


El liberalismo y el Principio de Necesidades socialista


Liberalism and the Socialist Needs Principle

Fernando Lizárraga

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

 <https://ror.org/03cqe8w59>

falizarraga@conicet.gov.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-0575-3784>

Revista Pilquen - Sección Ciencias
Sociales vol. 27 núm. 4 001 022 2024

Universidad Nacional del Comahue
Argentina

Recepción: 31 Agosto 2024
Aprobación: 30 Octubre 2024

Resumen: La tradición liberal ha sido, por lo general, remisa a incorporar el problema de las necesidades como elemento del núcleo de la doctrina. Sin embargo, las versiones contemporáneas del igualitarismo liberal, especialmente el de John Rawls, han logrado asumir la prioridad de la satisfacción de necesidades como vehículo para una ciudadanía plena. En estas páginas examinamos, (1) cómo el Principio de Necesidades, propio de la tradición socialista, aparece en la teoría de Rawls y en su concepción del comunismo marxiano; (2) la función del mínimo social y el valor justo de las libertades políticas en la teoría rawlsiana para asegurar los medios materiales que garanticen el desarrollo de una ciudadanía libre e igual; y (3) la inclusión de un principio precedente al principio de iguales libertades, en el cual se explicita la prioridad de la satisfacción de las necesidades para el disfrute de una máxima libertad igual. De esta manera, mostramos cómo se verifica, en el igualitarismo de Rawls, un desplazamiento de la idea de necesidades desde las adyacencias hacia el núcleo de la concepción liberal.

Palabras clave: Liberalismo, Necesidades, Igualitarismo, Socialismo, Mínimo social.

Abstract: The Liberal tradition has generally been reluctant to address the problem of needs as a component of the doctrine's core. However, contemporary versions of Egalitarian Liberalism, particularly that of John Rawls, have managed to assume the priority of needs satisfaction as a means leading to full citizenship. In the following pages, I will examine (1) how the Needs Principle, characteristic of the Socialist tradition, appears in Rawls's theory and his conception of Marxian communism; (2) the function of the social minimum and the just value of political liberties in Rawlsian theory to secure the material means guaranteeing the development of free and equal citizens; and (3) the inclusion of a precedent principle to the principle of equal liberties in which the priority of needs satisfaction for the exercise of maximum equal liberty is made explicit. Thus, I will show how, in Rawls's egalitarian liberalism, a shift takes place in the idea of needs from the adjacencies toward the core of the liberal conception.

Keywords: Liberalism, Needs, Egalitarianism, Socialism, Social Minimum.

INTRODUCCIÓN

El liberalismo, como tradición del pensamiento político o como ideología política –en el sentido morfológico que le asigna Michael Freedon (2015)– se estructura en torno de un conjunto de ideas que pertenecen al núcleo de esta doctrina. La libertad –aunque definida de diversas maneras– es, por supuesto, la primera y principal. Pero también son necesarias e inescindibles, dice Freedon, las ideas de racionalidad, individualidad, progreso, sociabilidad, interés general y poder limitado (Freedon 2015: 15). A primera vista, pareciera que las necesidades humanas, individuales y comunitarias, no son de importancia alguna para el liberalismo, como tampoco la idea de igualdad, tan cara a otras tradiciones políticas. Sin embargo, en las nociones de individualidad (que no es egoísmo ni individualismo extremo), sociabilidad (como capacidad para la cooperación) e interés general (que supone alguna medida de bienestar o bien-estar de las personas) subyacen preocupaciones acerca de las condiciones materiales que hacen viable al liberalismo (Bell 2014; Collingwood 1959; Engels 1973; Gilabert 2015; Hobhouse 1911; Lizárraga 2016).

Esto es más claro cuando, además de las ideas núcleo, se observan rasgos que Freedon denomina estratos históricos en la evolución del liberalismo. En efecto, con las consabidas superposiciones e impurezas, el liberalismo exhibe cinco estratos en su decurso histórico. Comienza como (1) una teoría de restricción del poder en defensa de los derechos individuales y contra la opresión de los gobiernos; (2) continúa como teoría económica de libre concurrencia en el mercado; (3) evoluciona hacia una concepción del progreso humano para que las personas se realicen siempre y cuando no dañen a terceros; (4) prosigue como “una teoría de interdependencia mutua y bienestar regulado por el Estado que es necesario para que los individuos alcancen a la vez libertad y florecimiento” (Freedon 2015: 13); y (5) llega a ser una visión de la diversidad en un marco de pluralismo y tolerancia. El cuarto estrato expresa el reconocimiento de que las privaciones materiales, las enfermedades, la ignorancia, etc. son también obstáculos para la libertad y, de allí, la convicción de que un Estado democrático debe ser empleado en la tarea de remover tales barreras, puesto que “importantes necesidades humanas, como el empleo y la salud, [están] en muchos casos más allá de las capacidades de la iniciativa individual” (Freedon 2015: 47). Así, la satisfacción igualitaria de las necesidades, que es un concepto adyacente al núcleo liberal tradicional, se mueve al centro en las versiones más progresistas. Sólo las versiones más “empobrecidas” o “atenuadas” del liberalismo (Rawls 1996: lviii; Freedon 1996: 276) –como el neoliberalismo o el libertarismo– se aferran a un ideario centrado en las libertades negativas y el Estado mínimo¹.

Estas consideraciones preliminares pretenden ilustrar que el liberalismo (o gran parte de sus versiones) lejos está de ser indiferente al problema de las necesidades humanas. La individualidad, la sociabilidad, el interés general, el lugar clave reconocido al Estado para regular las condiciones de realización personal y la visión plural de las sociedades humanas, no hacen sino poner de relieve la importancia que esta tradición atribuye a las condiciones concretas de existencia de los individuos. Todo esto, que es cierto para el liberalismo en general, adopta una forma radical en una de las variantes contemporáneas más influyentes: el liberalismo igualitario o igualitarismo liberal de John Rawls. En las páginas que siguen, analizaremos (1) cómo el Principio de Necesidades, propio de la tradición socialista, aparece en la teoría de Rawls y en su concepción del comunismo marxiano; (2) la función del mínimo social y el valor justo de las libertades políticas en la teoría rawlsiana para asegurar los medios materiales que garanticen el desarrollo de una ciudadanía libre e igual; y (3) la inclusión de un principio precedente al principio de iguales libertades, en el cual se explicita la prioridad de la satisfacción de las necesidades para el disfrute de una máxima libertad igual. De este modo, mostramos cómo se verifica, en el igualitarismo de Rawls, un desplazamiento de la idea de necesidades desde las adyacencias hacia el núcleo de la concepción liberal.

