

Socialismo: Político, no Metafísico*

Luis Fernando Medina Sierra**



En 1985, John Rawls, uno de los filósofos más influyentes de los últimos 50 años, publicó un artículo que resumía su reacción a los años de intercambios con todo tipo de críticos, algunos amistosos, otros no, de su clásico de 1971 *Una Teoría de la Justicia*. El título del artículo era bastante elocuente, transmitiendo la esencia de sus puntos de vista: “Justicia como equidad: política, no metafísica”.¹

Se trataba de un giro importante. En su libro anterior Rawls había ofrecido lo que en esencia era un análisis contractual del liberalismo moderno. Su objetivo era desarrollar un dispositivo heurístico que pudiera ayudarnos a dar sentido a nuestras intuiciones sobre la justicia y convertirlas en una visión coherente. Tal dispositivo fue el experimento mental que llamó “la posición original”.

Citar este artículo como: Medina, L. F. (2020). Socialismo: Político, no Metafísico. *Revista Papeles*, 11(22), 128-140.

Fecha de recibido: septiembre 20 de 2019 • Fecha de aceptación: diciembre 10 de 2019.

* Fragmento de *Socialismo, Historia y Utopía* (Editorial Akal, 2019).

** Economista, filósofo, profesor de la Universidad Carlos III de Madrid. *Ph.D. en Economía de la Stanford University*. Su rigurosa producción se revela en estos títulos: *A unified theory of collective action and social change* (University of Michigan Press, 2007), *Beyond the turnout the turnout paradox: the political economy of electoral participation* (Springer Verlag, 2018), *El fénix rojo: las oportunidades del socialismo* (Catarata, 2015). Correo: lmedina@clio.uc3m.es

1 Rawls, J. (1985). “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), 223-251.

La posición original de Rawls es un modelo de cómo los seres humanos libres e iguales se juntarían para acordar un conjunto de instituciones que todos consideraran justas, instituciones en las que estarían dispuestos a vivir por el resto de sus vidas. Argumentó que si tal posición original se modelara correctamente, es decir, si tomaran en cuenta todos los aspectos más relevantes de la naturaleza humana que forman parte de la formación de ideas de justicia social, y solo dichos aspectos, el resultado sería una concepción liberal. Es decir, la estructura básica de la sociedad en la que estarían de acuerdo estos seres humanos libres e iguales sería una liberal gobernada por dos principios:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos².

A esta construcción teórica de gran envergadura Rawls la denominó “justicia como imparcialidad”. Su artículo de 1985 fue un hito importante en el camino de la evolución de su pensamiento. Mientras que en 1971 elaboró su teoría contractualista a partir de premisas sobre la racionalidad humana, con el tiempo se convenció de que eran necesarias algunas clarificaciones importantes. En particular, pasó a enfatizar lo que llamó “el hecho del pluralismo”, es decir, el hecho de que en una sociedad justa no es posible esperar que todas las personas compartan las mismas opiniones sobre lo que es la buena vida. Una concepción liberal de la justicia, entonces, solo puede aspirar a ofrecer principios que sean

compatibles con diferentes puntos de vista. En otras palabras, no puede derivarse de un conjunto de premisas metafísicas sobre lo que es una vida digna de ser vivida, sino que debe ser un acuerdo político que le parezca aceptable a una sociedad diversa.

Este hecho del pluralismo no es para Rawls una restricción arbitraria. Antes bien, es el resultado de un conjunto de experiencias históricas. Por ejemplo, en las sociedades occidentales fue el resultado obstinado de las múltiples guerras de religión que no pudieron, a pesar de la intensidad y crueldad de quienes las libraron, erradicar los distintos puntos de vista sobre lo divino y su conexión con los asuntos humanos.

Aquí sostendré que la concepción socialista es en nuestro tiempo, también, política, no metafísica. Es decir, deseo articular un conjunto de principios y aspiraciones normativas coherentes con la tradición socialista, pero que, en última instancia, se basan en las experiencias históricas que han vivido las sociedades modernas.

Permítanme comenzar enumerando algunas de esas experiencias históricas que, a mi juicio, deben ser la base de una visión política que no quiera quedarse simplemente como una utopía divorciada de la realidad. Una visión socialista para nuestro tiempo debe tener en cuenta estas experiencias y responder a ellas.

Primero, Rawls tenía toda la razón respecto al pluralismo. Después de siglos de intentos fallidos de suprimir el pluralismo, vivimos en sociedades donde no podemos esperar un acuerdo total entre sus miembros sobre lo que es una buena vida. Como corolario, ninguna concepción política puede validarse simplemente apelando a algún tipo de conocimiento superior.

Para Rawls, esto tenía otra consecuencia importante. Dado que en una sociedad pluralista una concepción plausible de la justicia no puede derivar su autoridad de, digamos, inspiración religiosa o algo similar, debe ser públicamente defendible. Debe poderse

2 Rawls, J. *Teoría de la Justicia*, cit., pp. 67-68.

Las sociedades modernas son complejas en el sentido de que en nuestra búsqueda de una buena vida, sea cual sea la visión que de ella tengamos, dependemos de vastas redes de individuos, la mayoría de los cuales nunca encontraremos cara a cara, redes que operan a través de mecanismos imposibles de conocer por completo y cuyo desempeño es imposible predecir.

expresar claramente, en público, apelando a las habilidades de razonamiento de ciudadanos que son reconocidos como libres e iguales. Para que sea eficaz, todo el mundo debe ver esta concepción como una forma de fomentar sus propias vidas y aspiraciones profundamente arraigadas.

