

FERNANDO LIZÁRRAGA

MARXISTAS Y LIBERALES

LA JUSTICIA, LA IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD
EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

PRÓLOGO: ARIEL PETRUCCELLI

Editorial Biblos • Filosofía



MARXISTAS Y LIBERALES

LA JUSTICIA, LA IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD
EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

FERNANDO LIZÁRRAGA

MARXISTAS Y LIBERALES

LA JUSTICIA, LA IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD
EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Editorial Biblos

Lizárraga, Fernando

Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea / Fernando Lizárraga; prólogo de Ariel Petrucelli. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016.

249 pp.; 23 x 16 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-691-460-4

1. Filosofía. 2. Marxismo. 3. Liberalismo. I. Petrucelli, Ariel, prolog. II. Título.
CDD 320.5322

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*

Imagen de tapa: Walter Cruz, *Diametralmente opuestos*, acrílico y tinta china sobre madera, 16 x 24 cm, 2015.

Armado: *Ana Souza*

© Fernando Lizárraga, 2016

© Editorial Biblos, 2016

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición

se terminó de imprimir en Imprenta Dorrego,

avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,

República Argentina,

en enero de 2016.

*Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de
[cierto canto.*

El que acaricia a un animal dormido.

El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.

El que agradece que en la tierra haya Stevenson.

El que prefiere que los otros tengan razón.

Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.

Jorge Luis Borges, "Los justos"

(*La cifra*, 1981)



Para mi hijo Agustín Eloy, porque es justo.



Índice

Prólogo

Ariel Petruccelli 13

Introducción 19

Capítulo 1

Marxistas, igualitaristas y liberales:

variaciones en torno a un diálogo necesario 31

1. Dos tesis mínimas 33

2. El marxismo frente a John Rawls 44

 2.1. Sostiene Cohen 51

 2.2. Desde América Latina 57

3. Realismo y utopía 62

Capítulo 2

Los límites del igualitarismo de John Rawls 71

1. La igualdad como punto de partida 72

2. Dos lecturas del Principio de Diferencia 78

3. Comunidad justificatoria y *ethos* igualitario 92

4. Una cuestión imperativa 98

Capítulo 3

Marxismo, autopropiedad y abundancia 101

1. Igualdad de recursos y autopropiedad 103

 1.1. Un principio “truncado” (Cohen) 107

 1.2. “Nadie le debe nada a nadie” (Rawls) 113

2. Tres versiones de la igualdad sin coerción 117

3. La doble valoración del comunismo 126

4. *Excursus* sobre las utopías, la plenitud material y el socialismo 132

Capítulo 4

John Rawls, la estructura básica y el comunismo	149
1. Límites de la estructura básica.....	151
2. Instituciones en la fase socialista.....	159
3. La estructura básica en el comunismo pleno.....	169
3.1. El Principio de Necesidades.....	173
4. ¿Un mundo de gente extraña?.....	176
5. La fraternidad y el principio aristotélico.....	184
5.1. La concepción aristotélica de lo justo	185

Capítulo 5

Fraternidad y felicidad en el socialismo.....	197
1. La mirada de George Orwell	199
2. Contra el utilitarismo	204
3. Amistad cívica e igualdad.....	217
4. ¿Pueden ser justos los comunistas?	222
4.1. Avatares del sentido de la justicia	227

Epílogo	237
----------------------	------------

Bibliografía citada.....	243
---------------------------------	------------

Prólogo

Ariel Petruccelli

En el amplio e intrincado mundo del marxismo, una de las últimas apariciones de gran calado ha sido la del llamado “marxismo analítico”. Y si más que de marxismo lo adecuado sería hablar de marxismo(s), no es menos cierto que el marxismo analítico, lejos de ser una escuela o corriente homogénea, constituye más bien un verdadero archipiélago cuyos autores comparten, en esencia, un mismo talante intelectual. Un talante que tiene por piezas fundamentales, podríamos decir, cuatro elementos: a) espíritu crítico y, fundamentalmente, autocrítico; b) rigor lógico y conceptual; c) claridad expositiva, y d) voluntad de diálogo y apertura hacia otras tradiciones.

Su fortuna e influencia, con todo, ha sido dispar. En los ambientes políticos ha pasado más bien inadvertido: Gerald Cohen, Robert Brenner, Jon Elster o Erik Olin Wright pueden ser perfectos desconocidos para los militantes de las distintas organizaciones socialistas. En el campo académico, sin embargo, su presencia y reconocimiento es incomparablemente mayor. Elster es conocido internacionalmente como uno de los grandes filósofos y metodólogos sociales. El nombre de Wright se asocia de inmediato con los mejores análisis teóricos y empíricos de las estructuras de clases. Los trabajos de Brenner han generado importantísimos debates entre historiadores, y han obligado a repensar muchos viejos problemas. Por último, Cohen ha sido el iniciador del diálogo entre el liberalismo igualitario y el marxismo, al tiempo que era reconocido (hasta su prematura muerte en 2009) como uno de los principales filósofos políticos contemporáneos.

De conjunto, autores como los mencionados han permitido que el marxismo conservara prestigio intelectual en tiempos de

verdadera desbandada de los intelectuales de izquierda: caída del Muro de Berlín, colapso del “socialismo real”, hegemonía del neoliberalismo. Tiempos en los que no pocos se pasaron con armas y bagajes a la derecha política. El precio pagado o las ganancias obtenidas por estas operaciones intelectuales son de difícil evaluación: no existe en el campo del marxismo una única moneda de cambio con la que tasar textos o acciones. Allí donde unos ven una pura y simple concesión al pensamiento de derechas, otros ven la irrecusable obligación de debatir incluso en el terreno del adversario. Allí donde unos denuncian el abandono de supuestos principios indeclinables, otros ven un saludable despertar de un sueño dogmático. Donde unos ven retroceso, otros ven avance.

Por cierto, los marxistas analíticos han arrojado por la borda muchas concepciones, representaciones, hipótesis y teorías tenidas por intocables por otros marxistas de vocación más ortodoxa: la dialéctica, las explicaciones teleológicas, el menosprecio de la utopía, la polarización de las clases en el capitalismo desarrollado y la mismísima teoría del valor han salido dañadas e incluso destrozadas tras sus ejercicios de inspección crítica. Pero han conservado, acaso, lo que debía ser salvado: espíritu crítico, rigor teórico, vocación por hacer ciencia empírica y, en el plano político, voluntad de relanzar el proyecto socialista tras los fracasos y las derrotas de los intentos revolucionarios del siglo xx.

Por supuesto, no es el marxismo analítico la única presencia intelectual contemporánea destacada que continúa reivindicando su ligazón con el filósofo nacido en Tréveris y con el socialismo como anhelo u objetivo. Perry Anderson y Fredric Jameson son sin dudas los nombres más importantes de la producción intelectual marxista contemporánea. Pero, significativamente, ambos destacan por su singularidad: ni pueden inscribirse de manera clara e indubitable en una tradición preexistente, ni parecen ser los fundadores de una nueva corriente o escuela. Sobrevive también, claro, una historiografía inspirada en el materialismo histórico sumamente diversa en sus manifestaciones, y la producción de o sobre la escuela de Frankfurt. Se podría decir, quizá, que la mayor presencia intelectual de inspiración marxista en la actualidad tiene por eje a los frankfurtianos, aunque

más como objeto de estudio que como genuino desarrollo de una tradición. A lo que cabría agregar que el enorme volumen de producción de textos, congresos y coloquios dedicados a la escuela de Frankfurt posee una marcada tendencia a la discusión intragrupo: su capacidad para interpelar, dialogar o discutir con otras tradiciones intelectuales parece escasa por estos días (a diferencia de lo ocurrido durante los años de apogeo del Instituto de Investigación Social). Se trata de un marxismo endogenista que se autorreproduce, una suerte de “nicho” académico encerrado en sí mismo. Caracterizado además, de manera bien marcada en las últimas décadas, por la acentuación de las problemáticas filosóficas especulativas; la concentración en estudios de historia intelectual (en detrimento del abordaje de problemáticas intelectuales de acuciante actualidad), un talante anticientífico que tiende al predominio de la “crítica” (con poca voluntad de desarrollar la ciencia empírica, por un lado, y propuestas positivas, intelectuales o políticas, por el otro) y, por último, una escasa voluntad de llegar a un público no filosófico, lo que redundará en el empleo de un lenguaje oscuro y por momentos innecesariamente complejo.

Se podría decir que, en el campo intelectual marxista contemporáneo, la escuela de Frankfurt y el marxismo analítico constituyen dos polos opuestos.

Este libro de Fernando Lizárraga se inscribe sin ninguna duda en el campo del marxismo analítico. Más aún, la entera obra intelectual de Lizárraga, ya bastante extensa, le pertenece con plena justicia. Por temática, ciertamente. Pero también, y sobre todo, por perspectiva y talante intelectual. Lizárraga comparte los rasgos —que en este caso son también virtudes— de los marxistas analíticos del hemisferio norte: rigor conceptual, atención al matiz sin renunciar a la perspectiva general, claridad expositiva, preciosismo lógico, espíritu crítico, voluntad de diálogo.

En su primer libro,¹ Fernando Lizárraga llevó a cabo con maestría la singular tarea de analizar los criterios de justicia presentes y

1. *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*, Santiago de Chile, Escaparate-Plataforma Nexos, 2011. Una primera versión se publicó como *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

actuales en la vida y la obra del Che Guevara. Lo hizo a la luz del marco conceptual y los desarrollos teóricos que tienen por punto de partida la concepción de la justicia de John Rawls. Por esta vía, y en un solo movimiento, concretó tres considerables operaciones intelectuales: difundir en el hemisferio sur, y más concretamente en América Latina, ciertas problemáticas hasta entonces relativamente ajenas a las perspectivas conocidas en nuestro campo; esclarecer importantes aspectos del pensamiento del Che; generar un productivo diálogo entre dos tradiciones que, hasta entonces, se habían ignorado mutuamente: el guevarismo y el igualitarismo liberal.

Paralelamente, cabría destacar que el fluido y atrayente estilo literario que caracteriza a la obra de Lizárraga en su totalidad —y el presente texto no es una excepción—, si bien es mucho lo que debe al rigor y la claridad típicos de la filosofía analítica, también es considerable lo que debe a dos circunstancias biográficas de su autor: los varios años de ejercicio del periodismo como profesión, y un prolongado y estrecho vínculo con los poderosos movimientos sociales y sindicales que habitan la geografía de Neuquén, ciudad a la que Lizárraga llegó desde Santa Fe en 1990, y en la que todavía hoy reside. Estas circunstancias han propiciado una forma de escritura que, sin renunciar a la erudición y el rigor que impone la academia, posee una gran sensibilidad para interpelar al lector no especializado. Es sintomático, además, que al menos una parte de la producción intelectual de Lizárraga consista en el empleo del sofisticado arsenal de la filosofía analítica para abordar problemáticas políticas urgentes y urticantes de su propio contexto local.²

Sería imposible desarrollar este aspecto en el espacio de un prólogo, pero cabe indicar que esta combinación de desarrollos teóricos de primer nivel empleados para el análisis de realidades

2. Ejemplo de esto lo encontramos en trabajos como “La justicia social en el discurso del Movimiento Popular Neuquino”, en O. Favaro y G. Iuorno (eds.), *La trama al revés en años de cambio*, General Roca, Publifadecs, 2013; “Las vicisitudes del Estado mínimo en la norpatagonia argentina (Neuquén, 1999-2007)”, *Iberoamérica global*, vol. 4, N° 2, noviembre de 2011, y “Sobisch, la neuquinidad y la construcción del enemigo absoluto”, en O. Favaro y G. Iuorno (eds.), *El “arcón” de la historia reciente en la norpatagonia argentina: articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto (1983-2003)*, Buenos Aires, Biblos, 2010.

locales actuales no es algo usual. En el campo académico, los textos profundamente teóricos suelen ser de orden general, rara vez vinculados a problemas locales. En tanto que los estudios locales suelen ser o crudamente empiristas o acriticamente políticos. En tal sentido, cabría preguntarse sobre las condiciones de posibilidad de la producción intelectual de Lizárraga, sobre todo a la luz de que el escenario neuquino ha propiciado, significativamente, la aparición de otras obras en las que un desarrollo teórico de altos vuelos se aplica al estudio de realidades locales del presente: pienso en obras como el libro de Marcelo Lafón, *Lucha de clases y posmodernidad* (2012), dedicado al análisis de los dilemas y desafíos del combativo sindicato docente Asociación de Trabajadores de la Educación de Neuquén (ATEN).

La presente obra de Lizárraga, siendo menos específica que su primer libro, permanece en el mismo terreno. Ya no es Guevara el objeto privilegiado de la atención; pero sí lo sigue siendo el marxismo. O mejor: su objeto intelectual es el intercambio crítico entre marxistas y liberales igualitarios. Y en este intercambio, siguiendo una senda abierta inicialmente por Gerald Cohen, pero separándose de él en importantes aspectos puntuales, Lizárraga toma partido por la apropiación radical de los principios teóricos originados en Rawls. Lo cual significa hacer una lectura comunista y revolucionaria del ya célebre principio de diferencia.

Los artículos que conforman este libro se mueven, a la vez, en el terreno de la erudición marxológica y la discusión filosófica contemporánea. En ambos su autor se desenvuelve con solvencia y elegancia. Y si no siempre quien suscribe estas líneas acuerda con las interpretaciones exegéticas de Lizárraga con relación a Marx, sí debo manifestar mi acuerdo sustancial con su manera de abordar nuestros problemas filosóficos actuales y con los senderos que propone transitar para su resolución.

Siendo un texto con alto grado de especialización que propone argumentos originales y desarrollos propios, *Marxistas y liberales* es también una excelente introducción (en particular su primer capítulo) a las controversias contemporáneas en el ámbito de la filosofía política. Puede ser leído con provecho tanto por el especialista en

Rawls o en Cohen, como por el neófito con deseos de introducirse en un nuevo tema. Unos y otros hallarán análisis rigurosos expuestos con serena claridad; pero también un sólido alegato en favor del comunismo, concebido como igualdad radical sin coerción. No es común hallar, en el panorama intelectual contemporáneo, una obra que contenga, a la vez, una mirada ecuánime sobre una problemática filosófica, y una encendida pero meditada defensa del comunismo. Debemos felicitar a Fernando Lizárraga por este logro.

Neuquén, octubre de 2015

Introducción

En las primeras páginas de *Teoría de la justicia* [1971], el filósofo norteamericano John Rawls advierte que, durante buena parte de los tiempos modernos, el campo de la filosofía y la teoría política ha estado surcado por una tensión fundamental entre el utilitarismo y el intuicionismo: entre la doctrina para la cual sólo importa la mayor felicidad –o el bienestar– del mayor número, y la doctrina que supone que cada quien puede intuir la respuesta correcta a diversos problemas morales. Y el desenlace de esta querrela, dice Rawls, ha sido casi siempre una especie de compromiso que da origen a una variante del utilitarismo matizada o restringida por pinceladas intuicionistas. Sin duda, es una fórmula que ha funcionado, concede Rawls; y no hay ninguna certeza de que pueda hallarse una fórmula mejor, concede nuevamente. “Pero eso no es razón para no intentarlo”, desafía. Con esta convicción a cuestas, Rawls emprende su travesía en busca de una teoría de la justicia social que despeje las oscuridades e indeterminaciones del utilitarismo y del intuicionismo. El resultado no es otro que su teoría de la *justicia como equidad* (*justice as fairness*) que, según él cree, constituye una concepción sistemática sobre la justicia distributiva, superior al utilitarismo, kantiana hasta la médula, nada original en cuanto a las ideas que la componen pero innovadora en cuanto al diseño de una nueva arquitectura, despojada hasta bordear el minimalismo, e inspirada en la tradición del contrato social.

Para Rawls, sólo la doctrina contractual –entre todas las doctrinas tradicionales– es capaz de ofrecer principios que armonicen sin esfuerzo con nuestros juicios meditados y con la cultura de las sociedades democráticas. En el vasto piélago de la filosofía

política –que en tiempos de Rawls había sido declarada obsoleta por la corriente científicista que se apoderó de la teoría social en la segunda posguerra–, la tradición socialista, tan venerable como el liberalismo que Rawls lleva en sus venas, no asoma sus mástiles en el horizonte. En efecto, cuando traza las coordenadas de su contribución en el marco de la historia del pensamiento, Rawls no dice ni media palabra sobre el socialismo. En la genealogía de sus predecesores –todos liberales– sólo aparecen, por un lado, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham y John Stuart Mill, como los grandes utilitaristas; y por otro, los grandes contractualistas: John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Publicado en 1971, *Teoría de la justicia* se nutre de artículos que, como “Justice as fairness”, datan de 1958; es, con todas las letras, un libro concebido y gestado en plena Guerra Fría, en el mundo bipolar regido por las políticas de Washington y Moscú. Pero el socialismo –ese espectro que recorría el mundo desde 1848– está ausente en la mayor parte de la obra rawlsiana. Hay que esperar hasta la mitad del libro –las páginas 258 y 259 de la edición de Belknap Press de Harvard, o las páginas 243 y 244 de la edición en español– para hallar por primera vez la palabra socialismo y el nombre de Marx. Pareciera que la concepción materialista de la historia y la tradición socialista en general no son rivales (ni interlocutoras) para una teoría de la justicia como la que Rawls elabora a partir de un sofisticado mecanismo hipotético que lleva al modelo contractualista a su máxima expresión (tal vez hasta el umbral de sus posibilidades). O quizá Rawls haya pensado que no valía la pena discutir con una tradición teórica que –desde sus vertientes dominantes– lo habría condenado sumariamente, bajo el imperdonable cargo de haber orquestado la suprema robinsonada del siglo xx.

Y, en efecto, la tradición socialista podría haber ignorado o fulminado olímpicamente a Rawls, orgullosa como estaba de sus logros explicativos y sus realizaciones concretas. Al cobijo de sus inexpugnables certezas y de sus conquistas históricas, el marxismo predominante se mostraba indiferente ante ciertos interrogantes cruciales. Por qué lamentarse de un déficit teórico en el campo

de la filosofía moral y la filosofía política; para qué teorizar sobre justicia social e igualdad, si media humanidad ya gozaba de los beneficios del socialismo realmente existente. Qué sentido tenía emular a aquellos viejos filósofos alemanes que sólo podían ser la conciencia teórica de las revoluciones ajenas. Para qué interpretar el mundo si ya estaba en plena transformación, allí donde la revolución había triunfado y seguía triunfando. Para qué especular idealmente sobre la justicia social si ya era casi un hecho en buena parte del orbe. Víctima quizá de sus propios logros, el marxismo había abandonado el esfuerzo por argumentar a fondo sobre la deseabilidad del socialismo. Acaso porque suponía que algo que venía después del capitalismo era necesariamente mejor –su superación dialéctica (noción impregnada hasta el tuétano de cierta teleología del progreso)– no experimentaba la necesidad de brindar razones sobre esta superioridad.

Lo cierto es que en *Teoría de la justicia*, la tradición socialista –que Marx y Engels enriquecieron al introducir el denominado materialismo histórico pero que en modo alguno se agota en esta concepción– brilla precisamente por su ausencia. La (implícita) noción de lo justo y la vocación igualitaria del socialismo no reciben demasiada atención –quedan reducidas a preceptos de sentido común–, y el comunismo específicamente marxiano se lleva apenas una lacónica nota al pie: es una sociedad más allá de la justicia, que a Rawls no le interesa en lo más mínimo. Sin embargo, paradójicamente, la obra de Rawls –herética para algunos– suscitó un arduo debate que, más temprano que tarde, llegó a las plácidas orillas teóricas del socialismo. La herejía de Rawls consistía en haber recuperado la igualdad como tema principalísimo para la tradición liberal, en momentos en que las corrientes dominantes celebraban las desigualdades como factor movilizador de la dinámica social o, simplemente, derramaban lágrimas de cocodrilo por las profundas brechas de ingresos y riquezas en el capitalismo pero sin condenarlas como injustas. En medio de ese clima intelectual y político, Rawls venía a decir, nada menos, que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Y venía a disputar el territorio de la doctrina contra la cual Marx y

Engels habían librado una furibunda batalla a mediados del siglo XIX: el utilitarismo.

De este modo, la “robinsonada” de Rawls –concebida para funcionar tanto bajo un sistema de propiedad privada cuanto en un escenario de propiedad social de los medios de producción– tenía varios puentes con la tradición socialista. La justicia dejaba de ser una mera cuestión individual para convertirse en un problema de la estructura institucional; la métrica subjetivista de la utilidad era reemplazada por una métrica objetiva de bienes primarios, la igualdad distributiva se convertía en un punto de partida preferido, el mérito dejaba de ser una buena excusa para la desigualdad y la eficiencia cedía su lugar a la equidad. Había en Rawls elementos más que suficientes como para que no pasara inadvertido por algunos pensadores socialistas. Y así fue como a la recoleta figura de Rawls le surgió un áter ego socialista o, en sus palabras, un “*interlocuteur valable*”: el filósofo canadiense Gerald A. Cohen, nacido en Montreal, criado entre comunistas ortodoxos leales a la Tercera Internacional, profesor en el All Souls College de Oxford y autor de la defensa más refinada de la interpretación determinista del materialismo histórico en su ya clásico *Karl Marx's Theory of History: A defence* [1978].

Entre varios –pero tampoco muchos–, Cohen fue el exponente más destacado del campo socialista en el debate con(tra) el igualitarismo liberal de Rawls y sus seguidores. Defensor de una singular forma de igualdad radical, Cohen recogió precisamente la (in)vocación igualitaria de Rawls para discutir sobre el contenido de la justicia. Ambos autores comparten –con matices, claro está– un punto de partida común: creen que la justicia es una virtud de las instituciones sociales. Y también los une un fuerte rechazo a la tesis de autopropiedad (*self-ownership*), piedra basal de libertarismo de derecha que brindó sustento ideológico a las políticas más predatorias del capitalismo globalizado. Pero se distancian entre sí al formular diversas respuestas a otras tantas preguntas clave, por ejemplo: cuánta desigualdad puede admitirse en una sociedad igualitaria; cuál es *locus* de la justicia; en qué medida puede haber instituciones justas sin un *ethos* social justo, entre otras. Aunque no llegan a constituir

una contrataoría completa, las objeciones igualitarias de Cohen a las conclusiones no del todo igualitarias de Rawls delimitan un amplísimo y fascinante campo de discusión. Porque Cohen, desde muy temprano –según su propio relato, desde 1975–, sintió cierta incomodidad frente al argumento rawlsiano que pretendía calificar como justas las desigualdades que, con suerte, podían apenas ser consideradas razonables. Por eso, buena parte de la disputa teórica gira en torno al famosísimo Principio de Diferencia, según el cual las desigualdades sociales están permitidas siempre y cuando beneficien a los que están en peor situación. Cohen se propuso rescatar la igualdad de las medidas de Rawls y ponerla (de nuevo) en las manos radicales del socialismo. En efecto, Rawls piensa que algunas –e incluso muchas– desigualdades son compatibles con la justicia; Cohen piensa que casi ninguna. Así como Kant creía en la factibilidad de una república de demonios, Rawls cree que basta con las instituciones justas para obtener justicia; Cohen, en cambio, sostiene que la justicia no es posible –o lo es sólo por accidente– en ausencia de un *ethos* igualitario. Y el debate puede continuar hasta el infinito.

