

# Conversatorio sobre *Socialismo, historia y utopía* de Luis Fernando Medina

Adriana Alfaro Altamirano, Luis de la Calle,  
Luis Fernando Medina y David Peña Rangel

Luis de la Calle: Dentro del marco de los seminarios de *Política y Gobierno* organizados por la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), el día 28 de septiembre de 2020, a las 14:45 hora de la Ciudad de México, nos reunimos a través del mundo virtual para discutir sobre socialismo y capitalismo al hilo del reciente ensayo de Luis Fernando Medina *Socialismo, historia y utopía*, publicado por Akal. Difícil encontrar un elenco de más tronío: Luis Fernando Medina (Universidad Carlos III, Madrid), Claudio López-Guerra (Universidad de Richmond), Adriana Alfaro (Instituto Tecnológico Autónomo de México ITAM) y David Peña (CIDE) exploraron durante más de dos horas las brechas del capitalismo actual y las nuevas utopías socialistas. Con todos ellos quedamos muy agradecidos por haber participado en el evento. Lo que sigue es una transcripción editada de partes del conversatorio. Espero que lo disfruten tanto como lo hicimos aquellos que lo presenciamos en directo.

## LUIS FERNANDO MEDINA

### **Contra los obituarios prematuros: *Socialismo para tiempos complejos***

Aparte de gratitud, no deja de causar también sorpresa que *Política y Gobierno* abra sus páginas a un debate tan cualificado sobre mi libro *Socialismo, historia y utopía* con participantes de tanto calibre. La sorpresa no viene tanto de la circunstancia particular sino del contexto, es decir, del hecho de que en pleno siglo XXI sigamos hablando de socialismo. Para quienes ya teníamos pleno uso de razón cuando terminó la Guerra Fría esto produce el desconcierto que, me imagino, deben sentir personas que han sobrevivido a una experiencia cercana a la muerte.

Aunque en mi vida personal nunca he estado cerca de morir, me queda fácil imaginarme que una persona que haya pasado por una experiencia de ese tipo se formule preguntas muy profundas como “¿En qué he cambiado?” “¿Sigo siendo yo misma?” “¿Qué quiere decir que sea yo misma?” En nuestras vidas personales necesitamos un sentido mínimo de continuidad. Necesitamos saber (o sentir) que,

por más que cambiemos, seguimos siendo de algún modo nosotros mismos. Muchas personas, ante la sensación de que ya no van a seguir siendo ellas mismas, prefieren morir.

Creo que la tradición socialista se encuentra en un momento similar. Las preguntas sobre su futuro están íntimamente ligadas a las preguntas sobre su pasado. Por eso en este libro dediqué más páginas de las que el profesor López-Guerra hubiera querido a cuestiones históricas.

En sus más de dos siglos de historia el socialismo ha sido muchas cosas. Panfle-tistas, intelectuales, luchadores políticos, parlamentarios, dictadores, verdugos y hasta algún que otro empresario se han definido como socialistas. Yo diría, sin embargo, que entre esa enorme diversidad de ideas y prácticas históricas que denomi-namos socialismo hay algunos elementos en común. El primero, la creencia en que una sociedad que haga simultáneamente justicia a los tres principios de la revolu-ción francesa, libertad, igualdad y fraternidad, es posible y deseable. El segundo, la certeza de que dicha sociedad no será posible mientras los mecanismos de mercado y la propiedad privada sigan ocupando el lugar de privilegio que ocupan en nuestro orden económico actual. Por último, la convicción de que esa sociedad mejor no va a surgir espontáneamente sino que tiene que ser producto de la acción consciente de grandes sectores de la sociedad.

Seguramente no estaríamos teniendo este debate en esta revista si los socialistas se hubieran conformado con comprar terrenos vacíos en la pradera americana, como hizo Robert Owen a comienzos del siglo XIX. Pero para bien y para mal, el socialismo terminó por convertirse en un movimiento político, es decir, un movimiento que aspira a transformar la sociedad en su conjunto. Tras ese viraje, el socialismo se vio envuelto en la encrucijada que quise recoger en el título del libro: la coexistencia de la historia y la utopía. No se puede hacer política por fuera de la historia; la política siempre arranca aquí y ahora, en el mundo tal como nos es legado por la historia. Pero buscar la transformación de la sociedad requiere una dosis de utopía.

Buena parte de mi libro es un intento por estudiar la tensión entre ambas cosas. Si fuera a reescribir el libro, algunos de estos puntos los expresaría con más claridad ahora que ya me he beneficiado de intercambios como este. Por eso mismo, aprovecho aquí para reformular algunas de las ideas.

Mi preocupación central no es aquí por el contenido mismo de la utopía socialis-ta, aunque, por supuesto, un libro de este tipo tiene que decir algo al respecto. De ahí que me haya pronunciado en favor de, por ejemplo, la renta básica universal, las medidas de desmercantilización del trabajo, la creación de cooperativas, los méto-dos democráticos de gestión de recursos comunes, el servicio social obligatorio y otras cosas por el estilo. Pero más que esbozar un programa socialista, cosa que otros han hecho mejor que yo, me interesaba indagar, por así decirlo, las condiciones de producción del pensamiento socialista.

Tiene razón la profesora Alfaro cuando dice que este debate se podría enriquecer con las contribuciones de varias vertientes, en especial aquellas sobre el pensamiento utópico y los debates sobre “teorías no ideales”. Para que dicha contribución sea más fecunda, conviene sin embargo aclarar los términos del debate. Aquí debo hacer una confesión que, en mi experiencia, siempre termina por dejarme sin aliados. Mi aspiración es que algún día la filosofía política supere la división entre “analíticos” y “continentales”. Por eso este libro está escrito usando ambos registros.

A mi modo de ver, Hegel y Marx se plantearon una pregunta que, sin ser directamente la misma de muchos de los actuales participantes en los debates sobre “teorías no ideales”, les podría resultar familiar: ¿qué efecto tiene la sociedad en la que vivimos sobre las ideas de justicia que nos formamos y sobre los proyectos que concebimos para poner en práctica dichas ideas? Si se quiere, podemos decir que es una especie de metateoría de la justicia, una teoría sobre cómo surgen y cómo son nuestras teorías de la justicia. Así como algunos de los críticos actuales de Rawls han cuestionado su proceder filosófico de estirpe kantiana, Hegel y Marx, ambos producto de las críticas poskantianas, querían formular sus nociones sobre filosofía social a partir del mundo tal cual existe, sin tener que presuponer un modelo abstracto de pensamiento.

Creo que le corresponde a Hegel el mérito de formular dos atisbos muy importantes. Primero, nuestras circunstancias nos llevan a formular teorías de la justicia que son simultáneamente imperativas e imposibles. Es decir, la realidad social en la que nos hallamos inmersos da origen a nociones normativas que nos atraen irresistiblemente, pero al mismo tiempo nos priva de los medios para llevarlas a cabo. Segundo, esta brecha trágica se puede cerrar con el tiempo en la medida en que las sociedades vayan incorporando en instituciones concretas las ideas originarias. Para Hegel era fundamental distinguir entre los principios abstractos (por ejemplo, la libertad) y las formas institucionales concretas que los representan (por ejemplo, las constituciones liberales). Solo cuando dichas formas institucionales echaran raíces profundas en la sociedad podía considerarse que los principios abstractos se habían hecho realidad.

Una de las tesis centrales de mi libro es que estos dos atisbos nos ofrecen una buena clave interpretativa para entender no solo la historia del socialismo sino también su futuro. Por su naturaleza, esta tesis es, a la manera del dios Jano, bifronte: mira hacia atrás y hacia adelante.

Mirando hacia atrás, sostengo que la celeridad con la que el capitalismo destruyó las viejas formas de integración social hizo que los ideales socialistas echaran raíces incluso en tierras que parecían ser hostiles, como es el caso del Tercer Mundo, donde, además, se fusionó con las aspiraciones de modernización y liberación nacional. Pero una acción política guiada por principios tan abstractos, en condiciones tan adversas, está condenada a depender de grados altísimos, en últimas insostenibles,

de voluntarismo. Una sociedad moderna no puede operar como si todos los días fueran una campaña militar. El colapso del bloque soviético es una muestra elocuente. Es verdad que para 1989 Europa Oriental se hallaba en serias dificultades económicas. Pero ya había afrontado crisis peores. Lo que ocurrió fue que esa crisis económica llegó en un momento en el que ya los mecanismos de movilización estaban totalmente desgastados. Tras décadas de campaña permanente, estas sociedades ya no estaban para grandes gestas. La ciudadanía quería algo tangible que no exigiera esfuerzos heroicos más propios de los años de la posguerra.

Pero al mismo tiempo, mirando hacia adelante, creo que en la actual etapa de desarrollo del capitalismo tenemos la oportunidad (¡no la inevitabilidad!) de llevar a cabo la agenda socialista sin entrar en los callejones sin salida del siglo xx. Las sociedades modernas están mejor equipadas para llevar a la práctica los ideales de libertad, igualdad y responsabilidad compartida (el término que prefiero en reemplazo del de “fraternidad”).

Para apoyar mi argumento, voy a formular una hipótesis más audaz de lo que yo quisiera. Así como los individuos atraviesan procesos de aprendizaje, algo similar se puede decir respecto a las sociedades, en especial en lo que hace al funcionamiento de mecanismos impersonales tan complejos como los mercados y la democracia. Como resultado de dichos procesos de aprendizaje, estos mecanismos pueden operar de manera cada vez más estable sin necesidad de las dosis de voluntarismo que tantos problemas causaron en el pasado.