El marxismo y el igualitarismo de Rawls

La idea de una sociedad igualitaria fundada en la satisfacción de las genuinas necesidades de las personas puede rastrearse en la república ideal de Platón, se observa en las primeras comunidades cristianas y en los movimientos campesinos de la Modernidad temprana, y cobra forma de principio rector durante las revoluciones republicanas, plebeyas y socialistas del siglo XIX². Es en este momento cuando Louis Blanc, en su libro *La organización del trabajo* (1839), escribe: “La igualdad no es, por lo tanto, más que proporcionalidad, y existirá verdaderamente solo cuando cada uno [...] produzca según sus capacidades y consuma según sus necesidades” (Cit. en Rawls 1999: 252). Marx y Engels adoptan rápidamente esta consigna y, en *La Ideología Alemana* (1845-1846), rechazan el reparto según la contribución productiva, consideran que es reaccionario reclamar recompensas adicionales por el desempeño laboral diferencial, y se pronuncian en favor del criterio de reparto según las necesidades. Treinta años más tarde, en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), Marx no duda en postular dicha consigna como norma de justicia distributiva para la fase superior del comunismo, en cuyas victoriosas pancartas se lee: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Marx 1973 [1875]: 425).

Si bien persiste cierto escepticismo sobre el estatus normativo de este Principio de Necesidades, quienes adhieren al giro ético del

marxismo contemporáneo lo consideran como un enunciado prescriptivo y no como la mera descripción de un estado de cosas. Interpretado a la luz de la tradición socialista y los desarrollos de la filosofía política contemporánea, este enunciado presenta un conjunto de características distintivas. Se inscribe en una sociedad sin clases, sin alienación, sin explotación y con propiedad social de los principales medios de producción. Se supone una abundancia suficiente (aunque no ilimitada) y un desarrollo de las personas tal que –lejos de comportarse como ángeles– son de todas formas capaces de cooperar en un esquema de reciprocidad no instrumental. Este mundo –el del comunismo pleno– se erige sobre un ethos igualitario que permite una justa distribución de las cargas y beneficios; logra que el trabajo sea la primera necesidad vital; permite la autorrealización en un marco de oportunidades iguales, antimeritocracia, sólidas libertades democráticas y sensibilidad hacia las diferencias. Además, en este mundo no hay lugar para los reclamos basados en la autopropiedad y existe el deber positivo de contribuir en función de un extendido sentido de la solidaridad³. Y, de manera crucial, es un mundo que asegura un mínimo social alto por encima de las necesidades de subsistencia.

Es fácil advertir que el énfasis liberal en sus ideas-núcleo –entre las que se encuentra la libertad o un sistema de libertades– contrasta vívidamente con la visión socialista que prioriza la igual satisfacción de necesidades. Como recuerda Freedén, las primeras “voces entusiastas” del liberalismo ponían el acento en la no-coerción. R. G. Collingwood (1959), por caso, definía al liberalismo como aquella doctrina que “comienza con el reconocimiento de que las personas, hagan lo que hagan, son libres [...] y no pueden ser coaccionadas” (Cit. en Freedén 2015: 9). Leonard T. Hobhouse (1911), por su parte, sostenía que “el liberalismo es la creencia de que la sociedad puede construirse de modo seguro sobre la base del poder de autodirección de la personalidad” (Cit. en Freedén 2015, 10). Ninguna referencia a las condiciones materiales aparece en estas definiciones clásicas. Sin embargo, la tendencia se transforma con la irrupción del liberalismo igualitario (como parte del cuarto y el quinto estratos definidos por Freedén) y su intención de conciliar un sistema de libertades con alguna forma de igualdad distributiva y de relaciones sociales fundadas en la fraternidad o amistad cívica (Anderson, 1999). En la obra de John Rawls puede observarse el impacto del Principio de Necesidades socialista sobre una tradición originalmente ajena a semejantes preocupaciones.

La teoría de la justicia de John Rawls expresa, como pocas, la vocación del liberalismo por dialogar con el socialismo e, incluso, de ir más allá del capitalismo. En sus lecciones sobre Marx, por ejemplo, Rawls insiste en que su visión del liberalismo no está inexorablemente unida a un proyecto capitalista. Los principios de justicia rawlsianos,

en rigor, son compatibles con una democracia de propietarios (la cual difícilmente puede asociarse sin más al capitalismo tal como lo conocemos) o con un socialismo liberal, el cual se define por la propiedad social de los medios de producción, la democratización y planificación de la economía y la presencia de empresas cooperativas manejadas por quienes trabajan. No es extraño, entonces, que el criterio de distribución según las necesidades esté alojado en diversos aspectos de la teoría igualitaria rawlsiana.

En la primera versión de Teoría de la Justicia (1971 [2000]), Rawls es terminante en cuanto a que no le interesa pensar principios para una sociedad en la que exista plena abundancia y las demandas de todos pueden ser satisfechas en virtud de tal plenitud material. Es una sociedad que, por definición, está más allá de las circunstancias objetivas de justicia, las cuales suponen la existencia de una moderada abundancia. Tampoco le interesa una sociedad en la cual las personas, por el motivo que fuere, son altruistas universales y no plantean demandas competitivas ni tienen que apelar a normas para hacer efectiva la cooperación. En este punto, Rawls refiere que el marxismo a veces ha sido visto como promotor de una sociedad más allá de la justicia, precisamente por su vaticinio de abundancia y alta sociabilidad de las personas (Rawls, 2000: 263). El rechazo a esta particular visión del comunismo marxiano es una constante en la obra de Rawls. En las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política (2009), refiriéndose específicamente a la obra de Marx, llega a postular que el comunismo está habitado por personas tan extrañas que ya no tienen siquiera un sentido de la justicia. En realidad, Rawls imagina que en tales circunstancias, donde no existe el sentido de lo justo, tampoco pueden desarrollarse las facultades morales de la ciudadanía libre e igual. Esas personas, que resultan extrañas desde nuestra perspectiva, también pueden ser extrañas entre sí, estar alienadas unas respecto de otras y, en definitiva, ser incapaces de participar en un sistema de cooperación social.