Nuestro libro es una contribución a este debate y, con suerte, un aporte al desarrollo de una teoría de la justicia socialista. El argumento es más o menos el siguiente: con la irrupción de la teoría de John Rawls se recupera para la filosofía y la teoría política la crucial interrogación sobre qué es una sociedad justa. Y la respuesta rawlsiana reintroduce la casi olvidada dimensión igualitaria como rasgo necesario de un orden social justo. Con humores diversos, representantes de la tradición socialista aceptan la carencia de una teoría propia sobre la justicia distributiva y buscan ya sea refutar o superar al igualitarismo liberal rawlsiano. En general, las principales objeciones lanzadas contra Rawls desde el campo marxista ponen en cuestión su método contractual, los límites de su igualitarismo, su aceptación acrítica del capitalismo y la falta de guías concretas para la acción hacia una sociedad justa. Cohen, en particular, cuestiona a Rawls por permitir desigualdades en nombre de la justicia y por restringir la justicia al plano meramente institucional. La crítica de Cohen al igualitarismo rawlsiano, a nuestro juicio, es certera. Sin

embargo, Rawls y Cohen coinciden en sus apreciaciones de ciertos aspectos clave en la obra marxiana. Así concuerdan al sostener a) que Marx afirmaba (o no rechazaba suficientemente) la tesis de autopropiedad; b) que pronosticaba un futuro de abundancia plena en el comunismo, y, por lo tanto, c) que el comunismo marxiano es una sociedad más allá de la justicia, donde si bien hay instituciones justas, el sentido de la justicia y valores como la fraternidad ya no son necesarios y se han perdido para siempre. La vocación utópica que anida en buena parte de la tradición socialista —y, a su modo, en el liberalismo rawlsiano— se metamorfosea, en la obra de Rawls, en una inquietante distopía de la abundancia. Entonces, contra Cohen y contra Rawls decimos: a) que Marx sí rechazaba suficiente y normativamente la autopropiedad, y que por ello habría aceptado una norma como el Principio de Diferencia; b) que su visión del comunismo plenamente desarrollado no supone abundancia material plena; c) que en el comunismo hay una estructura básica organizada en torno de dos principios distributivos; d) que no existen suficientes razones para afirmar la evanescencia del sentido de justicia, y e) que la fraternidad, en tanto elemento clave del socialismo, es la virtud que hace posible una sociedad comunista constitutivamente justa. Por todo lo anterior —y contra lo que piensa Cohen—, consideramos que la igualdad voluntaria —que supone instituciones justas, rechazo de la autopropiedad y personas motivadas por un *ethos* igualitario y fraterno— es una visión que Marx habría aceptado sin mayores reparos. De algún modo, si se nos permite, así como Cohen quiere rescatar la igualdad de las manos de Rawls, aquí nos proponemos rescatar a Marx de las visiones sobre el comunismo que han elaborado Cohen y Rawls. Finalmente, así como el utilitarismo fue dominante en el campo de la filosofía moral y política, hoy parece que el igualitarismo liberal rawlsiano se ha ganado, con sobrados méritos, un lugar preeminente. Quizá Cohen, como rawlsiano de izquierda, haya llevado la teoría que principia en Rawls hasta el límite mismo de sus posibilidades. No hay garantías de poder articular desde el socialismo una teoría de la justicia que supere a las ya existentes. Pero, como diría el mismísimo Rawls, “eso no es razón para no intentarlo”.



Este libro reúne y combina un conjunto de artículos, capítulos y ponencias publicados en diversas revistas y actas de congresos nacionales e internacionales en los últimos cinco años. En todos los casos hemos introducido modificaciones de estilo y suprimido fragmentos para evitar repeticiones. Las reiteraciones que subsisten buscan mantener la integridad de cada capítulo como ensayo independiente. Esto es, el libro puede leerse de manera no “rayueliana”, es decir, de corrido; o en cualquier orden. La idea es que tenga algún sentido, sea cual fuere la opción de los lectores.

En el capítulo 1 discutimos la posibilidad y la deseabilidad de continuar y profundizar el diálogo entre el igualitarismo liberal rawlsiano y la tradición marxista. En el apartado 1 expresamos nuestra coincidencia con Norman Geras en que una utopía mínima de inspiración socialista no tiene por qué ser antiliberal, al tiempo que presentamos los principales elementos de la teoría de la justicia de John Rawls, destacando la tendencia igualitaria inscrita en el Principio de Diferencia. En el apartado 2 exponemos los principios de justicia marxianos (Principio de Contribución y Principio de Necesidades), las principales críticas de Cohen al proyecto rawlsiano, y algunas de las más influyentes discusiones contra Rawls surgidas desde el socialismo latinoamericano. En el apartado 3 abordamos uno de los tópicos que emergen una y otra vez en este libro: la utopía. Destacamos aquí la constante vocación utópica del socialismo y la noción rawlsiana de utopía realista.

En el capítulo 2 avanzamos en la presentación de las principales objeciones a la igualdad rawlsiana planteadas por Cohen y, tras los pasos del filósofo socialista francés Jacques Bidet, al modo en que están formulados los principios de justicia. En el apartado 1 analizamos con cierto detalle los alcances del Principio de Diferencia, destacando sus aristas más radicales. En el apartado 2 nos detenemos a observar dos interpretaciones de dicho principio: la interpretación laxa, según la cual los incentivos materiales no igualitarios están permitidos por razones de justicia, y la interpretación

estricta (preferida por Cohen) según la cual la justicia rawlsiana bien entendida no permite incentivos a los más aventajados. En el apartado 3 exponemos los argumentos de Cohen a favor de la versión estricta del Principio de Diferencia, la cual, para su realización, requiere la existencia de un *ethos* igualitario a escala social y mecanismos muy específicos de justificación interpersonal. En el apartado 4 mostramos cómo la interpretación de Cohen puede ser respaldada por la visión de Bidet, quien sostiene que los principios rawlsianos encuentran un límite al no estar formulados como imperativos categóricos, sino más bien como deseos utópicos.

Tras haber coincidido en general con la crítica de Cohen a Rawls, en el capítulo 3 formulamos nuestras discrepancias con ambos autores, quienes le atribuyen a Marx una cierta adhesión al libertarismo de izquierda (esto es, una combinación de autopropiedad e igualdad de recursos externos). En el apartado 1 examinamos por qué Cohen y Rawls afirman que Marx no condenó suficientemente la autopropiedad, y retrucamos que, en efecto, sí lo hizo, en un sentido normativamente fundamental. Para ello, discutimos las interpretaciones de Cohen y de Rawls sobre el Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad y alegamos que Marx no habría tenido reparos de fondo para aceptar una norma como el Principio de Diferencia. En el apartado 2 exponemos, en primer término, tres versiones del comunismo como “igualdad radical sin coerción”, según las reconstruye Cohen. Posteriormente, ponemos en cuestión la versión que Cohen le atribuye a Marx; esto es, aquella que pronostica una mera “solución tecnológica” al problema de la escasez y, por ende, un estado de superabundancia material en el comunismo. Decimos aquí, contra Cohen, que Marx no recurrió a la noción de superabundancia para eludir las implicancias de la autopropiedad y que sí habría aceptado la noción de igualdad voluntaria que propone y prefiere el pensador canadiense. En el apartado 3 llevamos a fondo nuestras diferencias con Cohen y Rawls al criticar la visión de estos autores respecto de que el comunismo marxiano es una sociedad “justa” en términos distributivos, pero más allá de la justicia en términos de las actitudes personales. Sostenemos, en definitiva, que “en el espíritu del mar-

xismo” el comunismo debe interpretarse como una sociedad que rechaza la autopropiedad, que no necesita abundancia ilimitada y que posee un *ethos* igualitario congruente con sus instituciones. El apartado 4 es un –no muy breve– *excursus* sobre el género utópico y su relación con los diseños institucionales, la abundancia y la alteridad radical.

En el capítulo 4 retomamos nuestras diferencias con la interpretación de Rawls sobre el comunismo e indagamos en el impacto que dicha mirada puede tener sobre su propia concepción, según la cual la justicia sólo se aplica a la estructura básica de la sociedad, es decir, a sus principales instituciones. En el apartado 1 examinamos las inconsistencias rawlsianas en torno al *locus* de la justicia, considerando si, en efecto, las decisiones y actitudes personales quedan por fuera del alcance de los principios de justicia (como pretende Rawls), o si deben ser congruentes con dichos principios (tal como asegura Cohen). En el apartado 2 volvemos al análisis del Principio de Contribución, pero esta vez para determinar si es un mero precepto de sentido común –como quiere Rawls– o si expresa algún dispositivo institucional que haga las veces de estructura básica en la primera fase del comunismo. En el apartado 3 ofrecemos nuevos argumentos para mostrar que, desde una lectura integral de la obra de Marx, no es posible postular ni la dilución de la justicia ni la futilidad de una estructura institucional en el comunismo plenamente desarrollado. En el apartado 4, entonces, sostenemos que cuando Rawls sitúa al comunismo más allá de la justicia, porque las personas carecen de un sentido de lo justo, no hace sino resaltar la importancia de las actitudes individuales para la realización de un orden justo, contrariando así la posición canónica sobre el objeto de la justicia; por lo tanto, una sociedad es justa cuando las actitudes de sus integrantes son coherentes con los principios que sirven de fundamento a la estructura básica. En el apartado 5 argumentamos que el pensamiento de Aristóteles, con su noción tradicional de justicia –especificada como abstenerse de la *pleonexia*– y su principio motivador –adoptado como tal por Rawls en *Teoría de la justicia*–, aporta elementos para resolver la controversia sobre la estructura básica a favor de Cohen.

Por último, luego de haber argumentado que el comunismo es una sociedad institucionalmente justa habitada por personas también motivadas por la justicia, en el capítulo 5 abordamos una provocadora pregunta de George Orwell: ¿pueden ser felices los socialistas?; y su variación necesaria: ¿pueden ser justos? En el apartado 1, examinamos la idea orwelliana de que la fraternidad –y no la felicidad– debe ser la meta del socialismo. En el apartado 2 recorreremos los principales argumentos de Marx y Engels contra el utilitarismo clásico, una discusión que pone a los creadores del materialismo histórico frente al mismo adversario que enfrentará John Rawls un siglo más tarde. En el apartado 3 mostramos que, en efecto, Marx y Engels piensan que la fraternidad es un valor dominante de la tradición socialista y que sostienen una visión de la excelencia humana de raíz aristotélica, pero completamente alejada del hedonismo utilitarista. En el apartado 4 señalamos que, según la caracterización que Rawls ofrece del comunismo y del sentido de justicia, no resulta coherente su predicción de la evanescencia del sentido de lo justo en el comunismo pleno.

★ ★ ★

La justicia más elemental y más clásica consiste en decir la verdad y saldar todas las deudas, con los dioses y con los mortales. Pago aquí sólo una parte de la enorme y legítima deuda de gratitud con los amigos, colegas e instituciones que me acompañaron, de modos diversos, a lo largo de la escritura de estas páginas. Agradezco entonces a Miguel Rossi, Atilio Boron, Laura Duimich, Orietta Favaro, Hugo Seleme, Sebastián Barros, Cristián Fatauros, Guillermo Lariguet, Néstor Kohan, Ricardo Laleff Ilieff, Valeria Vegh Weis, Suyai García Gualda y Julieta Sartino. A los integrantes de *El Fracaso*, amigos entrañables e interlocutores fraternos para debatir todas las ideas: Ariel Petruccelli, Pablo Scatizza, Mauricio Suraci, Humberto Bas. A Walter Cruz, por su amistad y su arte incomparable. Al Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC) y a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue (UNCO) por brindarme el espacio y la comu-

nidad de pertenencia como investigador del Conicet. A la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNCO y, en particular, a sus estudiantes de Sociología, que sobrellevan con paciencia mis clases sobre Rawls y sobre Cohen; al Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, donde puse a prueba varias ideas durante un intenso seminario doctoral; a la cátedra de Ética de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, donde pude debatir algunas de mis críticas a Cohen y Rawls, y al Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESYPPAT-UNPSJB), que brindó su hospitalidad para que naciera y continuara el Encuentro Patagónico de Teoría Política. A mi familia y a todos los demás, que ya saben.

Neuquén, Patagonia Argentina, mayo de 2015



CAPÍTULO 1

Marxistas, igualitaristas y liberales: variaciones en torno a un diálogo necesario*

Los editores de *Socialist Register*, una prestigiosa revista de izquierdas fundada por Ralph Miliband y John Saville, tuvieron la afortunada idea de dedicar el volumen del año 2000 a las “Utopías necesarias e innecesarias” (Panitch y Leys, 2000). A primera vista, podría parecer que fue una elección bastante obvia para un cambio de milenio, un tiempo que, de un modo u otro, alienta especulaciones de todo tipo, desde las alegres fantasías futuristas hasta los presagios desaforados de un inminente Armagedón. Pero no se trató de una decisión oportunista; los editores, Leo Panitch y Colin Leys, venían masticando la idea desde mediados de los años 90. Su intención explícita era la de contribuir al rescate de la dimensión utópica del socialismo ya que, a su entender, la acción política sostenida en el tiempo es inconcebible sin un horizonte donde se dibuje, al menos como boceto, el perfil de una buena sociedad. Más allá de las varias justificaciones ofrecidas por los editores, es preciso admitir que el tema de la utopía ya estaba en el aire, especialmente en el aire de las izquierdas. El incipiente movimiento antiglobalización, altermundialista, globalifóbico o como quiera que se llame (o se haya llamado), gestado en la selva de Chiapas y parido en las jornadas

* Publicado originalmente como “Marxistas, igualitaristas y liberales. Variaciones en torno a un diálogo necesario”, *Contra-tiempos*, N° 0, Buenos Aires, 2013, pp. 67-94. Este texto, a su vez, se basó en una primera versión titulada “Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal”, *Ruth. Cuadernos de Pensamiento Crítico*, N° 1, 2008, pp. 68-87. Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés y portugués en la bibliografía.

de Seattle, en 1999, había lanzado una paradójica consigna: “Otro mundo es posible”. Paradójica, porque un mundo “otro” remite sin escalas a la utopía, y porque “posible”, con su inocultable carga de realismo, parece negar la noción misma de utopía la cual, por lo general, se postula como un ideal inalcanzable, y no como lo que realmente es: una noción a la vez crítica del presente y reguladora de un futuro deseable. Pero la utopía, como se sabe, no es patrimonio exclusivo de la izquierda. También, y aunque mucho más discretamente, algunos liberales andaban amasando sus propias utopías de un mundo justo e igualitario.¹ En este clima epocal, la “astucia de la razón” hacía su juego, propiciando el diálogo entre bandos que, en principio, parecen inconciliables.

Así, en este capítulo afirmamos que es posible y deseable profundizar el debate entre el igualitarismo liberal rawlsiano y el socialismo de inspiración marxista. En el apartado 1, tras coincidir con Norman Geras en que una necesaria utopía mínima debe ser socialista, pero no inexorablemente antiliberal, presentamos brevemente los principales elementos de la teoría de la justicia de John Rawls, poniendo énfasis en el Principio de Diferencia y su tendencia igualitaria (expresada en la noción de los talentos como acervo común y el concomitante rechazo a la tesis de autopropiedad). En el apartado 2 exponemos los principios de justicia marxianos (Principio de Contribución y Principio de Necesidades), para luego plantear, por un lado, las principales críticas de Gerald A. Cohen al proyecto rawlsiano, y por otro, algunas de las más influyentes discusiones contra Rawls surgidas desde el socialismo latinoamericano. En el apartado 3 introducimos otro de los tópicos que atraviesan a nuestra obra: la utopía. En este caso, hacemos algunas consideraciones sobre

1. Valga una aclaración, o precisión terminológica. Cuando nos referimos a los “liberales”, estamos hablando de un campo que, en Estados Unidos, corresponde a la centroizquierda y no a la derecha. Es fácil confundirse ya que, en nuestras latitudes, los “liberales” no son otra cosa que conservadores y reaccionarios. Un liberal “a la norteamericana” es aquel que defiende todas las libertades básicas, el derecho al aborto, la intervención estatal en la economía, la libre expresión sin ningún tipo de censura, los derechos de las minorías, etc. En definitiva, el liberalismo norteamericano es el equivalente a la socialdemocracia europea o a alguna de sus (precarias) variantes latinoamericanas.

la alentadora coincidencia entre el horizonte utópico socialista y el hecho de que Rawls haya concebido a su teoría como una utopía realista, concepto que no es, como podría sospecharse, un apresurado oxímoron.

1. Dos tesis mínimas

En el mencionado volumen de *Socialist Register* se destaca el artículo de Norman Geras, pensador socialista británico y miembro de la corriente que alguna vez se conoció como “marxismo analítico”. En directa alusión a la *Minima Moralia* de Theodor Adorno, el texto en cuestión contiene diez tesis bajo el título de “Minimum Utopia” (Geras, 2000). Tomando como punto de partida el hecho de que el socialismo siempre ha sido utópico —y sin miedo a los previsibles reproches científicistas de algunas ortodoxias—, Geras establece un conjunto de metas que, sin colapsar en un tímido intento de humanizar el capitalismo, podrían abrir el camino hacia una utopía mínima; esto es, una sociedad donde los estragos del capitalismo sean apenas un mal recuerdo. Las más notables de todas las tesis son, a nuestro juicio, la séptima y la octava. En orden de radicalidad, podríamos reconocer que la séptima es incluso más provocativa. La tesis octava dice: “Abrazar la utopía significa abrazar una ética alternativa” (48). Como veremos, hay un claro desafío (y una autocrítica) en esta postulación. La tesis séptima, por su lado, estipula: “La utopía mínima debe concebirse *no sólo como socialista sino también como liberal*” (47; nuestro énfasis). No hace falta mucha sagacidad para adivinar que esta última propuesta es capaz de escandalizar a los muchos espíritus ganados por la vulgar idea de que el liberalismo es, sin más vueltas, sinónimo de capitalismo.

Consciente de que ha echado a rodar casi una herejía, Geras explica: “[E]l objetivo de una utopía mínima es [...] anticapitalista, pero en la medida en que existen elementos del liberalismo que *no están indisolublemente ligados al capitalismo*, no debería ser antiliberal” (47; nuestro énfasis). A favor del liberalismo, Geras sostiene

que, históricamente, esta doctrina ha buscado “poner límites a la acumulación y el abuso del poder político”, ha procurado “proteger el espacio físico y mental de los individuos frente a invasiones injustificadas”, y ha tenido mucho que ver con la creación de las “instituciones y prácticas, políticas y jurídicas, que contribuyen a tales fines” (48). Es obvio que Geras no quiere liberalismo por siempre jamás (ni mucho menos extender la antropología liberal más allá del capitalismo), sino, simple y contundentemente, evitar un retroceso en las conquistas (por limitadas que sean) que deben ser justamente atribuidas al liberalismo. A menos que se piense en la inevitable existencia de una armonía espontánea en la sociedad poscapitalista, los “frenos” liberales no pueden ser desechados con olímpico desdén, puesto que, casi con toda seguridad, seguirán siendo necesarios por un buen tiempo una vez consumado un cambio civilizatorio orientado hacia el socialismo. Marx pudo anticiparlo con toda claridad cuando señaló que recién en la fase del comunismo pleno (dadas ciertas condiciones que examinaremos más adelante) podrá superarse “en su totalidad” el limitado universo del derecho burgués.

Las audaces séptima y octava tesis de Geras (la afirmación de que la utopía mínima debe ser a la vez socialista y liberal, y la postulación de una ética alternativa) son expresión del fructífero diálogo que viene desarrollándose —sin gran alboroto— entre algunos pensadores marxistas y los denominados “igualitaristas liberales”. Este intercambio de ideas, que dio origen a obras muy sofisticadas en diversas disciplinas —desde la teoría y la filosofía políticas hasta la economía—, tiene como hito fundacional la obra del filósofo estadounidense John Rawls; en particular, su libro *Teoría de la justicia*, publicado en 1971 (Rawls, 2000). El año de publicación dice mucho, porque fue entonces cuando Richard Nixon hizo trizas el consenso económico de posguerra y las instituciones de Bretton Woods, al decretar que el dólar ya no seguiría siendo respaldado en oro. Era éste un síntoma anticipatorio del triunfo del monetarismo de la Escuela de Chicago y, en un nivel más profundo, del comienzo del apogeo de lo que luego vino a conocerse como neoliberalismo.

Es imposible asegurar, hoy por hoy, si la versión neoliberal del capitalismo está muerta, dormida o simplemente agazapada tras una crisis desde la cual podría hallar el camino hacia su propia restauración. Sí es posible, con sólo mirar en derredor, observar las calamidades que las políticas neoliberales han causado a escala global. Pero no es éste el lugar para examinar los pormenores del neoliberalismo. Alcanza con recordar algunos de sus supuestos filosóficos más tenaces. Alguna vez, Margaret Thatcher, primera ministra de Gran Bretaña e impulsora fanática del recetario neoliberal, dijo: “La sociedad no existe, sólo los individuos”. Thatcher expresaba, en apenas una frase, todo un programa de dominación. Los exponentes teóricos de esta doctrina no eran mucho más sutiles. Por aquellos mismos días, a mediados de los años 70, Friedrich von Hayek, por caso, no dudaba en afirmar que la justicia social era un mero “espejismo” (Boron, 2000a: 154). Robert Nozick, colega de Rawls en Harvard y autor de la primera respuesta sistemática al igualitarismo liberal desde la derecha libertarista, sostenía que “[h]ay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales” y que “cada persona es una empresa en miniatura” (Nozick, 1991: 44, 186). Los dichos de Thatcher, Hayek y Nozick respondían a una lógica de hierro: si sólo hay individuos y no existen las sociedades, mal se puede hablar de “justicia social”. No puede calificarse algo que no existe. En todo caso, si la justicia es una virtud inteligible, sólo puede aplicarse a las decisiones y acciones individuales. De este modo, con la exaltación del individuo como único sujeto histórico, se pretendía poner fin al ideograma de la “justicia social”, tan caro al moribundo Estado de bienestar.

Fue precisamente en estos años de fervor neoliberal cuando John Rawls publicó *Teoría de la justicia*, obra en cuyas primeras páginas se lee esta impactante afirmación:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y

sean eficientes: *si son injustas han de ser reformadas o abolidas.*
(Rawls, 2000: 17; nuestro énfasis)

Vale notar aquí al menos cuatro cuestiones. En primer lugar: que Rawls afirma (contra la negación neoliberal) la existencia de las instituciones sociales y las sitúa como objeto de la justicia; en otras palabras, que la justicia social es un asunto que compete de manera directa y primaria a las principales instituciones de la sociedad. Segundo: que Rawls sostiene la posibilidad de hallar la verdad, noción que había caído bajo el implacable asedio del escepticismo de cuño posmodernista. Tercero: que la eficiencia, caballito de batalla de políticos, economistas y voceros neoliberales, debe estar subordinada a la justicia. Cuarto: que Rawls, muy modosamente, reclama que las instituciones injustas sean “reformadas” o “abolidas”. No es poca cosa para un filósofo que especula desde la más rancia tradición liberal y recurre a artificios contractualistas desde su apacible cátedra en Harvard.