Por supuesto que un individualista metodológico como yo no puede menos que sentir mucha cautela a la hora de hablar de procesos de aprendizaje social. Pero, por otro lado, si no consideramos esa posibilidad no veo cómo podemos entender la evolución histórica, especialmente la de los últimos dos siglos. Pensemos, a manera de ejemplo, en el vértigo que producía entre intelectuales del siglo xix la idea del sufragio universal y comparémoslo con la manera como hoy nos parece autoevidente. Hace dos siglos era impensable que el Estado mutualizara los riesgos de enfermedad, invalidez, vejez y muerte de todos los trabajadores de un país. De hecho, ni siquiera existían los mecanismos privados para mutualizar dichos riesgos más allá de unas pocas fábricas. Hoy en día esa es una labor rutinaria de los Estados del bienestar. Debatimos sin cesar si es deseable que el Estado asuma esas funciones, pero nadie duda de que es factible. El empleo público era una demanda de las facciones ultrarradicales de las dos revoluciones francesas, la de 1789 y la de 1848 (los “*ateliers nationaux*”). Hoy en día, cualquier Estado medianamente razonable emplea a un porcentaje significativo de la mano de obra de su país.

Si se acepta esta hipótesis, el futuro del socialismo se ve menos gris de lo que se suele creer. Independientemente de lo que creamos sobre los argumentos normativos a favor o en contra del capitalismo, es indudable que lo que lo ha llevado a la posición hegemónica que ocupa hoy en día ha sido su capacidad de generar mejoras

en la vida material de grandes sectores de la población. Pero hay razones para creer que ese motor aparentemente imparable está mostrando señales de fatiga.

Primero, hay dudas de que futuras mejoras sean sostenibles dados los límites de los recursos naturales. Segundo, tampoco está claro que sean deseables. Dado el nivel de riqueza que la humanidad ha alcanzado, el principio de utilidad marginal decreciente nos basta para concluir que hoy en día los habitantes de países ricos y de ingreso medio ya no se beneficiarían tanto de altos niveles de crecimiento del PIB como de, por ejemplo, tener acceso a más y mejor ocio, a una educación más amplia y enriquecedora, a más espacios de sociabilidad democrática con sus conciudadanos, etc. Además, es un insulto moral mayúsculo que en una época de tanta abundancia material sigan viviendo miles de millones de personas en la miseria. No hay ningún argumento normativo que justifique la prolongación de esa monstruosidad.

Pero además, dada la etapa que ha alcanzado la sociedad moderna, un tránsito hacia el socialismo no tendría por qué tener un costo desmesurado en cuanto a calidad de vida para la ciudadanía. Los grandes logros del capitalismo se deben en buena medida, como lo señaló Hayek, a sus fabulosas propiedades epistémicas, es decir, al hecho de que el mercado actúa como un gigantesco procesador de información que optimiza el uso de recursos escasos.

Pues bien, aunque el mercado sigue siendo prácticamente imbatible a la hora de asignar recursos, han ido surgiendo sistemas alternativos que son, si no un sustituto, por lo menos un importante suplemento. Por eso pongo en mi libro el ejemplo de la comunidad científica. La producción de conocimiento hoy en día conecta a una red transnacional altamente compleja con mecanismos de cooperación y responsabilidad compartida que no encontramos en el mercado. A diferencia del mercado, la producción de conocimiento premia a los “perdedores”. Científicos que se embarquen en una búsqueda infructuosa no son barridos del mapa como empresas en bancarota sino que son reconocidos como exploradores que nos han ahorrado a los demás un esfuerzo enorme. Todo miembro de la comunidad científica digno de tal nombre reconoce la importancia de preservar y transmitir el acervo de conocimiento existente en condiciones igualitarias, sin acaparamiento, sin especulación. Al igual que sucede en el caso de los bienes comunes (por ejemplo, en ciertos acuíferos y en ciertas reservas de pescado y madera), en la comunidad científica hay normas firmes contra la polución, en este caso no la polución física sino la polución fruto de las malas prácticas y la falta de ética. La ciencia solo puede avanzar sobre la base de la confianza mutua y esa confianza es un activo común que todos los participantes cuidan de manera colectiva. Además, no sobra recordar que las diferencias salariales en el mundo de la ciencia son ínfimas comparadas con las que existen en el mundo de la empresa de manera que la producción científica se acerca al ideal “de cada quien según sus habilidades, a cada quien según sus necesidades”.

Iré más lejos todavía. En principio se me puede objetar que esta metáfora, en el mejor de los casos, es solamente un artificio retórico, ya que lo que hagan unos cuantos privilegiados en ciertas universidades no tiene relevancia para los problemas de la vida material de la sociedad en su conjunto. Pero esto ignora el enorme papel que la ciencia tiene en nuestras vidas hoy en día. Desde la segunda revolución industrial de finales del siglo XIX (la aplicación de principios científicos a la producción industrial), hemos venido operando con un modelo que separa las ciencias básicas (universidades y laboratorios) del mercado y coloca a las empresas como intermediarias. Pero ese modelo no tiene por qué ser el único posible. Si ya vivimos en sociedades en las que la ciencia juega un papel preponderante, ¿por qué mantenerla confinada en unos cuantos recintos, máxime cuando ya estamos tan cerca de erradicar el analfabetismo y podríamos garantizar educación científica básica universal?

Debo aclarar que no estoy pensando en el socialismo como una tecnocracia sino, al contrario, como una sociedad en la que los ciudadanos pueden ejercer la responsabilidad compartida sobre recursos comunes gracias a su permanente interlocución en condiciones democráticas con la producción científica (¿Se molestará algún marxista ortodoxo si lo llamo “socialismo científico”?).

Por ejemplo, a pesar de todas sus cualidades, las cooperativas como forma de organizar la producción se suelen enfrentar a problemas de competitividad. Al fin y al cabo, muchos de sus atributos, tales como la preservación de condiciones laborales dignas o las relaciones de la empresa con la comunidad, son percibidos por el mercado como costos cuando en realidad pueden ser producción de externalidades positivas que los precios de mercado no captan.

¿Cómo valorar esas externalidades? No es fácil. Se necesitan sistemas capaces de agregar y diseminar información muy heterogénea. Durante el siglo XX lo más parecido a un sucedáneo de dichos sistemas fue la gestión estatal, mediante burocracias lentas e ineficientes con poco control democrático. Pero las sociedades de hoy tienen una población mucho más educada, con experiencia de vida en sistemas democráticos descentralizados, con muchas de sus necesidades básicas de supervivencia ya resueltas, con acceso a mejores tecnologías. La brecha de eficiencia entre el mercado capitalista y lo que se podría obtener mediante mecanismos democráticos de gestión se ha reducido significativamente.

Son consideraciones de este tipo las que me llevan a hablar del socialismo como un proyecto “político, no metafísico”. Si ocurre, el tránsito hacia el socialismo no va a ser porque, presuntamente, represente una teoría de la justicia “mejor” que otras sino porque será reconocido por la sociedad como la respuesta más adecuada a los hechos apremiantes del momento, en particular lo que he denominado “el hecho de la complejidad”.

Gerald Cohen decía, no sin amargura, que si íbamos a renunciar a las alternativas al capitalismo, por lo menos deberíamos reconocer que esa renuncia era también

una capitulación moral que nos llevaba a aceptar un orden social regido por el egoísmo. Pero, recíprocamente, si creemos que existen alternativas al capitalismo, y creemos, como buenos materialistas, que la naturaleza humana no es una esencia metafísica sino que se moldea en nuestras experiencias de vida, podríamos concluir que en un proceso de tránsito hacia el socialismo también nuestras disposiciones morales cambiarían. Vivir en una sociedad en la que la cooperación, la tolerancia, la reciprocidad y el trato igual sean premiadas tanto o más que el egoísmo y el oportunismo, seguramente tendría efectos sobre cómo somos.

Para acabar, regreso a mi pregunta sobre las formas de producción de la utopía (acaso delatando mi sesgo de economista). Históricamente la producción de utopías ha sido una actividad altamente centralizada, a veces incluso en manos de un solo individuo. Pero vivimos en tiempos en los que esos modelos de producción se han quedado anticuados en muchas esferas de la vida. En la ciencia, para volver al ejemplo ya discutido, la figura del inventor individual está prácticamente desaparecida (Alexander Graham Bell inventó el teléfono pero, ¿quién inventó el televisor o el GPS?) En el arte, una de las innovaciones del siglo XX fue precisamente romper la barrera entre el creador y el espectador. Bien puede ocurrir un proceso similar con las utopías. En lugar de movimientos políticos dedicados a hacer realidad la utopía concebida por un selecto grupo de pensadores, tal vez las expresiones políticas del socialismo en los tiempos que vienen sean la articulación de utopías concebidas en colectividad, democráticas desde su génesis. Por supuesto, esto genera muchas preguntas. Por ejemplo, ¿cuál será el papel de los mecanismos representativos ante ese tipo de proyectos? ¿Traerán consigo una transformación no solo de las ideas políticas sino de cómo llevarlas a la práctica? ¿Quizá el socialismo del futuro será producto únicamente de la lucha o de la generación de experimentos exitosos? Ni por un instante me atrevo a afirmar que tenga la respuesta a estas preguntas. Pero la tradición socialista puede solazarse en ellas. Al fin y al cabo, el que se hace preguntas es porque está vivo.