El segundo hecho en esta lista es el de la complejidad. Las sociedades modernas son complejas en el sentido de que en nuestra búsqueda de una buena vida, sea cual sea la visión que de ella tengamos, dependemos de vastas redes de individuos, la mayoría de los cuales nunca encontraremos cara a cara, redes que operan a través de mecanismos imposibles de conocer por completo y cuyo desempeño es imposible predecir.

Este hecho de la complejidad jugará un papel importante en mi argumento, pero antes de explicar sus implicaciones en detalle, agregaré otro hecho a la lista: el hecho de la abundancia relativa y contingente. Con esto me refiero al hecho de que durante el último medio siglo, apenas un pequeño parpadeo en la historia humana conocida, la forma en que la escasez física afecta nuestras vidas y organizaciones sociales ha cambiado drásticamente.

La abundancia que ahora experimentamos es relativa por la sencilla razón de que nunca puede ser absoluta en un mundo finito. Pero en comparación con cualquier época anterior, la cantidad de recursos físicos a nuestra disposición, junto con nuestro dominio de las leyes de la naturaleza, hace que sea físicamente posible asegurar el sustento de todo ser humano sobre la faz de la tierra. La producción global de alimentos es suficiente para cumplir con los requisitos básicos para todos. De hecho, las hambrunas se han vuelto más raras y, cuando ocurren, se debe principalmente a la agitación política más que a la falta de alimentos³. Del mismo modo, hay suficientes recursos en el mundo para proporcionar techo y vestido a toda la población. El PIB per cápita del mundo es en este momento más de \$10 500 al año. Para poner este número en perspectiva, las agencias internacionales definen la miseria como vivir con menos de \$1 dólar por día. Una persona diez veces por encima de ese umbral tendría un ingreso anual de \$3650, casi un tercio del promedio mundial. La ciencia, para prevenir la mayoría de los tipos de muertes infantiles, ha estado disponible durante mucho tiempo y, de hecho, los descubrimientos con el mayor impacto, como las sales de hidratación para prevenir la diarrea, son ridículamente baratos. Podríamos continuar con los datos, pero el patrón es inconfundible: no hay ninguna razón física en este momento por la que alguien en el mundo deba estar hambriento, desamparado, desnutrido o padeciendo enfermedades prevenibles. De igual importancia, en este momento la tasa de analfabetismo en todo el mundo es de alrededor de un 15 por 100, algo impensable hasta hace muy poco. Podría caer más e incluso desaparecer a muy bajo costo. Por primera vez en la historia, la noción de un mundo en el que todo ser humano puede leer y escribir es una posibilidad cercana.

3 Sen, K. (1983). *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford, Oxford University Press.

Al mismo tiempo, esta abundancia es contingente. Al igual que por primera vez en la historia los humanos pueden asegurar la supervivencia de todos sus individuos, por primera vez en la historia pueden provocar su destrucción como una especie. Los arsenales termonucleares acumulados podrían eliminar la vida humana de la faz de la tierra. Por aterradora que sea esta perspectiva, probablemente no sea la mayor causa de preocupación, ya que la evidencia disponible indica que la disuasión nuclear, con todos sus defectos, parece funcionar. Por supuesto, esto podría no ser así pero al menos hay razones probadas empíricamente para creer que lo es. En cambio, la evidencia disponible indica que la actividad humana puede producir un cambio climático significativo, incluso catastrófico. Hay muchas formas que tal cambio puede tomar. En un escenario extremo, podría volver inhabitable todo el planeta, aunque parece poco probable basándose en los modelos actuales. En cambio, es mucho más probable que el cambio climático pueda imponer enormes privaciones a grupos humanos que ya se cuentan entre los más vulnerables (por ejemplo, inundaciones en Bangladesh, fallas masivas de cultivos en el África subsahariana). Podría también desencadenar, y de hecho está desencadenando ya, una competencia rapaz entre grupos con poderes altamente desiguales en pos de recursos tales como agua potable y tierra cultivable. Las personas en los países ricos, especialmente los que gozan de más ingreso, podrán ajustarse a estos cambios, pagando más por los bienes esenciales, sacrificando algunos bienes y servicios superfluos y, en suma, sobrellevando la situación. Pero tal vez ni siquiera esto se puede dar por sentado y las consecuencias pueden ser gravísimas incluso para aquellos que parecen estar mejor posicionados.

Creo que cualquier visión política coherente y atractiva en nuestro tiempo debe compartir muchas de las características del liberalismo rawlsiano. Su diagnóstico del hecho del pluralismo y su reacción al mismo, su comprensión



de cómo debe moldear tanto la forma como el contenido de nuestras ideas políticas son altamente loables. No considero la visión socialista que describiré como una alternativa al liberalismo de Rawls, sino más bien como una forma de completarla. Por supuesto, una vez se completa un edificio, puede llegar a ocurrir que algunas de sus partes, incluso algunos de sus cimientos, necesiten ser reparadas.

El hecho de la complejidad tiene profundas implicaciones que, creo, Rawls descuidó. Antes de ver cuáles pueden ser esas implicaciones, debemos ser lo más claros posible sobre cuál es el hecho en sí.