Es en extremo difícil presentar un resumen de la teoría rawlsiana sin correr el riesgo de vulgarizarla o simplificarla hasta el borde de la caricatura. Pero no tenemos más remedio que intentarlo.² La elaboración de Rawls tiene como propósito identificar los principios de justicia distributiva correctos que servirían de base a una “sociedad bien ordenada”; esto es, a una sociedad cuyas principales instituciones o estructura básica responden a dichos principios. Por justicia distributiva, Rawls entiende el reparto de cargas y beneficios en una sociedad donde existe, a la vez, cooperación y competencia y, donde, además, no hay ni superabundancia ni seres angélicos (tanto en un caso como en otro, la justicia como virtud sería redundante porque se trataría de una sociedad más allá de la justicia). Ahora bien; una intuición fundamental de Rawls es que existen —por así decirlo— dos loterías: una lotería natural y una lotería social. El lugar que cada persona ocupa en el

2. Excelentes presentaciones de la teoría rawlsiana pueden hallarse en Gargarella (1999), Pogge (2007), Bidet (2000), Kymlicka (1997), Freeman (2007), sólo por mencionar algunas.

mundo está determinado por el funcionamiento de estas loterías; es una mera cuestión de suerte (para la persona de la que se trata) nacer sano o enfermo, vigoroso o débil, en una clase acomodada o en una clase desposeída, en un entorno familiar estimulante o en una familia opresiva, etc. Por lo tanto, las diferencias azarosas entre personas no pueden tener ninguna influencia al momento de fijar las porciones distributivas, porque los atributos recibidos por azar son, en palabras de Rawls, “moralmente irrelevantes”.³ De ahí que la justicia reclame una estricta igualdad inicial en el reparto de las cargas y los beneficios sociales. Nadie puede sacar provecho de su buena suerte, ni nadie puede verse doblemente perjudicado a causa de su mala suerte. Como se advierte con facilidad, estamos en presencia de una robusta posición igualitaria y antiméritocrática.

Para formular los principios distributivos que habrán de regir a las instituciones de una sociedad justa, Rawls recurre a la tradición contractualista. Asegura que su propósito es el de “generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social, representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción” (Rawls, 2000: 10-11). Pero a diferencia de los contractualistas clásicos, que diseñaban situaciones hipotéticas para justificar la existencia del Estado a través de un “contrato social” (también hipotético), Rawls imagina un dispositivo contractual en el cual se eligen los principios de justicia. A este dispositivo lo denomina *posición original*. Allí, hipotéticas personas morales —es decir, personas libres, iguales, racionales, mutuamente desinteresadas y que tienen un sentido de justicia (cualquiera sea) y una concepción del bien (cualquiera

3. Una idea básica de Rawls es que los atributos personales surgidos de las loterías natural y social no deben influir en los resultados distributivos. Por eso, hay quienes ven en Rawls gestos incipientes hacia lo que luego devino una corriente específica denominada igualitarismo de la suerte (*luck egalitarianism*). Para esta perspectiva igualitaria, las instituciones deben compensar todas las desigualdades moralmente irrelevantes —esto es, aquellas que se originan en la mala suerte bruta—, y dejar sin compensación las desigualdades que se originan en las decisiones responsables de las personas —es decir, aquellas que resultan de la mala suerte opcional—. Ver, entre otros, Anderson (1999), Cohen (2011a), Temkin (1993), Freeman (2009).

sea)– deliberan y escogen los principios distributivos. El truco más ingenioso (y polémico) de Rawls es que estas personas deliberan sin saber quiénes son; no conocen sus identidades. No saben nada de sí mismas; ni su edad, ni su sexo, ni su género, ni su posición social, ni sus gustos; ni siquiera saben qué consideran como bueno o como malo. Estas personas están, en términos rawlsianos, tras el Velo de la Ignorancia. Entonces, sin saber quiénes son, eligen principios de justicia razonando en beneficio propio; pero como no saben nada de sí mismas, se preocupan por diseñar una sociedad donde *el peor lugar sea aceptable para cualquiera*. Se supone, siempre hipotéticamente, que al levantarse el Velo, cada uno conocerá su lugar en la sociedad que ha diseñado y, por lo tanto, es de esperar que dicha sociedad sea considerada justa por quienes ocupen los peores lugares, si es que los hay. Con todos sus problemas, sobre los que no abundaremos aquí, la sola idea de la posición original viene a reforzar la intuición de que nadie puede aprovecharse (ni salir perjudicado) por el uso de atributos moralmente irrelevantes. Como en la posición original nadie sabe nada de sí mismo, entonces nadie puede sacar ventaja de sus talentos, su riqueza, su audacia, su posición social, o su fuerza. No puede haber negociaciones, ni coaliciones, sino deliberación pura, y acuerdo unánime.

Más allá de la eficacia teórica de la posición original, lo cierto es que de allí emerge una concepción general de la justicia aceptada por todos los participantes en dicho espacio contractual. La concepción general de la “justicia como equidad” (*justice as fairness*) es la siguiente:

Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo [respeto propio]– *han de ser distribuidos de un modo igual*, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados. (Rawls, 2000: 281; nuestro énfasis)⁴

4. Hemos insertado la expresión “respeto propio”, ya que la traducción al español que estamos utilizando no es del todo fiel al texto original. En la edición de 1971, se lee:

Es decir; dados ciertos bienes a distribuir –bienes sociales primarios, en el caso de Rawls–,⁵ la justicia reclama que se repartan igualitariamente, a no ser que alguna desigualdad pueda mejorar la situación inicial de todos. O dicho de otro modo: si todos pueden mejorar respecto de una situación de igualdad inicial, es razonable y justo permitir algunas desigualdades, siempre y cuando los que quedan en peor situación también mejoren su posición. Por ejemplo: en un mundo de tres personas, donde la distribución igualitaria inicial fuese 5-5-5, sería justo pasar a una distribución 8-7-6 (donde todos mejoran), pero estaría prohibida una distribución 9-7-5 o 9-7-4. Estos dos casos estarían prohibidos porque los que quedan en peor situación no mejoran o empeoran, respectivamente, en comparación con su situación inicial. Específicamente, el principio que fija este criterio de distribución se conoce como *Principio de Diferencia*, el cual es parte del segundo principio de justicia, como veremos a continuación.

Los dos principios de justicia rawlsianos, en su formulación clásica, dicen:

Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio: Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo [Principio de Diferencia], y b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 2000: 280)

“[T]he bases of self-respect” (Rawls, 1971: 303) lo cual, a nuestro juicio, debe traducirse como “las bases del respeto propio” y no como “las bases del respeto mutuo”.

5. En su afán por construir una métrica objetiva que se distinga del subjetivismo utilitarista, Rawls sostiene que la estructura básica de una sociedad distribuye “bienes primarios”, esto es, “cosas que se presume que todo ser racional desea” y que “tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona”. Los principales bienes sociales primarios “son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza” (Rawls, 2000: 69), aunque el más importante de todos es el “respeto por sí mismo” o “respeto propio” (109, 398, 483).

El primer principio manda que todos tengan iguales libertades básicas (curiosamente, la libertad de poseer propiedad privada sobre los medios de producción y la libertad contractual no son parte de la lista rawlsiana de libertades básicas). El segundo principio, mucho más complejo, exige que exista una efectiva igualdad de oportunidades y que *sólo se permitan desigualdades sociales si éstas benefician a los que quedan en una situación inferior a la de quienes obtienen más ventajas*. Una desigualdad que está justificada (esto es, que beneficia a los que están peor) constituye una diferencia o una desigualdad justa. En palabras de Rawls (2000: 69): “[L]a injusticia consiste [...] simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”. En términos quizá excesivamente simples, podemos decir que Rawls rechaza el igualitarismo crudo que consiste en dar a cada uno una parte igual, puesto que un reparto estrictamente igualitario podría ser injusto. Cuando se distribuye una torta en partes exactamente iguales, se puede estar dando de más a quien está saciado y de menos a quien está hambriento, o se puede estar premiando con una gran porción a quien contribuyó sólo mínimamente a producirla y castigando con una porción relativamente pequeña a quien hizo la mayor parte, etc. Adelantándonos a un punto que tocaremos más adelante, cabe decir aquí que, si se pretende satisfacer necesidades diferentes, las porciones distributivas también deberán ser diferentes (desiguales), sin que esto implique, en principio, una injusticia.

Con todo, cabe preguntarse —y es una interrogación crucial— cuánta desigualdad permite Rawls; en otros términos: ¿qué tan profundas pueden ser las desigualdades justificadas por el Principio de Diferencia? La literatura sobre este punto es vastísima, las discusiones enconadas, y las interpretaciones notablemente divergentes, en parte porque Rawls ha realizado algunas modificaciones en su teoría original, en un esfuerzo por limar sus bordes más filosos. Pero hay un párrafo en el cual Rawls expresa su visión más radical de la justicia y deja poco espacio para pensar que su teoría puede avalar grandes desigualdades. A nuestro juicio, es uno de los fragmentos más inspirados de *Teoría de la justicia*. Escribe Rawls (2000: 104):

El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de *considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común*, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. *Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos.* Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. *Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad.* (Nuestro énfasis)

A tono con las intuiciones fundamentales de su teoría, Rawls prohíbe que aquellos que han sido favorecidos por las loterías natural y social —quienes han nacido en situaciones aventajadas— obtengan aun más provecho de su buena suerte y, al mismo tiempo, exige que pongan sus capacidades y ventajas inmerecidas al servicio de los menos favorecidos. La postura rawlsiana, como se advierte, es profundamente antimeritocrática. Nadie puede reclamar beneficios especiales por el uso de aquellos dones que no ha merecido, porque vienen de la cuna y la crianza; ni nadie puede ser doblemente perjudicado sólo por haber venido al mundo en una situación de marcada desventaja. Comienza a dibujarse, así, un límite a las desigualdades legítimas: a los más favorecidos se les puede autorizar ingresos extra para cubrir su entrenamiento y su educación, siempre y cuando usen sus dones para beneficio propio y —como condición *sine qua non*— de los menos favorecidos. Pero hay más; Rawls pone límites más precisos a las desigualdades permitidas a través del derecho de veto de los menos favorecidos. Así, cuando se toma la igualdad en la distribución de bienes primarios como punto de partida preferido, cada desigualdad permitida posteriormente por el Principio de Diferencia debe ser aceptada por quienes se benefician menos en el nuevo escenario no igualitario. Son estas personas, los que ganaron menos una vez abandonada la igualdad inicial, quienes tienen derecho a vetar las ventajas obtenidas por

el grupo más favorecido. Este último grupo sólo puede obtener mayores ganancias si lo hace “en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos” (Rawls, 2000: 148). Y como el respeto propio o autorrespeto es uno de los bienes primarios distribuidos igualitariamente, de aquí se sigue que los menos aventajados no tolerarán desigualdades que les generen una pérdida del sentido del propio valor. De este modo, la justificación de las desigualdades permitidas es un procedimiento intersubjetivo: los más favorecidos deben ser capaces de justificar ante los menos favorecidos las ventajas obtenidas y estos últimos tienen la última palabra en lo que toca a la justicia de una distribución (ver apartado 3, capítulo 2).

Cabe recordar, llegados a este punto, que estamos intentando presentar (con cierta tematización) algunos aspectos centrales del igualitarismo liberal rawlsiano. Y vale enfatizar que Rawls pensó que sus principios no sólo son razonables (y justos), sino que podrían ser aplicados tanto a una sociedad capitalista como a una sociedad con propiedad colectiva de los medios de producción. En sus propias palabras: “[Q]ueda abierta la elección entre una economía de propiedad privada y una economía socialista; desde el punto de vista exclusivo de la teoría de la justicia, puede parecer que diferentes estructuras básicas satisfacen sus principios” (Rawls, 2000: 243). Es obvio que tamaña empresa no podía sino generar respuestas desde diversos puntos del espectro político. Tampoco debiera sorprender que los críticos más feroces de la teoría rawlsiana hayan surgido desde la derecha. Apenas tres años después de publicada *Teoría de la justicia*, el ya mencionado filósofo Robert Nozick publicó un auténtico manifiesto ultraneoliberal –casi anarcocapitalista– titulado *Anarquía, Estado y utopía* [1974]. Siguiendo una muy correcta síntesis propuesta por Roberto Gargarella (1999: 45 ss.), puede decirse que Nozick pensó que Rawls era insuficientemente liberal y que había ido demasiado lejos con su igualitarismo. Como Nozick terminó abjurando de su propia teoría, no le dedicaremos mucho más espacio en estas páginas. Pero, aunque sólo parezca una “chicana”, es menester decir que Nozick valoraba tanto pero tanto a

la libertad, que incluso admitía la esclavitud voluntaria. Es decir; pensaba que somos tan pero tan libres que podemos vender libremente nuestra libertad.⁶

En la izquierda liberal, en cambio, hubo una inmediata (aunque no ciega) adhesión a la teoría de Rawls. Es que, como ha señalado Cohen (2008: 11), “Rawls capturó en el pensamiento a su época o, más precisamente, a una gran realidad de su época”, de tal modo que “en su obra, la política de la democracia liberal (en el sentido norteamericano) y de la socialdemocracia (en el sentido europeo) alcanza conciencia de sí misma”. Así, académicos como Brian Barry, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Thomas Scanlon, Thomas Nagel, Thomas Pogge, entre muchos otros, pasaron a ser conocidos “igualitaristas liberales”. Algunos más hacia el centro, otros un poco más a la izquierda, todos compartían, al menos, la preocupación rawlsiana por combinar libertad (autonomía) e igualdad (especificada de modos diversos y en función de distintas métricas), algo que la tradición liberal clásica y su versión neoliberal habían considerado casi imposible (y por lo general indeseable). Un lugar común entre los adherentes al libertarismo más beligerante (como el de Nozick) enfatizaba que la igualdad sólo podía conseguirse a expensas de la libertad y que, incluso en escenarios igualitarios, la libertad terminaría generando, por su propia dinámica, inevitables desigualdades. En contraste, y bajo el influjo de la teoría rawlsiana, un filósofo y jurista genuinamente liberal como Dworkin podía afirmar, por caso, que la igualdad es la “virtud soberana”; mientras que, en un talante similar, el economista indio Amartya Sen no dudaba en postular que la justicia social exigía la igualación de capacidades básicas para que todos puedan llevar una vida valiosa. En el vasto territorio de la tradición marxista, como veremos a continuación, la justicia como equidad rawlsiana no pasó totalmente inadvertida.

6. Hemos analizado la teoría nozickeana y los cuestionamientos formulados por Cohen en Lizárraga (2003, 2013).

2. El marxismo frente a John Rawls

Con calculada desmesura, Gerald A. Cohen (2008: 11) ha afirmado que *Teoría de la justicia* merece ser considerada, junto con la *República* de Platón y el *Leviatán* de Thomas Hobbes, como una de las obras fundamentales de la filosofía política. La principal razón que aduce para incluirla en esta tríada es que, en términos hegelianos, la teoría de Rawls representa, como vimos, el momento de mayor autoconciencia de la izquierda liberal y la socialdemocracia. El elogio de Cohen es particularmente revelador, puesto que viene de la pluma de uno de los más destacados pensadores socialistas de las últimas décadas y, también, uno de los principales adversarios teóricos de Rawls. En rigor, Cohen, quien a finales de la década de 1970 descollaba como una de las figuras del marxismo analítico y en los últimos tramos de su carrera no se resistía a ser calificado como un rawlsiano de izquierda, se sentía atraído por el “fuerte componente igualitario del rawlsianismo”, mientras, al mismo tiempo, rechazaba las “conclusiones no igualitarias” de Rawls (Cohen, 2008: 12). En resumidas cuentas, la controversia planteada por Cohen sobre varios aspectos de la justicia como equidad rawlsiana apunta, de manera central, a desmontar el argumento a favor de los incentivos generadores de desigualdades, a refutar la idea de que la estructura básica de la sociedad es el único objeto de la justicia y, en forma derivada, a demostrar que tal postura conspira contra el igualitarismo del Principio de Diferencia.

Sería vano discutir aquí si Rawls merece un sitio en la tríada de los más grandes filósofos políticos de la historia, pero la afirmación de Cohen es ilustrativa del impacto que tuvo el pensamiento rawlsiano sobre el socialismo, en general, y sobre el materialismo histórico, en particular. Tampoco vamos a realizar ahora un repaso detallado de las contribuciones de Cohen y otros pensadores de izquierda al debate con el igualitarismo liberal; deseamos, en cambio, desarrollar algunas reflexiones sobre cómo la obra de un filósofo burgués logró influir en buena parte de la tradición socialista, especialmente entre intelectuales que —a pesar de otras profundas disidencias— comparten la necesidad de recuperar el contenido

utópico y ético del marxismo y, en esa senda, no eluden el desafío de polemizar con lo más granado del pensamiento liberal contemporáneo. No se trata, por supuesto, de proponer el retorno a un utopismo precientífico, ni de abandonar la dimensión explicativa del marxismo, sino de evitar que ésta eclipse por siempre a la dimensión ético-normativa.

Las reacciones desde el marxismo ante la irrupción rawlsiana fueron tempranas y diversas. Uno de los primeros teóricos socialistas en reconocer que los principios de Rawls eran compatibles con (y sólo realizables en) una sociedad sin clases fue el politólogo canadiense Crawford B. Macpherson. Por supuesto que esto provocó algunas respuestas airadas. Cuando le reprocharon que había hecho una concesión tácticamente inadmisibles en la lucha contra el capitalismo, Macpherson (1978: 211) replicó: “Lo que he admitido podría, en efecto, debilitar el impulso [revolucionario]. Pero este impulso ejerce, en nuestros días, una presión tan débil sobre las democracias liberales occidentales, que no veo por qué habría que subordinar, incluso transitoriamente, los requisitos de la lógica académica a las exigencias del cambio revolucionario”. Aunque crítico de Rawls en varios aspectos, Macpherson estaba inaugurando ese diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal que, a nuestro modo de ver, todavía hoy resulta imprescindible (y que nunca será tácticamente inoportuno).

Es preciso señalar que así como para el neoliberalismo no tenía sentido hablar de la justicia, porque el capitalismo, como segunda naturaleza, no podía ser calificado como justo o injusto, para ciertas corrientes del marxismo resultaba totalmente absurdo hablar de la justicia en una sociedad comunista porque, entre otras cosas, se suponía que el comunismo estaría “más allá de la justicia”, en virtud de la enorme abundancia material y del pleno desarrollo de los individuos en términos de solidaridad, reciprocidad y capacidad de cooperación. El imaginado horizonte de plenitud comunista trascendería las circunstancias que vuelven necesaria y posible la justicia distributiva (ver apartados 1 a 5, capítulo 3). En buena medida, además, la hostilidad de Marx hacia el lenguaje moral había instalado la creencia de que las cuestiones de justicia eran “obsoleta basu-

ra verbal”. Dentro de los muchos marxismos, poco y nada había de reflexión ética, salvo por algunos casos pertenecientes al denominado “marxismo cálido”. No es exagerado decir que el marxismo parecía haberse contentado con su enorme potencial explicativo, relegando (o subsumiendo) los problemas normativos. De allí que Alex Callinicos (2006b: 273), un filósofo y militante del trotskismo inglés, haya reconocido que el marxismo todavía sufre de un pronunciado “déficit ético”, no porque carezca de principios éticos, sino porque, en comparación con la profusa producción de los igualitaristas liberales, la tradición socialista ha quedado rezagada en lo que toca a la especificación y articulación de tales principios.

En este sentido, fueron algunos de los marxistas analíticos quienes se dieron cuenta de que la obra de Rawls estaba poniendo en discusión un punto largamente ignorado (o minimizado) por el materialismo histórico. Hacia mediados de los años 80, el ya mencionado Norman Geras estaba en condiciones de producir una exhaustiva revisión de la abundante literatura que versaba sobre interrogantes como los siguientes: ¿pensaba Marx que el capitalismo es injusto?; ¿la crítica marxiana al capitalismo está fundada en algún principio ético-normativo o es una crítica meramente “científica”?; si Marx condenaba al capitalismo como injusto, ¿hay una concepción de justicia social para la sociedad comunista en la obra marxiana y en la tradición del materialismo histórico?; ¿la sociedad comunista debe estar edificada sobre valores y principios o está más allá de la justicia? Curiosamente, la mitad de la biblioteca decía que para Marx el capitalismo *no* podía ser juzgado como injusto, mientras que la otra mitad decía casi exactamente lo contrario. En dos brillantes artículos, Geras (1990 [1985], 1992) demostró (a nuestro juicio, definitivamente) que la crítica de Marx a las injusticias capitalistas está inequívocamente basada en principios normativos y transhistóricos. Tanto Callinicos (2000: 28) como Cohen (1995b: 139), a pesar de sus grandes desacuerdos en otros aspectos, dan por válido el hallazgo de Geras. Pero la fórmula elegida para describir la posición de Marx tenía todos los aires de una paradoja: “Marx pensaba que el capitalismo es injusto, pero no pensaba que pensaba así” (Geras, 1990: 245). En otras palabras: en las obras marxianas

puede leerse una implícita teoría de la justicia distributiva, negada en las muchas ocasiones en que Marx condena explícitamente al lenguaje moral. Para decirlo muy sucintamente: Marx no alcanzó a diferenciar su propia sociología de la moral (el estudio de los enunciados morales como producto de una cierta estructura social) de su propia teoría moral (la concepción de lo bueno, lo justo y lo correcto).

Como se sabe, Marx fue esquivo a trazar un perfil minucioso de la sociedad comunista. Puesto que su proyecto estaba concebido para superar las especulaciones y los artificios de los socialistas utópicos, tenía cerrada la vía hacia la reflexión moral en un sentido normativo. Pudo, claro está, hacer de la moral un objeto de conocimiento, y de allí sus penetrantes observaciones sobre la función ideológica de la moral y el derecho en la sociedad capitalista. En Marx, entonces, como bien lo señalan entre otros Adolfo Sánchez Vázquez (2006) y Zayid Husami (1980), existe una explícita sociología de la moral; pero su propia teoría moral es mucho menos evidente; aunque allí está para quien no quiera no verla, impregnando decisivamente la crítica al capitalismo y dando forma al proyecto emancipatorio socialista. También se ha sostenido que tanto Marx como Engels concebían el derecho sólo como derecho positivo y, en consecuencia, no lograron ir más allá de un cuestionamiento a la función legitimadora de los ordenamientos jurídicos. Una explicación que va a la raíz de este problema, planteada por Callinicos (2001: 182), sostiene que Marx tenía una metaética equivocada y que, a causa de su hegelianismo antikantiano, no pudo resolver acabadamente la tensión entre lo explicativo y lo normativo; esto es, no logró concebir la autonomía de la reflexión moral y su capacidad para formular principios normativos universales. Aun así, Marx —sin ser totalmente consciente de ello— sentó las bases de una ética crítica y emancipatoria, fundada en claros principios de justicia distributiva y el ideal de autorrealización.

La (re)afirmación de la dimensión normativa del marxismo es fundamental para enfrentar la sensibilidad posmoderna que rechaza toda verdad —especialmente la verdad moral—, y que considera que sólo lo dado, lo existente, es fuente de normatividad. Hoy, la reali-

dad equivale a la norma, algo inaceptable desde una filosofía de la praxis que aspira a transformar el mundo. Por eso, observa Callinicos (2006a: 218), la crítica social necesita en nuestros días principios de justicia independientes y sustantivos. En esta misma línea, Terry Eagleton sostiene que, con excepción del capitalismo —y de nuestro capitalismo tardío en particular—, ninguna otra sociedad en la historia pudo pensarse a sí misma como un orden que conduce sus asuntos por fuera de las normas morales y culturales, y que el socialismo es un intento por recuperar esta dimensión normativa en los tiempos modernos. Así, ante un mundo para el cual la verdad ético-política es irrelevante, al socialismo le quedan dos opciones: o lanzar una crítica ética o asimilarse al cientificismo profesionalizado vigente. El marxismo no escapa ni ha escapado, dice Eagleton, a este problema: bien puede verse como una crítica moral al cientificismo o como una crítica cientificista de la moral. La solución a semejante dilema pasa entonces por articular un discurso (y una práctica) que sea a la vez “técnica y humana, ética y analítica” (Eagleton, 2006: 279). En otras palabras, articular en un todo congruente las dimensiones explicativa y normativa del marxismo.