**ADRIANA ALFARO ALTAMIRANO**

### **Utopías y metáforas para el socialismo contemporáneo**

En su libro *Socialismo, historia y utopía*, Luis Fernando Medina afirma que “el significado de utopía está cambiando”. Para él, “las visiones sobre el futuro, es decir, las utopías, siempre están enraizadas en los momentos históricos que les dan lugar”; por lo tanto, una correcta evaluación de lo que el socialismo puede y debe llegar a ser en nuestro tiempo empieza por una revisión de las condiciones sociales, económicas y políticas de nuestro tiempo. En este punto, Medina señala que las sociedades de hoy en día son plurales, complejas y sujetas a lo que él llama “abundancia relativa pero contingente,” de tal modo que cualquier pensamiento socialista para el siglo XXI debe encontrar en dichas condiciones su punto de partida, rechazando por lo tanto

las utopías en exceso simples o ingenuas que postulan narrativas unidireccionales y necesarias de progreso.

Más adelante sugiere (en uno de los momentos más interesantes del texto) que el ideal de la fraternidad, el cual ha poblado buena parte del pensamiento socialista, debe sustituirse por el ideal de “responsabilidad compartida”. Este, dice Medina, está en la raíz de la tradición socialista y debe ser recuperado hoy que los retos sociales, económicos, culturales y ambientales lo necesitan como nunca antes lo habían hecho.

Hacia el final del texto, el autor menciona brevemente algunas medidas o instituciones que podrían responder a este ideal de responsabilidad compartida, como por ejemplo: modelos de autogobierno colectivo, cooperativas, el ingreso básico universal, entre otras. Estas medidas, nos dice, no pretenden conformar una lista exhaustiva, sino simplemente dar algunas ideas sobre cómo hacer, poco a poco, a través de pasos experimentales, la estructura económica más compatible con dicho principio.

En primer lugar, y tal vez de manera prioritaria, me gustaría decir que comparto de forma general el espíritu que anima el texto de Luis Fernando Medina, y que celebro la disposición de replantear los principios de la tradición socialista desde y para el mundo contemporáneo. Dicho esto, centraré mis comentarios en tres puntos del libro que encuentro problemáticos. Primero, hablaré de lo que considero una omisión que valdría la pena considerar en un texto como este; segundo, me gustaría señalar una posible tensión que identifico en el proyecto tal y como está planteado y, finalmente, quisiera sugerir una objeción con respecto a la manera en la que Medina traduce o interpreta el principio de “responsabilidad compartida”.

Comienzo con la omisión. Si, en efecto, la afirmación central del autor es que “estamos en un momento histórico en el que la estructura misma de la utopía se está transformando”, la primera pregunta que surge es, ¿cómo se inscribe este trabajo dentro de la literatura contemporánea sobre el pensamiento utópico y su relación con el realismo? La pregunta en este debate se plantea generalmente en términos de si una orientación realista dentro del pensamiento político es compatible o no con el pensamiento utópico (Thaler, 2017), y lo primero que habría que notar al respecto es que el utopismo es todo menos monolítico. Al contrario, hoy en día existe una amplia discusión sobre las variedades de la utopía.

Por ejemplo, a finales del siglo pasado, Paul Ricoeur propuso separar la utopía en tanto ideología de la utopía como resultado de la imaginación que constituye la posibilidad de repudiar y repensar de forma radical la actualidad (Ricoeur, 1996). Por su parte, el filósofo francés Miguel Abensour distingue, en la primera década de este siglo, entre lo que él llama “utopía eterna”, la cual corresponde a una concepción conservadora que pretende identificar un orden perfecto, y lo que él llama “utopía persistente”, la cual solamente “desea el advenimiento de lo que es radical-

mente diferente al aquí y al ahora” (Abensour, 2008). Podemos pensar asimismo en Raymond Geuss que, con su distinción entre “utopías de forma” y “utopías de contenido”, indica la distancia que separa enfoques que *reifican* la satisfacción de “deseos, necesidades y aspiraciones humanas” de otros que, más bien, se concentran en *entender* esos deseos y necesidades que, bajo las circunstancias actuales, quedan presuntamente insatisfechos (Geuss, 2015).

En este punto, cabe mencionar también la literatura sobre el contraste entre teoría ideal y teoría no ideal dentro de los debates anglosajones de justicia. Dicho contraste podría arrojar luz sobre las consideraciones de Medina en relación con la utopía en el mundo contemporáneo, en la medida en que explora: *a*) el lugar de las consideraciones de *viabilidad* dentro de la teoría política normativa —si estas deben afectar o no, y en calidad de qué, nuestras consideraciones ideales (o utópicas, podríamos decir) sobre la justicia; *b*) el contraste entre teoría transicional —aquella que estudia el “paso a paso” del que Medina habla en el libro— y la teoría que se preocupa por bocetar estados finales, y *c*) la pregunta por cuáles son nuestros derechos y obligaciones en un estado de conformidad *imperfecta* con las normas de justicia —lo que en inglés llaman *partial compliance*, y que podríamos pensar como un estado en el que aceptamos nuestra imperfección sin renunciar a la búsqueda de la justicia (Valentini, 2012).

Sin embargo, aún más importante en este punto, dada la inclinación socialista del texto, es el trabajo de Erik Olin Wright y su proyecto de “utopías reales” (Wright, 2010). Probablemente más que nadie desde finales del siglo xx, Wright se preocupó por encontrar maneras de combinar utopismo y realismo, con un enfoque experimental y gradual, muy parecido al que Medina suscribe en su texto. Según el propio Wright su agenda de investigación estaba fundada en la convicción de que aquello que es posible no está fijo de antemano y no es inamovible, sino al contrario, se va moldeando a través de nuestras visiones sobre el futuro. Lo que necesitamos, dice Wright, son “utopías reales”, fundadas en el potencial real de los seres humanos, de acuerdo con un diseño institucional que pueda informar nuestra cotidianidad en un mundo que se resiste al cambio social (Wright, 1996). Axel Honneth dice algo muy parecido en su libro *La idea del socialismo*, en el que invita justamente a la experimentación social, política y económica, y recomienda incluso la creación de antologías de casos de éxito en donde los principios socialistas puedan actualizarse a través de distintos diseños institucionales (Honneth, 2015).

La pregunta que surge es: ¿cómo se inscribe la propuesta de Medina dentro de este debate? ¿Cómo dialoga con trabajos como los de Ricoeur, Abensour, Geuss, Wright y Honneth? Al pasar por alto estas discusiones, el texto pierde una oportunidad valiosa de nutrirse de, e incidir en, las discusiones que ya existen sobre el tema.

Finalmente sobre el tema del pensamiento utópico, me gustaría traer a colación la idea que presenta Mathias Thaler sobre el lugar, ya no de las utopías sino de las

distopías en la construcción de un mundo mejor (Thaler, 2019). Lo primero que viene a la mente, desde luego, cuando hablamos de distopías, es lo que dice gente como Judith Shklar, Isaiah Berlin y Raymond Aron —los así llamados “liberales de la Guerra Fría”— para quienes la distopía era un antídoto saludable para el pensamiento utópico, pues lograba poner de manifiesto los peligros inherentes a los proyectos de ingeniería social asociados a los totalitarismos del siglo xx. Sin embargo, Thaler nos habla de un lugar más productivo, más vital, menos paralizante para las narrativas distópicas. Lo que él llama las “distopías críticas” constituyen, dice él, “sueños sombríos que no llegan a ser pesadillas”, puesto que en lugar de deprimir o paralizar, invitan al lector a empoderarse y a cultivar deseos utópicos.

Ahora, Medina dice en su texto que Marx no es, y no puede ser, la única fuente de ideas socialistas en nuestro tiempo. Sin embargo, siguiendo la pista de Thaler acerca del carácter productivo y vital de las distopías, me gustaría mencionar que recientemente se ha propuesto una lectura de Marx que puede, justamente, constituir el tipo de “distopía crítica” que busca empoderar y activar. Esta lectura se encuentra en el libro *Marx's Inferno* de William Roberts (2017), en donde el autor propone que el primer volumen de *El capital* es una reescritura del *Infierno* de Dante, en la que Marx es el Virgilio del proletariado que conduce a sus lectores en un descenso por el “averno social” del modo capitalista de producción, para que conozcan las entrañas de la explotación, a fin de que sus lectores sepan qué trampas evitar en sus esfuerzos por construir un mundo nuevo.

La de Roberts es ciertamente una lectura inusual, ya que desmarca a Marx de Hegel, y lo asocia más bien con la tradición republicana de libertad como no dominación. No entraré aquí en los detalles de esta interesante lectura, pero baste con decir que, probablemente, para nuestra generación queden puntos de partida marxianos aún por explorar.

En segundo lugar, me gustaría reparar en la idea de que el socialismo que el texto propone es, según el propio autor y parafraseando a Rawls, “político y no metafísico”. Como es bien sabido, Rawls responde al “hecho del pluralismo” y concluye que es necesario evitar las nociones metafísicas sobre la verdadera naturaleza del yo al momento de concebir la idea de personas libres e iguales. Medina afirma que, de la misma manera, partiendo de lo que, siguiendo el texto podríamos llamar el “hecho de la complejidad” —a saber, que además de ser plurales, nuestras sociedades amplifican las acciones personales de forma que pueden tener efectos devastadores en la vida de miles o millones de personas que tal vez ni conozcamos— él articulará una teoría de la práctica socialista que evite nociones metafísicas acerca de las personas. Sin embargo, al mismo tiempo, el texto comenta con aprobación la famosa cita de Margaret Thatcher que una vez dijo que la economía era el método, pero el objetivo real era cambiar el alma de las personas, elaborando luego que las cuestiones económicas son fundamentales en cualquier agenda socialista, pero no las úni-

cas. Mi pregunta en este punto es, ¿qué otras cosas son las que tiene Medina en mente cuando dice esto? Y dada la alusión al alma de las personas, ¿cómo dichas cuestiones no son metafísicas?