Se trata de una interpretación errónea de la teoría socialista por parte de Rawls, para la cual, curiosamente, no se ofrece ninguna justificación. Dada esta casi tenebrosa visión del comunismo, podría suponerse que Rawls no tiene mucho que decir tampoco sobre la distribución regida por el Principio de Necesidades. Por cierto, el pensador de Harvard no sólo anticipa ese comunismo extravagante y lo considera indeseable, sino que fija restricciones formales en su propia teoría, las cuales harían imposible la formulación de una norma como la que rige en el comunismo pleno. Rawls menciona el Principio de Necesidades –sin llamarlo así, claro está– al discutir normas de menor categoría como los preceptos de justicia y sostiene que la fórmula de Louis Blanc no es suficientemente general ni se halla inserta en un marco institucional adecuado (Rawls 2000: 282). En el mejor de los casos, en una sociedad bien ordenada, la atención específica de las necesidades debería ser responsabilidad de un área

gubernamental que Rawls denomina “rama de transferencia”, la cual se ocupa, entre otras cosas, de garantizar un mínimo social, esto es, un conjunto de bienes materiales indispensables para el ejercicio pleno de la ciudadanía libre e igual (Rawls 2000: 286).

Sin embargo, poco después de la publicación de Teoría de la Justicia, en textos dedicados a aclarar ciertos pasajes de la obra o a polemizar con sus críticos, Rawls aborda más decididamente el problema de las necesidades. En respuesta a quienes cuestionan la métrica objetiva de los bienes primarios –es decir, los bienes que se distribuyen en una sociedad regida por los principios rawlsianos (libertades, derechos, oportunidades, riqueza, ingresos y autorrespeto)– afirma que los mismos constituyen “una generalización de la noción de necesidades las cuales son distintas de las aspiraciones y los deseos” (Rawls 1974: 242; énfasis propio). Y añade que, para los ciudadanos (no así para las personas en sus preferencias privadas) estos bienes primarios se basan en “una medida pública de necesidades (generalizadas)” (Rawls 1974: 242; énfasis propio). Se trata de una afirmación de extraordinaria importancia puesto que coloca a la métrica de las necesidades en el espacio público de una democracia y la distingue de las preferencias privadas. No de otro modo están concebidas las necesidades en el principio socialista. Rawls llega incluso a especular con alguna forma de implementación del Principio de Necesidades –mediante un impuesto sobre los talentos–, pero descarta –con razón– semejante idea ya que es violatoria de libertades básicas y, además, impracticable (Rawls 1974a: 252-253).

En la Reformulación de su teoría, Rawls (2004) imagina una serie de objeciones marxianas (en particular a los regímenes de democracia de propietarios o de socialismo liberal) y allí queda en evidencia que los posibles cuestionamientos de Marx serían muy difíciles de refutar desde un liberalismo amarrado al capitalismo *laissez-faire* o desde alguna forma poco sofisticada del Estado de Bienestar. No obstante, si bien Rawls reconoce la fuerza de las objeciones, considera que tanto el socialismo liberal como la democracia de propietarios –pero sobre todo el primero– podrían salir airosos del hipotético asedio marxiano. Sucede que, en el fondo, las interpelaciones marxianas estarían dirigidas a los supuestos que animan a las formas “empobrecidas” del liberalismo y no tanto a las variantes igualitarias como la que expresa la visión de Rawls.

El sistema de cooperación social que Rawls tiene en mente, fundado en dos principios (primero: iguales libertades; segundo: desigualdades permitidas sólo si benefician a los menos afortunados [Principio de Diferencia] e iguales oportunidades equitativas), supone desde el inicio condiciones materiales suficientes para que la ciudadanía pueda realizarse (ya sea que la sociedad adopte la forma de una democracia de propietarios o un socialismo liberal). Quizás le haya parecido obvio a Rawls que las cosas deben ser así y de allí la

ausencia de una discusión a fondo sobre las necesidades y las normas que regulan su satisfacción. Pero, como ya vimos, en la propia teoría de los bienes sociales primarios está inscripta una concepción de tales bienes como necesidades socialmente generalizadas, más allá de los deseos particulares. Pero hay más: como veremos, en la concepción misma del sistema de libertades, correspondiente al primer principio, ya se encuentra la exigencia de dichas condiciones concretas para la ciudadanía.

Es de notar, por caso, que en la lista de libertades básicas Rawls no incluye la propiedad privada de los medios de producción ni la libertad contractual (Rawls 2000: 69). Es una exclusión fundamental y que va en línea con las ideas-núcleo del liberalismo según Freedén, entre las cuales, como pudo advertirse, no figura la propiedad privada de los recursos productivos. En el sistema de libertades que Rawls refina en *Liberalismo Político* (1995), sólo unas pocas son consideradas efectivamente básicas y, entre ellas, está “el derecho a tener y conservar el uso exclusivo de [...] propiedades personales”, las cuales proporcionan “una base material suficiente para que la persona tenga un sentido de independencia y respeto a sí misma, esenciales para el desarrollo y el ejercicio de los poderes morales” (Rawls 1995: 277). Este es otro aserto decisivo, puesto que indica que la preocupación por las condiciones materiales para la expresión de la ciudadanía, para la autonomía y el respeto propio (que es el principal de los bienes sociales primarios) está presente ya en el primer principio sobre iguales libertades, del mismo modo que en el socialismo las necesidades están explícitamente nombradas en el principio distributivo. Vale notar que el principio marxiano nada dice sobre las libertades pero, como vimos, sería un error colegir que éstas no tienen ningún lugar en la concepción de la justicia socialista ya que la fórmula aparece en la *Crítica del Programa de Gotha* en un contexto que no deja duda sobre la presencia de un robusto sistema de libertades democráticas.