Aunque la polémica está muy lejos de haberse agotado, tomamos partido por aquellos que sostienen que Marx condenaba al capitalismo como un sistema injusto y tenía, aunque en estado embrionario, una concepción igualitarista de la justicia social. Como ya dijimos, Marx escribió poco y nada sobre la sociedad poscapitalista. En uno de los pocos esbozos que se avino a delinear, la *Crítica del Programa de Gotha* [1875], anticipó que dos principios de justicia distributiva regulan el reparto de las cargas y los beneficios sociales una vez superado el capitalismo (Marx, 1973a: 425). En una fase inferior (socialismo), cada trabajador recibe una parte proporcional a su contribución laboral. En otros términos, quien es más productivo obtiene más medios de consumo (pero no la totalidad de lo que produce, por cuanto es preciso realizar algunos descuentos para atender necesidades comunes). Este reparto según el desempeño individual se conoce como *Principio de Contribución* o *Principio Socialista de Proporcionalidad* (ver apartados 1.1 y 1.2, capítulo 3). Jon Elster (1998: 229) lo ha formulado de la siguiente manera: “A cada quien proporcionalmente a

su contribución laboral, después de que se han separado fondos para la inversión, bienes públicos, fondos para los que no pueden trabajar, etc.”. Se halla implícita en esta fórmula una primera cláusula que impone el deber de trabajar a todos los que están en condiciones de hacerlo. Luego, el principio completo podría enunciarse así: “De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes” (Lizárraga, 2011: 99). Para Marx, este principio es defectuoso e inevitable. Defectuoso porque, por ejemplo, un trabajador más sano y más fuerte podría tener una mayor productividad y así ganar más que otro menos sano y menos fuerte, o porque un trabajador con hijos, a igual productividad, estaría en desventaja respecto de un trabajador sin otras responsabilidades familiares. Inevitable, porque la exigencia de ingresos en función de la productividad es propia de una mentalidad todavía impregnada por las motivaciones de la sociedad anterior: el capitalismo. Por eso, Marx pensó que recién en una fase superior (comunismo), caracterizada por una *mayor* abundancia material y un desarrollo integral de las personas, sería posible aplicar otro principio distributivo: el *Principio de Necesidades*, el cual estipula: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”.

Vamos a suponer (para no entrar ahora en una ardua discusión) que estamos en presencia de principios de justicia distributiva y no de meros enunciados que describen un estado de cosas. Es decir, vamos a suponer que se trata de principios que tienen fuerza reguladora sobre la distribución de cargas y beneficios sociales. Ahora bien; si nos detenemos en las razones que Marx ofrece para calificar al Principio de Contribución como defectuoso, veremos que habla, expresamente, de que los “privilegios naturales” no pueden influir en la distribución final de los bienes de consumo. En otras palabras, que alguien sea más productivo que otro no le da derecho a beneficiarse más; y si esto se permite es sólo porque, en una determinada fase histórica, sería difícil prescindir de estas desigualdades. En definitiva, el Principio de Contribución es injusto, pero superior de la situación que reina en el capitalismo, donde nadie recibe proporcionalmente a su contribución. Por eso, según Marx, recién cuando haya *suficiente*

abundancia material y cuando las personas estén *motivadas por otra ética* (recuérdese la tesis octava de Geras) podrá “cruzarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués” y aplicarse el Principio de Necesidades. Estas previsiones del Marx “maduro” son perfectamente congruentes con su visión juvenil. En *La ideología alemana*, escrita treinta años antes que la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx y Engels ya aseguraban que “[u]no de los principios vitales del comunismo [es] que las diferencias de cerebro y habilidad intelectual no implican diferencias de ningún modo en la naturaleza [...] de las necesidades físicas” (en Geras, 1990: 258). Y desde allí cuestionaban la idea de retribuir “a cada quien de acuerdo con sus habilidades”, al tiempo que proponían reemplazarla por la distribución según las necesidades (ver apartados 1.1, capítulo 3, y 3.1, capítulo 4).

No es difícil advertir cuán cerca estaba Marx de decir, en lenguaje rawlsiano, que los atributos surgidos de las loterías natural y social son irrelevantes en términos morales y distributivos. De algún modo, ésta es una coincidencia fundamental entre Marx y Rawls: ambos afirman que aquello que es producto del azar no debe tener ningún peso a la hora de fijar la distribución de cargas y beneficios sociales. Pensemos, por ejemplo, qué implica el Principio de Necesidades. En primer lugar, implica que quienes estén en condiciones de hacerlo deben contribuir con lo mejor de sus habilidades. En esta misma línea, cuando Rawls dice que la distribución de los talentos naturales es parte de un “acervo común”, no hace sino plantear la exigencia de que los más favorecidos pongan sus dones al servicio de los que quedan en peor situación. A su vez, la idea rawlsiana de que cada quien debe tener, inicialmente, una parte igual de los “bienes sociales” representa un punto de partida igualitario, tan igualitario como la idea marxiana de que las necesidades de todos deben ser satisfechas por igual, aunque el reparto final no sea igualitario, puesto que quien más necesita deberá, lógicamente, recibir más, y quien menos necesita, recibir menos. Rawls no postula un igualitarismo estricto, donde cada quien se lleva siempre una parte igual, ya que algunas desigualdades están justificadas; Marx tampoco lo hace, porque las desigualdades en las porciones distributivas están justificadas por las diversas necesida-

des. Estamos ante un igualitarismo relacional y, en el caso de Rawls, de un igualitarismo prioritarista porque, en el fondo, el punto de referencia privilegiado para cualquier distribución viene dado por quienes están en la peor situación.

Hemos tocado, de pasada, un punto complicadísimo: si el comunismo exige que cada quien reciba según sus necesidades,⁷ esto supone escenarios muy particulares; a saber, un escenario de gran abundancia o bien de necesidades acotadas en un contexto de abundancia suficiente. Si suponemos que las necesidades pueden extenderse hasta el infinito, siempre habrá escasez; nunca habrá lo suficiente. Si suponemos una riqueza muy magra, será imposible distribuir según las necesidades. En este sentido, le cabe a Rawls el mérito de haber recuperado un aspecto crucial: las circunstancias de justicia; es decir, la noción de que para que sea posible formular principios de justicia viables tienen que darse determinadas circunstancias, en particular, una moderada abundancia y un moderado egoísmo. La extrema escasez hace imposible la justicia, al igual que el egoísmo universal; una moderada abundancia combinada con una generosidad limitada (o moderado egoísmo), hacen la justicia posible; la abundancia ilimitada o el altruismo absoluto hacen que la justicia sea innecesaria. No vamos a detenernos en este punto; sólo subrayamos que es preciso, al menos, una sobria consideración de las nociones de necesidades y abundancia para que el principio marxiano pueda ser puesto en práctica.

2.1. Sostiene Cohen

En medio de la productiva controversia entre marxistas e igualitaristas liberales, se destaca, por su caudal y por su profundidad, la obra de Gerald A. Cohen, quien, desde finales de los años 80, se ha dedicado casi exclusivamente a discutir con los rawlsianos y con los

7. Para seguir este argumento, no hace falta definir con precisión qué son las necesidades. Alcanza con la noción intuitiva que distingue a las necesidades de los caprichos o las extravagancias.

libertaristas (de derecha y de izquierda). En varios artículos y libros, Cohen ha procurado examinar la teoría de Rawls desde una perspectiva radicalmente igualitaria y, a su vez, sentar las bases para una teoría de la justicia socialista, inocultablemente enriquecida por los aportes del pensador norteamericano. Así, sacando provecho de los rasgos más disruptivos de la teoría rawlsiana, Cohen busca rescatarla de las contradicciones y ambigüedades que el mismo Rawls ha sembrado, y superarla en pos de un horizonte emancipatorio.

Es que, por supuesto, la obra de Rawls está lejos de ser un edificio sin fisuras o un recetario infalible para lograr una sociedad perfectamente justa. Como observa Cohen, el liberalismo rawlsiano reproduce aquella dualidad de un cielo político igualitario para el ciudadano y una tierra desigual para el hombre. El Principio de Diferencia, tomado en su formulación canónica, puede tolerar enormes desigualdades siempre y cuando se registre al menos una módica mejora para cada una de las partes y nadie salga perjudicado en términos absolutos. El problema de fondo, alega Cohen, es que las razones que sustentan la igualdad inicial son abandonadas cuando se trata de justificar la desigualdad permitida por el Principio de Diferencia. En otras palabras, para justificar la igualdad inicial, Rawls rechaza lo moralmente contingente (lo que viene dado por las loterías natural y social), pero luego legitima el abandono de dicha igualdad apelando a razones prudenciales o meramente pragmáticas, permitiendo de este modo la influencia de aquellos elementos moralmente arbitrarios que habían sido cancelados en primera instancia. La cuestión, entonces, reside en determinar si las desigualdades autorizadas por el Principio de Diferencia son permitidas por imperio de la pura necesidad (es decir, porque son inevitables e independientes de las decisiones humanas), o si son necesarias porque quienes están mejor situados no contribuirán al máximo de sus capacidades y, por ende, exigirán incentivos especiales (y letales para la igualdad) a cambio de sus esfuerzos. Según Cohen, la actitud de quienes no aceptan el igualitarismo que conduce a la situación inicial es lo que hace necesarias, en un sentido débil, las desigualdades que el Principio de Diferencia termina justificando en la interpretación puramente rawlsiana.

Vale insistir: Rawls sostiene que algunas desigualdades pueden aceptarse *si, y sólo si*, benefician a quienes quedan en peor situación, tomando como referencia un escenario de igualdad inicial. Ahora bien, según Cohen, puede ocurrir que los más favorecidos en las loterías natural y social no acepten gustosamente que sus esfuerzos beneficien siempre, sí o sí, a los menos aventajados y que sus ganancias estén limitadas por el veto de estos últimos. Por eso, es probable que, en un escenario real, se configure una situación en la cual los mejor dotados amenacen con no desplegar al máximo sus talentos a menos que se les concedan beneficios especiales. Algunos tramos de la obra de Rawls parecen avalar esta interpretación *laxa* del Principio de Diferencia, la cual permite incentivos no igualitarios para los más talentosos y productivos (ver apartado 2, capítulo 2). Pero más allá de las cuestiones exegéticas, este punto pone de relieve un tema crucial. Pareciera que no alcanza con que las instituciones sean justas, sino que hace falta, además, que las personas actúen con justicia. Dicho de otro modo; el Principio de Diferencia exige que los más productivos (talentosos) pongan sus habilidades al servicio de todos, pero si aquellos no están convencidos de la justicia de este principio, simplemente dejarán de rendir al máximo de sus habilidades o demandarán recompensas excesivas y no igualitarias. Para que la justicia social funcione de manera plena, concluye Cohen, se necesitan instituciones justas y un *ethos* social que sea consecuente con los principios de justicia que sirven de fundamento a las instituciones. Por lo tanto, la justicia no puede ser *solamente* una virtud de las instituciones de la estructura básica (como quiere Rawls), sino una virtud que debe alcanzar también a las decisiones individuales (ver apartados 1 a 4, capítulo 4). Además, si bien el Principio de Diferencia pretende especificar la idea de fraternidad, las desigualdades que autoriza por razones prácticas parecen exigir el abandono de dicho ideal, una inconsistencia de difícil resolución para la ortodoxia rawlsiana (ver apartado 5, capítulo 4, y capítulo 5).

El cuestionamiento que Cohen le formula a la justicia como equidad apunta al núcleo del igualitarismo rawlsiano. Como hemos visto, Rawls dice que la igualdad es justa como punto de partida

en el reparto de bienes primarios, y que sólo puede abandonarse si existen motivos para que *todos*, y especialmente los que están peor, mejoren su posición inicial. Así, por ejemplo, es justo pasar de un esquema 5-5-5 (igualitario) a un esquema 8-7-6 (donde todos han mejorado pero se ha perdido la igualdad). Frente a esto, Cohen se pregunta, con lógica sencilla y demoledora: ¿por qué no pasar a un esquema 7-7-7, donde todos mejoran y se mantiene la igualdad originaria? Y aquí volvemos al punto anterior; Rawls permite pasar al esquema no igualitario porque los más productivos (en ausencia de un *ethos* congruente con los principios de justicia) no aceptarán que se mantenga la igualdad inicial ya que, pudiendo ganar 8, van a tener que conformarse con 7 según lo manda una *lectura estricta* del Principio de Diferencia. Por supuesto que Cohen no es ingenuo; sabe perfectamente que el igualitarismo estricto es muy difícil de aplicar, dadas ciertas estructuras de motivaciones egoístas.⁸ Por eso, aunque a regañadientes, termina aceptando como razonables las desigualdades permitidas por una *lectura laxa* del Principio de Diferencia, pero se niega, correctamente, a sostener que estas desigualdades sean justas, tal como quieren Rawls y los rawlsianos. Puede decirse que, según Cohen, lo único justo es la igualdad y que las desigualdades pueden ser inevitables (por diversos motivos), pero nunca justas. Así, el avanzado derecho burgués de Rawls comienza con la igualdad, a la que concibe como justa, y luego –cediendo al chantaje de los más productivos– permite desigualdades, a las que también considera justas (más realista era Marx al señalar que las desigualdades toleradas en la primera fase del socialismo eran, a un mismo tiempo “defectuosas” –injustas– e “inevitables”).

8. Cohen rechaza la “premisa de *naturaleza humana*”, según la cual “la gente es por naturaleza egoísta”, pero acepta –con ciertas reservas– la “premisa *sociológica*”, según la cual “si la gente es egoísta (por naturaleza o por otra razón), entonces es imposible alcanzar y/o sustentar la igualdad”. Por lo tanto, alega Cohen (2001a: 160-163), “si la gente ha sido hasta ahora *irremisiblemente egoísta* (no por naturaleza, sino) como resultado de la historia capitalista, entonces [...], a la luz de ese egoísmo, la estructura por sí sola no podría ser suficiente para proporcionar la igualdad. [Luego], *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*”.

En el pensamiento de Rawls, entonces, se observa una preferencia por un punto de partida igualitario, y luego son razones prácticas (la exigencia de incentivos, la eficiencia, el peligro de huelga de los talentosos, etc.) las que habilitan desigualdades. Por eso, en *Rescuing Justice & Equality* (2008) —llevando al máximo sus diferencias con Rawls—, Cohen alega que los principios de justicia de Rawls no son principios en sentido estricto, sino normas de regulación (*rules of regulation*), ya que permiten la interferencia de consideraciones distintas a la justicia. La justicia, según Cohen, equivale a la igualdad, y Rawls opta por desecharla en un cierto punto. Es que Rawls, constreñido por el costado “realista” de su utopía, siempre piensa en principios (o reglas) más o menos “aplicables”, mientras que para Cohen, la indagación filosófica sobre la justicia puede prescindir de la exigencia de aplicabilidad inmediata. Aquí están en juego dos tradiciones filosóficas: mientras el constructivismo rawlsiano supone una coincidencia entre lo justo y los principios escogidos en una situación hipotética, Cohen sostiene que el concepto de justicia está en un nivel superior de abstracción y no puede quedar sujeto a consideraciones prudenciales u otros valores. En definitiva, los constructivistas rawlsianos se preguntan qué reglas serían consideradas justas en una sociedad bien ordenada, mientras que Cohen se pregunta, esencialmente, qué es la justicia. El problema de Rawls es que cree haber preguntado qué es la justicia y que ha obtenido como respuesta los dos principios de su teoría, cuando en realidad sólo ha interrogado sobre el contenido de reglas de regulación (Cohen, 2008: 274 ss.). A nuestro entender, no se trata aquí de elegir entre una u otra pregunta; ambas son necesarias, pero es importante no confundirlas.

Aun así, pese a las certeras objeciones planteadas por Cohen, conviene enfatizar que el Principio de Diferencia representa una formulación radical frente a la lógica predominante en el capitalismo, donde no hay límite alguno a las desigualdades sociales, ni al afán de lucro, ni al consumo compulsivo, etc. En este sentido, en *Teoría de la justicia*, Rawls sostiene que una sociedad “justa y buena” no requiere “un elevado nivel material de vida”, puesto que las personas buscan trabajar y asociarse racional y libremente con los demás y, para

ello, no se necesita demasiada riqueza. Al contrario, una situación de superabundancia “puede ser más un obstáculo, una distracción insensata, [...] una tentación para el abandono y la vacuidad” (Rawls, 2000: 272) (ver apartado 4, capítulo 5). Quien visualiza esta sociedad no es ningún marxista; es un infrecuente liberal que apuesta por la autonomía y una vida plena, en condiciones materiales más o menos benignas pero distantes de una abundancia ilimitada. La noción que subyace a esta visión de una buena vida es lo que Rawls denomina principio aristotélico, según el cual “en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas) y ese disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls, 2000: 386) (ver apartado 5, capítulo 4). Éste es un poderoso argumento frente a quienes podrían reclamar recompensas materiales especiales por el ejercicio de sus talentos inmerecidos. Rawls dice, concretamente, que la recompensa está en la actividad misma, la cual, cuanto más compleja, reditúa mayor satisfacción, es decir, mayor autorrealización. Y son precisamente la autonomía y la autorrealización, en el marco de un sistema de cooperación racional, los objetivos que en todo momento impregnaron la filosofía de Marx. Seguramente, Marx habría coincidido con la idea rawlsiana de que la opulencia puede “ser más un obstáculo, una distracción insensata” o acaso “una tentación para el abandono y la vacuidad”. Ahora bien, escindido entre el cielo político de los ciudadanos y la tierra del hombre burgués, este Rawls que afirma el principio aristotélico es el mismo que, por razones “prácticas”, permite desigualdades incentivadas (y las cree justas). Y Marx (sin considerarlas justas) avala, por razones “prácticas”, las desigualdades generadas por el Principio de Contribución, el cual, como ya dijimos, premia a los más productivos que gozan, inmerecidamente, de sus “privilegios naturales”. En ambos pensadores se advierte, en suma, la afirmación de una dimensión utópica (el Principio de Necesidades de Marx y el Principio de Diferencia estricto de Rawls) que convive con un razonable realismo (el Principio de Contribución y el Principio de Diferencia laxo).

2.2. Desde América Latina

Si bien Cohen y otros marxistas analíticos tomaron la delantera en el diálogo con los igualitaristas liberales, en la escena latinoamericana hubo también una interesante —aunque algo demorada— respuesta a los planteos rawlsianos desde la tradición socialista. La existencia de un manajo de críticas desde nuestra región pone en evidencia que el pensamiento de Rawls es difícil de soslayar para quienes asumen al marxismo como un proyecto teórico y político abierto. El sociólogo y politólogo argentino Atilio Boron, por caso, considera que Rawls es un “filósofo burgués”, bien intencionado, que todavía cree en los valores de la tradición liberal; mientras que pensadores neoliberales como Hayek están más que dispuestos a arrojar dichos valores a la hoguera del mercado. Asimismo, Boron le concede a Rawls el mérito de haber recuperado el tópico de la justicia en momentos en que se consumaba el triunfo de las doctrinas gestadas en Mont Pèlerin y admite que en el marxismo “se ha ignorado largamente la problemática de la justicia”. Pero, una vez dicho esto, Boron cuestiona otros aspectos: la precaria economía política que Rawls utiliza para complementar sus argumentos filosóficos, la ausencia de una crítica directa a las injusticias capitalistas en la obra rawlsiana, el extremo formalismo filosófico cuyas lucubraciones “sobrevuelan muy por encima de las estructuras, las historias, las instituciones y las luchas de clases” (Boron, 2002: 156) y, sobre todo, la tesis de que el Principio de Diferencia es compatible con la explotación. En palabras de Boron:

El problema sí es el principio de diferencia, toda vez que el mismo admite imperturbablemente la continuidad de la explotación. ¿Qué igualdad podría construirse consintiendo la permanencia de la explotación? Éste y no otro es el tema de debate. (156)

Boron está en lo cierto: no puede haber igualdad en una sociedad fundada en la explotación. Pero el problema no es necesariamente el Principio de Diferencia como tal, sino la preferencia rawlsiana

por la economía de mercado, porque, en rigor, los presupuestos e implicancias del segundo principio van mucho más allá de lo que el mismo Rawls estaría dispuesto a admitir. Como bien dice Jacques Bidet (2000: 12), “[c]on Rawls, y gracias a él, es posible ir más allá de él y contra él”, en parte porque sus conceptos y principios “tienen más implicaciones que las que él les asigna y son apropiados para otras perspectivas que las que él contempla”. La igualdad inicial que propone el pensador norteamericano exige, lógicamente, un cambio estructural en las relaciones de producción; esto es, que las instituciones injustas sean “reformadas o *abolidas*”. En otras palabras: si tomamos en serio la prescripción rawlsiana de que todos los bienes primarios —incluyendo las libertades, los derechos, la riqueza, el ingreso y las bases sociales del autorrespeto— sean distribuidos en forma igualitaria (sujetos al Principio de Diferencia), cabe conjeturar que tal igualdad sólo será posible mediante una radical redistribución de los recursos y la eliminación de aquellas relaciones que lesionan la autonomía individual y las bases del respeto propio, el más importante de los bienes sociales primarios.⁹

De allí que varios expertos en Rawls hayan señalado, una y otra vez, que el Principio de Diferencia sólo sería aplicable en el socialismo. Puede incluso decirse que Rawls ha ido incluso más lejos. Así como de su teoría puede inferirse, oblicuamente, la necesidad de un cambio radical en las relaciones de propiedad, también puede observarse, explícitamente, una suerte de “socialización” de los talentos naturales. En opinión de Alex Callinicos (2000: 47), “Rawls pone en la olla, para ser distribuidos de acuerdo con los principios de justicia, no solamente los recursos alienables como los medios de producción, sino *también los beneficios obtenidos a través del uso de los activos inalienables inherentes a los individuos*” (nuestro

9. Will Kymlicka (1997: 170), un filósofo inequívocamente liberal, considera que la sociedad rawlsiana quizá no sea “empíricamente viable”, puesto que “puede ser imposible igualar los recursos productivos en las sociedades modernas excepto a través de la socialización de la propiedad”. A su vez, Allen Buchanan (1982: 124) sostiene que la implementación del Principio de Diferencia “puede requerir cambios en el modo de producción”.

énfasis). En otras palabras; quienes se han beneficiado en las loterías natural y social –esto es, quienes han resultado favorecidos en la distribución de talentos (sea por haber nacido con buena salud, en un entorno familiar más estimulante, etc.)– no pueden reclamar recompensas especiales por el uso de dichos atributos; muy por el contrario, la justicia demanda que las pongan al servicio de los menos favorecidos. Como se recordará, Rawls coincide con Marx al repudiar el efecto distributivo de los “privilegios naturales” y al sostener que la distribución de los dones contingentes es parte de un “acervo común”. Esta idea, que constituye una negación de la tesis de autopropiedad, es la que subyace al principio de justicia comunista: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Principio de Necesidades). Si se afirma la autopropiedad y cada quien se beneficia ilimitadamente del uso de sus habilidades, siempre será imposible superar el marco del derecho burgués y el comunismo devendrá imposible. El principio socialista de distribución según la capacidad productiva individual (Principio de Contribución) se basa –parcialmente y no de manera fundamental– en la noción de autopropiedad, por cuanto cada quien recibe en función de sus inmerecidas dotaciones individuales (ver apartado 1, capítulo 3). En cambio, la negación de la autopropiedad –la socialización de los talentos– es condición necesaria para el comunismo y, en este sentido, un teórico burgués como Rawls está en la misma línea de Marx.