En la discusión que Medina ofrece sobre las barreras que enfrentan las cooperativas y otras formas de propiedad colectiva dentro del esquema económico capitalista (como problemas de rentabilidad y costos fijos), él afirma que, después de la crisis de 2008, los efectos negativos dentro del mercado laboral alemán fueron parcialmente mitigados —en comparación con, por ejemplo, el mercado laboral en Estados Unidos— gracias a programas de organización del trabajo que solo se explican dentro de una cultura corporativa que durante décadas les ha dado voz y voto a los trabajadores en la dirección de las empresas, señalando que eso no es únicamente una cuestión económica sino política. Sin embargo, “política” significa en este contexto que se trata de una cuestión de lo que normalmente llamamos “voluntad política”, lo cual, quizá, sea algo más “metafísico” de lo que Medina estaría dispuesto a aceptar. Dicho de otro modo, cuando Medina habla de hacer del principio de responsabilidad compartida una guía de nuestras prácticas, ¿cómo excluye la incursión metafísica que Rawls quiere evitar?

En tercer lugar, me gustaría ofrecer un breve comentario sobre la interpretación que hace el autor del principio de responsabilidad compartida, el cual, como dijimos más arriba, está, en su opinión, en el centro de la tradición socialista. Medina afirma que la encarnación más acabada que tenemos de dicho principio, al menos en teoría, es el mundo académico, o lo que llama “la sociedad del conocimiento” o el proceso de “producción de conocimiento”. En este sentido, dice el autor, si la academia fuera una entidad política podría ser descrita como una república socialista. Acepta que, desde luego, en la vida real la academia puede ser brutal y cruel, pero que sus valores, los que idealmente guían su práctica, son los de libertad, igualdad y responsabilidad compartida. Por eso, Medina afirma que una de las consecuencias más lamentables del embate neoliberal hoy en día es la incursión de los mercados en el mundo de la producción del conocimiento, llegando al punto de su usurpación cuando, por ejemplo, se mide la calidad del trabajo académico a partir del número de artículos publicados o la cantidad de referencias hechas por sus pares. Para los escépticos, dice Medina, quizá la idea de responsabilidad compartida pueda parecer descabellada, pero en realidad esta se encuentra, nos asegura, en el corazón de la que “sea tal vez la empresa más exitosa en la historia humana: la producción de conocimiento”. Sin evaluar por el momento la idea de si dicha empresa ha sido realmente exitosa, o si no más bien se trata de, como diría Heidegger, la historia sobre el famoso “olvido del ser”, se me ocurren dos posibles problemas con este planteamiento.

Primero, sería interesante comparar la apropiación que Medina propone del modelo ideal de la sociedad del conocimiento para fines socialistas, con otra apropiación

ción, cultural, jurídica y políticamente muy influyente, que entiende a la sociedad del conocimiento según la famosa metáfora del “mercado de las ideas”, introducida por el ministro de la Suprema Corte de Estados Unidos, Oliver Wendell Holmes, en la interpretación que ofrece del derecho a la libre expresión dentro de la jurisprudencia de dicho país durante el siglo pasado. La noción de que la verdad aparece en el “libre intercambio” de ideas y opiniones goza de una larga tradición que algunos rastrean hasta *Aeropagítica* de John Milton en el siglo XVII, pasando sin duda por la defensa de la libertad de expresión en *On Liberty* de John Stuart Mill en el siglo XIX, y encontrando, como dije antes, una articulación prominente en la metáfora del *marketplace of ideas* del ministro Holmes.

Dicha metáfora ha sido defendida tanto como ha sido criticada, pero en todo caso, para muchos resulta ampliamente persuasiva. Para Steven Winter, alguien que ha estudiado mucho el rol de las metáforas en el lenguaje jurídico, buena parte del éxito de la noción de “mercado de las ideas” como imagen para orientarnos normativamente cuando pensamos en el intercambio de ideas con los demás, tiene que ver con la verosimilitud y eficacia con la que Holmes logró trasladar un conjunto de nociones pertenecientes a la esfera económica hacia la esfera de significado del intercambio intelectual o de la libre expresión (Winter, 2007). Así, por ejemplo, en la metáfora de Holmes encontramos que los mercados económicos corresponden al discurso; los vendedores a los hablantes; los compradores a la audiencia; la actividad de vender a la persuasión; la de comprar a la aceptación; la competencia económica a la competencia por la opinión pública; el valor económico por el valor intelectual y, finalmente, el libre mercado a la libre expresión.

Según Winter el éxito de una metáfora, es decir, la facilidad con la que esta pueda echar raíces en el imaginario colectivo y motivar así a las personas que la adoptan, depende de poder establecer estas correspondencias. De este modo, la pregunta es: ¿podrían establecerse una serie de correspondencias similares en el caso de la apropiación que Medina tiene en mente? Más precisamente, ¿cómo distinguir la interpretación socialista del mundo académico de la interpretación liberal, y según algunos incluso libertaria, de la generación de conocimiento y el intercambio intelectual como el mercado de las ideas? ¿Ve Medina a la academia, quizá, como un mercado socialista, en donde cada quien es provisto de acuerdo a sus “necesidades de verdad” y cada quien provee de acuerdo a sus talentos para la misma?

Por último, más allá de si esa serie de correspondencias es factible y verosímil, me gustaría externar una preocupación relativa al proyecto de establecer dichas analogías; es decir, de presentar el *ethos* socialista en términos del intercambio intelectual que se da en el mundo académico. En realidad, se trata de una preocupación análoga a las ya conocidas críticas que se han hecho a los modelos de democracia deliberativa por ser insuficientemente sensibles a la dimensión conflictual, algunos dirían “agonística” de la política. Probablemente la articulación más

famosa de esta crítica es la que hace Iris Marion Young en su diálogo imaginario entre una deliberativista y un activista, a través del cual pretende mostrar que es indeseable deshacerse de la dimensión performativa, no deliberativa de la política (Young, 2001). Dicha dimensión incluye las marchas, la protesta, el arte, la sátira, la huelga, los boicots, entre otras actividades, como manifestaciones políticas legítimas que, de excluirse, dejarían fuera a aquellas personas “menos afortunadas” en el desarrollo de capacidades o virtudes asociadas al modelo deliberativo, a saber, la lógica, la elocuencia, el dominio de ciertas fórmulas y protocolos para presentar ideas y persuadir a la audiencia. Me pregunto entonces cuál sería la opinión del autor sobre las posibles limitaciones de su propuesta en estos mismos términos.

Concluyo agradeciendo la oportunidad de participar en este debate y, de nuevo, afirmando la coincidencia normativa, en términos generales, con el proyecto que Luis Fernando Medina plantea en este texto.

**DAVID PEÑA RANGEL**

### **La objeción capitalista**

I. Quiero presentar aquí una objeción al socialismo y tratar de ensayar dos tipos de respuestas. La objeción que tengo en mente suele ser interpretada como una defensa negativa del capitalismo, y dice en términos muy generales que adoptar un sistema económico en el que los medios de producción pasen de manos privadas a ser ahora propiedad común es un error. El argumento tiene tres partes. Consiste primero de una tesis empírica: *a)* que, a diferencia del capitalismo, el socialismo desacelerará el crecimiento económico del Estado; tiene después una tesis normativa: *b)* que crecer económicamente es una obligación de la justicia o una obligación moral; y dice finalmente, *c)* que al juntar *a)* y *b)* debemos por lo tanto concluir que el socialismo es moralmente impermissible, moralmente indeseable, o quizás injusto. Simplemente para tener una especie de etiqueta aquí, déjenme llamarle a estos tres pasos —aunque quizá con cierta imprecisión— *la objeción capitalista*.<sup>1</sup>

Como se puede ver en el recorrido histórico que hace Luis Fernando, existe una larga tradición dentro del pensamiento socialista que intenta refutar la primera premisa de la objeción capitalista. Pero lo que quiero hacer aquí en realidad es dejar esta larga tradición a un lado: quiero suponer tanto que la llegada del socialismo estancará la economía como quiero suponer que la continuidad del capitalismo seguirá expandiendo indefinidamente el horizonte económico. Lo que pienso pre-

<sup>1</sup> La etiqueta es inexacta simplemente porque no podemos inferir que de la impermisibilidad moral del socialismo se siga la permisibilidad moral (o la obligación moral) del capitalismo. Esta es básicamente la razón por la cual traté de hacer explícito, en la premisa empírica, que la objeción como es comúnmente entendida supone que el capitalismo tiende sin cesar a expandir el horizonte económico. Mi idea aquí es usar la etiqueta únicamente como un atajo para describir los tres pasos de la objeción que me interesa discutir.

guntarme es si debemos concluir entonces que el socialismo es moralmente indeseable dado que no habrá mayor crecimiento económico. Pensando ahora en términos de la objeción capitalista, lo que me interesa es ver qué puedo decir aquí sobre la segunda premisa, la premisa normativa: esta idea de que el crecimiento económico es una obligación de la justicia o una obligación moral.

