Are An Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge: Harvard University Press).
- Daniels, Norman 1975 “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, en *Reading Rawls* (Oxford: Basil Blackwell).
- Dworkin, Ronald 1985 “Why Liberals Should Care About Equality”, en *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue. The theory and practice of equality* (Cambridge: Harvard University Press).
- Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Elster, Jon 1989 “The Market and the Forum”, en Elster, Jon y Rune Slagstad *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fabre, Cécile 2000 *Social Rights under the Constitution* (Oxford: Oxford University Press).
- Gargarella, Roberto 1995 *Nos los representantes* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Gargarella, Roberto 1997 *La Justicia frente al Gobierno* (Barcelona: Ariel).
- Gargarella, Roberto y Ovejero Félix, 2001. *Razones para el socialismo*, (Barcelona: Paidós).
- Kuran, T. 1995 *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preferences Falsification* (Cambridge: Harvard U.P.).

Macleold, C. M. 1998 *Liberalism, Justice and Markets. A Critique of Liberal Equality* (Oxford: Oxford University Press).

Moller Okin, Susan 1993 “Review of Political Liberalism”, en *American Political Science Review*, Vol. 87, N° 4.

Nino, Carlos 1991 *The Ethics of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).

Rawls, John 1980 *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 1993 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

Rawls John 1999 *Collected Papers* (Harvard University Press).

Sunstein, Cass and Stephen Holmes 1999 *The Cost of Rights* (New York: Norton & Company).

Williams, Bernard 1993 “Review of John Rawls, Political Liberalism”, en *London Review of Books* , N° 3, 13 de mayo.

## Notas

1 Definimos aquí una postura “perfeccionista” como aquella según la cual lo que es “bueno” para un individuo se define con independencia de lo que el mismo individuo piense al respecto.

2 Por ahora, y muy elementalmente, aquellos en donde existen elecciones periódicas de autoridades entre una diversidad de alternativas.

3 Excelentes ejemplos al respecto, por caso, en el constitucionalismo latinoamericano del siglo XIX, en figuras tales como Juan Bautista Alberdi o Domingo Sarmiento en la Argentina.

4 Así, por ejemplo, como se hace evidente en las discusiones constitucionales sostenidas en los Estados Unidos a fines del siglo XVIII, caso éste sobre el cual volveremos. Ver, por ejemplo, Gargarella (1995).

5 Es cierto, por supuesto, que el liberalismo supo protestar, muchas veces al menos, contra los excesos del poder corporativo. Fundamentalmente, hubo liberales que alzaron sus voces de protesta contra el poder militar, eclesiástico o sindical cuando estos grupos extendían su poder hasta poner bajo su control directo a individuos que no querían quedar sujetos a los reclamos de aquellos.

6 Obviamente, asociamos lo dicho con las afirmaciones del liberal John Rawls en *Teoría de la Justicia* (1980). Sin embargo, conviene decir en primer lugar que la posición de Rawls es, aunque genuinamente liberal, minoritaria dentro del liberalismo, y también que es vulnerable frente a algunas de las críticas que enunciaremos más abajo.

7 John Rawls tal vez sea el mejor ejemplo de un liberal igualitario, en nuestro tiempo.

8 Ver una importante pero relativamente excepcional crítica a este tipo de comportamientos en Dworkin (1985).

9 Ahora bien, algunos liberales podrían señalar, con cierta razón, que el interés socialista por garantizar algunos derechos básicos (que todos tengan un acceso igualitario a los bienes de salud, educación, etc.) se contradice con su preocupación por respetar la voluntad mayoritaria. Esta es una tensión que existe (hacemos referencia a ella en otros párrafos) y que resulta siempre preocupante. El liberalismo tiende a superar esa tensión, cada vez que ella se agrava, abandonando el principio mayoritario. El socialismo, según diremos más adelante, procura darle un lugar más protagónico y un carácter más estable a este principio, aunque ello no obsta a que en ocasiones requiera bloquearlo. De todos modos, conviene agregar algo acerca de la compatibilidad posible entre la protección de derechos y el respeto del compromiso democrático. En primer lugar, parece obvio que cualquier régimen democrático requiere de ciertas condiciones mínimas, que pueden ser traducidas como exigencias de derechos (la libertad de expresión; la no indignidad de los miembros de la comunidad; etc.). Depende de cómo sean interpretados e implementados, estos derechos pueden favorecer, en lugar de socavar, el compromiso con “el gobierno del pueblo por el pueblo”. En segundo lugar, el hecho de proteger ciertos intereses otorgándoles la categoría de derechos no implica necesariamente, como algunos podrían suponer, que se suprima la discusión mayoritaria sobre el contenido y alcance de los mismos. En tercer lugar, la custodia de los derechos tampoco necesita descansar (como suele ocurrir en los ordenamientos liberales) en órganos no mayoritarios como el poder judicial. Un desarrollo al respecto (y en particular sobre este último punto), en Gargarella (1997).