El mundo siempre ha sido complejo, al igual que siempre ha sido plural. La población mundial actual es de unos 7,6 mil millones de personas. Según las Naciones Unidas, se espera que este número alcance los 8,6 mil millones en 2030, 9,8 mil millones en 2050 y 11,2 mil millones en 2100. Estos números ciertamente son vertiginosos, pero representan una desaceleración del crecimiento de la población. La población mundial casi se duplicó entre 1960 y 2000. Si las tendencias actuales se mantienen, el aumento en más de un siglo a partir de ahora será un poco más del 50 por 100.

Pero los números absolutos de los seres humanos son solo una parte de la historia. Las interconexiones entre ellos han crecido y siguen creciendo cada vez con más celeridad.

En cierto modo la modernización seca las fuentes del liberalismo de donde surgió. Su constante expansión de los mecanismos de coordinación impersonales ejerce presión sobre las nociones de autonomía y responsabilidad individuales que sustentan gran parte del pensamiento político moderno.

Como observó una vez Eric Hobsbawm, la historia del mundo como tal solo puede decirse que comenzó a mediados del siglo XIX⁴. Antes de eso, vastas partes del mundo estaban desconectadas unas de otras. Antes de la década de 1850, los latinoamericanos podían vivir absolutamente despreocupados de lo que sucediera, por ejemplo, en Malasia. Ahora ya no es posible. A fines del siglo XIX el comercio ya había creado un verdadero mercado mundial y las migraciones ya habían puesto en contacto a personas de los más diversos orígenes.

En los últimos dos siglos, los mercados y los estados se han retroalimentado mutuamente hasta alcanzar la situación actual en la que, combinados, ocupan prácticamente cada parte de nuestra existencia. Hasta el comienzo de la era moderna, la mayoría de las personas pasaban su vida en unidades económicas conectadas solo ocasionalmente a los mercados (casi siempre mercados locales de poco alcance) y apenas si tenían alguna interacción con una autoridad estatal. Eso ya no es posible.

En cierto modo la modernización seca las fuentes del liberalismo de donde surgió. Su constante expansión de los mecanismos de coordinación impersonales ejerce presión sobre las nociones de autonomía y

responsabilidad individuales que sustentan gran parte del pensamiento político moderno.

El surgimiento de mecanismos complejos e impersonales ha puesto en tela de juicio nuestras nociones de responsabilidad. Hasta cierto punto, las tragedias más sombrías del siglo pasado se pueden interpretar como un desajuste entre nuestras disposiciones éticas y morales, todavía basadas en un pasado de pequeñas comunidades cara a cara y el surgimiento de capacidades técnicas, cuyas consecuencias no pudimos predecir y mucho menos controlar.

Durante la Primera Guerra Mundial, los generales del ejército enviaban a una muerte segura a miles de soldados sin el entendimiento intelectual o la empatía moral necesarios para asimilar cómo las ametralladoras y los gases tóxicos habían cambiado la guerra. No tenemos forma de saber si los guerreros del pasado despreciaban la vida humana más o menos que aquellos del siglo XX. Pero aún si fueran peores, no disponían de las herramientas de bombardeo aéreo que destruyen ciudades enteras en unos pocos minutos, a veces, como en el caso de los bombardeos nocturnos durante la Segunda Guerra Mundial, sin ninguna certeza de que se estuviera atacando el objetivo correcto. Sin una red ferroviaria cuidadosamente diseñada, coordinada a lo largo de miles de kilómetros, el odio eliminacionista de los nazis no habría podido convertirse en el Holocausto.

Tales catástrofes no fueron el resultado de un acto deliberado, sino la acumulación de actos individuales, cada uno de ellos con una lógica propia pero limitada. Alguien simplemente pensaba que era muy engorroso oponerse a los créditos de guerra. Alguien simplemente quería denunciar a su vecino, un agitador bueno para nada, ante las fuerzas de ocupación para poder tener algo de calma. Alguien simplemente pensó que había demasiados judíos en la universidad. Individualmente, nadie deseaba treinta años de guerra y genocidio.

4 Hobsbawm, E. (1975). *Age of Capital: 1848-1875*. New York: Vintage Books.

Solo gradualmente hemos empezado a aceptar el hecho de que los mercados y estados modernos pueden movilizar recursos de maneras que exceden a nuestra imaginación, a menudo con consecuencias letales. Más allá de los cataclismos históricos del siglo pasado, hay muchas otras formas en que estos poderosos mecanismos amplifican nuestras elecciones personales, rebasando las intuiciones morales que podamos tener sobre ellas.

Al comprar un teléfono celular podemos estar alimentando el circuito de coltán que financia tropelías homicidas en África. Esa prenda de vestir que obtuvimos tan barata fue hecha en una fábrica de niños que aplasta los derechos de los trabajadores. La carne que comimos se crió en una granja industrial que viola los derechos de los animales y contribuye al agotamiento del suelo y la degradación ambiental. La idea de que nuestras elecciones tienen consecuencias ulteriores que van mucho más allá de nuestro entorno inmediato no es nueva. Pero el verdadero alcance planetario de esas consecuencias sobrecarga los cimientos de nuestras nociones de ética y responsabilidad.