Mi sospecha es que esta premisa es falsa por dos razones, incluso si uno acepta lo que aquí llamaré el *principio de beneficencia*:<sup>2</sup> la idea de que mejorar la condición de vida de las personas es una obligación moral o un requisito de la justicia. En términos de la objeción capitalista, este principio de beneficencia dice que la razón por la cual expandir indefinidamente el horizonte económico es un deber moral es precisamente porque hacerlo beneficia, mejora la calidad de vida de las personas, y tenemos en términos generales una obligación moral de mejorar la vida de las personas. Lo que quiero tratar de hacer aquí es rechazar la premisa normativa de la objeción capitalista mediante dos rutas distintas: primero negando el principio de beneficencia y después aceptándolo. La conclusión que pienso defender tiene entonces dos partes. Primero, aun si el principio de beneficencia es cierto, es falso que la verdad de la premisa empírica nos dé suficientes razones para inferir que el socialismo es moralmente indeseable: es probable que un régimen socialista mejore la vida de las personas de otras formas —formas no económicas— promoviendo otros valores que tenemos razones para querer ver realizados. Pero, segundo, aun si es falso que el socialismo promueva estos otros valores no económicos —aun si es falso que el socialismo mejore la vida de las personas en otras dimensiones— la inferencia de la objeción capitalista es muy probablemente falsa dado que el principio de beneficencia, al menos entendido así, como una obligación de siempre mejorar las expectativas de las personas, es también muy probablemente falso.

II. Déjenme empezar por este último punto. ¿Por qué rechazar el principio de beneficencia? ¿Qué razones tenemos para pensar que mejorar la vida de las personas no es —o no es siempre— una obligación moral? Quiero considerar aquí rápidamente dos casos paralelos, dos casos análogos desde mi punto de vista, para así tratar de ofrecer una razón para dudar de, o para al menos debilitar la fuerza del principio de beneficencia.

El primer caso que tengo en mente es un caso de incentivos a la producción. Una objeción popular a propuestas que buscan mayor igualdad salarial entre todos los trabajos de la sociedad —esta idea de que un jardinero deba ganar lo mismo que un

<sup>2</sup> Aquí también con cierta imprecisión quiero evocar la idea de que nuestros arreglos económicos deben beneficiar a las personas, pero la idea de “beneficencia” suele ser entendida como beneficios no requeridos por la justicia. En este caso, el principio de beneficencia como aquí lo entiendo dice que es un deber de la justicia beneficiar a las personas, y esta idea de beneficio es lo único que puede justificar un arreglo (político, social) sobre otro.

poeta, lo mismo que una doctora y lo mismo que una ingeniera— es que al reducir los salarios de los trabajos socialmente óptimos —aquellos que tienden a producir más, por ejemplo— lo único que lograremos hacer es reducir el total de producción, de modo que todos acabaremos peor en términos económicos de lo que estaríamos bajo un régimen de salarios diferenciados. Supongan, por ejemplo, que Steve Jobs tiene una ligera preferencia por trabajar como restaurador de arte, trabajo que califica, que ordena o que figura en sus preferencias por encima incluso del trabajo que eventualmente escogió: desarrollar, crear, construir computadoras. La idea aquí es que en ausencia de pagos adicionales o incentivos por este tipo de trabajos que generan mayor bienestar social, Steve Jobs hubiese preferido ser un restaurador de arte, y las consecuencias de eso las hubiésemos padecido todos. Asumiendo que tenemos un buen sistema redistributivo bajo un sistema capitalista, aquí el principio de beneficencia recomendaría tener salarios diferenciados: los trabajos más productivos deben estar mejor remunerados porque esa es la manera de atraer talento y hacer que crezca el total del “pastel” social: mejora la vida de todos, y esa es una obligación moral.

Pero consideren ahora un caso paralelo. En el siglo XIX John Stuart Mill sugirió distribuir votos de acuerdo a competencias o credenciales epistémicas bajo el supuesto de que hacer algo así incrementaría el total de utilidad agregada (*cfr.*, Mill, 1991). La propuesta de Mill consistía en darle al menos un voto a toda la ciudadanía, pero darle más —darles cinco o seis o siete votos— a las personas más inteligentes o mejor educadas. La idea aquí es que hay ciertos miembros del electorado que son más capaces de distinguir entre buenas candidatas y malas candidatas, y al tener estas personas mayor peso como miembros individuales del electorado logramos maximizar como sociedad la probabilidad de elegir mejores candidatas a puestos de elección pública. Por ejemplo: supongan que en una elección entre Hilary Clinton y Donald Trump bajo el principio de un voto por persona ganaría Trump. Y supongan también que al darle más votos a personas con mayor educación lograríamos elegir a Clinton sobre Trump. Aquí el principio de beneficencia recomendaría tener un esquema de distribución de votos como el que sugiere Mill. Noten además que la sugerencia de Mill es que estos votos adicionales para las personas más listas o mejor educadas en realidad terminan por beneficiarnos a todos, incluso a las personas que tienen menos votos respecto a las personas más educadas o más inteligentes, y que esperaban que Trump ganase la elección. Si escogemos a Clinton podemos esperar un gobierno menos corrupto, por ejemplo, más competente, más comprometido con el medio ambiente, con los derechos humanos y con mantener un orden o cierta estabilidad internacional.

Ahora, una pregunta interesante aquí es si debemos concluir entonces que la distribución igualitaria del voto en estos casos sería moralmente impermissible, moralmente indeseable, o quizá injusta, dado que “estancaría”, por así decirlo, las ex-

pectativas de crecimiento o mejoras en el bienestar de toda la población. Noten nuevamente la estructura de la objeción capitalista y el principio de beneficencia: debemos rechazar el socialismo dado que al desacelerar la economía impedirá mejorar la condición de vida de las personas, y mejorar la condición de vida de las personas es una obligación moral o un requisito de la justicia. ¿Debemos entonces rechazar el principio de “un voto por persona” dado que el principio *milliano* de voto plural mejora la vida de las personas y mejorar la condición de vida de las personas es una obligación moral o un requisito de la justicia?

Me parece que tenemos buenas razones para rechazar el principio de beneficencia al menos en estos casos. Pero lo dejo así, simplemente como sugerencia: creo que estos casos paralelos sugieren al menos que mejorar la vida de las personas no es una obligación moral, sobre todo cuando las personas ya están bien en términos económicos —cuando tienen niveles de vida adecuados o satisfactorios— y sobre todo cuando el crecimiento económico tiende a erosionar la igualdad entre personas, que es una preocupación que parece estar detrás de nuestra reticencia a adoptar un esquema de distribución desigual del voto.<sup>3</sup>

Ciertamente estas consideraciones no nos dicen que el socialismo sea preferible al capitalismo. Es al menos conceptualmente posible que bajo un sistema de propiedad privada de los medios de producción combinado con un estado redistributivo podamos lograr aumentar las expectativas de vida de todos y seguir relacionándonos como iguales. Si esto es posible, el capitalismo sería quizá preferible al socialismo (suponiendo, de nuevo, que la premisa empírica de la objeción capitalista es cierta, y suponiendo que es mejor tener más dinero con relación a otros bienes). Pero aun así, estas consideraciones sugieren al menos que la objeción capitalista es falsa: es falso que el socialismo sea moralmente impermissible, moralmente indeseable, o quizás injusto en tanto sea incapaz de mejorar la vida de las personas.

III. Quiero ahora tratar de ofrecer un par de razones para rechazar la objeción capitalista aun si lo que acabo de decir es falso —aun si el principio de beneficencia resulta capturar una verdad moral importante—. El principio de beneficencia dice que mejorar la condición de vida de las personas es una obligación moral o un requisito de la justicia. Y esta idea sirve para justificar la segunda premisa de la objeción capitalista de por lo menos dos maneras distintas.<sup>4</sup>

Una primera razón para aceptar la premisa normativa de la objeción capitalista depende de la relación entre crecimiento económico y mejoras en el bienestar

<sup>3</sup> He escrito más sobre esto en un artículo que está en proceso de revisión, “Political Equality, Plural Voting, and the Leveling Down Objection”.

<sup>4</sup> Estoy tomando estos dos puntos y la discusión que sigue de un artículo de Julie Rose (2020), quien discute una tercera razón para pensar que el crecimiento económico podría ser un requisito de la justicia, pero aquí lo dejo de lado.

de la población. La idea aquí es que el crecimiento económico es una obligación de la justicia porque al incrementar el “pie” económico estaríamos a la vez incrementando las expectativas económicas de los menos favorecidos: quizá a través de mejoras en la calidad de bienes públicos ofrecidos por el Estado, o por medio de transferencias directas y subsidios estatales que tienden además a incrementar todo tipo de oportunidades. Podríamos incluso imaginar aquí una especie de círculo virtuoso: Aurelia tiene ahora suficiente dinero para abrir su negocio lo cual incrementará la capacidad productiva del Estado redundando en beneficio de Jacinta, que apenas un par de años después podrá ella misma también abrir su propio negocio, y así sucesivamente. Todo esto ciertamente depende de que exista un buen aparato redistributivo, pero quizá no hay nada en términos conceptuales que impida que sistemas económicos capitalistas hagan este tipo de transferencias de los más favorecidos a los menos favorecidos.