10 Un excelente análisis al respecto, en Fabre (2000). Ver también Abramovich y Courtis (1997).

11 Así, en el segundo libro de John Rawls, en donde el autor muestra cómo su segundo principio de justicia, referido a las desigualdades económicas, cumple dentro de su reelaborada doctrina un rol casi marginal, claramente menos importante que el que cumple el primer principio, referido a las libertades civiles. En una nota al pie, por ejemplo, Rawls sostiene que los jueces, al interpretar la Constitución, no deben apelar a principios tales como los que aparecen en el segundo principio de justicia “a menos que éste aparezca como principio rector dentro de una norma” (1993: 236-7, n. 23). Para muchos autores, ésta, entre otras formulaciones, sugiere que en el nuevo liberalismo político de Rawls “el segundo principio [de justicia, resulta] sacrificado”. Así, en Barry (1995). Del mismo modo, por ejemplo, en Williams (1993: 8) o Moller Okin (1993: 1009-1011).

12 Tempranamente, Norman Daniels realizó una muy aguda crítica de la distinción trazada por Rawls entre sus dos principios de justicia y de las implicaciones derivadas de la prioridad dada por él al principio de la máxima libertad sobre el segundo principio, o principio de diferencia. La plausibilidad de esta crítica sugiere que tal vez el liberalismo no se encuentre teóricamente autorizado a realizar algunas de las distinciones que de hecho acostumbra a realizar, afectando su compromiso con el ideal de igualdad. Ver Daniels (1975).

13 Ello, por ejemplo, por no advertir que la propia dinámica de la acción colectiva nos lleva a realizar ciertos comportamientos racionales en términos de nuestro interés personal, pero irrazonables si tomamos en cuenta ciertas exigencias de la vida moral. En la distinción entre lo racional y lo razonable, ver Rawls, obra citada. En el análisis de las disonancias entre conductas individuales y colectivas, ver por ejemplo Cohen (1977).

14 Dejamos aquí a salvo las discusiones sobre los límites de la privacidad en el caso de las figuras públicas.

15 Rawls, entre otros, diferencia los planos de lo personal y lo político, advirtiendo la importancia de que la vida pública se rija a partir de pautas especiales, diferentes de las que predominan en el nivel de la vida personal de cada uno. Sin embargo, al ocuparse de este segundo plano, el de la política, no muestra una preocupación especial por fomentar la creación de mecanismos de discusión y decisión colectivas, de modo tal que la comunidad pueda desarrollarse a partir de lo que en ella se decida colectivamente. Su insistente defensa del control judicial de constitucionalidad parece ratificar lo que esta observación sugiere.

16 Ver al respecto, muy especialmente, Elster (1989).

17 La idea de “desconfianza” aquí empleada no alude a un mero dato acerca de la psicología de los liberales, sino más bien a un rasgo esencial de la filosofía liberal cual es su “elitismo epistemológico”; esto es, el presupuesto según el cual la mejor manera de garantizar la toma de decisiones imparciales consiste en apelar a la reflexión monológica, aislada, de algunos individuos. El “elitismo epistemológico” del liberalismo se contrapondría a su rechazo del “colectivismo epistemológico” más propio de concepciones como la socialista, que asociaría la toma de decisiones imparciales con procesos de “reflexión colectiva” y no “individual.” Al respecto, por ejemplo, ver Nino (1991).

18 Esta expresión desarrollada originariamente por Alexander Bickel en relación con el rol del poder judicial (1961) hace alusión a la presencia de prácticas institucionales destinadas a contener y reemplazar la voz de los órganos mayoritarios (típicamente, la Legislatura) en el proceso de toma de decisiones.

19 De hecho, es a partir del análisis del funcionamiento del “control judicial” que se acuñó la idea de control “contra-mayoritario”. Ver Bickel (1961).