La doctrina libertaria ofrece una respuesta inequívoca a los problemas de filosofía política que esta complejidad plantea. Para Friedrich Hayek, la única manera posible de abordar este problema es reconociendo desde el principio que vivimos en dos mundos: el de nuestras interacciones inmediatas y el mundo social en general, cada uno de ellos con su propio conjunto de reglas.

Parte de los sinsabores que hoy nos plantea la vida en común derivan de que el hombre se ve obligado a ajustar su conducta, planteamientos y reacciones emocionales, no sólo al instinto, sino también a los dictados de su capacidad mental al tener que vivir bajo el influjo de dos tipos de órdenes regidos por normas distintas. Si pretendiéramos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmos (es decir, del orden que

caracteriza a la convivencia en la pequeña banda o mesnada, e incluso en la propia unidad familiar) al macrocosmos (es decir, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) —como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras profundas tendencias—, *pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden*. Y si, a la inversa, pretendiéramos aplicar la normativa propia del orden extenso a esas agrupaciones más reducidas, *acabaríamos con la misma cohesión que las aglutina*⁵.

Para Hayek, cuando reconocemos la existencia de estos dos mundos, reconocemos que las nociones que tienen sentido en nuestro microcosmos, entre las que destaca la justicia, no tienen sentido cuando se aplican al macrocosmos. En su opinión, el hecho clave de ese macrocosmos es que se trata de un orden espontáneo, el producto de millones de acciones no coordinadas. En cambio, nuestras intuiciones morales sobre la justicia están destinadas a evaluar acciones individuales y deliberadas: matar es malo, ayudar a los necesitados es bueno. Nos engañamos cuando tratamos de evaluar el orden espontáneo aplicando nociones de justicia adecuadas para acciones específicas. De ahí su rechazo a lo que él llamaba “el espejismo de la justicia social”⁶.

Llama la atención que este tipo de pensamiento libertario rechace de entrada las premisas contractuales de gran parte de nuestro pensamiento político moderno y, por lo tanto, si se le lleva a sus últimas consecuencias, es inmune a las crecientes dificultades del contractualismo. La “doctrina de los dos mundos” de Hayek ofrece una solución al problema de la complejidad que consiste en invitar a los ciudadanos a aceptarla como un hecho inmutable.

5 Hayek, F. (2010). *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. cit., p. 49.

6 F. Hayek (1973). *Law, Legislation and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press.

Como seres sociales, racionales, autoreflexivos, necesitamos sentir, por así decirlo, que el mundo es nuestro hogar. Necesitamos ver el mundo, todo, como algo congruente con algunos valores.

Rawls toma en serio el desafío contractual, mientras que a Hayek le tiene sin cuidado. Para Rawls, una sociedad justa también debe ser estable, pero esa estabilidad solo es posible si los individuos reconocen la justicia de los principios básicos. Por eso, para Rawls, el criterio de la publicidad, de poder defender abiertamente y públicamente los principios de la justicia, era tan importante. Si bien la posición original es solo un experimento mental, de la misma manera que lo fue el contrato social clásico de Hobbes, Locke o Rousseau, Rawls considera que el acto de consentimiento que implica dicho experimento mental no puede desaparecer sin dejar rastro cuando ya estén en su sitio las instituciones que él ayuda a justificar; debe haber al menos la posibilidad de que los individuos examinen su sociedad bajo la guía de los principios de justicia que aceptaron.

En cambio, para Hayek, lo importante de los procedimientos impersonales es que son exactamente eso: impersonales. Poco importa de dónde vengan. El hecho de que, posiblemente, individuos libres e iguales los hubieran aceptado en alguna abstracción enrarecida no es directamente relevante. Si esos principios hubieran surgido de alguna otra fuente, siempre que el resultado fuera un orden espontáneo compatible con la libertad individual, podrían funcionar igual de bien. Por eso Hayek insiste repetidamente en que debemos ver los resultados distributivos de la sociedad de la misma manera que vemos los resultados de fenómenos naturales tales como avalanchas

o terremotos, es decir, como algo que puede que personalmente nos entristezca pero ante lo cual no tomamos ninguna postura moral.

La firmeza con la que Hayek rompe con el contractualismo hace que no podamos ignorar su planteamiento, especialmente si, como creo yo, la visión contractual clásica se está volviendo cada vez más insostenible. Por supuesto, el tipo de concepción socialista que defenderé aquí está en profundo desacuerdo con la doctrina libertaria de Hayek. Pero esta es una razón más para analizar sus puntos de vista.

El tipo de liberalismo encarnado por Rawls, en contraste, no se impone a sí mismo la restricción de la “doctrina de los dos mundos”. Por supuesto, se necesita alguna demarcación entre las reglas que aplicamos en una familia y las que aplicamos a toda la sociedad. Pero la demarcación que propone Hayek es un extremo difícil de defender.

No podemos simplemente desconectar nuestras intuiciones morales. Como seres sociales, racionales, autoreflexivos, necesitamos sentir, por así decirlo, que el mundo es nuestro hogar. Necesitamos ver el mundo, todo, como algo congruente con algunos valores. Por supuesto, el mundo en sí no es justo, independientemente de la definición que tengamos de justicia. Por supuesto, el mundo no es solo una creación humana, y mucho menos una creación individual. Una persona moral necesita comprender y aceptar los límites de la acción humana. Por supuesto, nuestros valores entran en conflicto entre sí, por lo que el mundo nunca puede ser una encarnación perfecta de un conjunto estricto de principios, incluso si pudiéramos configurarlo como deseamos. Por supuesto, estamos en desacuerdo entre nosotros en cuestiones de valores. Esos desacuerdos siempre existirán, siempre generarán conflictos y alimentarán nuestra indignación y resentimiento. Decir que debemos sentirnos en el mundo como en nuestro hogar no quiere decir que el mundo deba complacer todos nuestros caprichos.