En el sistema rawlsiano, la decisión final sobre el régimen de propiedad no está contemplada en los primeros principios, sino que se resuelve en la etapa legislativa del diseño institucional. Más allá de los problemas que esto genera –Alan Thomas cree que esta definición llega “demasiado tarde” al conjunto de la teoría (Thomas 2012: 116)–, lo cierto es que la especificación de dicho régimen depende, dice Rawls, de “las circunstancias y tradiciones históricas de una sociedad” (Rawls 1995: 277). Con todo, la teoría supone que en el primer principio ya están incluidas “las provisiones en cuanto a los medios materiales requeridos por las personas en la consecución de su bien” (Rawls 1995: 300). Más aún, Rawls enfatiza: “que los principios para las libertades básicas y su prioridad sean aceptables depende de que se complementen estos principios con otros que provean una participación justa en estos medios” (Rawls 1995: 300; énfasis propio). No es ocioso resaltar la noción de complementariedad entre

el principio de iguales libertades y los principios que aseguran una distribución equitativa de los recursos materiales (justa igualdad de oportunidades y el Principio de Diferencia), ya que, como advertimos, aquí reside no sólo la originalidad rawlsiana sino la posibilidad misma de la compatibilidad de esta teoría con el socialismo.

El mínimo social y las libertades políticas iguales

En Teoría de la Justicia –como ya se indicó– la satisfacción de necesidades queda en manos de una rama específica del gobierno: la rama de transferencia, la cual debe ocuparse de asegurar el mínimo social establecido en el texto constitucional. Conviene visitar aquí un punto que siempre ha sido motivo de perplejidad: el famosísimo Principio de Diferencia –según el cual las desigualdades pueden permitirse si, y sólo si, funcionan en favor de los menos afortunados– no es parte de lo que Rawls denomina “esencias constitucionales.” Por lo tanto, este principio –acaso el aspecto más radical de la teoría rawlsiana– pierde fuerza cuando su creador lo coloca como un mero desiderátum inscripto en un preámbulo constitucional. Así, una norma fundamental no es parte de la ley fundamental. Sucede que, en el esquema institucional del liberalismo rawlsiano, la administración de las desigualdades se produce, efectivamente, en el momento legislativo, y no en la fase constitucional. No es descabellado argumentar que Rawls se comporta, en este punto, como un pensador burgués que consagra en el cielo constitucional las libertades básicas y deja para barro cotidiano la resolución de las desigualdades económicas y sociales. Pero ya en el primer principio están contemplados algunos mecanismos concretos que se ocupan del problema de las necesidades, a través del mentado mínimo social. En sus palabras, “lo que debería ser una esencia constitucional es la garantía de un mínimo social que cubra al menos las necesidades humanas básicas” (Rawls 2004: 216).

En la Reformulación de su teoría, Rawls explica con más detalle la noción de mínimo social y sus alcances. Para empezar, lo distingue de otro concepto también introducido en esta revisión, a saber, en nivel garantizable. Este último es el nivel por debajo del cual ningún agente racional elegiría una configuración social en una hipotética posición original. En otras palabras, dado un conjunto de ordenamientos sociales posibles, con diversos niveles de provisión de bienes primarios, el nivel garantizable es aquél que corresponde a la mejor de las peores alternativas, según la regla maximin de decisión en circunstancias de incertidumbre. Se trata de una noción poco explorada en la literatura sobre Rawls pero que, claramente, indica que las opciones donde no se satisfacen mínimos estándares materiales no pueden ser elegidas en un escenario de contrato hipotético. Los principios de justicia deben estar por encima del mínimo garantizable. El mínimo social, en cambio, se refiere al nivel

que es capaz de asegurar una sociedad específica, fundada en los principios del liberalismo igualitario. Por ende, al considerar regímenes sociales alternativos, Rawls descarta el capitalismo de *laissez-faire* por la ausencia de límites a las desigualdades y de un mínimo social. Este mínimo quizá pueda ser garantizado en otros dos sistemas que Rawls considera incompatibles con sus principios: el socialismo de Estado con economía planificada y el capitalismo del Estado de Bienestar. Aunque en estos regímenes puede alcanzarse un mínimo social suficiente, en el primero no existen libertades básicas y en el segundo persisten las profundas desigualdades sociales. Entonces, el mínimo social aceptable sólo puede concretarse en una democracia de propietarios o un socialismo liberal.

El liberalismo rawlsiano no concibe que el mercado sea capaz de atender las demandas como si fuese un demiurgo omnisciente e imparcial. De hecho, tal confianza era propia de autores como Jeremy Bentham, fundador del utilitarismo, doctrina ésta que Rawls rechaza de plano. Por eso, siempre en torno del problema del mínimo social, Rawls afirma –contra lo que hoy conocemos como parte del dogma neoliberal y libertariano– que “un sistema de precios competitivo no toma en consideración las necesidades, y, por tanto, no puede ser el único mecanismo de distribución” (Rawls 2000: 258). Más aún, dice Rawls, en la etapa legislativa “es racional asegurarse a sí mismo y a los propios descendientes contra estas contingencias del mercado [a través del mínimo social]” (Rawls 2000: 259). El gobierno debe velar por la provisión de los medios necesarios para el ejercicio de una ciudadanía plena y puede hacerlo mediante “asignaciones familiares y subsidios especiales, por enfermedad y desempleo, o, más sistemáticamente, por medios tales como un complemento graduado al ingreso, llamado el impuesto negativo sobre la renta” (Rawls 2000: 258). Con este conjunto de mecanismos, “la rama de transferencia garantiza un cierto nivel de bienestar y satisface las demandas y necesidades” (Rawls 2000: 259). Como bien señala William Edmundson en su estudio sobre el socialismo reticente de Rawls, conviene no perder de vista que la igualdad rawlsiana, aquella que atañe a los intereses más elevados, se verifica en el plano de la ciudadanía. Por eso, “en una sociedad bien ordenada, el sentido de la propia valía de los ciudadanos está vinculado a su igualdad en tanto ciudadanos, no a su posición en el orden social, definida por otras medidas como el ingreso y la riqueza” (Edmundson 2017: 212; énfasis propio). Esta postura rawlsiana permite comprender el rol del mínimo social como una esencia constitucional que procura establecer un nivel de porciones distributivas tal que las tensiones entre diversos grupos (los más y los menos favorecidos) “no sean excesivas”, es decir, que permitan el ejercicio de la ciudadanía y la afirmación de una concepción pública de la justicia en un esquema de reciprocidad (Rawls 2004: 174).