20 Nuevas muestras de esta tendencia a limitar el rol de las mayorías en el gobierno se dejan ver en las instituciones *no adoptadas o rechazadas* por el liberalismo: las elecciones anuales, la revocatoria de mandatos, la rotación obligatoria, los mandatos imperativos. Este tipo de arreglos institucionales, defendidos por quienes se mostraban disconformes con el ordenamiento institucional propuesto por el liberalismo, son susceptibles –todos ellos– de objeciones serias (como las que pueden afectar a las instituciones liberales). Sin embargo, tales propuestas mostraban en conjunto la posibilidad de concebir herramientas institucionales diferentes de las sugeridas por el liberalismo, y destinadas a sacrificar en menor medida los compromisos democráticos de la ciudadanía.

21 Esta reiterada actitud de muchos liberales tendría menos que ver con la “inconsistencia de muchos liberales” que con un rasgo más profundamente asociado con el corazón de la teoría liberal, esto es, con el ya mencionado “elitismo epistemológico” del liberalismo.

22 A la hora de contraponer el socialismo con el liberalismo se pueden adoptar, en principio, cuatro interpretaciones diferentes: a) la “consecuente” según la cual el socialismo vendría a ser un liberalismo “genuino”, con más decisión, que se toma en serio la realización de los valores liberales (como la igualdad); b) la “realista” según la cual el socialismo, sin abandonar el liberalismo, sencillamente reconoce que la realización de los valores liberales (la autonomía, por ejemplo) resulta incompatible con las instituciones liberales (mercado, democracia de competencia); c) la “crítica” que destaca que la defensa que hacen los liberales de valores tales como la libertad o la autonomía son erradas, que esos valores cuando se precisan analíticamente tienen un sentido diferente al uso que los liberales hacen de ellos, “significan” otra cosa; d) la “alternativa”, que coloca al socialismo en una herencia distinta y contrapuesta al liberalismo, en donde, aún cuando comparte algunos principios con el liberalismo, participa de otros diferentes (la fraternidad) y ajenos a los propios de la tradición liberal. Ninguna de las perspectivas está exenta de dificultades. La interpretación “consecuente” peca de psicologista: la contraposición parece reducirse a lamentar la falta de coraje de los liberales. La segunda, la “realista”, disuelve la discusión en las ciencias sociales en ver si es verdad o no que ciertas instituciones permiten conseguir ciertos resultados, maximizar la realización de ciertos objetivos: se trataría de ver si, por ejemplo, es verdad que cierta institución X (la democracia, por ejemplo) permite obtener el resultado Y (maximizar la libertad, por ejemplo). La “alternativa” descuida que, en el plano del análisis conceptual, formular o definir un “valor” de un modo diferente es referirse a un valor diferente: decir que la verdadera libertad es “po-

der ser dueños de nuestras vidas” no es precisar el uso de la “libertad común”, sino contraponer a la “libertad de oportunidades” otra idea que tiene más que ver con la libertad positiva. La última plantea dificultades para la discusión normativa. Si la discusión entre liberales y socialistas remite a los valores últimos y éstos son distintos, la resolución concluyente de sus diferencias se complica bastante (lo cual tampoco ha de verse de un modo particularmente dramático: ése es el sino de la reflexión ética, lo que la separa de las disciplinas empíricas). La última perspectiva es la que se adopta en estas páginas, aunque tampoco ignoramos que hay afinidades y que se comparten algunos principios. Precisamente por eso se pueden mostrar, como se hará, las inconsecuencias del liberalismo y cómo la perspectiva socialista las puede encarar mejor fortuna.

23 Ver, por ejemplo, los trabajos de G.A. Cohen incluidos en este volumen. De un modo similar ver, por ejemplo, Elster (1985).

24 Aunque después volveremos sobre este punto, conviene notar desde ya que cada uno de estos tres ideales socialistas también es capaz de amenazar la pervivencia de los otros restantes. Así, la defensa del principio mayoritario puede afectar el igualitarismo, y viceversa; la defensa del “ethos” igualitario puede poner en crisis el compromiso con la autorrealización individual, etc. Tal vez el gran desafío de los igualitarios radicales sea el de intentar conjugar –como lo intentara Rousseau, por ejemplo- estos tres ideales, de modo tal de armonizarlos sin deshonrar a ninguno de ellos.