Ni siquiera nuestros propios hogares hacen eso. Simplemente significa que aspiramos a vivir en un mundo que pueda ser reconocido como algo relacionado con nuestro sentido del actuar como seres morales capaces de formar propósitos.

Creo que el constructivismo de Rawls no ofrece una respuesta totalmente adecuada al hecho de la complejidad. Una respuesta más completa a ese hecho, me parece, nos alejaría un poco de los supuestos del liberalismo clásico y nos llevaría a conclusiones más cercanas al socialismo.

Hemos visto que para Rawls la noción de personas morales libres e iguales es la piedra angular de una teoría de la justicia. Su teoría está, entonces, firmemente enraizada en la tradición de la Ilustración y sus aspiraciones, tal como se expresaron en la consigna principal de la Revolución francesa. Pero ese eslogan tenía tres términos, no solo dos: “Liberté, Egalité, Fraternité”.

Llama la atención que las coordenadas de nuestro pensamiento político moderno apenas tengan espacio para el tercer término. Rawls no es el único filósofo de tal estatura que simplemente lo ignora. De hecho, él va aún más lejos y deja claro que en su teoría de la justicia la fraternidad no ocupa un lugar importante. Cuando se refiere a la actitud que las personas morales libres e iguales tienen hacia los demás en la posición original, la describe como una actitud de mutuo desinterés, lo que para él es reflejo del hecho de que profesan distintas concepciones del bien.

La fraternidad es un término difícil y su inclusión en el eslogan oficial fue problemática incluso en los tiempos de la Revolución francesa.⁷ Tiene claras connotaciones de género



que ahora encontramos, con razón, objetables. Pero incluso si lo hacemos de género neutro, muchas de sus connotaciones son incompatibles con una política democrática y algunas son absolutamente aborrecibles. En las versiones más extremas, puede evocar nociones de unidad basadas en la afinidad de sangre y en la deshumanización de cualquiera que no pertenezca al grupo. En una acepción más benigna, pero aún problemática, se la podría ver como un vínculo prepolítico entre los miembros de la comunidad, un vínculo que preexiste a cualquier institución fundamentada en la razón y que, por lo tanto, es inmune al escrutinio y la crítica.

También es un término que nos plantea retos imposibles. La gran mayoría de la población mundial ya no vive en pequeñas aldeas donde todos están relacionados entre sí. Aunque dependemos de nuestros familiares, amigos y conocidos, los contornos generales de nuestras vidas dependen de vastas redes anónimas. En una sociedad tan compleja no es claro qué puede significar la fraternidad.

Pero en lugar de tratar de dar una definición exacta de fraternidad, preguntémonos cuál es el vacío que busca llenar. El hecho de que una sociedad compleja amplifique nuestras acciones personales de manera que pueda tener efectos

7 Aparte de otros muchos méritos, una discusión muy valiosa sobre este punto se encuentra en el libro de Domenech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica, p.p. 80-88.

devastadores en las vidas de miles, incluso millones de personas que nunca conoceremos, pone en tela de juicio las premisas de nuestra reflexión moral. Ningún individuo puede tener el conocimiento y el sentido de responsabilidad suficientes para cumplir plenamente con las obligaciones en un mundo así. Una vida plena, tal como la entendemos, sería imposible si estuviéramos constantemente agobiados por la multiplicidad de ramificaciones de nuestros actos.

No se puede esperar que el individuo libre y plenamente formado sobre el que se basan nuestras concepciones liberales de la justicia aborde todo esto con algo remotamente parecido al conocimiento adecuado y al buen juicio moral. Pero cuando estamos abrumados con cualquier tarea, el primer paso es reconocer que necesitamos ayuda. Este es el papel que a menudo desempeña la fraternidad en nuestra vida: es el reconocimiento de que necesitamos ayuda, de que nos enfrentamos a tareas para las que no damos la talla, pero que no podemos simplemente abandonar.

El hecho de la complejidad ha puesto de manifiesto que, para ponerlo en términos de Rawls, nos vemos a nosotros mismos como personas morales que son libres e iguales pero también falibles. La expansión y penetración de los mercados han socavado las nociones del yo que solíamos considerar sagradas. Como lo demuestran los debates sobre multiculturalismo o justicia racial y de género, el aumento de la diversidad de nuestras sociedades sigue planteándonos desafíos, brindándonos cada vez más evidencia de nuestras limitaciones y el daño potencial que esas limitaciones pueden causar a las personas que son nuestros pares morales. Ya no podemos dar por sentado que la aspiración rawlsiana de una sociedad bien ordenada se pueda alcanzar eximiendo de examen a nuestro propio yo. Por lo tanto, y contrario a lo que diría Rawls, el desinterés mutuo y benigno hacia nuestras nociones de lo bueno ya no puede ser una base estable sobre la cual construir nuestras instituciones.

Esta es, en esencia, la razón por la que sostengo que el socialismo en nuestros tiempos es “político, no metafísico”. Una constante en la larga tradición del socialismo, a pesar de todas sus variantes, callejones sin salida y pesadillas, ha sido la noción de que el mundo es nuestra responsabilidad compartida.