Una segunda razón para aceptar la premisa normativa de la objeción capitalista depende de la conexión entre innovación y disminución de riesgo. Aun cuando los habitantes del Estado capitalista en cuestión tengan *en este momento* vidas cómodas y a todas luces satisfactorias en términos económicos, no tenemos manera de anticipar cuándo pueda venir el próximo desastre: tormentas, pandemias, terremotos, incendios, etcétera. El crecimiento económico ayudaría aquí, por un lado, a hacer que el golpe no sea tan duro —es más tolerable dejar de ser multimillonario cuando todavía se es millonario— y, por otro lado, a desarrollar tecnologías que puedan ayudarnos a disminuir los efectos del golpe: contar aquí con aparatos para monitorear el movimiento de las placas tectónicas, por ejemplo. En economías estacionarias, al haber menos dinero en circulación, la gente tendrá menos —y por lo tanto el golpe podría dejar a algunos en estado de pobreza— y el dinero que sí se tiene muy probablemente tendrá que ser invertido en ayudar a que la gente cubra ciertas necesidades básicas —necesidades que tendrían prioridad sobre, por ejemplo, la construcción de un laboratorio con la capacidad de monitorear las corrientes del mar o la presión atmosférica.

Ahora, creo que tenemos una buena razón para rechazar esta premisa normativa porque parecería que el crecimiento económico no es necesario para promover los dos fines valiosos que identifiqué hace un segundo: no es necesario tener más y más y más dinero para estar mejor, ni es tampoco necesario tener más y más y más dinero para innovar y reducir los riesgos de desastres naturales u otro tipo de catástrofes.<sup>5</sup> Por cuestiones de espacio quiero enfocarme sobre todo en la primera razón.

En sus *Principios de economía política* de 1848, Mill considera el primer punto: dice que una sociedad ideal es perfectamente compatible con el estado estacionario. Mill piensa, por ejemplo, que más allá de ciertos niveles económicos, más ga-

<sup>5</sup> Mi argumentación de estos dos puntos sigue también la discusión de Julie Rose (2020).

nancias económicas tienen pequeño valor relativo a incrementos en otros rubros, tales como ganancias en tiempo libre. La conclusión de Mill es que una vez que la sociedad haya logrado garantizar ciertos niveles de comodidad o bienestar material para todos y todas, sería irracional buscar mayores incrementos materiales en vez de buscar mejoras en otras dimensiones de la vida —dimensiones que compiten, al menos en términos de tiempo y esfuerzo, con todo lo que parece ser necesario para continuar constantemente expandiendo el horizonte económico—: quizás queramos tener mayor tiempo libre para viajar o para estar con la familia y amigos, tener cierto control democrático sobre las compañías y empresas donde trabajamos incluso si al hacerlo disminuye un poco la producción, y demás ejemplos similares. Simplemente no es obvio que la gente esté mejor bajo un sistema capitalista, aun en uno que redistribuya las ganancias de tal modo que todos y todas reciban justa compensación por sus trabajos y esfuerzos. La sugerencia aquí es que dados los rendimientos marginales decrecientes del dinero, habrá un punto en el que será preferible enfocarnos en buscar ganancias en otros rubros, rubros que son incompatibles con una economía organizada o estructurada de tal forma que nos permita seguir creciendo indefinidamente. Si estas ideas de Mill son ciertas, parecería entonces que incluso si uno acepta el principio de beneficencia debemos concluir que es falso que crecer económicamente sea una obligación de la justicia o una obligación moral, dado que crecer económicamente no es estrictamente necesario para mejorar la vida de las personas (en algunos casos podríamos imaginar incluso que lo que se necesita socialmente para seguir creciendo tiene efectos negativos sobre el bienestar de las personas), y por lo tanto es falso que el socialismo sea moralmente impermissible, moralmente indeseable, o quizá injusto, incluso bajo el supuesto de que el socialismo desacelerará la economía. Noten también que la segunda idea sobre la conexión entre crecimiento económico e innovación tiene este carácter contingente: parte de la explicación de por qué podemos esperar mayor innovación bajo un sistema capitalista es porque la gente tratará de tener más dinero al vender sus productos. Pero bajo un sistema socialista podemos esperar otras fuentes de motivación: reconocimiento por los pares, por ejemplo, y también otras fuentes de oportunidad: el supuesto es que ahora la gente tendrá más tiempo libre para dedicarse quizá a otras actividades de innovación.

IV. ¿Dónde nos deja todo esto? Bueno, creo que estas ideas tentativas están simplemente inconclusas. Las razones que he ofrecido aquí en cierto sentido dependen de nuestro punto de partida. Si una sociedad dejaría a ciertos grupos vulnerables en situación de pobreza al socializar la economía parecería entonces que tenemos una razón de peso para rechazar el socialismo, al menos hasta conseguir mayores niveles de bienestar material. Pero esto apenas demuestra que hay situaciones en las que el socialismo sería indeseable o impermissible. No, como afirma la objeción capitalista,

que hemos de rechazar un sistema socialista como cuestión de principio. Creo que tener clara la estructura de esa objeción, y los motivos por los cuales ha de ser rechazada, es un primer paso necesario para poder entender bien a bien qué sería deseable y por qué. Y, por último, quisiera hacer notar que todo esto se sigue si efectivamente es cierto que la premisa empírica de la objeción capitalista es cierta. Hasta donde sé, quizá tengamos también muy buenas razones para rechazarla.

**Luis de la Calle:** Gracias a los cuatro por sus intervenciones. Si el socialismo es moralmente permisible, ¿en qué tipo de socialismo estamos pensando? Creo que la discusión ha sido empujar a Luis Fernando hacia la esquina en la que tiene que decir a qué tipo de socialismo se refiere; si son utopías realistas que otros llamarían parches al sistema o si realmente hay una alternativa creíble que permita la asignación de recursos con determinados principios de equidad y justicia en su distribución.

**Luis Fernando Medina:** Voy a referirme brevemente a los tres ponentes. Ante todo, muchísimas gracias por los comentarios, pero voy a cambiar el orden en el cual los hice porque me queda más fácil organizar todos mis comentarios posteriores si comienzo reaccionando a los comentarios de Adriana y luego paso a los otros. Voy a tratar de matar dos pájaros de un tiro con lo que dice Adriana. Adriana menciona que hay una vasta literatura sobre utopías. Estoy totalmente de acuerdo, pero lo que echo en falta es una reflexión, no sobre el contenido de la utopía, sino de las formas de producción de la utopía. Puede que la haya, pero en mi limitado entendimiento no he encontrado una reflexión sobre cómo se produce el pensamiento utópico. ¿Y por qué enfatizo tanto esa noción de *formas de producción*? Porque —como digo, voy a matar dos pájaros de un tiro— me sirve también para abordar uno de los comentarios de Adriana sobre el contenido mismo del socialismo. Yo no le quito importancia a Marx porque sea hegeliano. Yo tengo algunos elementos de hegeliano. No considero a Hegel un pensador totalitario. No culpo a Marx por ser hegeliano. Sólo digo que esa discusión pertenece más al siglo XIX, pues han pasado muchas cosas desde entonces hasta acá. No tenemos que seguir siempre con Marx. Pero sí es cierto, y en eso estoy de acuerdo con el libro de Roberts, en el énfasis que ponía Marx en la experiencia de la producción. Creo que el debate entre economistas sobre modos de asignación de recursos, etc. está muy permeado por nuestras obsesiones por la asignación de recursos, pero creo que Marx nos recuerda —y eso creo que sigue siendo válido— que la experiencia de la producción misma es tan importante —o puede ser incluso más importante desde el punto de vista normativo— que las cuestiones sobre asignación de recursos a través de mecanismos interpersonales. Creo que ese es uno de los impactos duraderos de Marx en la tradición socialista. Y como señalaba David en sus comentarios, por ejemplo, uno puede pensar que tiene mucho valor en una sociedad justa el que esa experiencia de producción sea una

experiencia democrática, sea una experiencia de gestión colectiva de recursos, etc. Entonces, tanto la producción de utopías como la producción de bienes es algo sobre lo que creo que nos falta enfatizar su carácter plural, democrático, descentralizado, etc. La producción misma, no el producto final; el acto de producción de utopías, el acto de producción de conocimiento, el acto de producción de teléfonos celulares, el acto de producción de todos los bienes que hay en la economía. Entonces, Adriana me dice con toda razón: ¿cómo podemos contraponer a la metáfora de Oliver Wendell Holmes del mercado de las ideas la producción científica como una república socialista? Yo di algunas puntadas en el libro. En la producción científica premiamos perdedores. Un matemático que busque una forma de probar un teorema que no resulta, no por eso entra en bancarrota ni es expulsado de su trabajo, sino que se le reconoce por hacer una contribución a un esfuerzo colectivo. Ya sabemos que por ahí no es. Entonces, esa es una estructura de reconocimiento que tenemos donde a todo participante se le da un reconocimiento porque se le reconoce como miembro de esta empresa colectiva que es la búsqueda del conocimiento. Entonces, reconocemos perdedores, reconocemos permanentemente que todos nuestros productos son siempre susceptibles de ser mejorados. Nunca está totalmente terminado. No es un *winner-take-all*. Hay mecanismos de redistribución, de reconocimiento en la producción científica —en sus mejores momentos, por supuesto. Ya podremos discutir hasta qué punto así es como lo estamos haciendo, pero la producción de conocimiento en su forma ideal no es una producción de *winner-take-all*, no es una producción puramente competitiva, sino que hay cantidades de sinergias, de complementariedades, de cooperación que generan modelos de responsabilidad colectiva que consideraríamos como socialismo.