25 La defensa liberal del ideal de “autonomía” se vincula indudablemente a la que hacen los socialistas del ideal del “autogobierno.” Sin embargo, las diferencias persisten. Aunque el estudio del vínculo entre ambos ideales debiera ser objeto de un trabajo separado, podríamos señalar al menos que el ideal socialista parece incluir de un modo más explícito una dimensión social (la “autodeterminación” de la comunidad) que no aparece tan claramente en el caso del liberalismo. Un examen interesante sobre este paralelismo en Jon Elster (1985).

26 Algún liberal como Bruce Ackerman podrá replicar frente al socialista que el “autogobierno” no requiere que la ciudadanía esté permanentemente “de pie” dándose sus propias leyes: debe bastarnos con que se respete lo que la ciudadanía diga en los “grandes momentos” (en los “momentos constitucionales”, de acuerdo con la terminología de Ackerman) en que hace escuchar clara y consistentemente su voz, reclamando por tales o cuales derechos. Sin embargo, éste es un sentido al menos llamativo de “autogobierno.” En casos como el citado, lo que se le exige al ciudadano para que pueda sentir que ese “autogobierno” es real, resulta extraordinario: si el esfuerzo ciudadano no alcanza a “sacudir” por entero al sistema institucional, lo más probable es que se diga que el estado de cosas reinante es expresión genuina de la voluntad de los gobernados. Ver Ackerman (1991).



27 Los compromisos del socialismo con la idea de autogobierno se reconocen, por ejemplo, en su rechazo de la alienación (una situación en la que cada uno pierde el control de las riendas de su propia vida) o en su rechazo a una situación en la que los principales bienes sociales aparecen en manos de unos pocos en lugar de quedar bajo el control de la propia colectividad.

28 Son muchos los medios por los que puede optar el Estado para favorecer dichos objetivos. Puede involucrarse, así, en la creación de foros de debate público; en el fortalecimiento de la “voz” de los que tienen más dificultades sociales para hacerse escuchar; en el establecimiento de nuevos mecanismos de sanción institucional a los representantes; en la apertura de mayores oportunidades para la intervención ciudadana en política; en la educación cívica de la ciudadanía.

29 Son muchos los escenarios en donde los individuos se manifiestan públicamente de acuerdo con cierta opinión “pública” X, presuntamente compartida por todos, aún si de hecho existe una opinión mayoritaria contraria a X. Por lo general se trata de escenarios en donde “ser el primero en discrepar” tiene un costo. Sólo si existe un conjunto de personas que asumen previamente el costo de la discrepancia, la “mayoría” se atreverá a expresar sus opiniones verdaderas. Si no existe esa masa crítica, la opinión no se modificará: Kuran (1995). La lección interesante es que se necesitan unos diseños institucionales que disminuyan o hagan desaparecer el costo de discrepar. Si la expresión de mis opiniones tiene consecuencias sobre mi empleo, mis posibilidades de acceder a un trabajo o el trato que recibo en mi familia, es difícil que me atreva a expresar mis discrepancias (y aun a concebirlas, por conocidos mecanismos psicológicos que nos llevan a tratar de “creernos” aquellas ideas que decimos profesar).

30 Ahora bien, ¿qué es lo que pasa si las decisiones colectivas que se toman son contrarias a los principios igualitarios que normalmente han distinguido al pensamiento socialista? ¿Debe el socialista preferir la decisión mayoritaria, o reforzar –contra aquella– el igualitarismo? La cuestión es compleja, y la respuesta más sensata frente a tal pregunta es que “depende”. Depende de la situación de que se trate. Si nos encontramos en un sistema institucional que efectivamente ayuda a conocer, procesar y hacer efectiva la voz ciudadana, entonces hay razones especiales para apoyar los resultados de este proceso de toma de decisiones. Por otro lado, si lo que está en juego es la misma posibilidad razonable (y uno debiera pedir disculpas por el uso de este término tan ambiguo) de que algunos individuos formen parte de ese proceso de toma de decisiones, entonces hay razones para que el socialista defienda la adopción de determinadas medidas igualitarias aún en contra de lo que la circunstancial mayoría piense al respecto. Esto es, el socialismo parece requerir un piso mínimo de igualdad material, que puede ser discutido pero no renunciado de mo-

do sustancial. ¿Y qué decir respecto del difícil caso en que se ponga a debate el procedimiento mismo de toma de decisiones democrático? La pregunta tiene mucho de bizantina, pero la respuesta, de todos modos, debería seguir la línea de la anterior: depende de qué es lo que se quiere hacer. Entendemos que un socialista debería oponerse a la alternativa de que el sistema democrático de toma de decisiones sea reemplazado por otro que, de modo más o menos permanente, deje las decisiones en una casta o élite particular.