Por su parte, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel también ha criticado el formalismo contractualista rawlsiano y los supuestos que subyacen al Principio de Diferencia. Para Dussel (2014: 55-56), un problema nodal de la teoría de Rawls es el de haber “negado el aspecto material de la ética como punto de partida”, lo cual “le exige construir escenas hipotéticas irresolubles”. De algún modo, Dussel está invocando la impugnación marxiana a las “robinsonadas” de los pensadores del Iluminismo, quienes pretendían elaborar grandes teorías a partir de abstracciones sin anclaje en el mundo real. Pero esta objeción no sería letal para Rawls, toda vez que el dispositivo hipotético de la posición original sólo fija las condiciones para especificar y desarrollar las intuiciones fundamentales

de la teoría. En todo caso, si Rawls prescindiera de la posición original, su teoría perdería alguna robustez en términos de argumentación, pero los principios podrían ser elaborados y justificados por otros caminos. Dussel también repudia que Rawls admita las desigualdades sociales como algo *a priori*, y se pregunta si “[n]o habría que formular, al menos en principio, una igualdad social y económica como punto de partida” (59). Aquí, Dussel no es del todo fiel a la letra rawlsiana; en rigor, Rawls no toma las desigualdades como *a priori* y sí, en cambio, formula su teoría desde un punto de partida igualitario. Rawls (2000: 81) lo dice sin rodeos: “El principio de diferencia representa una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, *a menos que exista una distribución que mejore a las personas [...] se preferirá una distribución igual*” (nuestro énfasis). La objeción de Dussel tiene asidero si se mira la formulación definitiva del Principio de Diferencia, que comienza diciendo: “[L]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas...”. Desde este punto de vista, claro está, Rawls supone que habrá desigualdades justificadas en toda sociedad bien ordenada y, en este sentido, la desigualdad podría ser leída como un punto de partida. Pero ésta sería una lectura incompleta de la teoría, ya que las desigualdades permitidas por Rawls no son *a priori*, sino, estrictamente hablando, una derivación permisible a partir de una preferida igualdad inicial.

A su turno, Adolfo Sánchez Vázquez ha cuestionado la distancia—aparentemente insalvable— que media entre los principios rawlsianos y la práctica política que Rawls recomienda para enmendar las injusticias sociales. El filósofo hispano-mexicano sostiene que lo político debe incluir dos dimensiones: una dimensión ideológico-valorativa, correspondiente al campo de los principios y los fines, y una dimensión práctico-instrumental, que concierne a los medios adecuados a dichos principios y fines. Por ende, así como repudia la “política sin moral” de Maquiavelo, también cuestiona a Kant, y por extensión a Rawls, por “postular una moral universal, abstracta, individualista, que por su autonomía y autosuficiencia no necesita como tal de la política” (Sánchez Vázquez, 2003: 277).

Según Sánchez Vázquez, Rawls tiene en mente tres mundos: un mundo perfectamente justo, que corresponde a su teoría ideal; un

mundo “casi justo”, que corresponde a las democracias capitalistas contemporáneas, y un mundo injusto —que no es otro que la mayor parte del mundo—, del cual no se ocupa en absoluto. Así, en el mundo perfectamente justo no habría lugar para la práctica política en tanto los sujetos obrarían según los principios de justicia a partir de la motivación kantiana de obedecer el imperativo categórico. Para el mundo “casi justo” del capitalismo avanzado, Rawls sólo reconoce como aceptables dos tipos de prácticas políticas: la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Una tercera y radical forma de práctica política, la acción militante o resistencia organizada, queda relegada a un lugar completamente marginal. Sánchez Vázquez reconoce que, según Rawls, en ciertas ocasiones las injusticias sociales son tan profundas que demandan un cambio revolucionario, pero como para el filósofo de Harvard las sociedades avanzadas son “casi justas”, dicha práctica quedaría descartada, sobre todo porque la acción militante “se caracteriza por no apelar al «sentido de la justicia» dominante y por oponerse al orden legal” (Sánchez Vázquez, 2003: 282). Por lo tanto, “en la filosofía política de Rawls no hay lugar para la verdadera práctica política como acción colectiva que tiene como referente el poder, y menos aún cuando se trata de una política radical, revolucionaria, encaminada a transformar el sistema” (283).

Así, según Sánchez Vázquez, al disociar lo ideológico-valorativo de lo práctico-instrumental, Rawls se derrumba en el *utopismo*, y su concepción de la política deviene una concepción moral: “[N]o hay en ella ninguna referencia a las condiciones reales necesarias, a los medios que han de emplearse ni a los sujetos políticos y sociales que han de realizar, o aproximarse a, la sociedad ideal diseñada” (Sánchez Vázquez, 2003: 283). Es que, para empeorar las cosas, Rawls carece de una teoría sobre las “injusticias” de la sociedad realmente existente y parece no preocuparse por ello. En suma, según esta interpretación, en Rawls hay una flagrante ausencia de crítica a las injusticias del mundo real y, como corolario necesario, una profunda disociación entre lo valorativo y lo práctico-instrumental. Las objeciones que plantea Sánchez Vázquez no son infundadas, pero también es preciso decir que a Rawls no le interesa

proporcionar un recetario sobre cómo ni quiénes habrán de lograr la sociedad idealmente justa. Si bien esboza ciertos momentos constitutivos, que van desde la posición original hasta las decisiones administrativas, dichos enunciados son meramente orientadores y no especifican instituciones concretas. La ausencia de indicaciones más detalladas sobre cómo se construye una sociedad justa (y cómo llegan a ser abolidas las injusticias presentes) quizá se explique desde la noción rawlsiana de utopía realista.

3. Realismo y utopía

El tenor de las críticas que hemos reseñado puede hacer pensar que el proyecto de Rawls está casi irremediablemente condenado al fracaso. Sin embargo, creemos que es mucho lo que puede construirse desde la obra rawlsiana, desde las corrientes igualitaristas surgidas bajo su influjo, y a partir del diálogo existente con sectores de la tradición socialista. La teoría de Rawls puede ser mejor valorada desde el marxismo si se tiene presente, como señala Bidet (2000: 128), que los principios de justicia “[e]xpresan una utopía” que, aunque no llega a cifrarse como un imperativo ni incluye una teoría de la justa práctica, al menos constituye “una idea reguladora [...] llamada a inspirar las mentes y a alimentar la fuerza constructiva a medida que se realiza”. Y la utopía, como decíamos al comienzo, es constitutiva de la tradición socialista. Así, cualesquiera que hayan sido los motivos que llevaron a los fundadores del materialismo histórico a renegar de la especulación utópica, es indudable que hoy ya no puede eludirse la tarea de pensar una forma de sociedad deseable y factible más allá del capitalismo. Callinicos (2000: 133), por caso, cree que es imprescindible recuperar la “imaginación utópica, esto es, nuestra capacidad de anticipar, al menos en borrador, una forma eficiente y democrática de coordinación económica de no-mercado”.

La disociación entre teoría y práctica que Sánchez Vázquez deplora es propia de los textos originados en impulsos utópicos, y la crítica a esta disociación ha sido también un lugar común, desde

Marx y Engels hasta nuestros días. Así, la ausencia de indicaciones precisas para la práctica política en la obra de Rawls se explica, en buena medida, si se acepta que, por lo general, los “enclaves utópicos”, como dice Fredric Jameson, son pausas en el devenir; son espacios que permiten pensar o imaginar una realidad diferente. El ámbito en el que operan los utopistas supone una cierta ceguera frente a los medios de transformación social, una ceguera “no revolucionaria” que, sin embargo, “constituye su fortaleza en tanto permite que su imaginación sobrepase el momento de la revolución misma y plantee una sociedad posrevolucionaria radicalmente diferente” (Jameson, 2005: 16). El velo de la ignorancia —más allá de sus funciones específicas en la teoría— sería un vestigio de esa ceguera que es inherente a las formulaciones utópicas. Más aun, según Jameson, “el remedio utópico debe en principio ser fundamentalmente negativo y erigirse como un llamamiento a remover y extirpar la raíz específica del mal, de la cual brotan todos los demás” (12).¹⁰ Según este criterio, la teoría de la justicia rawlsiana podría ser considerada como un remedio utópico en tanto exige que las instituciones injustas sean lisa y llanamente “reformadas o abolidas”.

Críticas como la de Sánchez Vázquez abrevan en cierta tendencia de la tradición marxista que “denunciaba a su competencia utópica por carecer de cualquier concepción de agencia y estrategia política, y caracterizaba la utopía como un idealismo profunda y estructuralmente adverso a lo político como tal” (Jameson, 2005: x). Pero esta posición, como dijimos anteriormente, resulta insostenible en la actualidad. Esto es así porque, como bien dice Michael Löwy (2000: 127), “una crítica irreconciliable y radical de las formas actuales del

10. Para Jameson (2005: 12), “el intento de establecer criterios positivos de la sociedad deseable caracteriza a la teoría política liberal desde Locke a Rawls, y no a las intervenciones diagnósticas de los utópicos que, como las de los grandes revolucionarios, siempre apuntan al alivio y eliminación de las fuentes de explotación y sufrimiento pero no a la composición de planes de confort burgués”. Acierta Jameson al notar la ausencia de una explícita “intervención diagnóstica” en la obra de Rawls. Pero calificar al pensador de Harvard como mero diseñador de confort burgués suena exagerado, por decir lo menos.

capitalismo tardío y de las sociedades burocráticas poscapitalistas es necesaria pero insuficiente [...] El socialismo científico necesita una vez más tornarse utópico, buscando su inspiración en el *principio de la esperanza* (Bloch), que reside en las luchas, sueños y aspiraciones de millones de oprimidos y explotados”. Sospechamos que Sánchez Vázquez estaría de acuerdo con esto, puesto que él mismo ha destacado reiteradamente la importancia de la ética normativa marxista en el diseño de un proyecto de buena sociedad. Luego, sin bien Rawls no prescribe (pero no descarta) la acción revolucionaria, sí proporciona una visión que puede contribuir a la motivación de la acción emancipatoria. Desde luego que no estamos pensando en atribuirle un sesgo revolucionario al pensamiento rawlsiano, sino en un socialismo enriquecido en el diálogo crítico con el igualitarismo liberal.

Esto nos devuelve al punto que dejamos pendiente en los párrafos iniciales; esto es, la relación entre el realismo y la utopía. En una reformulación de su teoría —publicada poco antes de su muerte—, Rawls (2004: 26) definió a la filosofía política como una actividad “realistamente utópica; esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable”. Así, la teoría de Rawls contiene elementos decididamente utópicos, como ideales reguladores, y también elementos realistas que tienen en cuenta la aplicabilidad de los principios y las instituciones generadas desde la teoría ideal. Se trata, pues, de un esfuerzo que intenta ir más allá de lo practicable para poder identificar, precisamente, lo practicable. En contra del extendido pragmatismo que piensa que aquello que es coincide con lo que debe ser, Rawls postula un deber ser que permite la crítica de aquello que es. Y en este sentido, las prioridades rawlsianas son de suma importancia. La afirmación de que el primer principio tiene prioridad sobre el segundo —es decir, que las libertades básicas tienen precedencia sobre los ordenamientos económicos— no es sólo el producto de un dogmático fervor liberal. Es una suerte de prescripción cuyo valor se advierte cabalmente cuando se recuerda que muchos regímenes totalitarios buscaron justificarse anulando las libertades y ofreciendo, a cambio, un mayor bienestar económico. Por eso, cuando Geras sostiene que

una utopía mínima debe ser al mismo tiempo socialista y liberal no hace sino resaltar que ciertos derechos y garantías liberales no pueden anularse alegremente a cambio de promesas de prosperidad. Viene al caso referir la opinión del pensador socialista Étienne Balibar, quien señala que, en la historia, “[n]o hay ejemplos de restricciones o supresiones de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin la restricción o supresión de libertades” (en Callinicos, 2000: 22). No es menor, tampoco, la prioridad que Rawls le confiere a la justicia sobre la eficiencia, en un claro desafío al cálculo utilitarista y al modelo global que hizo de la eficiencia el único norte de las políticas macroeconómicas. Y está también la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, la cual busca evitar que ciertas concepciones perfeccionistas o autoritarias se impongan en perjuicio de los derechos asegurados por los primeros principios de justicia. Esta prioridad, además, constituye una interesante combinación de utopía y realismo, por cuanto supone —en un gesto decididamente utópico— que es posible lograr algún acuerdo sobre lo que es justo y, al mismo tiempo, dejar en suspenso —con prudencia— la determinación sobre lo que es bueno.

Es verdad, por lo demás, que Rawls no se detiene a analizar ni el origen ni la naturaleza de las injusticias en el capitalismo y, por ende, prescribe un remedio utópico sin haber completado el diagnóstico. De allí que su sociología y su economía política puedan ser tildadas de deficientes o malas. Pero también es cierto que la sociedad justa que podría fundarse a partir de sus principios permite leer qué es lo que anda mal en el capitalismo. Se nos replicará que, muy por el contrario, el Rawls (2004: 25) tardío piensa que la función de su utopía es la de reconciliar a los individuos con sus instituciones ya que, siguiendo a Hegel, insinúa que la justicia como equidad constituye una mirada racional sobre un mundo que, a su vez, devuelve una mirada racional. Aquí Rawls es, como en muchos otros casos, el peor intérprete de su propia teoría; porque cuando uno mira el mundo desde los principios rawlsianos, no puede menos que estremecerse ante la irracionalidad de la mirada que el mundo le devuelve. En el mundo ideal de Rawls, por ejemplo, las desigualdades son permitidas *siempre y cuando* beneficien a los que están peor; en

el mundo real, las desigualdades siempre benefician a los que están mejor y nunca se produce el famoso “derrame” pronosticado por los propagandistas neoliberales.

Por cierto que los diseños institucionales detallados, que suelen constituir el núcleo de algunas utopías, no son parte de la agenda de Rawls, quien sólo presenta lineamientos generales para la construcción de instituciones justas en una sociedad democrática. Al respecto, el filósofo alemán Thomas Pogge (2007: 27) subraya que la utopía realista rawlsiana procura visualizar “un mundo social ideal que sea alcanzable desde el presente, sobre la base de un camino de transición factible, y que, una vez alcanzado, pueda sostenerse a sí mismo en su contexto real”. Por su vocación utópica y su realismo, la teoría rawlsiana importa y, sobre todo, debe importarle a la tradición socialista. Además, importa por otras varias razones, que sólo indicaremos sucintamente. Importa por su rechazo al utilitarismo, a la meritocracia y a la tesis de autopropiedad, piedra angular del pensamiento neoconservador. Importa porque concibe una métrica objetiva para valorar la igualdad (los bienes sociales primarios), contradiciendo así las métricas subjetivistas del utilitarismo. Importa porque ensaya reglas de prioridad para evitar la arbitrariedad de las intuiciones al momento de tomar decisiones morales. Importa porque la prioridad de la justicia sobre la eficiencia y de lo justo sobre lo bueno resulta, por lo menos, contraria al sentido común del capitalismo en su versión neoliberal. La prioridad de las libertades por sobre los beneficios económicos, cabe enfatizar, es un eficaz recordatorio para quienes todavía hoy están dispuestos a sacrificar libertades básicas a cambio de (*promesas* de) bienestar.

Como siempre, es posible argumentar que la enorme brecha que hay entre la visión rawlsiana y el implacable mundo real no hace sino condenar la teoría a la futilidad. De todos modos, y volviendo a la noción de utopía realista, o de utopía mínima en términos de Geras, esta distancia entre los principios ideales y la realidad concreta cumple una función crítica insoslayable, puesto que sin una idea de lo que debiera ser es imposible criticar adecuadamente aquello que es. Las teorizaciones igualitario-liberales cobran fuer-

za crítica y normativa precisamente desde su lejanía respecto del mundo real. Por eso, Rawls (2000: 286) concede que aunque las condiciones históricas “nunca están a la altura de las suposiciones ideales, [a través de la concepción ideal de la justicia] tenemos alguna noción acerca de lo que es justo. Además, estamos en mejor posición de evaluar la gravedad de las presentes imperfecciones, y de establecer cuál es el mejor modo de aproximarnos al ideal”.¹¹ En efecto, como señala Callinicos (2006a: 222), teorías como las de Rawls constituyen auténticos “artefactos modernistas” que, desde su propia condición abstracta, “ponen en evidencia la crueldad e injusticia del mundo tardocapitalista”. Ésta es, precisamente, una de las funciones de la utopía y, en este sentido, una utopía liberal e igualitaria como la de Rawls puede contribuir a renovar las discusiones que permitan superar el déficit ético del marxismo. Es que, a fin de cuentas, como enfatiza Terry Eagleton (2000: 34), “si la noción de utopía ha de tener alguna fuerza, sólo puede hacerlo como un modo de interrogar el presente; un modo que destrabe la lógica dominante discerniendo el contorno borroso de una alternativa ya implícita” en este presente.

Con debida cautela e indebida audacia, podemos aventurar que Rawls es para la dimensión normativa del marxismo contemporáneo lo que Hegel fue para los albores del materialismo histórico. En otros términos; así como Marx se montó sobre los hombros de Hegel (lo más avanzado del pensamiento burgués de su época) para construir su enorme teoría, el marxismo contemporáneo necesita montarse sobre los hombros de pensadores igualitaristas liberales como Rawls para explorar espacios que hasta ahora lucen casi como una *terra incognita*; concretamente, los espacios donde pueden pensarse y delinearse con cierta precisión los principios de justicia que habrán de orientar la vida social más allá del capitalismo. No se trata, por supuesto, de abjurar del marxismo, sino de fortalecerlo.

11. En este mismo sentido, Rawls (2000: 231) afirma: “Considerando la teoría de la justicia en conjunto, la parte ideal presenta la concepción de una sociedad justa que hemos de intentar lograr. Las instituciones existentes han de ser juzgadas a la luz de esta concepción, y consideradas injustas si se han apartado de ella sin razón suficiente”.

Callinicos es muy claro en este sentido. Al explicar su apertura al diálogo con los igualitaristas liberales, sostiene que su objetivo “no es diluir la crítica marxista, *sino hacerla más efectiva*”. “En mi visión”, alega, “tomar seriamente al liberalismo igualitario significa desafiarlo mostrando, contra sus propias asunciones, que sus principios de justicia sólo pueden ser realizados, no mediante la reforma del capitalismo, sino mediante su derrocamiento” (Callinicos, 2006a: 221). La efectividad de la crítica marxista, entonces, supone tener una gran claridad respecto de los principios y los fines que sustentan la práctica revolucionaria. Porque una cosa es decir que el socialismo es posible y otra muy distinta es argumentar sobre su deseabilidad. En este sentido, el igualitarismo liberal puede proporcionar insumos realmente valiosos, porque ha sido en este espacio teórico donde se ha intentado especificar con mayor claridad la respuesta a la pregunta sobre las características de una sociedad justa. Por supuesto, habrá quienes sostengan que el cambio revolucionario es un evento puro que funda su propia legitimidad y no precisa invocar principios anteriores a ella, y no faltará quien nos recuerde que Marx y Engels (1998: 57), en el *Manifiesto comunista*, enfatizaron que el comunismo no tiene como fundamento “las ideas o principios que hayan sido inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo”. Sin embargo, estas objeciones se dan de bruces con la concepción de la revolución como un cambio material, intelectual y moral. Habrá también, por supuesto, quienes sostengan que el comunismo es una sociedad más allá de la justicia, porque la abundancia será tal que las cuestiones distributivas nunca habrán de plantearse; pero esto ignora los evidentes límites en los recursos naturales y las opciones éticas que plantea la noción de límite.

Así las cosas, la discusión sobre los principios de justicia resulta a todas luces imprescindible, y la contribución de los igualitaristas liberales no tendría que ser menospreciada. Sánchez Vázquez (2006: 305) ha afirmado que en el marxismo hay lugar “tanto para una ética que trate de explicar la moral realmente existente, como para una ética normativa que postule una nueva moral, necesaria, deseable y posible cuando se den las bases económicas y sociales

necesarias para construir la nueva sociedad en la que esa moral ha de prevalecer”. Precisamente, para la construcción de esa nueva moral, necesaria, deseable y posible, no hará ningún daño (al contrario) reconocer el “déficit ético” del marxismo y tomar en serio los aportes de los igualitaristas liberales. Si recordamos que, según Marx, recién en la fase superior del comunismo podrá superarse “el estrecho horizonte del derecho burgués”, y admitimos que Rawls y sus seguidores liberales representan, en lo que toca a la justicia, lo más avanzado del derecho burgués, cae de maduro que el marxismo no puede ignorar sus teorías y debe, por el contrario, mantener un diálogo crítico que permita esbozar una teoría de la justicia propia, basada en los valores específicamente socialistas.



CAPÍTULO 2

Los límites del igualitarismo de John Rawls*

En el proemio a su penetrante y creativo análisis de la obra de John Rawls, el filósofo francés Jacques Bidet imagina un diálogo entre la Esfinge y Edipo. La bestia preguntona y terrible le exige al caminante que formule una máxima universal, un auténtico imperativo categórico. “Tienes derecho a tres frases”, desafía la Esfinge. Edipo, quien no es otro que el mismísimo Rawls, pronuncia sus dos principios de justicia. Satisfecha a medias, la Esfinge replica: “Así es [...] pero no basta con soñarlo. El imperativo exige actuar e instaurar”. Y el coro exclama: “¡Desdichado Edipo! Vela tu rostro. ¡Lo insostenible hiere los ojos!”. Ésta parece ser, ni más ni menos, la tragedia de Rawls: sus principios de justicia, bellos y elegantes como un teorema, como una delicada geometría moral, terminan cegando a su propio autor. Rawls no puede (o no quiere) ver todo lo que sus enunciados formales implican; sus verdades le resultan insostenibles. Por ello, como vimos (apartado 2.2, capítulo 1), Bidet sostiene que con Rawls es posible avanzar más allá de Rawls y contra Rawls, puesto que los principios rawlsianos tienen mayores alcances que los que su creador está dispuesto a admitir, y pueden ayudar a subsanar ciertos déficits en perspectivas teóricas muy distintas al igualitarismo liberal. De hecho, la teoría de la justicia rawlsiana ya ha contribuido a generar la necesidad de que el socialismo revise

* Publicado originalmente como “Los límites del igualitarismo liberal de John Rawls”, *Revista de la Facultad. Estudios Sociales*, año 21, N° 19-20, General Roca, 2014, pp. 201-230.

y (re)piense su dimensión normativa, por mucho tiempo eclipsada por un exagerado énfasis en la dimensión meramente explicativa.