Ahora, por eso mismo, yo al final sí me voy a “mojar” como dicen aquí en España, yo me significo por algunos contenidos de socialismo. ¿Cuál es mi opción? Dispersión del capital, propiedad pública del capital. Yo, finalmente, tomo partido en el libro por una renta básica universal que veo como una forma de propiedad pública de capital. Obviamente hay varias modalidades de renta básica universal, pero como yo la veo, la renta básica universal es la forma en que la sociedad reafirma la propiedad colectiva de los medios de producción y, dice: por lo tanto, como ciudadanos, todos tenemos derecho a un dividendo social producto de ese capital colectivo que podemos utilizar en organizarnos como queramos en lo que queramos. O sea, hay un propósito público explícito de viabilizar formas de organización comunitaria que no estén arbitradas y juzgadas siempre por un mercado. Me significo también por un servicio social obligatorio. Creo que parte de la noción de responsabilidad compartida es que debe haber un poquito de cuestionamiento de la centralidad de las preferencias individuales. Pero creo que aún es perfectamente defendible la noción de que los ciudadanos tienen obligaciones unos con otros, e incluso que esas obligaciones pueden ser codificadas y reforzadas legalmente. Un

servicio social obligatorio puede ser tenue, puede ser muy flexible, en fin, no estoy diciendo que tiene que ser de determinada manera. Y me significo también con la necesidad de buscar experiencias que tengan escalabilidad y que tengan replicabilidad precisamente porque la complejidad epistémica del cambio social en este momento hace que ya nadie esté dispuesto a apostar por grandes transformaciones sociales que nunca ha visto. Yo creo que el problema del socialismo del siglo xx es que dependía de unos niveles de voluntarismo colosales que son insostenibles. Entonces, lo que he dicho en mi libro es: yo creo que el socialismo que debe surgir ahora —otra vez volviendo a la noción de *formas de producción de utopías*— debe ser en experimentos pequeños que vayan creciendo, experimentos locales —incluso nacionales en algunas cosas, como renta básica, creo que se puede ir aplicando nacionalmente, creo que muchas cosas de gestión colectiva de recursos comunes se pueden aplicar a escala grande, a escala regional. En fin, el hecho tozudo es que para invitar a grandes porciones de la ciudadanía actual a que se apunte a cambios, en parte hay que ver dónde están funcionando. Entonces, estoy de acuerdo en que es necesario tener experiencias que se puedan aplicar en distintos ámbitos, distintas escalas, que se pueda decir: mira, es que en tal parte eso está funcionando de tal manera y está funcionando bien. En eso estoy totalmente de acuerdo con Erik Olin Wright. La idea de que la forma de producción de las utopías debe ser también tan democrática como la misma forma de producción de bienes que se busca en una sociedad socialista.

¿Es el ingreso universal la panacea, la encarnación del nuevo socialismo, o un simple paliativo? Diría que es una condición necesaria mas no suficiente. Yo diría, debe haber un ingreso básico universal que desmercantilice el trabajo, debe haber un compromiso del sector público con la viabilización de cooperativas, de empresas autogestionadas, etc., debe haber servicio social obligatorio, debe haber formas de remuneración del manejo de recursos naturales en común, debe haber un cuestionamiento del crecimiento económico. En fin, muchas más cosas para un bienestar mucho más robusto del que tenemos ahora. Pero, sí, estoy de acuerdo en que la renta básica universal sería un mínimo común denominador en el que podrían sentirse incluidos muchos hayekianos.

**Adriana Alfaro:** Me gustaría hacer un comentario a propósito del ingreso básico universal. Entiendo que, por un lado, está la postura de que es una contribución para la igualdad, quizá insuficiente, pero que añade. Por otro lado, he escuchado argumentos no solamente diciendo que no es suficiente, sino que tiene desventajas. Por ejemplo, para Michael Sandel la idea de ingreso básico universal es poco apropiada en la que medida en la que parece implicar una especie de falta de valoración del trabajo como actividad humana, por un lado; luego, por otro lado, está este otro argumento de Alex Gourevitch y Lucas Stanczyk (2018): dicen que el ingreso básico

universal es simplemente una estrategia de darse un tiro en el pie porque se necesita mucho dinero para establecer una política de este tipo y porque, más bien, lo que se necesita es encontrar una alianza de trabajadores que, en todo caso, apoyen este tipo de medidas, de forma que quizá es más perentorio concentrarse en la creación de la alianza que en la aprobación de la medida. Entonces, me pregunto si puede ser no solamente que no sea suficiente, sino que de hecho pudiera tener elementos, ya sea políticamente hablando o moralmente hablando, contraproducentes.

**Luis Fernando Medina:** Yo diría que la idea de que la renta básica universal desconoce el valor del trabajo parte de la premisa de que toda aquella actividad humana que no pase por el filtro del mercado no es reconocida como trabajo. Yo creo que precisamente se trata de decir que eso no es así, que tenemos que romper esta identidad entre trabajo y empleo. Trabajo no necesariamente es solamente aquello que es reconocido por el mercado laboral: hay otras formas de reconocimiento. Hay otra cantidad de actividades que son socialmente valiosas y que el mercado no está reconociendo por su valor. Entonces, posiblemente la renta básica universal sea la forma de decir: no, toda actividad humana es valiosa, así no pase por el filtro del mercado laboral. Claro, eso nos mete al debate sobre qué pasa si la gente no trabaja. Mi respuesta siempre ha sido: creo que la inmensa mayoría de la gente que tenga una renta básica universal va a seguir trabajando. Y si nos preocupamos porque algún pequeño segmento de la población que, en presencia de una renta básica universal, se retira de toda actividad productiva —no quiere hacer absolutamente nada que tenga ningún reconocimiento social ni nada—, yo digo, bueno, primero, se está hablando de un porcentaje muy pequeño y, segundo, mejor que se queden en la casa. ¿Por qué los quieres tener en el mercado laboral? ¿Por qué quieres tener de compañero de trabajo a una persona así? Haznos el favor: quédate en tu casa viendo televisión y no nos dañes a los demás el ambiente que tenemos en la oficina. Yo creo que es un servicio social que la renta básica prestaría. Y creo que es un beneficio que no se aprecia. Ahora, es una pregunta válida si la aprobación de la renta universal puede debilitar coaliciones que se necesitan para otras cosas. Yo creo que dependerá mucho del contexto. Hay sitios donde la renta básica se ha vuelto la causa libertaria por excelencia. Ahí yo creo que habría que entrar con cuidado. Quienes no queremos una renta básica que se use para *voucherizar* totalmente el Estado de bienestar, que es un riesgo, yo creo que ahí habría que tener cuidado sobre cuál es el centro de gravedad de la coalición. Empezar por otras cosas, viabilización de empresas cooperativas, viabilización de comunidades de gestión de recursos. En fin, otro tipo de cosas, reformas laborales que restauren derechos que se han perdido. En fin, el ajedrez político para llegar a estas cosas, estoy de acuerdo en que habría que ver caso por caso. El sistema pensional, por ejemplo, yo creo que la renta básica terminaría reemplazando buena parte del sistema pensional. Entonces, ¿qué va a

ocurrir ahí? Posiblemente, en algunos casos en el contexto europeo, donde todavía el equilibrio de la estructura del mercado laboral conserva ciertas garantías, uno puede decir que aquí es tal vez importante seguir apuntalando los derechos que no se han erosionado. Por otro lado, en América Latina donde ya están tan erosionados o ya están tan atrofiados la coalición sea distinta. De hecho, en estos días he visto que en América Latina, por ejemplo en Colombia, hay sindicatos que están mucho más a favor de la renta básica que los sindicatos europeos por razones obvias, por la atrofia de los sindicatos y de la regulación laboral en América Latina comparada con el caso europeo.

**Luis de la Calle:** Hay una discusión muy larga sobre en qué momento y cómo se desarrolló el Estado de bienestar, pero podemos estar de acuerdo en que uno de los principales motores del desarrollo del Estado de bienestar, a partir de la Segunda Guerra Mundial, es la existencia de una amenaza creíble, de un sistema alternativo, el comunista, construido desde arriba hacia abajo y que abarcaba no solo la estructura política de dominación, sino también gran parte de la estructura económica de asignación de recursos. Este conjunto de alternativas que estamos discutiendo, estas utopías reales, surgen en los márgenes sin una amenaza creíble de nada. ¿Qué riesgo existe de que se acaben convirtiendo en mejoras de la vida en aquellos sitios donde la vida ya es muy buena, es decir, que en San Mateo County, aquí en California, uno de los diez condados más ricos de Estados Unidos y por extensión del mundo, al final decidan poner a todos sus vecinos un ingreso universal o decidan prohibir viajar en avión para eliminar la huella de carbono, o decidan aprobar estas medidas que Luis Fernando está sugiriendo para reducir los graves problemas generados por el capitalismo? O sea, ¿hasta qué punto puede existir o puede desarrollarse un sistema ideológico más o menos coherente que pueda articular de forma centralizada una alternativa al capitalismo? Luis Fernando, evitas por encima de todo la visión centralizada y entendemos por qué, pero ¿hasta qué punto es posible generar una visión centralizada que incluya una amenaza lo suficientemente creíble como para obligar a las élites económicas del capitalismo a decir: bueno, vamos a hacer alguna concesión a la igualdad?