El mínimo social, entonces, está íntimamente ligado a la noción de necesidades en el liberalismo rawlsiano, como también lo está la propia definición de bienes primarios. Según Rawls, este mínimo “cubre al menos las necesidades básicas esenciales para una vida decente, y presumiblemente más cosas” y permite que las personas se vean a sí mismas como ciudadanos/as libres e iguales en el marco de un sistema equitativo de cooperación social (Rawls 2004: 176). Con todo, persiste el problema de la relación entre la satisfacción de necesidades para el ejercicio de una ciudadanía plena y los niveles de desigualdad que el mismo liberalismo igualitario considera permisibles. Rawls confía en que el mínimo social en una democracia de propietarios o en un socialismo liberal será lo suficientemente alto y estará unido a un conjunto de instituciones justas como para que las tensiones sociales (tensiones de compromiso, en lenguaje rawlsiano) no amenacen la estabilidad. De todos modos, nuestro autor reconoce que, aunque las desigualdades en una sociedad bien ordenada “serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado” no se puede garantizar que “no habrán de ser significativas” (Rawls 2000: 154). Más aún, admite la posibilidad de un escenario en el cual “las desigualdades permitidas por el principio de diferencia sean [...] demasiado grandes para la estabilidad” (Rawls 2004: 174). La precaución de incluir el mínimo social no sería suficiente, entonces, en presencia de grandes desigualdades.

El remedio rawlsiano contra las amenazas a la estabilidad se expresa en el sofisticado mecanismo del consenso superpuesto que elabora en *Liberalismo Político* (1995). Es posible que dicho consenso fundado en la razonabilidad y la publicidad sea eficaz para atenuar las tensiones del compromiso llevadas al límite en sociedades desiguales que, de todos modos, se ajustan a las normas de la justicia como equidad. En efecto, Rawls está convencido de que los dispositivos institucionales de su teoría y el principio de reciprocidad que anima al conjunto pueden, eventualmente, evitar las respuestas violentas o la caída en la abulia política por parte de los menos favorecidos o más desaventajados. Según Rawls, la reciprocidad en el sistema institucional supone la disposición de las personas “a devolver con la misma moneda lo que otros hacen por nosotros” (Rawls 2004: 173), evitando sacar ventajas indebidas. Pero cuando las tensiones del compromiso social –el acuerdo de impedir desigualdades intolerables– son excesivas, cuando un grupo puede comprobar que se han esfumado las bases para el respeto propio, dos reacciones son posibles. En ausencia de un mínimo social, aduce Rawls, puede surgir una respuesta violenta frente a un régimen que a todas luces es opresivo e injusto. Cuando existe el mínimo social pero no están aseguradas las libertades políticas básicas; cuando las desigualdades son desproporcionadas; y cuando se profundiza la concentración de la riqueza y el poder en manos de unos pocos; entonces la respuesta puede ser la defección de la ciudadanía hacia la apatía y el cinismo

(Rawls 2004: 175). De este modo, y contra una extendida interpretación de Rawls como campeón del Estado de Bienestar, el autor rechaza este sistema porque, precisamente, puede evitar una desestabilización violenta pero no impedir la des-ciudadanización de las personas.

Por lo visto, el liberalismo igualitario o igualitarismo liberal rawlsiano –la versión más progresista y hasta casi socialdemócrata de la familia liberal– tiene diversas formas de alojar el problema de las necesidades. Las contempla en la noción de nivel garantizable; las incluye constitucionalmente como mínimo social; les asigna una rama de gobierno específica: la rama de transferencia; afirma que el mínimo social debe ser suficientemente alto como para neutralizar las tensiones que asedian la estabilidad del sistema; las concibe como métrica objetiva y socialmente determinada que se traduce en bienes primarios; e incluso se anima a explorar –brevemente y sin éxito– la posibilidad de implementar el Principio de Necesidades socialista. Resta examinar más a fondo qué lugar –si es que alguno– ocupan las necesidades en el concepto clave de “valor justo de las libertades políticas.”

El lugar de las necesidades se comprende un poco mejor cuando la teoría rawlsiana es vista como una forma de igualitarismo relacional y no meramente distributivo. Si el foco se detiene sólo en el reparto equitativo de los bienes sociales primarios, pareciera que la teoría ofrece muchos flancos débiles. Pero quienes leen a Rawls como igualitario relacional prefieren concentrarse en la trama de los vínculos entre ciudadanos, sobre la base de una suficiente y justa base material. Lejos de reclamar una igualdad estricta, autoras rawlsianas como Elizabeth Anderson, consideran que el liberalismo igualitario cumple con su cometido en la medida en que ofrece iguales oportunidades de realización, sin un compromiso de igualar los resultados (Anderson 1999). En tal sentido, el propio Rawls alega:

se necesitan medidas que aseguren la satisfacción de todas las necesidades básicas de los ciudadanos, de manera que puedan participar en la vida política y social [...] Los elementos esenciales de la Constitución, en esto, consisten en que por debajo de cierto nivel de bienestar material y social [...] las personas simplemente no pueden participar en la sociedad como ciudadanos, y mucho menos como ciudadanos en pie de igualdad (Rawls 1995: 165; énfasis propio).