En este capítulo, entonces, y siempre en el contexto del diálogo deseable y posible entre igualitaristas liberales y marxistas, nos interesa ahondar en el examen de algunos límites de la teoría rawlsiana y considerar en qué medida se puede ir más allá de Rawls y contra Rawls, tal como sugiere Bidet. Para ello, nos concentramos en el igualitarismo rawlsiano y, en particular, en algunos puntos del debate suscitado en torno al Principio de Diferencia. En primer término, en el apartado 1, analizamos con cierto detalle el principio en cuestión, destacando sus aristas más radicales. En el apartado 2 nos detenemos a observar las dos interpretaciones del Principio de Diferencia: la interpretación laxa, según la cual los incentivos materiales no igualitarios están permitidos por razones de justicia, y la interpretación estricta (preferida por Gerald A. Cohen) según la cual la justicia rawlsiana bien entendida no permite incentivos a los más aventajados. En el apartado 3 presentamos los argumentos de Cohen a favor de la lectura estricta del Principio de Diferencia, la cual requiere, para su realización, la existencia de un *ethos* igualitario a escala social y mecanismos específicos de justificación interpersonal. En el apartado 4 mostramos cómo la interpretación de Cohen puede ser respaldada por la visión de Bidet, quien sostiene que los principios rawlsianos pierden fuerza normativa al no estar enunciados estrictamente como imperativos categóricos.

1. La igualdad como punto de partida

Como se recordará, el Principio de Diferencia, en su formulación definitiva, dice: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo” (Rawls, 2000: 280), en un marco institucional que garantice, a su vez, una justa (es decir, no sólo formal) igualdad de oportunidades. Cuando se observa el modo en que el Principio de Diferencia está redactado, puede advertirse que Rawls presupone

que habrá desigualdades económicas y sociales en una sociedad bien ordenada y, por ende, que este principio está pensado para asegurar que dichas desigualdades sean “justas”. Cuando una desigualdad está justificada –porque beneficia a todos y en particular a los menos favorecidos– deja de ser una desigualdad a secas y se transforma en una desigualdad justa, es decir, en una diferencia. De allí el nombre del principio rawlsiano.

Para quienes sostenemos que la igualdad es un valor central de la izquierda –la “estrella polar” de la tradición socialista, según la afortunada metáfora de Norberto Bobbio–, un principio que supone desigualdades “justas” resulta sumamente contraintuitivo, aunque no ininteligible. Así, cuando se repasan los fundamentos y los argumentos que conducen al Principio de Diferencia (incluso si se hace caso omiso de la muy controvertida posición original), se observa que Rawls se esmera en recalcar, una y otra vez, que la igualdad siempre es preferible a la desigualdad, a menos que alguna desigualdad beneficie a los “menos aventajados”. Por ende, en primera instancia siempre debe escogerse una distribución igualitaria; es decir, la igualdad es el punto de partida. Y las desigualdades podrán permitirse, en un segundo momento, siempre y cuando beneficien a los que quedan en peor situación respecto de la igualdad originaria. La denominada “concepción general” de la justicia rawlsiana es categórica en este punto cuando sostiene que los bienes sociales primarios deben ser distribuidos igualitariamente a no ser que una distribución desigual de uno o todos estos bienes beneficie a los menos aventajados (Rawls, 2000: 281). Por eso, como vimos en el apartado 2.2 del capítulo 1, Rawls (2000: 81) sostiene que “el principio de diferencia representa una concepción fuertemente igualitaria”, ya que “*a menos que exista una distribución [desigual] que mejore a las personas [...] se preferirá una distribución igual*” (nuestro énfasis).

Por lo tanto, aunque el Principio de Diferencia, tal como está formulado, admite desigualdades económicas y sociales justificadas, también es cierto que –desde sus fundamentos– afirma que la igualdad es la configuración preferida. Hay aquí una ambigüedad (o inconsistencia) en la teoría rawlsiana, que merece ser observada con sumo cuidado y que ha sido sometida a una esclarecedora crí-

tica, entre otros, por Cohen (1992, 1995a, 1997, 2008). Si la Esfinge hubiese querido devorar a Edipo-Rawls, podría haberle lanzado una pregunta atroz: “Si la igualdad es el punto de partida normativamente preferido, ¿cómo pueden justificarse *normativamente* las desigualdades que el Principio de Diferencia termina permitiendo (en la forma de incentivos) en favor de los más aventajados?”. Se trata, como veremos, de una pregunta fatal, que obliga a escoger una *lectura estricta* del Principio de Diferencia si es que éste ha de mantener su estatus de principio de justicia y no degradarse en una mera norma de regulación o política pública razonable.

Además de sentar las bases para una sociedad bien ordenada, los principios de justicia rawlsianos —como es bien sabido— buscan mitigar o neutralizar los efectos del azar en la distribución de bienes sociales primarios. Para Rawls, todo aquello que los individuos reciben como producto de las loterías natural y social (sus talentos, vigor físico, posición de clase, género, etc.) son cuestiones meramente contingentes y, por ende, moralmente irrelevantes al momento de fijar las porciones distributivas. Desde el punto de vista del individuo del que se trata, haber nacido con buena salud o en una posición social ventajosa o en un entorno familiar estimulante es un hecho de buena suerte que no puede ser invocado como fundamento de ninguna ventaja social o económica adicional. Es cierto, como observaron, entre otros, Boron, Dussel y Sánchez Vázquez, que Rawls no hace casi ningún esfuerzo por cuestionar las desigualdades estructurales que configuran el marco en el cual, para la persona de la que se trata, resulta azaroso nacer ya sea en una posición ventajosa o desventajosa. En verdad, cuesta creer que el Principio de Diferencia pueda ser aplicado en circunstancias de profunda desigualdad como las que existen en el capitalismo real. No en vano Will Kymlicka (1997: 86), quien no es precisamente un pensador de la izquierda revolucionaria, opina que si bien no es fácil determinar exactamente qué políticas requiere la teoría rawlsiana, está claro que ésta “[d]emanda que cada persona comience su vida con una parte igual de los recursos sociales, lo cual es un poderoso ataque a las profundas divisiones de clase, raza y género en nuestra sociedad”. Más aún,

como ya apuntamos, según este autor, la realización del esquema de Rawls parecería exigir cambios radicales en la distribución de la riqueza y la propiedad. Pero no trataremos aquí la viabilidad del Principio de Diferencia en el capitalismo realmente existente y, en cambio, lo examinaremos desde el punto de vista de la teoría ideal, la cual se erige sobre el supuesto de una sociedad bien ordenada donde no existen desigualdades tan profundas que resulte “esencial cambiar las condiciones de la civilización” (Rawls, 2000: 149). Y es preciso recordar, además, que Rawls considera que su teoría es aplicable tanto a un sistema capitalista cuanto a un sistema basado en la propiedad colectiva de los medios de producción. Así, y sin perder de vista la pregunta que nos hicimos en el párrafo anterior, también intentaremos analizar en qué medida el Principio de Diferencia representa una norma que “tiende” a la igualdad, tal como Rawls lo postula (o promete) en la sección 17 de *Teoría de la justicia*.

Una interrogación clave que guía a la reflexión rawlsiana es hasta qué punto pueden las instituciones sociales, edificadas sobre los principios de justicia, compensar las desigualdades inmerecidas, que son producto del azar (o, para usar el lenguaje de Ronald Dworkin, de la mera suerte bruta).¹ En otras palabras, Rawls se pregunta si es posible que el Principio de Diferencia sea equivalente al principio de compensación, según el cual es preciso eliminar todas las desigualdades de condición entre las personas. En este sentido, su primera respuesta es que, “por supuesto, el principio de diferencia no es el principio de compensación y no exige que la sociedad trate de nivelar las desventajas como si se esperara que todos fueran a competir sobre una base equitativa la misma carrera” (Rawls, 2000: 103). Esta afirmación parece contrariar el igualitarismo inherente

1. Ronald Dworkin cuestiona a Rawls por no dar suficiente cabida a la responsabilidad individual. Por ello, el Principio de Diferencia exigiría que se sostenga a aquellos que han optado por una vida ociosa o dispendiosa, en tanto puedan ser contados en el grupo de los menos aventajados (en términos económicos). Dworkin (2000) propone, en cambio, distinguir entre los resultados que son producto de la mala suerte bruta (que deben ser compensados) y aquellos que derivan de la suerte en la opción (que no requieren compensación).

al Principio de Diferencia, puesto que, aquí, Rawls explícitamente niega que este principio procure igualar las condiciones iniciales. Sin embargo, pocas líneas más abajo, Rawls introduce una de sus proposiciones más audaces. No se trata de una consideración dicha como al pasar, sino de un intento de especificación de las implicancias y contenido del Principio de Diferencia. Hemos examinado una parte de este pasaje en el apartado 1 del capítulo 1. El fragmento completo dice:

El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. *Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos.* Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. *Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen a favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de diferencia si queremos [configurar] el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias.* (Rawls, 2000: 104; nuestro énfasis)

Como decíamos, este poderoso tramo de *Teoría de la justicia* representa una de las formulaciones más radicales de la perspectiva rawlsiana acerca de un esquema social justo. Al considerar la distribución de talentos naturales como un “acervo común”,

Rawls introduce una noción de fuerte contenido comunitario,² que luego queda diluida por la frecuente reluctancia rawlsiana a aceptar las implicancias más disruptivas de sus propias ideas. Que la distribución de los talentos pueda ser considerada como un “acervo común” supone negar la tesis de autopropiedad, tan cara a la tradición liberal y, muy en especial, a la línea que principia en Locke y alcanza su paroxismo en Nozick.³ En efecto, si bien Rawls no propone nada tan extremo como una colectivización de los talentos —ya que el primer principio protege un amplio sistema de libertades y, entre ellas, el derecho a la integridad personal—, también es cierto que el pensador de Harvard cree que imponer una cierta hipoteca social sobre los talentos inmerecidos no es un agravio intolerable a las libertades individuales. Rawls, a diferencia de Nozick, no considera que las personas sean “empresas en miniatura”, totalmente propietarias de sí mismas, protegidas por insuperables “restricciones laterales” que impiden cualquier interferencia redistributiva (volveremos sobre el problema de la autopropiedad en el capítulo 3). Si Rawls no negara la autopropiedad, el Principio de Diferencia sería absolutamente imposible: los menos aventajados no podrían exigir que sus expectativas fuesen maximizadas y los más aventajados podrían eludir la demanda de los que están peor invocando simplemente la inviolable propiedad sobre sí mismos. Por ello, en el párrafo que estamos analizando es fácil advertir que los más afortunados tienen *permiso* para beneficiarse de sus talentos inmerecidos *si, y sólo si*, dichos beneficios adicionales mejoran la situación de los menos favorecidos. Más aun, Rawls sostiene explícitamente que las únicas desigualdades aceptables (justas) son aquellas que les permiten a los más favorecidos “cubrir los costos de su entrenamiento y educación”. Surge aquí un límite bastante preciso a las desigualdades justificadas, ya

2. Un original estudio sobre la impronta comunitaria en el pensamiento de Rawls, especialmente en relación con la teología y con el sistema hegeliano, puede hallarse en Rossi (2014).

3. Sobre el desafío de Nozick a Rawls y al marxismo, ver Cohen (1995b), Lizárraga (2003, 2013b).

que tales costos no parecen involucrar incentivos especiales para obtener un desempeño particularmente productivo de los más talentosos. Solventar el costo del desarrollo de los talentos es una inversión que beneficia a todos y, en particular, según lo manda el Principio de Diferencia, a quienes quedan en peor posición respecto de la igualdad inicial.

2. Dos lecturas del Principio de Diferencia

Hasta aquí, la reflexión rawlsiana es revulsiva para el *statu quo*: ni la utilidad, ni el mérito, ni los títulos pueden ser invocados para justificar las desigualdades, algo que va a contracorriente de la estructura de motivaciones y el sentido común típicos del capitalismo. El utilitarismo, por caso, es el blanco preferido de Rawls, toda vez que su objetivo es el de formular una teoría alternativa a aquélla que crearon Jeremy Bentham, Jonh Stuart Mill y Henry Sidgwick, entre otros. Para Rawls, el utilitarismo resulta inaceptable a causa de su crudo consecuencialismo y por exigir que un correcto cálculo utilitario a escala individual deba extenderse a escala social. Esto, sumado a la imposibilidad de fijar porciones distributivas, remata en que para el utilitarismo “no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de algunos no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos” (Rawls, 2000: 37). Y así, una de las consecuencias de “extender a la sociedad el principio de elección por un individuo” es que la eficiencia y no la justicia se erige en el valor dominante. Por eso, dice Rawls, “[e]l utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas” (37). El rechazo rawlsiano al utilitarismo resulta aún más notable si se recuerda que también en la tradición socialista existen famosas batallas contra Bentham y Mill. Concretamente, la crítica más mordaz de Marx en *El capital*, y también en obras como *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*, no está dirigida solamente contra el idealismo de Hegel y sus adláteres, sino, fundamentalmente, contra el utilita-

rismo, suprema doctrina moral de la burguesía en su momento de apogeo (Lizárraga, 2013b; ver apartado 2, capítulo 5).

El mérito es otro factor que no tiene cabida en el esquema rawlsiano, al menos al momento de determinar la distribución igualitaria inicial. Al respecto, el pensador de Harvard afirma:

[E]s, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. *No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades*, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí. (Rawls, 2000: 106; nuestro énfasis)

Los títulos de propiedad tampoco inciden en la determinación de las porciones distributivas. Ya dijimos que la autopropiedad —en un sentido lockeano o nozickeano— y la propiedad privada sobre los medios de producción no son parte de la construcción rawlsiana. En efecto, Rawls (2000: 69) sostiene que “el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio [de justicia]”.

Ahora bien, anuladas estas posibles justificaciones de la desigualdad —la utilidad, el mérito y la propiedad—, Rawls todavía permite desigualdades por razones prácticas. Por eso, tras sostener que la distribución de los talentos es parte de un acervo común, no tarda en advertir que “no hay razón” para eliminar las distinciones (entre los más y los menos favorecidos), sino que “es posible” hallar un mecanismo institucional para que tales desigualdades funcionen en pro de los menos afortunados: el Principio de Diferencia. De este modo,

este principio igualitario queda incómodamente atrapado entre lo normativo y lo factual, entre lo justo y lo posible. Varias preguntas surgen de inmediato: ¿por qué no hay razón para eliminar tales distinciones? ¿Por qué se introduce la noción de lo posible, cuando el argumento viene siendo, hasta este punto, estrictamente normativo? Estos nuevos interrogantes derivan necesariamente de la pregunta que venimos planteándonos: ¿por qué han de permitirse las ventajas a los más favorecidos, cuando la igualdad ha sido declarada preferible como punto de partida y cuando se ha dicho que nadie merece su lugar inicial en la distribución de los dones naturales?

La respuesta es que Rawls –como anticipamos en el apartado 2.1 del capítulo 1– oscila entre una justificación normativa y una justificación factual de las desigualdades permitidas, lo cual a su vez se corresponde con dos posibles lecturas del Principio de Diferencia: la lectura *estricta* y la lectura *laxa*. Como vimos, fue el filósofo socialista canadiense Gerald A. Cohen quien propuso estas lecturas al diagnosticar la tensión entre lo normativo y lo factual en la obra rawlsiana, una tensión de enormes consecuencias porque, según sea la lectura que se adopte, se profundiza o se desvanece la radicalidad de la noción de los talentos como acervo común y, en un sentido aún más general, el contenido igualitario del proyecto de Rawls. En su artículo “Incentives, inequality and community”,⁴ Cohen (1992: 311) sostiene: “En su lectura *estricta* [el Principio de Diferencia] considera a las desigualdades como necesarias sólo cuando éstas son estrictamente necesarias, esto es, independientes de las intenciones deliberadas de las personas. En su lectura *laxa* también toma en cuenta la necesidad relativa a las intenciones”. Al cabo de una extensa y sutil argumentación, Cohen concluye que desde una lectura *estricta* del Principio de Diferencia –una lectura que es fiel a los presupuestos y fundamentos de dicho principio (y respaldada por abundante evidencia textual)–, ninguna desigualdad incentivada debiera ser permitida. Es decir, si se toma seriamente la insistencia rawlsiana en que los atributos personales inmereci-

4. Reeditado, con algunos añadidos, como capítulo 1, “The incentives argument”, en Cohen (2008).

dos, producto de las contingencias naturales y sociales, no debieran significar ninguna ventaja adicional para sus casuales poseedores, el Principio de Diferencia no podría autorizar ninguna desigualdad en la forma de incentivos a los más talentosos.

Si, de todos modos, Rawls permite los incentivos (la desigualdad incentivada) es porque, inconsistentemente, se desliza del plano normativo al plano factual y encuentra que, en el mundo real, los más talentosos (los más afortunados) no estarán siempre dispuestos a obrar según manda el Principio de Diferencia. La igualdad preferida en la instancia inicial se desmorona frente a la exigencia de incentivos de los más talentosos; la igualdad *normativamente* preferida sucumbe ante la premisa fáctica según la cual los más talentosos irán a la huelga a menos que sean especialmente estimulados en términos materiales. En suma, la lectura estricta prohíbe las desigualdades incentivadas, mientras que la lectura laxa las permite y hasta las considera necesarias. Así las cosas, el Principio de Diferencia padece una duplicidad letal: permite desigualdades por las mismas razones que las prohíbe en primera instancia. Si los dones contingentes son moralmente irrelevantes y, por ende, la igualdad debe ser elegida siempre en primera instancia, ¿por qué habrán de tornarse relevantes al momento de fijar las porciones distributivas más allá del momento igualitario inicial? Es decir: ¿por qué habrá que recompensar especialmente a quienes poseen mayores dones naturales obtenidos por azar y, por lo tanto, moralmente irrelevantes? La respuesta de Rawls es decepcionante: porque los más talentosos están motivados sólo por su autointerés y, en ausencia de expectativas no igualitarias, se rehusarán a contribuir al máximo de sus talentos en favor de los menos aventajados. Éste es, precisamente, el argumento factual: los incentivos o las desigualdades incentivadas resultan inevitables (necesarios) a causa de la actitud de los más talentosos, quienes se niegan a vivir según las exigencias normativas del Principio de Diferencia.⁵

5. Cohen aclara que no hace falta suponer que los más talentosos son, en efecto, personas más dotadas que las demás. Esta denominación “concesiva”, explica Cohen (2008: 120), simplemente alude a personas que “están posicionadas de tal manera que, felizmente para

Según Cohen, como anticipamos en el apartado 2.1 del capítulo 1, este argumento factual desnuda otro punto controvertido en la construcción rawlsiana; esto es, que los principios de justicia sólo se aplican a la denominada “estructura básica” de la sociedad y no a las decisiones individuales. En otras palabras, aunque resulte esperable que las personas adhieran a los principios de justicia, esto es así *por razones de estabilidad* y no *por razones de justicia*. Cohen, por el contrario, considera que la justicia rawlsiana, bien entendida, demanda, al mismo tiempo, instituciones justas y decisiones individuales congruentes con los principios que animan a tales instituciones (ver capítulo 4). Por consiguiente, Rawls no puede *justificar* los incentivos materiales desde el punto de vista normativo; lo que hace es *permitirlos* para acrecentar la productividad de los más talentosos, lo cual, a su vez, beneficiará también a los menos aventajados. De este modo, quedará satisfecho lo mandado por el Principio de Diferencia. Como dice acertadamente Jon Elster (1998: 227), el argumento a favor de los incentivos puede ser montado en términos de eficiencia de Pareto en tanto “nadie resulta perjudicado si algunas personas obtienen recompensas por habilidades que de otro modo habrían quedado aletargadas”.

En sintonía con la posición de Cohen, Elster señala que, aunque el razonamiento en apoyo a los incentivos exhibe una gran fuerza “práctica”, no tiene por qué ser considerado como un obstáculo insuperable. En efecto, alega Elster (1998: 227-228), “Marx creía [...] que el ejercicio de habilidades es en la mayoría de los casos altamente gratificante en sí mismo” y, en consecuencia, “el hecho de que los poseedores de tales habilidades puedan tener a la sociedad bajo extorsión y amenacen con retener sus talentos a menos que se les pague mucho no debería hacernos creer que tal pago es *necesario* para obtener el uso de dichos talentos” (nuestro énfasis). En rigor, Rawls también sostiene que la gratificación individual

ellas, tienen altos salarios y pueden variar su productividad según cuán alto sea dicho salario”. En resumidas cuentas, los denominados “más talentosos” son los individuos que pueden especular estratégicamente con el despliegue de su capacidad productiva ya que ocupan “poderosas posiciones de mercado”.

está dada, más allá de las recompensas materiales, por un principio de motivación según el cual las personas encuentran su recompensa en el ejercicio efectivo de sus capacidades y en la realización de actividades cada vez más complejas y sutiles: el denominado “principio aristotélico” (ver apartado 5, capítulo 4). Entonces, si los más talentosos, arbitrariamente beneficiados por sus dones naturales y origen social, ya están en una situación aventajada, y si hallan en su trabajo la recompensa misma, como lo plantea el principio aristotélico, no tendrán razones basadas en principios para exigir recompensas especiales. Sin embargo, esto no ocurre en el relato rawlsiano; Rawls retrocede ante la interrogación de la Esfinge, abandona la normatividad pura del Principio de Diferencia y se derrumba hacia una postura posibilista.

Tomemos, por caso, uno de los pasajes donde Rawls inequívocamente admite que los incentivos son permitidos por razones factuales. Al intentar ilustrar cómo funcionaría el Principio de Diferencia en una sociedad moderna, con sus clases empresarial y trabajadora, Rawls afirma:

[L]as mayores expectativas permitidas a los empresarios *los estimulan a hacer cosas* que aumentarán las expectativas de la clase laboral. *Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc.* No voy a considerar la medida en que esto es cierto. Lo que me interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser presentados si es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia. (Rawls, 2000: 83, nuestro énfasis; citado en Cohen, 1992: 16)

Aunque Rawls no habla estrictamente de desigualdades de riqueza o ingresos contantes y sonantes, sino de expectativas o perspectivas, el solo hecho de suponer una clase propietaria y otra clase trabajadora indica que el Principio de Diferencia se aplica a una estructura distributiva desigual. Con todo, lo que nos interesa subrayar es que los incentivos (desigualdades) permitidos obtienen su justificación en virtud de que tales estímulos hacen que los más

aventajados produzcan más y, por ende, que haya mayor riqueza para beneficiar a los menos aventajados (se trata de una mayor riqueza que de otro modo no estaría disponible). Luego, los trabajadores se benefician merced a la presencia de incentivos a los empresarios y a los más talentosos.