El vocabulario político que surgió desde la época de la Revolución francesa ha relegado a los márgenes la responsabilidad compartida. Los conservadores nunca se cansan de enfatizar la importancia de la responsabilidad individual. Los socialdemócratas nos instan a aceptar medidas para compartir la riqueza acumulada por la sociedad. Pero la noción de responsabilidad compartida apenas tiene una contraparte clara en el debate político. No encaja perfectamente en ninguna parte de la partición entre mercados y estados que dominan la mayor parte de la agenda en las sociedades modernas⁸.

La responsabilidad compartida no es novedosa. Las sociedades tienen una larga experiencia con ella. Los monasterios en la Edad Media, las cooperativas desde el siglo XIX son solo dos de los muchos ejemplos que se pueden dar de los modos de organización de los colectivos basados en la responsabilidad compartida. Como demostró Elinor Ostrom tras un minucioso análisis, muchos casos exitosos de manejo de recursos comunes (por ejemplo, pesca, bosques) son el resultado de comunidades que generan sus propias prácticas de gobierno colectivo sin recurrir a transacciones de mercado entre los miembros y sin depender de las directivas estatales⁹.

El socialismo debe volver a sus raíces y presentar una visión contundente que coloque

8 En ese sentido, las páginas que siguen están cerca en espíritu al trabajo de Erik Olin Wright (2014), *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.

9 Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press.

la responsabilidad compartida en el centro de su agenda. Ninguna otra tradición política, ni el neoliberalismo, ni la socialdemocracia, ha puesto la responsabilidad compartida en el centro de su ideario de la misma manera que lo ha hecho el socialismo. Sin embargo, los desafíos sociales, económicos, culturales y ambientales de nuestro tiempo lo requieren más que nunca.

Esta es una tarea intimidante. Las experiencias de responsabilidad compartida han tenido un éxito histórico limitado, tanto en términos de desempeño como de alcance geográfico. Las cooperativas emplean ahora un pequeño porcentaje de la fuerza laboral en cualquier país. Los casos exitosos de gestión comunitaria de recursos se han dado apenas en algunas comunidades claramente delimitadas. La responsabilidad compartida a nivel nacional, para no hablar de la escala planetaria, es simplemente quimérica.

Pero también sería una tontería. De lo que se trata es de echar a andar mecanismos de responsabilidad compartida que creen alternativas tanto a los mercados como a los estados, impidiendo así su crecimiento canceroso.

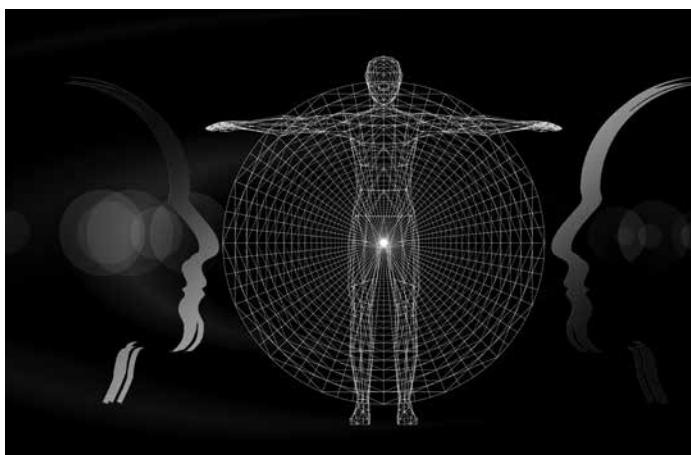
Se habla mucho en estos días sobre la “sociedad del conocimiento”. En una era de avances tecnológicos sin precedentes, es evidente que el conocimiento desempeña un papel central que antes no jugaba. Por lo tanto, el término a menudo se usa para justificar las desigualdades que resultan del acceso limitado a la educación superior.

Esta es una distorsión importante y, de hecho, una mirada más cercana a lo que es en realidad una “sociedad del conocimiento” revela que es algo diferente. A lo largo de la historia, la producción, la acumulación y la difusión del conocimiento han sido las actividades que mejor definen a la especie humana. Ha habido periodos de estancamiento e incluso de leves retrocesos en la producción de conocimiento, pero el crecimiento de nuestro acervo de conocimiento es simplemente rutilante.

Lo más notable es que este éxito sin paralelo se ha basado en la responsabilidad compartida. Ciertamente hay fuerzas de mercado que impulsan la producción y distribución del conocimiento. Desde los primeros astrónomos que intentaron mejorar la navegación hasta los modernos laboratorios de empresas comerciales, el conocimiento se ha vinculado a necesidades prácticas que se comunican por las fuerzas del mercado. Los estados también han jugado un papel importante. Los antiguos reyes patrocinaban las actividades de muchos científicos de la misma manera que lo hacen hoy los gobiernos modernos.