31 Ver, por ejemplo, Cohen (2000). Cohen niega que *la propia teoría de Rawls* autorice a Rawls a dar los pasos que de hecho da. De todos modos, el tipo de cambios que según Cohen deberían introducirse en la “teoría de la justicia” rawlsiana para tornarla una concepción consistente, amenazan con transformar a ésta en un producto mucho menos atractivo para el liberalismo: como en la metáfora de la “manta corta”, el liberalismo no podría mantener algunos de los principios que más férreamente abraza sin renunciar a otros que también le dan su identidad.

32 La consigna “un hombre, un voto” viene a simbolizar el compromiso con la idea de que la opinión de cada uno valga igual que la de cualquier otro dentro de la comunidad. Claramente, afirmar este tipo de consignas no implica negar la posibilidad de que se tomen medidas especiales para ayudar a aquellos cuya voz actualmente no se escucha. El debate sobre las acciones afirmativas ejemplifica el posible alcance de este tipo de ayudas especiales, y nos da un buen muestrario de las dificultades teóricas encerradas, también, en esta discusión.

33 Y también, a través de diversos procesos, entre ellos los distributivos, distorsiona los procesos de formación de las preferencias y por tanto socava la buena deliberación democrática. En ese sentido, un liberal tan atípico e igualitario como Ronald Dworkin se ve en dificultades para compatibilizar su igualitarismo democrático y su compromiso con el mercado: Macleold (1998).

34 Así, en los textos de Cohen incluidos en este volumen. Ver, además, su trabajo “The Future of a Disillusion” (1991: 5-20).

35 Reconociendo al menos parcialmente este punto, ver por ejemplo Dworkin (2000: 283). Dworkin admite que el liberalismo igualitario no puede defender una absoluta neutralidad dado que defiende cierto tipo de paternalismo educacional, ya que no es neutral frente a las concepciones que predicán la imposición de ideales, y en razón de que la teoría de la justicia que sustenta hace que la realización de ciertos planes de vida (por ejemplo, uno que tenga como ingrediente importante el coleccionar cuadros de Rembrandt) se torne más dificultosa.

36 ¿Significa esto que los socialistas deben estar comprometidos en defender un sistema en donde se les imponga a los individuos de qué modo deben vi-

vir, qué valores deben defender en su vida personal? No, en absoluto. Más aún, una conclusión semejante parecería extraña para quien proclama defender ante todo el derecho del “autogobierno”. Nada más distante del autogobierno que una situación en la cual algunos pocos o muchos determinan qué valores deben honrar todos los demás. Ahora bien, ¿cómo debería reaccionar un socialista cuando los valores defendidos por la enorme mayoría se contradicen con los valores defendidos por unos pocos? Nuevamente, en este caso, la respuesta dependerá del caso de que se trate. Si la mayoría prefiere un determinado esquema impositivo a otro, en principio no hay razones para negarle a la mayoría el ejercicio de su “soberanía”. Distinto es el caso en el que lo que está en juego son valores propios de la “moral personal”, por ejemplo una mayoría católica que se encuentra molesta por el ateísmo de la minoría. En este caso, el respeto del autogobierno colectivo debiera ceder frente al autogobierno personal: los últimos en nada perjudican a los primeros. De todos modos, no debemos llamarnos a engaño. El problema que aquí se encuentra en juego es muy importante, ya que resulta enormemente difícil deslindar la moral “personal” de la “pública,” y determinar la relación apropiada entre ambas esferas. Sin embargo, y como consuelo de tontos, habrá de decir que el problema de cómo justificar el tratamiento de tales cuestiones afecta radicalmente a todas las teorías de filosofía moral conocidas.

37 Ver el artículo de Bowles y Gintis en este volumen.

38 Una empresa, ésta, de la que no es completamente ajeno el mejor liberalismo igualitario. Ver Rawls (1999: cap. 21).

39 No ignoramos la existencia de un amplio y viejo debate en torno a la posibilidad de defender la existencia de “derechos colectivos”.