Que Rawls no quiera considerar si es cierto el hecho de que los empresarios serán más productivos e innovadores gracias a los incentivos puede ser aceptable en el contexto de un argumento despojado como el que estamos examinando. No obstante, cabe señalar que, en el capitalismo realmente existente, es muy fácil pronosticar que la clase empresarial hará una huelga de inversiones e innovaciones en ausencia de incentivos o perspectivas de ganancias seguras (es archisabido que el riesgo empresarial sólo sobrevive en los manuales y que los rescates públicos de los intereses privados de las grandes corporaciones son moneda corriente). Pero, volviendo ahora a la argumentación formal: lo más grave del párrafo que estamos analizando es que contradice los fundamentos mismos del Principio de Diferencia. Aquí, Rawls *parece* decir, ni más ni menos, que los incentivos a los empresarios son permisibles o necesarios *porque* terminan beneficiando a los obreros, lo cual suena *casi* como el tristemente célebre *trickle down*. Pero no es esto lo que prescribe el Principio de Diferencia, ya que, leído estrictamente, afirma que los incentivos a los más favorecidos pueden ser permitidos *si, y sólo si*, benefician a los menos favorecidos; de lo contrario, debe siempre preferirse una distribución igual. No es lo mismo argumentar que los incentivos generarán mayor productividad y eventualmente esto derramará sobre los menos favorecidos (*trickle down*), que prescribir que los incentivos serán permitidos siempre y cuando beneficien a los menos aventajados (Principio de Diferencia).⁶

Entre varios otros, hay un fragmento en *Teoría de la justicia* que ratifica y profundiza la noción de que los incentivos generadores

6. Tal vez sea a causa de estas inconsistencias rawlsianas que nada menos que Friedrich von Hayek no haya visto “diferencias sustantivas” entre sus opiniones y la teoría de Rawls. Un agudo análisis sobre el “veredicto de Hayek” puede hallarse en Boron (2002).

de desigualdades son admitidos por razones pragmáticas o fácticas. En la sección 26, en la cual discute “El razonamiento que conduce a los dos principios de justicia”, Rawls alega (2000: 151): “Si, por ejemplo, [las] desigualdades establecen varios incentivos que consiguen extraer esfuerzos más productivos, *una persona en la posición original puede verlos como necesarios* para cubrir los costos de entrenamiento y *alentar un desempeño efectivo*” (nuestro énfasis; citado en Cohen 1992: 16, nota 53). En contraste con el párrafo en el que se abstiene de considerar la validez del argumento según el cual los empresarios innovarán en presencia de estímulos, ahora Rawls deja entrar en la posición original –esto es, en el momento contractual primigenio– un elemento fáctico decisivo. En otras palabras: Rawls conjetura que los incentivos efectivamente pueden generar mayor productividad ¡y que esta información está disponible para las partes en la posición original!; luego, es allí, en el momento generador de normatividad, donde los incentivos basados en argumentos prácticos adquieren aceptabilidad. Si los incentivos son considerados *necesarios* en la posición original, entonces quedan inextricablemente ligados al Principio de Diferencia. El argumento fáctico recibe sanción normativa en la instancia del contrato.

Ahora bien, la pregunta que debe hacerse frente a todo lo anterior, y que en efecto se hace Cohen, es en qué medida estos incentivos son “necesarios”. ¿Son necesarios en un sentido fuerte; esto es, independientemente de la voluntad de los sujetos, o son necesarios en un sentido débil, es decir, porque son los mismos sujetos quienes los hacen “necesarios”? Tras un minucioso análisis, Cohen demuestra que la “necesariedad” de estos incentivos es débil, ya que son los más afortunados o más talentosos quienes los tornan “necesarios” al amenazar al resto de la sociedad con una “huelga de talentos”. Al no estar dispuestos a trabajar en ausencia de incentivos especiales, los más favorecidos exigen recompensas diferenciales, conscientes de que al restar sus esfuerzos acabarán perjudicando a los menos favorecidos. Se trata de un liso y llano chantaje, admisible por razones prácticas, pero inadmisibles desde una lectura estricta del Principio de Diferencia. Al plantear esta especie de extorsión, los más afortunados desafían nociones

clave de la justicia como equidad, tales como que la distribución de los talentos es un “acervo común”, que las desigualdades sólo están permitidas en tanto beneficien a los que están peor, y que los mayores talentos son una circunstancia afortunada que no tiene incidencia para alcanzar la distribución igualitaria inicial. En definitiva, si Rawls autoriza el pago de incentivos que rompen la igualdad, es porque considera que los más talentosos no están comprometidos con los principios de justicia, en particular con el Principio de Diferencia.

Así las cosas, y ahondando en su rechazo a la lectura laxa del Principio de Diferencia, Cohen (2001b: 165) sostiene que “[l]a última razón para la mayor productividad, la fortuna en las circunstancias, es moralmente (aunque no económicamente) ininteligible como motivo para una mayor recompensa” y que “la recompensa a la productividad debida al mayor talento inherente [...] es una idea profundamente antisocialista [...] ya que el mayor talento en sí mismo es una circunstancia afortunada que no requiere recompensa adicional”. Más aun, “[e]n opinión de Cohen, el otorgamiento de tales ventajas económicas implica ceder directamente al chantaje de los más poderosos, algo que debería estar prohibido bajo la concepción [de justicia rawlsiana]” (Gargarella, 1999: 81). Y lo peor del caso es que cuando Rawls autoriza incentivos no igualitarios a los más talentosos “justifica tal tipo de desigualdades en nombre de la justicia” (81). Sucede que, en efecto, *si la igualdad era considerada justa* en primera instancia, en virtud de haber sido neutralizados los factores moralmente arbitrarios —contingencias de nacimiento y posición social—, resulta al menos desconcertante que *la desigualdad pase a ser vista como justa* cuando se origina, precisamente, en el uso incentivado de aquellos atributos inmerecidos. Entonces, y siempre según Cohen (1992: 310), “cuando es fiel a sí misma, la justicia rawlsiana condena [los] incentivos [para los más talentosos] y ninguna sociedad cuyos miembros estén sin ambivalencias comprometidos con el principio de diferencia necesita usar incentivos especiales para motivar a los productores talentosos”.

Pero hay más. Los incentivos que Rawls autoriza se dan de bruces contra, al menos, dos nociones vinculadas al Principio de Di-

ferencia: la reciprocidad y la fraternidad. La reciprocidad, según Rawls (2000: 105), “es un principio de beneficio mutuo”, sujeto a la prioridad de los menos aventajados. Esta prioridad, concede Rawls, puede llevarnos a pensar que aquel principio está demasiado sesgado a favor de los menos afortunados y que esto impediría que los más afortunados puedan maximizar sus expectativas. En otras palabras: los más afortunados podrían sentirse injustamente tratados porque la prioridad de los menos afortunados hace que ganen menos de lo que ganarían bajo un esquema que les permitiera obtener todo lo que desean. Pero tales expectativas no igualitarias están prohibidas por el Principio de Diferencia, ya que implicarían recompensar a quienes ya han sido recompensados por la buena suerte. En palabras de Rawls (2000: 105), al brindar retribuciones a los mayores talentos “estamos valorando por sí mismas las ganancias de aquellos a quienes ya las contingencias naturales y sociales han favorecido más. Nadie tenía originalmente un derecho a ser beneficiado de este modo y, por eso [conceder remuneraciones especiales significa], favorecer doblemente a los más afortunados”. Por consiguiente, piensa Rawls, la justicia como equidad representa un esquema de cooperación razonable sobre la base del cual todos pueden beneficiarse, es decir, un esquema que alienta la reciprocidad. En suma, como nadie merece su posición inicial en la sociedad, ni sus mayores talentos, los más afortunados no pueden esperar, como vimos, “un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás” (Rawls, 2000: 106).

La noción de reciprocidad, así expuesta, fija límites muy precisos a lo que pueden demandar los más favorecidos y, leído estrictamente, el Principio de Diferencia no debiera permitir incentivos no igualitarios so pena de contradecir sus propios fundamentos. Cuando Rawls dice que maximizar sin límite las expectativas de los más aventajados significaría favorecerlos doblemente, no hace sino estar en sintonía con John Stuart Mill, para quien acceder a las demandas de los que están en mejor situación “es una injusticia: es darles a los que ya tienen, asignando la mayor parte a quienes ya han sido favorecidos por la naturaleza” (en Cohen,

2008: 85). Y Rawls (2000: 105) guarda la esperanza de que los más aventajados puedan adoptar un “punto de vista general” y así reconocer que están insertos en un esquema social en el que se puede esperar que todos cooperen, siempre y cuando esto se haga en términos razonables. Si los más talentosos pueden ver las cosas de este modo, entonces podrán considerarse “a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenía previamente derecho”. Los más aventajados “tienen un derecho a sus dones naturales al igual que lo tiene cualquier otro” –un derecho vinculado a la libertad básica que asegura la integridad de la persona– y también “tienen derecho a todo aquello que puedan adquirir conforme a las reglas de un sistema equitativo de cooperación social” (106). Pero dichas reglas de cooperación social, basadas en el Principio de Diferencia, exigen que sus ganancias estén limitadas por la prioridad de los menos afortunados.

La tensión en la arquitectura del Principio de Diferencia se observa, también, cuando se recuerda que Rawls pretende haber hallado, por fin, una especificación de ideal moderno de la fraternidad. Es cierto, como afirma Rawls, que este ideal no ha recibido especial atención en términos teóricos y que, usualmente, se lo ha asociado a nociones más bien vagas y no específicamente políticas. Como ideal de contornos imprecisos, sostiene Rawls, la fraternidad “no expresa ninguna exigencia definida”. Por ello, considera que “el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de que *no querer tener mayores ventajas* a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2000: 107; nuestro énfasis; ver apartado 3, capítulo 5). Entonces, si los habitantes de un mundo rawlsiano estuvieran comprometidos seriamente con sus principios, no reclamarían recompensas adicionales –incentivos– ya que no desearían tener mayores ventajas a menos que éstas beneficien a los que están en peor situación y, por supuesto, no incurrirían en el repugnante chantaje o en la huelga de talentos.

Como puede advertirse sin mucho esfuerzo, tanto la concepción de la reciprocidad como la de fraternidad son contradictorias con

la lectura laxa o factual del Principio de Diferencia, según la cual, como venimos diciendo, corresponde incentivar a los más talentosos porque: a) tales estímulos los impulsan a aumentar su productividad y, en consecuencia, esto redundaría en beneficio de los menos afortunados; y porque b) en caso de no obtener tales incentivos, podrían restar su contribución, con el consiguiente perjuicio para todos y especialmente para los menos afortunados. En una sociedad regida por el Principio de Diferencia, la reciprocidad impide “favorecer doblemente a los más afortunados”, mientras que la fraternidad prohíbe que éstos demanden incentivos especiales para desplegar sus talentos inmerecidos. Además, y como telón de fondo de esta discusión, está esa otra tensión estructural no resuelta, la cual tiene su origen en el hecho de que Rawls ha elegido como *locus* primario de la justicia a la estructura básica y no a las decisiones personales (ver apartados 1 y 2, capítulo 4). Si la justicia sólo se aplica a las instituciones, como quiere Rawls, el argumento de la fraternidad se ve reducido a la futilidad, puesto que la fraternidad supone un “querer actuar” desde los principios de justicia. Si se afirma la versión rawlsiana de la fraternidad, mal que le pese al mismo Rawls, la justicia no puede ser sólo una virtud institucional, sino que también les cabe a los sujetos que dicen afirmar la justicia de las instituciones. No se trata, a fin de cuentas, de una virtud independiente de las elecciones personales, como lo sugiere la lectura laxa del Principio de Diferencia. En este sentido, Cohen (1992: 268-269) asevera:

[E]l principio de diferencia puede ser usado para justificar el pago de incentivos que inducen desigualdades sólo cuando la actitud de las personas talentosas va en contra del espíritu del propio principio de diferencia: los más talentosos no necesitarían incentivos especiales si ellos mismos estuvieran, sin ambivalencias, comprometidos con dicho principio. Por lo tanto, *debe considerárselos afuera de la comunidad que sostiene dicho principio cuando se lo usa para justificar el pago de incentivos.* (Nuestro énfasis)

Así, quienes apelan a la lectura laxa del Principio de Diferencia entran en contradicción no sólo con los fundamentos igualitarios

de este principio, sino también con la noción de fraternidad o amistad cívica (que Rawls invoca a menudo). Pero Rawls parece no advertir este problema y mantiene su posición de que la estructura básica es el objeto primario de la justicia. La sociedad rawlsiana, según Rawls, puede lograr la justicia con independencia de las actitudes individuales, y si bien es deseable que esté habitada por individuos justos, puede sin embargo existir sin personas cuyo obrar sea congruente con los principios de justicia.

La fijación de Rawls con la estructura básica queda bien reflejada cuando sostiene que los individuos no tienen razón para quejarse de los motivos de los demás. En las circunstancias altamente formalizadas de la posición original, donde nadie sabe nada de sí mismo y donde el regateo no es posible dado que el Velo de la Ignorancia impide que alguien pueda sacar ventajas, el ideal de la fraternidad no tiene cabida, ya que las personas sólo se interesan en sus propios asuntos. Dice Rawls (2000: 148): “[S]e podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes mutuamente desinteresadas, su aceptación de [las] desigualdades económicas e instituciones equivale a tan sólo el reconocimiento de las relaciones de oposición en que se halla el hombre en las circunstancias de justicia. No tienen razones de quejarse de los motivos de los demás”. Se dirá, con razón, que las motivaciones de las personas en la posición original no son las mismas que Rawls espera en una sociedad bien ordenada, en la cual se aspira a que las personas actúen según los principios de justicia escogidos en aquella escena hipotética. No obstante, aunque es cierto que no cabe suponer que las personas en la vida real serán mutuamente desinteresadas como lo son en la posición original, también es cierto que Rawls no exige, por razones de justicia, que las personas se comporten de acuerdo con los principios justos; sólo lo espera como parte de la teoría ideal y por razones de estabilidad.

Ahora bien, si el Principio de Diferencia, tal como es escogido en la posición original, corresponde al “significado natural de la fraternidad” y puede ser elegido por individuos mutuamente desinteresados, esto implica que la fraternidad se realiza con independencia de las acciones fraternas de las personas. En otras palabras,

los resultados distributivos son tales que parecen haber sido obtenidos gracias a actitudes fraternas pero, en realidad, fueron sólo las reglas y no las actitudes congruentes con las reglas las que obraron ese resultado. Así, como la fraternidad ya no supone un “querer actuar”, porque no debe esperarse que las personas se sirvan mutuamente, queda reducida a la condición de mero efecto de un juego institucional.

Consideremos ahora otro elemento de la teoría rawlsiana que, al igual que la fraternidad y la reciprocidad, procura poner límites a las desigualdades permitidas en favor de los más talentosos. Se trata del denominado “veto de los menos aventajados” (ver apartado 1, capítulo 1). Explica Rawls (2000: 148):

[Y]a que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, *aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto de aquellos que han ganado menos.* (Nuestro énfasis)

Dos cuestiones merecen ser analizadas aquí. En primer lugar, el veto propiamente dicho. Puesto que en su formulación definitiva el Principio de Diferencia no pone límites a las desigualdades permitidas, debe existir un modo de limitarlas que no dependa de la actitud de los más talentosos. Se trata, entonces, de adoptar una visión de prioridad. Es precisamente la prioridad que se les confiere a los menos aventajados la que restringe el rango de desigualdades permitidas. Y dado que el autorrespeto es uno de los bienes primarios que debe ser distribuido de acuerdo con los principios de justicia —y, según Rawls, es el más importante de los bienes primarios—, cabe suponer que el grupo menos favorecido no tolerará (vetará) las diferencias que sean lesivas para su autorrespeto. En consecuencia, las desigualdades justificadas serán mínimas; es decir, quedarán restringidas a aquellas que hacen posible que los más talentosos cultiven adecuadamente sus dones naturales en

beneficio propio y de los menos aventajados. Todo esto nos remite a la segunda cuestión crucial del argumento sobre el veto de los menos aventajados: Rawls sostiene, sin ambigüedad alguna, que los más aventajados deben haber obtenido ganancias “en términos que sean justificables respecto de aquellos que han ganado menos”. El punto, ahora, es determinar cómo, en qué términos y entre quiénes se verifica esta justificación.

3. Comunidad justificatoria y *ethos* igualitario

Rawls dedicó buena parte de su obra posterior a *Teoría de la justicia* a desarrollar la noción de razón pública, especialmente en *Liberalismo político* [1993].⁷ Sin embargo, preocupado casi exclusivamente por la estabilidad de su sistema, no se enfrentó a la necesidad de ofrecer aquello que Cohen denomina justificación exhaustiva o integral (*comprehensive justification*). En rigor, para Rawls, los principios de justicia están plenamente justificados por haber sido escogidos en las peculiares circunstancias de la posición original. Con eso basta y sobra en la tradición contractualista, y más aún en una teoría que pretende haber llevado esta tradición a uno de sus mayores niveles de abstracción y generalidad. Pero la justificación que Rawls omite analizar a fondo es aquella que viene implicada en el argumento del veto de los menos aventajados; esto es, que quienes más ganan deben hacerlo en términos justificables ante quienes ganan menos.

En su análisis de la lectura laxa del Principio de Diferencia –según la cual los incentivos están permitidos para obtener el mayor rendimiento de los más talentosos y productivos– Cohen inspecciona algunas de las razones que podrían esgrimir los más aventajados para “justificar” los estímulos que exigen a cambio de sus contribuciones. Y ninguna de ellas –excepto el caso de una desigualdad que no es un incentivo, sino una compensación

7. Ver también “The idea of public reason revisited” (Rawls, 1999d: 565-572).

por un trabajo penoso, insalubre, riesgoso, etc.— cumple con los requerimientos de una justificación integral. Esto, a su vez, revela que el diseño rawlsiano tampoco demanda la existencia de una “comunidad justificatoria”, una comunidad cuyos miembros estén y se sientan obligados a justificar sus actos ante los demás. Así, según la versión laxa del Principio de Diferencia, los mejor situados no están obligados a justificar sus demandas extorsivas ante los peor situados, ya que la justicia rawlsiana se aplica solamente a la estructura básica y no a las decisiones individuales. Entonces, los más favorecidos pueden, sin riesgo alguno, sostener un argumento como el que sigue:

Las desigualdades económicas están justificadas cuando mejoran la situación de los que están peor. Luego, en presencia de incentivos materiales (a) los más ricos y talentosos (los más favorecidos) producen más que en ausencia de incentivos, y (b) los que están peor, en consecuencia, mejoran su situación material. Por lo tanto, debe haber incentivos.⁸

Este argumento a favor de los incentivos, según Cohen, puede ser derrotado si, en primer lugar, se modifican las circunstancias de enunciación. No es lo mismo presentar el argumento en tercera persona, que imaginar cómo lo presentaría un rico ante un pobre en una situación de diálogo interpersonal. Y aquí, Cohen realiza una audaz comparación entre la actitud de los talentosos que demandan incentivos y la actitud de un secuestrador. La verdad de que el secuestrador liberará a su víctima cuando le sea pagado un rescate depende, exclusivamente, de la actitud del secuestrador; la verdad de que los ricos y talentosos trabajarán más si son incentivados depende de sus propias actitudes y nada más. En otras palabras, la premisa (a) del argumento, dice Cohen, es verdadera sólo porque

8. Cohen elabora este argumento en referencia a una política tributaria históricamente específica: la reducción impositiva propuesta por el gobierno de Margaret Thatcher, en 1988. Hemos eliminado las referencias a estas circunstancias, manteniendo la estructura del argumento de los incentivos, tal como lo formula Cohen (1992: 271).

los talentosos hacen que sea verdadera al exigir incentivos especiales para desplegar sus capacidades.

Si los más talentosos, enfrentados a una situación de diálogo interpersonal, tuvieran que justificar el pago de incentivos, dicha justificación debería ser exhaustiva; esto es, no sólo debería ser lógica, sino que el comportamiento mismo tendría que estar justificado. No es lo mismo decir: *el secuestrador no liberará a su víctima a menos que reciba el rescate*, que escuchar de labios del secuestrador la frase: *no liberaré a mi víctima a menos que me paguen el rescate*. La formulación en tercera persona es lógica; en primera persona revela que no hay tal lógica: la verdad de la proposición está en manos del secuestrador, y la actitud del secuestrador no está justificada. Lo mismo ocurre con los talentosos. Una cosa es decir: *los talentosos no serán más productivos a menos que reciban incentivos*, que escuchar a uno de ellos decir: *no seré más productivo si no me pagan mis incentivos*. En consecuencia, una justificación exhaustiva, agrega Cohen, debe pasar el test interpersonal; es decir, el talentoso deberá justificar su *actitud* ante un hipotético miembro del grupo menos favorecido. Deberá, en suma, decirle en la cara que no trabajará con todo su potencial a menos que le paguen una suculenta recompensa por sus esfuerzos.⁹

9. Para sorpresa de nadie, Robert Nozick piensa exactamente lo contrario que Cohen. Piensa que son precisamente los menos aventajados quienes se comportan como extorsionadores. Imagina, entonces, una situación análoga en la cual los menos talentosos hacen la siguiente propuesta: “Miren, mejor dotados; ustedes ganan cooperando con nosotros. Si quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Sugerimos estas condiciones: cooperaremos con ustedes si nosotros obtenemos *tanto como sea posible*” (Nozick, 1991: 194). Pero, según Nozick, esta propuesta es absurda, lo cual queda en evidencia si concebimos una contrapropuesta simétrica por parte de los mejor dotados. “Miren, peor dotados; ustedes ganan al cooperar con *nosotros*. Si ustedes quieren nuestra cooperación, tendrán que aceptar condiciones razonables. Proponemos éstas: cooperaremos con ustedes mientras *nosotros* obtengamos *tanto como sea posible*” (194). En un arrebato de sentimentalismo, Nozick sugiere que ningún mejor dotado tendría el “descaro” de formular explícitamente esta “escandalosa” condición (194). Pero de inmediato aclara que esta propuesta es *tan* escandalosa como la de los menos dotados. Ahora bien, escandalosa o no, la propuesta, formalmente vista, está justificada por el Principio de Diferencia para el caso de los menos aventajados, pero no lo está para el caso de los más aventajados, ya que dicho principio supone la prioridad de los que están

Para que el test interpersonal sea exigible es preciso que exista, como adelantamos, una comunidad justificatoria, definida por Cohen (1992: 282) como “un conjunto de personas entre quienes prevalece una norma [...] de justificación exhaustiva”. Puede ocurrir, entonces, que los individuos más aventajados no se sientan obligados a brindar la adecuada justificación de su actitud; en tal caso, estarían renunciando a la comunidad justificatoria. Para Cohen, la negativa a ofrecer una justificación, o que la justificación no sea exhaustiva, implica una disminución de la democracia y de los lazos de “amistad cívica” que surgen, en términos rawlsianos, cuando existen bases públicas de justificación de las instituciones que son comunes a todos los individuos. En otras palabras, quien no quiere o no puede justificar su actitud en términos interpersonales se coloca por fuera del *ethos* social.¹⁰

Es cierto que los ricos podrían alegar que *no pueden* trabajar al máximo de sus capacidades en ausencia de incentivos porque necesitan ese dinero para realizar la labor especializada y agobiante que se les pide, o porque no tendrían la motivación suficiente. Pero

en peor situación. Y como dicho principio ha sido escogido en circunstancias donde no pueden influir los factores contingentes (los factores derivados de las loterías natural y social), también es esperable que los mejor dotados acepten las condiciones exigidas por los menos favorecidos (es esperable, fundamentalmente, porque en la posición original nadie conoce el lugar que ocupará en la sociedad para la cual se elaboran los principios de justicia y porque, en teoría, quienes ahora son los más aventajados habrían sido, ellos mismos, creadores de los principios que ahora los obligan). La simetría de la fórmula no elimina la asimetría social entre ambos grupos, como quiere Nozick. La exigencia de los menos dotados supera el test interpersonal que sugiere Cohen, mientras que la amenaza de los más dotados no lo hace. En otras palabras, los menos favorecidos pueden *justificar* su exigencia hacia los mejor dotados, mientras que estos últimos no pueden hacerlo en términos aceptables para los primeros.