**Luis Fernando Medina:** Es una buena pregunta. Ahora, el capitalismo no surgió amenazando al feudalismo, surgió también en la periferia y fue tornándose poco a poco el núcleo de la economía feudal. Entonces, de pronto no es tan grave si el socialismo comienza a desarrollarse en algunos focos, al igual que las ciudades hanseáticas se volvieron sitios muy agradables para vivir frente a la oscuridad de los feudos. Y empiezan a traer gente y a traer talento y a traer iniciativa. De pronto no estaría mal que los enclaves socialistas empiecen a surgir y a volverse atractivos —y, además ahora tenemos mecanismos de transmisión del conocimiento y replicación, tenemos ya

todo un saber acumulado sobre diseño institucional y todas esas cosas—. De pronto no es una mala trayectoria para la consolidación del socialismo. Además, no tiene que ser únicamente en los sitios más ricos. Posiblemente, yo creo que en América Latina —dadas las coyunturas políticas que hay, como la tremenda heterogeneidad cultural, unas desigualdades monstruosas y vacíos políticos en todas partes— puede ocurrir que empiecen a aparecer focos socialistas que sean, otra vez, atractivos y que la gente diga: oye, pues es que estamos mejor ahí, y sean capaces de crecer. No sé. Es una pregunta muy interesante: si el motor final del cambio en la sociedad debe ser la lucha política o la emulación. A veces creo que terminamos tan escaldados del siglo xx con tantas tragedias y ya somos tan ricos todos y hay tanto que perder que la gente prefiere ahora apostarle a mecanismos de emulación, replicación y experimentación. Pero, esto no responde tu pregunta, simplemente la repite. Pero, es que no tengo más que decir al respecto.

**Luis de la Calle:** Un asunto importante que no hemos discutido es el papel que juega en todo esto el problema de sostenibilidad ambiental que tenemos.

**Luis Fernando Medina:** Precisamente, cuando hablaba en el libro del “hecho de la complejidad”, me refería, sobre todo —bueno, hay varias fuentes de complejidad creo yo— a la más descomunal, la más aterradora, que es, precisamente, la posibilidad de una catástrofe ambiental sin precedentes que, además, podría tener unos efectos devastadores sobre las poblaciones más pobres del mundo. Yo creo que eso, como comentaba David en su intervención, indica que la misma noción de crecimiento económico debe ser cuestionada. Yo creo que el socialismo sería comparativamente ineficiente, pero también creo que hay que perderle el miedo a esa ineficiencia. De pronto, lo que necesitamos es un poquito de ineficiencia en este momento. ¿Y por qué digo que muy probablemente sería ineficiente? Por el primer teorema de la economía del bienestar, porque los equilibrios walrasianos, es decir, los equilibrios de mercado competitivo son óptimos de Pareto. En última instancia, el mecanismo de mercado está diseñado para maximizar la eficiencia del uso de los recursos. Por definición, cualquier desviación de los mecanismos de mercado va a generar ineficiencia. Bueno, pues es que de pronto eso es exactamente lo que necesitamos ahora para generar más sostenibilidad, para reducir un poco el excesivo consumo de algunos sectores de la población, que las energías que se van hacia el consumo de bienes privados se puedan ir hacia la generación de recursos públicos, de servicios públicos. Me parece que de pronto eso es exactamente lo que el mundo necesita. Además, tengo entendido que las dos fuentes mayores de contaminación en el mundo son los muy muy ricos y los muy muy pobres. Los muy muy ricos por las razones que todos estamos pensando: las megamansiones y los carros privados demandan cantidades ingentes de recursos. Y los muy muy pobres porque las

técnicas primitivas de agricultura son tremendamente devastadoras para el medio ambiente. Entonces, ese es otro argumento para la igualdad. Lo que se necesita, posiblemente, es generar ineficiencias en la parte de arriba, que a la gente le cueste más trabajo comprar metros cúbicos de vivienda, le cueste más trabajo vivir a una hora de su oficina, etc., ese tipo de ineficiencias, que le cueste más trabajo tener todo un *home-theater* en el sótano en la casa para que consuma más bienes públicos. Y la compresión del ingreso hace que se puedan tener esos recursos para sacar de la pobreza extrema a las personas que están todavía usando machete y fuego para cultivar. De pronto eso es lo que necesita el planeta en este momento.

**Adriana Alfaro:** Me gustaría añadir que la magnitud del problema ambiental y la urgencia de resolver las cosas en el muy corto plazo —en cuestión de pocos años, porque si no el problema puede hacerse exponencialmente más y más grave— me hace pensar que, en realidad, ahí la solución no puede pasar por diseños “micro”, con pequeños intentos —si bien, sí es experimentar porque no sabemos ni siquiera bien qué nos deparará el medio ambiente futuro—. Lo que algunas personas dicen que se necesita, y aquí estoy pensando por ejemplo en el Green New Deal que la izquierda progresista está proponiendo en Estados Unidos, no son pequeños esfuerzos sino medidas radicales para disminuir emisiones y demás. Ahí veo un dilema, me pregunto qué tanto la estrategia es empezar en pequeño, como dices tú en el texto, cuando en ese punto particular (me refiero al tema ambiental) lo que se requiere es algo definitivo y no pequeño, sino grande y ya.

**Luis Fernando Medina:** Sí. Ahí es probable que el incrementalismo no funcione o que el método de replicación y emulación tal vez no vaya a funcionar. Y tal vez eso necesita algo de maximalismo. Como para mostrar un poquito las cosas que estoy pensando ahora al hilo de este libro, yo creo que uno de los legados liberales del que me distancio cada vez más es ese privilegio que le damos a las nociones privadas del bien. De hecho, estoy pensando que de pronto esta noción rawlsiana de que todas las concepciones del bien deben ser igualmente respetadas es problemática aún en los mismos términos rawlsianos. Estoy cada vez más convencido de que si uno aplica los principios rawlsianos a lo que debería ser la concepción del bien, se da cuenta de que tal vez ese excesivo respeto liberal hacia las nociones del bien no se sostiene y, por lo tanto, la idea de que yo soy mi noción del bien y quiero consumir ilimitadamente, eso tal vez no es compatible con las premisas de una sociedad liberal bien ordenada rawlsiana. Entonces, claro, eso requiere acciones maximalistas, eso requiere confrontación política, eso requiere conflicto. Sí, es posible que las transformaciones sociales no vayan a venir solamente de la creación de una Liga Hanseática socialista muy bonita en las periferias, sino también de la evidencia de desplazamientos de centenares de millones de personas de África central o del sur de Asia

que vayan a inundar el norte industrializado precisamente por el colapso de su viabilidad ecológica. Ese es un posible conflicto que va a requerir grandes transformaciones. En cualquier caso, mientras tengamos tiempo en las cosas en las cuales se pueda actuar, yo creo que se pueden ir haciendo cosas. Además, políticamente, creo que la izquierda sufrió mucho en el siglo xx por esta cosa del todo o nada. O sea, o gobiernas todo el país en un experimento colosal de transformación de toda la sociedad o te quedas en la periferia. Ahora, creo que está bien ir teniendo sitios de los cuales agarrarse. Y creo que está muy bien que se puedan ir construyendo experiencias de distintas cosas para ir las aglutinando. Pero, sí, estoy de acuerdo en que esa es un poco la disyuntiva que se nos presenta.

Luis de la Calle: Gracias, Luis Fernando. Pues entonces es o pequeñas transformaciones en el centro o una gran transformación que vendrá de quién sabe dónde. Tú en el libro mencionas que nadie habría previsto que en 1917 se creara el primer país comunista. Entonces habrá que esperar a ver qué tipo de grandes transformaciones se crean a lo largo de las próximas décadas. Podemos poner punto y final aquí a este conversatorio. Agradezco, por supuesto, a Luis Fernando, a Claudio López-Guerra, a Adriana Alfaro y a David Peña por sus reflexiones, y a las personas que siguieron el conversatorio por zoom y por el canal de youtube del CIDE por su interés. Muchas gracias a todos y seguimos con esta conversación. 

## REFERENCIAS

- Abensour, Miguel (2008), “Persistent Utopia”, *Constellations*, 15(3), pp. 406-421.
- Geuss, Raymond (2015), “Realism and the Relativity of Judgement”, *International Relations*, 29(1), pp. 3-22.
- Gourevitch, Alex y Lucas Stanczyk (2018), “The Basic Income Illusion”, *Catalyst*, 1(4), pp. 151-178, disponible en: <https://catalyst-journal.com/vol1/no4/the-basic-income-illusion>
- Honneth, Axel (2015), *La idea de socialismo*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Mill, John Stuart (1991), “Considerations on Representative Government”, en John Gray (ed.), *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, cap. 8.
- Peña Rangel, David (en prensa), “Political Equality, Plural Voting, and the Leveling Down Objection”.
- Ricoeur, Paul (1996), *Lectures on Ideology and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press.
- Roberts, William (2017), *Marx’s Inferno*, Princeton, Princeton University Press.
- Rose, Julie L. (2020), “On the Value of Economic Growth”, *Politics, Philosophy & Economics*, 19(2), pp. 128-153.
- Thaler, Mathias (2017), “Hope Abjuring Hope: On the Place of Utopia in Realist Political Theory”, *Political Theory*, 46(5), pp. 671-697.
- Thaler, Mathias (2019), “Bleak Dreams, Not Nightmares”, *Constellations*, 26(4), pp. 607-622.
- Valentini, Laura (2012), “Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map”, *Philosophy Compass*, 7(9), pp. 654-664.

- Vallier, Kevin y Michale Weber (2017), *Political Utopias: Contemporary Debates*, Nueva York, Oxford University Press.
- Winter, Steven (2007), "Re-Embodying Law", *Mercer Law Review*, 58, pp. 869-897.
- Wright, Erik Olin (ed.) (1996), *Equal Shares: Making Market Socialism Work*, Londres, Verso.
- Wright, Erik Olin (2010), *Envisioning Real Utopias*, Londres, Verso.
- Young, Iris Marion (2001), "Activist Challenges to Deliberative Democracy", *Political Theory*, 29(5), pp. 670-690.