Rawls es enfático al sostener que las libertades pueden limitarse en beneficio de mayores libertades, con una única excepción: el valor justo de las libertades políticas. En otras palabras: las libertades políticas que hacen al pleno ejercicio de la ciudadanía no pueden ser limitadas, deben ser iguales para la totalidad de la ciudadanía y tienen prioridad por sobre las demás libertades y arreglos socio-económicos. Tan importante es esta noción que consituye un novedoso añadido al primer principio de justicia en Liberalismo Político. En esta obra, el

principio en cuestión dice: “Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios [...] y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo” (Rawls 1995: 31; énfasis propio). Para Rawls, el valor justo de las libertades políticas asegura que la ciudadanía sea independiente de las grandes concentraciones del poder económico en un sistema capitalista y autónoma respecto de los controles gubernamentales y burocráticos en un sistema socialista (Rawls 1995: 302). Esta independencia respecto del poder económico concentrado o de una burocracia centralizada sólo puede lograrse si las personas, además de las diversas garantías constitucionales, gozan de las condiciones materiales que aseguran su autonomía:

Los principios rawlsianos, como es fama, están ordenados lexicográficamente. Esto significa que hay un orden de prioridad según el cual no puede aceptarse el cumplimiento del segundo a despecho del primero (y lo mismo ocurre con las partes de cada principio). El orden en cuestión indica que las libertades tienen prioridad sobre la igualdad de oportunidades y éstas sobre el Principio de Diferencia que regula la amplitud de las desigualdades económicas y sociales permisibles. Este ordenamiento, sin embargo, es dinámico, ya que los principios trabajan en conjunto. En la Reformulación, Rawls afirma que “las partes de los dos principios de justicia están diseñadas para funcionar conjuntamente y ser aplicadas como una unidad” de modo que “[l]as exigencias de los principios previos tienen importantes efectos distributivos” (Rawls 2004: 77). En tal sentido, Edmundson enfatiza que ya antes de que se aplique el Principio de Diferencia existen restricciones sobre las desigualdades distributivas (Edmundson 2017: 55). A juicio de este autor, “se presume que el ‘excedente social’ sobre el que opera el Principio de Diferencia es aquél que es generado por una sociedad que ya garantiza el valor justo de las libertades políticas” (Edmundson 2017: 56). Se entiende así que ni el principio de diferencia por sí solo, ni el mínimo social –por alto que sea– son suficientes para asegurar la provisión de bienes que satisfacen las necesidades. Para la teoría rawlsiana, el valor justo de las libertades políticas “debe ser asegurado por un principio que sea lexicográficamente previo al principio de diferencia o cualquier principio sustituto aceptable para la distribución del producto social” (Edmundson 2017: 56). Como veremos, hay incluso un primerísimo primer principio que ha sido propuesto por Rodney Peffer y aceptado por el propio Rawls. Es una forma del Principio de Necesidades.

Las necesidades como primer principio liberal

En Liberalismo Político, el segundo gran libro de Rawls –en el cual explora las condiciones para la estabilidad de una sociedad justa en presencia del inevitable pluralismo de concepciones razonables del

bien–, el autor introduce, como vimos, la noción del valor justo de las libertades políticas. En este contexto, reafirma las características salientes de su concepción de la justicia, a saber: la especificación de derechos y oportunidades básicos; la prioridad de estos derechos y libertades frente a visiones perfeccionistas o invocaciones al bienestar general; y “medidas que aseguren a todos los ciudadanos todos los medios apropiados para hacer el uso eficaz de sus libertades y oportunidades” (Rawls 1995: 31). Ahora bien, tras reconocer que la formulación de los principios es escueta por razones de estilo, admite que hay elementos que quedan por fuera de dichos enunciados. Una de esas notables ausencias es una norma que, explícitamente, requiera la satisfacción de necesidades. Entonces asevera Rawls:

el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda a su formulación, el cual exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades. Ciertamente, tal principio precedente debe adoptarse al aplicar el primer principio (Rawls 1995: 32-33; énfasis propio).

Este es, probablemente, el único lugar en el que Rawls asume sin ambages que es indispensable anclar las libertades y derechos del primer principio sobre un principio precedente que asegure la satisfacción de las necesidades fundamentales para el goce del valor justo de las libertades. Para fundamentar la inclusión de esta norma, remite a la formulación de principios socialistas planteada por Rodney Peffer en *Marxism, Morality and Social Justice* (1990). En esta obra, Peffer realiza un exhaustivo análisis de los principios de justicia de la tradición socialista y argumenta, con notable erudición, a favor de la superioridad moral del socialismo. Es de notar, ante todo, una coincidencia con Rawls en la interpretación del comunismo: para Peffer, la fase superior del comunismo es, en efecto, una sociedad de superabundancia e hipersocialización. Por lo tanto, es un escenario acaso imposible, situado más allá de las circunstancias de justicia. Los principios que habrá de proponer corresponden, entonces, a la fase inferior del comunismo o, en todo caso, a un mundo social de moderada abundancia y moderado altruismo donde persiste la necesidad de normas de justicia. Peffer suscribe la visión de Allen Buchanan respecto de que “incluso en una sociedad de completos altruistas [y medios de producción socializados] puede haber violentos desacuerdos sobre el bien común y sobre cómo debe alcanzarse” (Cit. en Peffer 1990: 331). Conviene aclarar que si bien Marx pensó el Principio de Necesidades para el comunismo pleno, el criterio rector –el requisito de satisfacción de necesidades– ya opera parcialmente en la fase inferior del comunismo a través de un fondo común que antecede a la distribución los bienes de consumo individuales. Lo crucial, en todo caso, es que la reelaboración de Peffer

fuerza a Rawls a admitir la inclusión de un primerísimo primer principio de satisfacción de necesidades básicas, no sólo como esencia constitucional, sino como norma de justicia.