Pero el conocimiento no sería lo que es sin responsabilidad compartida. A pesar del papel del genio individual, el conocimiento es siempre un esfuerzo colectivo. La producción y la difusión del conocimiento han conectado a millones de personas en todo el mundo y a lo largo de los siglos, formando una comunidad que no puede caracterizarse como un mercado o como un estado. A diferencia de cualquier estado, no tiene una autoridad central, ni una constitución explícita. A diferencia de cualquier mercado, ha incorporado procedimientos mediante los cuales sus miembros pueden involucrarse en la autorreflexión, aunando esfuerzos para evaluar el progreso, los objetivos y las prácticas de una parte de la

A lo largo de la historia, la producción, la acumulación y la difusión del conocimiento han sido las actividades que mejor definen a la especie humana. Ha habido periodos de estancamiento e incluso de leves retrocesos en la producción de conocimiento, pero el crecimiento de nuestro acervo de conocimiento es simplemente rutilante.



comunidad. El conocimiento implica cooperación, jerarquías y competencia. Pero ninguno funciona de la misma manera que lo hacen en otras esferas. Por ejemplo, aunque la cooperación puede ser tan estrecha como en, digamos, un equipo de fútbol, donde todos se esfuerzan por lograr el mismo objetivo, a menudo la cooperación en el conocimiento admite, e incluso se beneficia, de la divergencia de objetivos entre los participantes. Aunque hay jerarquías, se espera que estén sujetas a revisión y responsabilidad. Una científica puede liderar un gran equipo de investigación, pero su trabajo no es simplemente dar órdenes. Se supone que debe estar abierta a los desafíos y las nuevas ideas, y parte de su trabajo es capacitar a los miembros más jóvenes. De hecho, la división del trabajo en el área del conocimiento no está tallada en roca. Cualquier persona involucrada en la producción de conocimiento también está involucrada en su uso, evaluación, preservación y transmisión a las nuevas generaciones. Los maestros no son solo los superiores de los estudiantes. El vínculo que une a profesores y alumnos es un vínculo que se remonta al pasado lejano y al futuro indefinido sobre la base de valores de solidaridad y respeto mutuo. El conocimiento tiene un componente competitivo, pero es diferente a la competencia que encontramos en los mercados. Las personas que cometen errores o se meten en callejones sin salida en una empresa de descubrimiento

no son simplemente eliminadas como firmas en bancarota. Se reconoce que han hecho una contribución al decirnos a los demás dónde no explorar. Se espera que las personas que triunfen difundan su éxito y ayuden a otros a desarrollarlo.

Una de las mayores dificultades del pensamiento socialista es la de cómo usar sus principios fundamentales como base para grupos humanos complejos¹⁰. Pues bien, si la academia fuera una entidad política, podría describirse como una república socialista. Por supuesto, en la vida real, la academia a menudo puede ser tan desagradable y brutal como cualquier otro tipo de república, monarquía o tiranía. Pero los valores sobre los que se construye, los que debe defender son los de libertad, igualdad y responsabilidad compartida. Es por eso que los momentos más luminosos de la academia han sido aquellos en los que los mercados y los estados influyen en ella mientras se mantienen a distancia, actuando como interlocutores respetuosos, pero sin tratar de tomar el control. De hecho, una de las consecuencias más lamentables de la oleada neoliberal es que en la mayoría de los países vemos ahora en el mundo de la producción del conocimiento una invasión implacable de los mercados. Las universidades públicas están asediadas en muchos lugares, incluso en países donde ya parecían consolidadas.

Para nuestros propósitos, lo que importa es que, aunque a primera vista las nociones de responsabilidad compartida puedan parecer extravagantes, están en el centro de lo que posiblemente sea el esfuerzo humano más exitoso de la historia: el conocimiento. Esto tiene profundas implicaciones para lo que a menudo describimos como la “sociedad del conocimiento”.

Aparte de las dificultades históricas a las que se ha enfrentado la gobernanza colectiva, tanto los mercados como los estados, a veces

10 Cohen, G. (2011). ¿Por qué no el socialismo?, Buenos Aires: Katz Editores.

actuando casi al unísono, generan serios obstáculos adicionales. Pensar en esos obstáculos podría ser un buen punto de partida para desarrollar una agenda socialista para nuestro tiempo.

Probablemente el mayor obstáculo sea la mercantilización de la fuerza laboral. Excepto por muy pocos, todos los ciudadanos en una economía moderna necesitan trabajar empleados ya sea por el estado o por empresas privadas. Esta elección es obligada. Muy pocas personas están en condiciones de contemplar la posibilidad de trabajar a tiempo completo para, por ejemplo, una cooperativa o una organización sin fines de lucro. Esto atrofia la cantidad de tales experimentos. Es por eso que las medidas destinadas a garantizar la subsistencia económica de todos deben ser parte de una agenda socialista.

Hay varias herramientas para elegir. Probablemente, la más conocida en este momento es la renta básica universal, un sistema que ofrecería a cada ciudadano adulto un subsidio suficiente para satisfacer un nivel de vida digno, aunque austero, independientemente de su situación laboral¹¹.

Sin embargo, existen otros enfoques, como el empleo garantizado, un programa por el cual el gobierno ofrecería a cualquier individuo que esté dispuesto a hacerlo, un trabajo¹². Una tercera posición, algo intermedia, es el ingreso por participación, propuesto por Anthony Atkinson. Según esta propuesta, cualquier persona podría recibir una asignación siempre que pueda demostrar que realizó algún tipo de servicio que se considera válido¹³.