Como vimos, Rawls acepta que el principio de libertades iguales puede ser precedido por un principio que “exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas [para que] los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades.” La conexión entre necesidades y libertades queda ahora al descubierto y sin tener que apelar a ideas como el mínimo social o el valor justo de las libertades políticas. La audaz visión de Peffer –muy poco visitada tanto por liberales como por socialistas– se condice en cierta forma con la visión rawlsiana de un socialismo liberal, que Peffer prefiere describir como organización “socialista democrática y auto-administrada” (Peffer 1990: 16). En el centro de esta concepción, que Peffer reclama como marxista, está la noción de libertad. Para este autor –quien descrea de las posiciones antimoralistas de algunos marxismos dogmáticos– la perspectiva moral de Marx tiene sustento en “tres valores morales primarios: la libertad (como autodeterminación), la comunidad humana, y la autorrealización, como también en alguna suerte de principio que demanda una distribución igualitaria de estos bienes –o al menos el bien de la libertad” (Peffer 1990: 5). El principio de “igual libertad” está en el núcleo de la visión marxiana según la interpretación de Peffer; y no se trata de una simple libertad igual sino de una “máxima libertad igual” (Peffer 1990: 368 y ss.). Todos los demás valores se derivan de éste, incluso los referidos a los derechos, las obligaciones, etc. En lenguaje rawlsiano, podría decirse que Peffer habla de un sistema de igual libertad que involucra tanto a las libertades negativas como las positivas. Estas últimas suponen el derecho a la “igual participación” en los asuntos que afectan las vidas de las personas y el derecho al “igual acceso a los medios de autorrealización” (Peffer 1990: 418). La similitud con la morfología del núcleo y del cuarto estrato del liberalismo, según Freedman, no puede ser más notoria.

Estas libertades que Peffer privilegia –tal como lo hace Rawls– no se producen ni habitan en el vacío, sino en un mundo o comunidad signado por la asociación, tal como Marx y Engels lo refieren en un fragmento de la Ideología Alemana: “solamente dentro de la comunidad tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos [...] Dentro de la comunidad real los individuos obtienen su libertad en y por medio de su asociación” (Cit. en Peffer 1990: 60). Además, las libertades son bienes que responden a un patrón distributivo igualitario. Según Peffer, “Marx está comprometido con la intrínseca dignidad igual de los seres humanos y, por ende, con la igual distribución de la libertad y [...] sobre esta base rechazaría cualquier principio moral que violara el principio de igual libertad para todos” (Peffer 1990: 110). En suma, la prioridad de las libertades que Peffer lee en el marxismo se asienta

sobre elementos como la autonomía, el derecho a la participación y el igual acceso a los medios para la autorrealización⁴. Con todo esto, y tras rechazar una serie de objeciones habituales a Rawls, Peffer estipula que una versión modificada de la teoría rawlsiana “puede servir mejor como componente moral de una adecuada teoría moral y social marxista” (Peffer 1990: 365). Así las cosas, los principios de justicia socialistas de Peffer son los siguientes:

1. Los derechos de seguridad y subsistencia de cada quien habrán de ser respetados.
2. Debe haber un sistema máximo de iguales libertades básicas, incluyendo libertad de expresión y de reunión, libertad de conciencia y libertad de pensamiento, libertad de la persona junto con el derecho a poseer propiedad (personal), y libertad respecto del arresto y la confiscación arbitrarias tal como se define por el concepto de imperio de la ley.
3. Debe haber (a) un derecho a una igual oportunidad de alcanzar cargos y posiciones sociales y (b) un derecho igual a participar en los procesos de toma de decisiones dentro de las instituciones de las que cada quien es parte.
4. La desigualdades sociales y económicas están justificadas si, y sólo si, funcionan en beneficio de los menos aventajados, de manera consistente con un principio de ahorro justo, pero no deben exceder niveles que puedan dañar seriamente el igual valor de la libertad y el bien del autorrespeto.

Como puede verse, los principios 2, 3 y 4 son variaciones, con mayor cantidad de detalles, de los principios rawlsianos: iguales libertades, iguales oportunidades equitativas y Principio de Diferencia. El principio 2 especifica libertades negativas y positivas; el 3 incluye la participación; y el 4 estipula acertadamente el límite de las desigualdades permitidas de manera que no comprometan el valor justo de las libertades políticas y el autorrespeto. La gran innovación, con todo, consiste en la introducción del principio 1, el cual garantiza la seguridad (no ser torturado, asaltado, ejecutado, violado, etc.) y la subsistencia (alimento, agua potable, vivienda, abrigo, cuidado médico básico, y ambiente habitable, etc.) de todas las personas, como precondition para el disfrute de los restantes derechos (Peffer 1990: 14). En este esquema, las necesidades tienen prioridad como ocurre en el principio marxista clásico y están al servicio de una máxima libertad igual. Este cambio es clave porque ya las necesidades no son un asunto constitucional –expresado en el mínimo social– ni parte implícita en el valor justo de las libertades políticas. Si se quiere, lo que ha hecho Peffer es explicitar o extraer del primer principio rawlsiano el contenido económico inherente⁵.

Como ya se dijo, Rawls aprueba las modificaciones que introduce Peffer. Escribe: “estoy de acuerdo con casi todas las aseveraciones de

Peffer, excepto con la que hace en 3(b), que parece requerir de una forma socialista de la organización económica” (Rawls 1995: 33). La frase que quizás despierte la sospecha de Rawls sea aquella que asegura “un derecho igual a participar en los procesos de toma de decisiones dentro de las instituciones de las que cada quien es parte”. Pero, sin dilación, Rawls aclara que “la dificultad en esto no estriba en el socialismo como tal” sino en que se postule una forma socialista ya en los primeros principios. Rawls prefiere, como lo ha hecho en toda su teoría, que los principios funcionen como “preconizadores de valores fundamentales en cuyos términos, según la tradición y las circunstancias de la sociedad de que se trate, podemos reflexionar en si se justifica la intervención del socialismo en alguna de sus formas” (Rawls 1995: 33, n.7). En otras palabras, la opción por un régimen socialista debería resolverse recién en la etapa constitucional. Más allá de esto, lo central es que el liberalismo igualitario –como los liberalismos que no han incurrido en las desmesuras libertarianas o neoliberales– deja lugar para las consideraciones sobre necesidades y no sólo eso: en su versión más igualitaria, como la de Rawls, puede adoptar un primer principio que coincide en gran medida con postulados fundantes de la tradición socialista.