Como se indicó anteriormente, muchos libertarios están de acuerdo con el ingreso básico universal. Existe el riesgo de atribuirle a esto demasiado significado, especialmente a la hora de criticar la idea. En política es importante poder reconocer un terreno común cuando emerge. Existen, sin duda, diferencias entre las perspectivas libertarias y socialistas de la renta básica universal. Los libertarios tienden a verla como un sustituto del Estado de bienestar, los socialistas no. Hay excelentes razones para mantener la provisión pública de, por ejemplo, educación y atención médica. Un enfoque socialista de la renta básica se opondría con razón a utilizarla como una forma de desmantelar escuelas y hospitales o de reemplazarlos por subsidios a la demanda.

Además, para los socialistas, la desmercantilización del trabajo no es un fin en sí mismo. Por supuesto, muchos resultados deseables se pueden lograr a través de él. Cualquier medida de este tipo lograría grandes avances en la erradicación de la pobreza y generaría una mayor igualdad de oportunidades y resultados entre los ciudadanos. Podría empoderar a las personas en sus lugares de trabajo, permitiéndoles renunciar sin temor cuando les impongan condiciones de trabajo inaceptables o sindicalizarse para exigir mejoras. Pero la visión socialista va más allá. Para volver a la formulación en el *Manifiesto comunista*, una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno de ellos es la condición para el libre desarrollo de todos, es una asociación que se toma en serio el problema de cómo brindar a sus miembros oportunidades para el florecimiento tanto individual como colectivo.

El florecimiento humano es un proceso abierto, no un conjunto de resultados medibles. Por eso la autogestión colectiva ha sido un principio tan sagrado en la tradición socialista: es una forma de articular en la era de la sociedad de masas la visión clásica de un individuo que despliega sus potencialidades al participar activamente en las organizaciones en las que se desenvuelve su vida. Por lo tanto, si bien los socialistas pueden acoger con

11 Van Parijs, Ph. (1998). *Real Freedom for All*. Oxford: Oxford University Press.

12 Murray M. y Forstater M. (eds. [2017]). *The job guarantee and modern money theory*. New York: Palgrave Macmillan.

13 Atkinson, A. (2015). *Inequality: What Can Be Done?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

benepósito la convergencia con los libertarios en lo que respecta a la desmercantilización del trabajo a través de una renta básica universal, los socialistas lo ven como solo una parte de un conjunto más amplio de reformas destinadas a crear condiciones de gobernanza colectiva.

Por ejemplo, alentar el surgimiento de cooperativas y otras empresas similares requiere mejorar la distribución del capital y el acceso al crédito. Este es un frente en el que la renta básica universal puede jugar un papel preponderante. Un grupo de personas con poco capital podría juntar sus asignaciones de ingresos básicos como una forma de ayudarse a crear una pequeña organización. El estado también podría reservar recursos para que una agencia sirva como una especie de capitalista de riesgo para cooperativas o como prestamista bajo ciertas condiciones subsidiadas. Algunas de esas empresas fracasarían, otras tendrían éxito. El Estado es un poderoso agente económico por derecho propio. Para muchos bienes y servicios es el mayor consumidor individual. Podría usar este poder para dirigir sus procesos de adquisición hacia firmas no capitalistas.

Se ha vuelto tan rutinario criticar las fallas de los gobiernos comunistas que a menudo incluso olvidamos sus logros. Aunque la represión y la mano muerta de la burocracia a veces convertían los paisajes culturales e intelectuales de los países comunistas en desiertos

de dogmatismo y oportunismo, no siempre fue así. Los países comunistas se esforzaron, por primera vez en la historia, por lograr lo que podríamos llamar “excelencia para las masas”.

Las lujosas estaciones de metro de Moscú y San Petersburgo son las encarnaciones más conocidas de este ideal, pero de ninguna manera las más importantes. Otros ejemplos con consecuencias de mayor alcance fueron el acceso a la cultura, tanto para el público como para los artistas, y la educación gratuita hasta los niveles más avanzados. En un momento en que, por ejemplo, EE. UU. se enfrenta a la realidad de que muchos de sus jóvenes ingresan en el mercado laboral cargados de enormes deudas, a menudo después de obtener una educación apenas útil, es importante recordar que hace medio siglo países mucho más pobres de lo que es Estados Unidos ahora tenían un compromiso inquebrantable de dar a los hijos de campesinos semianalfabetos la oportunidad de convertirse en físicos nucleares o virtuosos del piano.

Este es otro campo donde la vieja dicotomía entre Estado y mercado no es útil. La producción de trabajo cultural, al igual que la producción de conocimiento científico, requiere un equilibrio cuidadoso entre competencia y cooperación, con dosis generosas de intercambio libre y reflexivo. En una palabra, necesita el tipo de responsabilidad compartida tan querida por la tradición socialista.

Vivimos en una era que tiene, en conjunto, los niveles más altos de logros educativos en la historia. Nuestras tecnologías modernas nos permiten transmitir en segundos, a muy bajo costo y en todo el mundo, desde el video más inane hasta los monumentos más grandes de la mente humana. Si podemos crear instituciones y comunidades adecuadas para esta realidad, si podemos desarrollar el compromiso político para apoyarlas, dado que tenemos suficientes recursos económicos para hacerlo, podemos alcanzar niveles de logros culturales e intelectuales hasta ahora inimaginables.

Vivimos en una era que tiene, en conjunto, los niveles más altos de logros educativos en la historia. Nuestras tecnologías modernas nos permiten transmitir en segundos, a muy bajo costo y en todo el mundo, desde el video más inane hasta los monumentos más grandes de la mente humana.