Consideraciones finales

Aunque la satisfacción de necesidades no figura entre las ideas que componen el núcleo de la morfología del liberalismo, la idea aparece –aunque de soslayo– en los estratos más recientes de la tradición liberal, especialmente desde la configuración del Estado de Bienestar y el desarrollo de las políticas de la diferencia. La enorme gravitación del neoliberalismo y, en menor medida, del libertarianismo, hicieron que las visiones clásicas del liberalismo quedaran marginadas y confundidas en medio del torbellino individualista y ferozmente competitivo de estas variantes que, vale reiterarlo, difícilmente puedan ser calificadas como liberales. En estas páginas hemos visto cómo en una de las versiones más influyentes y sofisticadas del liberalismo contemporáneo, el igualitarismo liberal de John Rawls, el problema de las necesidades es abordado de modos diversos, desde la noción de mínimo social, pasando por la idea del valor justo de las libertades políticas, hasta llegar a una formulación en la cual existe un primer principio de justicia que requiere la satisfacción de las necesidades que aseguren las posteriores libertades y la justa distribución de oportunidades y bienes primarios (o capacidades). De este modo, se confirma la apreciación de Freedman en cuanto a que el componente igualitario de los estratos más antiguos del liberalismo –donde aparecía rara vez y de manera implícita– ahora se ha desplazado desde las adyacencias hacia el centro de la escena. En la actualidad, “una sociedad liberal es aquella que garantiza a cada uno de sus integrantes un generoso acceso a los bienes sociales importantes”

(Freeden 2015, 98). En sus formas igualitarias más avanzadas, el liberalismo, en definitiva, está muy cerca de asumir el compromiso socialista inscripto en el Principio de Necesidades.

REFERENCIAS

1. Anderson, Elizabeth. "What is the point of equality?" *Ethics*. Chicago, University of Chicago Press. 1999, 109.2: 287-337.
2. Bell, Duncan. "What Is Liberalism?" *Political Theory*. 2014, 42.6: 682-715.
3. Collingwood, Robin George. "Introduction". Guido de Ruggiero. *The History of European Liberalism*. Boston: Beacon Press. 1959.
4. Edmundson, William. *John Rawls. Reticent Socialist*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press. Formato Kindle. 2017.
5. Engels, Friedrich. "Introducción a *Las Luchas de Clases en Francia*". Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre. 1973 [1895]. Tomo 4. pp. 164-180.
6. Freedman, Michael. *Liberalism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 2015. *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press. 1996.
7. Gilabert, Pablo. "The Socialist Principle «From Each According to Their Abilities, to Each According to Their Needs»". *Journal of Social Philosophy*. 2015, 46. 2: 197-225.
8. Hobhouse, Leonard T. *Liberalism*. London: Williams and Norgate. 1911.
9. Lizárraga, Fernando. *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Biblos. 2016.
10. Marx, Karl. "Crítica del Programa de Gotha". Karl Marx y Friedrich Engels. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre. 1973 [1875]. Tomo V, pp. 416-436.
11. Peffer, Rodney. *Marxism, Morality and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press. 1990.
12. Rawls, John. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*. Barcelona: Paidós. 2009.
13. Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós. 2004.
14. Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2000 [1971].
15. Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. 1996.
16. Rawls, John. *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica. 1995.

17. Rawls, John. "Reply to Alexander and Musgrave." Samuel Freeman (ed.). *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1999. pp. 232-253.
18. Thomas, Alan. "Property-Owning Democracy, Liberal Republicanism, and the Idea of an Egalitarian Ethos". Martin O'Neill y Thad Williamson (eds.) *Property-owning Democracy. Rawls and Beyond*. Oxford: Wiley-Blackwell. 2012. pp. 101-128.

Notas

1.

Sobre las diversas concepciones de liberalismo ver también: Freedman 1996: 139-314 y Bell 2014. Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en las Referencias.

2.

En los Hechos de los Apóstoles, atribuido al evangelista Lucas, se explica que entre los primeros cristianos "nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenían, pues poseían todo en común" y que "entre ellos no había necesitados" pues "se distribuía a cada uno según lo que necesitaba" (Hch 4, 32-35). Marx y Engels conocían este comunismo primitivo – y sus sucedáneos en el campesinado del medioevo tardío– donde ya era norma la distribución según las necesidades y la propiedad común. De hecho, Engels llama 'socialistas' a los cristianos perseguidos por el emperador Diocleciano (Engels 1973: 180).

3.

Un minucioso análisis del Principio de Necesidades puede hallarse en Gilabert, 2015. Ver también: Lizárraga 2016: 169-175.

4.

La visión de Peffer se aproxima al socialismo republicano cuando afirma: "Ser libre [...] es ser autónomo, ser el propio señor. 'Un ser no se considera a sí mismo como independiente' dice Marx 'a menos que sea su propio señor, y él es su propio señor cuando debe su existencia a sí mismo. El hombre que vive del favor de otro se considera a sí mismo como un ser dependiente'." (Cit. en Peffer 1990: 127).

5.

Al igual que Gilabert (2015), Peffer también aprueba la conversión de los bienes primarios en capacidades básicas, como propone Amartya Sen. En un sentido similar, argumenta que este enfoque hace que el Principio de Necesidades sea sensible a las diferencias o singularidades (Peffer 1990: 428-429).

Información adicional

redalyc-journal-id: 3475



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347580387001>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Fernando Lizárraga

El liberalismo y el Principio de Necesidades socialista
Liberalism and the Socialist Needs Principle

Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales

vol. 27, núm. 4, p. 001 - 022, 2024

Universidad Nacional del Comahue, Argentina

revista.pilquen@curza.uncoma.edu.ar

ISSN: 1666-0579

ISSN-E: 1851-3123



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
CompartirIgual 4.0 Internacional.**