10. La formulación del argumento de los incentivos en tercera persona, alega Cohen, revela que los más talentosos llegan a comportarse *como si* fuesen incapaces de agencia; como si sus conductas fueran un “hecho sociológico” inexorable. Cohen imagina dos posibles diálogos. En tercera persona la premisa menor sólo predice qué harán los ricos. Diálogo 1: *El pobre: “¡Pero, ellos, los ricos, no deberían pedir tanto!”. Respuesta: “Eso no tiene nada que ver conmigo. El hecho es que ellos lo hacen”*. Pero en primera persona, el argumento colapsa por su incoherencia y exhibe la falta de comunidad entre ambas personas. Diálogo 2: *El pobre: “¡Pero ustedes, los ricos, no deberían pedir tanto!”. Respuesta: “Eso no tiene nada que ver conmigo. El hecho es que nosotros (los otros y yo) lo hacemos”* (Cohen, 2008: 66).

ninguna de estas razones superaría el test interpersonal. Y esto es así porque la cuestión de fondo, para Cohen, es que los más talentosos simplemente *no quieren* desplegar todas sus capacidades a menos que se les ofrezcan incentivos. No se trata aquí de trabajos particularmente penosos, riesgosos o insalubres. En tales casos, una diferencia en los ingresos no sería un incentivo, sino una compensación por la desigualdad en el esfuerzo o los riesgos requeridos. Estamos, en cambio, en presencia de una amenaza de los talentosos, de una estrategia para obtener beneficios adicionales; en otras palabras, puro chantaje sobre los demás miembros de la comunidad y, en particular, sobre los que están peor. Así, cuando los talentosos se ponen por fuera de la comunidad justificatoria, no es irracional que los peor situados se nieguen a aceptar la extorsión y respondan con “enojo no cooperativo” (Cohen, 1992: 307). Cohen no explica cómo puede traducirse en la práctica dicho enojo. Pero es posible inferir que los peor situados pueden, por caso, hacer uso de su derecho de veto y prohibir las desigualdades exigidas por los más afortunados.

En resumidas cuentas: si se lee en forma *estricta*, el Principio de Diferencia considera que las desigualdades serán necesarias sólo en la medida en que dicha necesidad sea independiente de las actitudes de los individuos. En la lectura *laxa*, en cambio, se hace lugar a las aspiraciones y expectativas de los más aventajados. En su lectura estricta, el Principio de Diferencia no recompensa los atributos moralmente irrelevantes; en su versión laxa, el principio rawlsiano es vulnerable a la extorsión de los talentosos y, en consecuencia, premia a los poseedores de dones inmerecidos. Por lo tanto, esta lectura laxa no resiste el test de la justificación exhaustiva. Luego, si la justicia rawlsiana es fiel a sí misma, no puede permitir incentivos especiales a los talentosos. Queda entonces aplicar el Principio de Diferencia en su sentido estricto, y esto es posible sólo si se amplía el *locus* de la justicia, es decir, si se aplica a las decisiones personales y no sólo a la estructura básica de la sociedad. La cuestión de un *ethos* igualitario cobra una relevancia decisiva. Dice Cohen (1992: 315-316):

[P]ara que el principio de diferencia estricto prevalezca, se necesita un *ethos* conformado por dicho principio en toda la sociedad. Por lo tanto, una sociedad (como lo opuesto a su gobierno) no califica como comprometida con el principio de diferencia a menos que esté, en efecto, conformada por un cierto *ethos* o cultura de la justicia. Los *ethos* están, desde luego, por fuera del control inmediato de la legislación, pero [...] una sociedad justa normalmente es imposible sin [dicho *ethos*], y Rawls mismo requiere que se nutra y se cultive la actitud apropiada en la sociedad justa que él describe.¹¹

Es importante señalar que Cohen, con realismo, comprende que el *ethos* requerido es muy difícil de obtener. Es probable que en situaciones concretas deba preferirse el Principio de Diferencia en su versión laxa, pero sería incorrecto presentarlo como un principio de justicia básico como pretende Rawls. Sería apenas un principio de limitación del daño. Por lo tanto, Cohen (1992: 327) afirma que el Principio de Diferencia en su interpretación laxa sólo “puede ser recomendado como la primera virtud de las instituciones sociales, porque no podemos obtener justicia, y la injusticia que acompaña a los incentivos es la mejor injusticia que podemos obtener”.¹² Conformarse con una injusticia porque no

11. La presencia de este *ethos* también puede neutralizar la objeción que realiza Thomas Pogge (2000). Este autor alega que el principio de diferencia, en su interpretación estricta, termina “penalizando” a los talentosos sólo por el hecho de serlo. Es decir, en presencia de igualdad de remuneraciones entre puestos gerenciales y no gerenciales, un potencial gerente preferiría realizar un trabajo no gerencial; pero el Principio de Diferencia estricto le impediría tal opción. Éste es el viejo problema de la supuesta “esclavitud de los talentosos”, sólo inteligible si se supone la inexistencia de lazos de fraternidad o comunidad.

12. Consciente de que la aplicación de su esquema distributivo podría hallar no sólo obstáculos, sino también resistencias de todo tipo en una economía de mercado, Rawls recurre, por así decirlo, a una degradación del Principio de Diferencia. Por eso, cuando evalúa las instituciones de una estructura básica justa, coloca al primer principio (libertades iguales) como esencia constitucional, pero le niega el mismo estatus al Principio de Diferencia, alegando que las complejidades de su implementación requieren que se lo incluya como norma sólo en la instancia legislativa. A lo sumo, dice, el Principio de

es posible torcer la actitud extorsiva de los talentosos puede reflejar un compromiso razonable de parte de los menos aventajados, pero la situación en sí misma no puede ser considerada justa.

4. Una cuestión imperativa

Hay otra tensión en la formulación del Principio de Diferencia, detectada por Jacques Bidet, destacado exponente del pensamiento socialista contemporáneo. Rawls concibe su teoría en dos niveles: el nivel de la “teoría ideal” y el de la teoría “no ideal”, los cuales, de algún modo, parecen corresponder a las lecturas estricta y laxa, respectivamente, de los principios de justicia. La teoría ideal, explica Rawls (2000: 321), supone que los principios serán “estrictamente obedecidos y cumplidos por todos”, en “una sociedad perfectamente justa” y “dadas unas circunstancias favorables”. Y es precisamente el modo en que está formulada la teoría ideal lo que permite a Bidet poner en cuestión el estatus de los propios principios de justicia; esto es, si son o no son imperativos categóricos (Rawls asegura que lo son).¹³ Al respecto, Bidet (2000: 128) opina que “los principios de justicia, lejos de constituir una reformulación del imperativo jurídico kantiano («procede de tal modo que...»), sólo definen las características de una sociedad justa. Expresan una utopía, no una exigencia”. Y añade:

[S]e produce una regresión con respecto a Kant. Porque allí donde Kant enuncia “procede de tal manera que...”,

Diferencia podría estar en el preámbulo de la Constitución, como expresión de deseo, pero no como norma de cumplimiento estricto (Rawls, 2004: 216; Moreso y Martí, 2006).

13. En *Teoría de la justicia*, Rawls (2000: 238) afirma: “Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional. La validez de este principio no presupone que se tenga un deseo o propósito particular. Por el contrario, un imperativo categórico supone lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medio eficaz de conseguir un fin específico [...] Actuar a partir de los principios de la justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que se aplican a nosotros cualesquiera que sean nuestros propósitos en particular”.

Rawls degrada el imperativo dejándolo en el optativo: “La sociedad debe ser tal que...”. El principio de justicia reclama, ciertamente, el concepto de sociedad justa. Pero, en tanto que imperativo, es una regla insoslayable de la acción. Se enuncia pues así: “Abolamos toda desigualdad que no vaya en beneficio de quienes tienen menos”. (132-133)

Por otro camino, y desde un punto de partida diferente, Bidet llega al mismo punto que Cohen. El *locus* de la justicia no puede ser sólo la estructura básica, sino que la justicia social debe exigir, necesariamente, prácticas justas o un *ethos* congruente con la justicia de las instituciones. El principio de justicia en tanto imperativo, alega Bidet (2000: 133), no prescribe “la instauración, programada, de una sociedad ideal”, sino que “[s]e enuncia en el tiempo vital de los actores concretos y el horizonte de su existencia”. De algún modo, esta interpretación refleja cabalmente una motivación inaugural de la teoría rawlsiana: que las instituciones injustas *deben ser* “reformadas o abolidas”.

Como la justicia es un imperativo, Bidet pone el acento no sólo en las actitudes de los más favorecidos, sino también en las de los menos aventajados. Así, piensa que para que el Principio de Diferencia sea posible, entre otras condiciones, es necesario que “los «desfavorecidos» –que el principio de diferencia constituye en observadores de referencia, cuyo punto de vista es para todos el justo punto de vista– se constituyan en actores capaces de hacer que [dicho principio] influya en el proceso de la historia común” (Bidet, 2000: 133). Si no adopta la forma del imperativo, el Principio de Diferencia colapsa en una formulación utopista, casi en una mera expresión de deseo. En cambio, formulado como un mandato, serviría de guía para la acción de los menos aventajados para que éstos hagan valer concretamente su derecho de veto o respondan a la extorsión de los más talentosos con “enojo no cooperativo”. Como dice la Esfinge en el diálogo imaginado por Bidet: no basta con “soñar” una sociedad perfectamente justa: “El imperativo exige actuar e instaurar”.

En definitiva, aunque Rawls admite los incentivos (desigualdades) por razones factuales, esto va a contrapelo de la más *estricta*

interpretación de la justicia rawlsiana, una interpretación que, si se quiere, puede cobrar un sesgo radical. Y esto es así porque, como vimos, la igualdad inicial que demanda el Principio de Diferencia exigiría la abolición de las desigualdades que permiten, por caso, la existencia de un sistema fundado en la explotación. Además, las actitudes recíprocas y fraternas inscriptas en este principio reclaman la existencia de un *ethos* comunitario e igualitario que va a contracorriente del egoísmo que impregna a la vida cotidiana de las sociedades capitalistas. En rigor, los principios rawlsianos, si bien están pensados para una sociedad de mercado y formulados más como deseo utópico que como imperativo, terminan siendo demasiado “exigentes” e inviables en el capitalismo. De ahí que, como dice Bidet, desde Rawls y con Rawls quizá sea preciso ir contra Rawls, y más allá de Rawls.

CAPÍTULO 3

Marxismo, autopropiedad y abundancia*

En el marco del debate sobre la justicia social, reinaugurado por la irrupción de la teoría de John Rawls a principios de la década de 1970, buena parte del marxismo contemporáneo –y, en particular, el denominado marxismo analítico– se ha mostrado permeable al diálogo con el igualitarismo liberal rawlsiano.¹ Entre otras cosas, ha reconocido que los criterios que subyacen a la justicia como equidad pueden contribuir a un mejor tratamiento de los problemas normativos que Marx dejó pendientes en su rápido examen de la justicia distributiva en el comunismo. Las elaboraciones y críticas de autores como Gerald A. Cohen y Jacques Bidet, que hemos repasado en los capítulos previos, son ilustrativas de este esfuerzo por restañar el “déficit ético” de la tradición socialista. Sin embargo, la apertura marxista hacia las ideas rawlsianas no halló un gesto recíproco: Rawls puso en duda la posibilidad de una mayor confluencia entre

* Este capítulo corresponde, con algunas pocas revisiones de estilo, al artículo “Marxismo, autopropiedad y abundancia”, publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, N° 134, México, agosto de 2013, pp. 43–68. Una primera versión fue presentada como conferencia en el II Simposio de Ética y Filosofía Política, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Córdoba, en agosto de 2011. Agradezco a Hugo Seleme y a su equipo de cátedra por haber promovido una fructífera y fraterna discusión de mi trabajo durante el *workshop* del simposio. El *excursus* (apartado 4) reproduce parte del capítulo “Utopías, abundancia y socialismo”, en E. Datri, *Convivio 2. (Des)colonización de los derechos humanos*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2012, pp. 308–321.

1. Sobre el impacto de la teoría rawlsiana en el marxismo, ver especialmente Geras (1990, 1992), van Parijs (1992), Callinicos (2000), Sypnowich (2006), Feltham (2009).

su teoría y el socialismo al sostener, por un lado, que Marx, aferrado al principio libertarista de autopropiedad (*self-ownership*), no habría aceptado el Principio de Diferencia y, por otro, que el comunismo es una sociedad más allá de la justicia, habitada por sujetos despojados de un sentido de lo justo y lo correcto, en circunstancias de superabundancia material. La postura de Rawls, en buena medida tributaria de la lectura del marxismo desarrollada por Cohen, no sólo pone en entredicho la posibilidad del comunismo —ya que el escenario de plena abundancia tiene inexorables aires de fantasía—, sino también su deseabilidad, puesto que un mundo poblado por meros propietarios de sí mismos y completamente ignorantes de los problemas de la justicia social no parece ser un horizonte alentador. Marx fue renuente a pensar al comunismo en clave de utopía; Rawls lo coloca en el umbral de la distopía.

Así, en este capítulo examinamos las visiones de Cohen y de Rawls sobre la justicia en el comunismo y nos detenemos a considerar tres asuntos cruciales: en el apartado 1, analizamos por qué Cohen y Rawls afirman que Marx no condenó suficientemente la autopropiedad, y retrucamos que, en efecto, sí lo hizo, en un sentido normativamente fundamental. Para ello, discutimos las interpretaciones de estos autores sobre el Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad y alegamos que Marx no habría tenido reparos de fondo para aceptar una norma como el Principio de Diferencia. En el apartado 2 exponemos, en primer término, tres versiones del comunismo como “igualdad radical sin coerción”, según las reconstruye Cohen. Posteriormente, ponemos en cuestión la versión que Cohen le atribuye a Marx; esto es, aquella que vaticina una mera “solución tecnológica” al problema de la escasez y, por ende, un estado de superabundancia material en el comunismo. Decimos aquí, contra Cohen, que Marx no recurrió a la noción de superabundancia para eludir las implicancias de la autopropiedad y que sí habría aceptado la versión de igualdad voluntaria que propone y prefiere el pensador canadiense. En el apartado 3, abordamos el problema de si el comunismo marxiano es una sociedad más allá de la justicia o si realiza alguna forma de justicia igualitaria. Aquí llevamos a fondo nuestras diferencias con

Cohen y Rawls al criticar la visión de estos autores respecto de que el comunismo marxiano es una sociedad “justa” en términos distributivos, pero más allá de la justicia en términos de las actitudes personales. El apartado 4 es un *excursus* experimental sobre la relación entre el género utópico, la abundancia material, los diseños institucionales y la alteridad radical.

En suma: observamos que tanto Cohen como Rawls piensan que Marx adhiere a una suerte de libertarismo de izquierda y que por ello no acierta a resolver normativamente las deficiencias del socialismo, al tiempo que le atribuyen una desmesurada confianza en la abundancia material como solución a los problemas distributivos, lo cual, por su parte, remata en una dilución de la justicia como virtud de las personas. Señalamos también las tensiones que se suscitan cuando estos filósofos adoptan una doble valoración del comunismo; esto es, como una sociedad que es justa en términos distributivos y que, al mismo tiempo, está más allá de la justicia en términos de la psicología moral de las personas. Contra Cohen y contra Rawls, mostramos que Marx rechaza explícitamente el principio de autopropiedad y no le confiere ningún peso normativo; que por esta razón no puede alegarse que habría rechazado sin más el Principio de Diferencia; que la solución basada en la abundancia ilimitada no es estrictamente marxiana, sino producto de una lectura peculiar del marxismo, y que la escisión entre un comunismo a la vez justo y más allá de la justicia no se sostiene a la luz de hechos básicos de la psicología moral y de la interacción entre las personas y las instituciones. Sostenemos, en definitiva, que “en el espíritu del marxismo”, el comunismo debe interpretarse como una sociedad que rechaza la autopropiedad, que no necesita abundancia ilimitada y que posee un *ethos* igualitario congruente con sus instituciones.

1. Igualdad de recursos y autopropiedad

Siempre en el contexto de la controversia sobre los fundamentos normativos del marxismo, surgida en respuesta a la obra rawlsiana, Cohen (1990: 25) sostiene que ni Marx ni los marxistas en gene-

ral han logrado diferenciarse “suficiente y completamente [...] del «libertarismo de izquierda»”.² A su juicio, al confiar en un futuro de abundancia plena y al no romper con ciertos “valores burgueses radicales”, como la autopropiedad, el marxismo eludió un abordaje a fondo de los problemas vinculados con la justicia social (Cohen, 1995b: 116). La indiferencia hacia las cuestiones normativas hizo que algunos elementos centrales de la teoría marxista siguieran vinculados al principio de autopropiedad, piedra angular del libertarismo de cuño lockeano, el cual cobró renovada fuerza frente a los *excesos* igualitarios de pensadores liberales como John Rawls y Ronald Dworkin.

El fundamento último del libertarismo, de derecha y de izquierda, no es la protección irrestricta de las libertades negativas o restricciones laterales (*side constraints*), sino el principio de autopropiedad, según el cual cada individuo posee derechos de “propiedad privada total sobre sí mismo y sus poderes” y, por ende, “un extenso conjunto de derechos morales [...] sobre el uso y los frutos de su cuerpo y sus capacidades, comparable, en contenido, a los derechos de los que disfruta quien tiene irrestricta propiedad privada sobre una propiedad física” (Cohen, 1990: 25). La plena autopropiedad implica que, dado un conjunto de posesiones individuales legítimas, sólo están permitidos los intercambios voluntarios convenidos mutuamente y que nadie puede ser obligado a asistir a otros o a transferirles parte del producto, sea en forma directa o por medio de un sistema redistributivo estatal. Pero, así como es monolítico en torno a la autopropiedad, el libertarismo no es unánime respecto de los recursos externos. El libertarismo de derecha afirma que las personas pueden obtener derechos originarios sobre “ilimitadas cantidades desiguales de recursos externos” (27); el libertarismo de izquierda, en cambio,

2. Cohen publicó “Self-ownership, communism and equality” en 1990, en *Proceedings of the Aristotelian Society*. En 1995, una versión revisada y ampliada de este artículo fue incluida como capítulo 5 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*. En *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008), Rawls cita y comenta la versión de 1990. Quizá haya conocido algún borrador de la versión ampliada.

postula que debe haber una distribución igualitaria inicial de tales recursos.³

Por su parte, los teóricos igualitaristas liberales, con Rawls a la cabeza, también propugnan una distribución igualitaria inicial, pero están dispuestos a limitar la autopropiedad en un “grado significativo”, puesto que entienden que los atributos personales son producto de la suerte bruta y, por consiguiente, “moralmente hablando, no les pertenecen [a las personas] en todo sentido, sino que, para ciertos fines, se pueden considerar como recursos de cuyos frutos la comunidad puede disponer legítimamente” (Cohen, 1990: 27).⁴ Consciente de la radicalidad de esta perspectiva, Cohen afirma que “*en el espíritu del marxismo* es necesario abrazar la posición antiautopropiedad” (27–28; nuestro énfasis) de los igualitaristas liberales ya que, por no repudiar el principio libertarista, se ha “desfigurado” el tratamiento de dos puntos nodales de la teoría marxista: la explotación y la visión de la buena sociedad.

En su versión estándar, siempre según Cohen (1990: 28), el marxismo considera que la explotación “deriva enteramente del hecho de que los trabajadores carecen de acceso a los recursos productivos físicos”, mientras que los capitalistas “disfrutan de un monopolio de clase sobre dichos recursos”. Por lo tanto, los marxistas suelen situar el *origen* de la explotación en una “injusta distribución de los derechos sobre las cosas externas” (28), sin reparar en que la desigual distribución de talentos también contribuye a la producción y reproducción de las desigualdades. Por eso, si se quiere “bloquear la generación de la explotación característica del capitalismo, las personas deben tener reclamos sobre los frutos de los poderes de otras personas” (31). Dicho de otro modo: en ausencia de reglas que

3. La más famosa defensa de la tesis de autopropiedad, desde el libertarismo de derecha, puede hallarse en Nozick (1991). Sobre el libertarismo de izquierda, ver Vallentyne y Steiner (2000).

4. La idea de que la distribución de talentos es, en cierta forma, un “acervo común” y la correspondiente prescripción de que nadie puede beneficiarse de manera irrestricta de los frutos de sus talentos constituyen indicaciones precisas del rechazo de Rawls a la tesis de autopropiedad.

exijan la asistencia entre personas y/o la redistribución del producto (es decir, en ausencia de reglas que nieguen la autopropiedad), la combinación de igualdad de acceso a los recursos y desigualdad de talentos (o capacidad productiva) genera inevitablemente desigualdad de condición, y esto, a su vez, da origen a la explotación. Además, en un *plano normativo*, la afirmación de la autopropiedad subyace a la interpretación marxista de que la extracción de plusvalor constituye el robo de algo que le pertenece al trabajador en virtud, precisamente, de la propiedad sobre sí mismo. Pero esta visión convierte a Marx en un pensador lockeano, cuando, en realidad, su condena al robo o hurto perpetrados en la relación de explotación no está pensada a escala individual sino de clases sociales, ya que es la clase capitalista la que se apropia indebidamente (y gratis) de parte del producto colectivo de la clase trabajadora.⁵

La mirada de Rawls sobre la explotación tampoco se aparta de los lineamientos convencionales. En tal sentido, afirma que “Marx ve surgir la explotación cuando la estructura básica se asienta en una *desigualdad fundamental en la posesión de los activos productivos alienables* por parte de las dos principales clases de la sociedad capitalista” (Rawls, 2008: 335; nuestro énfasis). Y esto no es normativamente neutral, puesto que, siempre según la lectura rawlsiana de Marx, “la renta puramente económica basada en la posesión de propiedad es injusta porque, en efecto, niega reclamos justos de acceso y uso, y cualquier sistema que instituya dicha renta es un sistema de dominación y explotación” (352). De este modo, al poner el énfasis en la distribución de los “activos productivos alienables” y no considerar la influencia de los activos “inalienables”, el marxismo elude un rechazo frontal de la autopropiedad y, por ende, deja intacta una de las causas de la explotación. En definitiva, tanto Cohen como Rawls ven una coincidencia entre el marxismo y el libertarismo de izquierda, en cuanto a que ambas teorías propugnan una distribución inicial igualitaria de los recursos externos. Esto no sería

5. Con respecto a la relación entre la tesis de autopropiedad y la visión marxista convencional sobre la explotación, ver Cohen (1995b, caps. 6 y 8). Acerca del *carácter de clase* del robo o hurto involucrado en la explotación, ver White (1996).

problemático si no fuese porque, al mismo tiempo, Cohen y Rawls sostienen que el marxismo afirma (o por lo menos no rechaza) la autopropiedad, la cual, combinada con la igualdad de recursos alienables, perpetúa inexorablemente las desigualdades.

1.1. Un principio “truncado” (Cohen)

Para demostrar la persistencia del principio de autopropiedad en la visión marxiana de la “buena sociedad”, tanto Cohen como Rawls examinan el esbozo de las dos fases del comunismo que Marx ofrece en la *Crítica del Programa de Gotha (CPG)*. En particular, subrayan que, en la fase inferior –y bajo la forma del “derecho burgués”– el principio libertarista permite la influencia distributiva de factores moralmente arbitrarios y, por ende, genera resultados no igualitarios en el reparto de bienes de consumo a escala individual.

Como vimos brevemente en el apartado 2 del capítulo 1, en esta primera etapa del comunismo, también denominada socialismo, la distribución de recursos alienables se realiza en función del Principio de Contribución o “Principio Socialista de Proporcionalidad” (PSP), según el cual cada trabajador recibe un ingreso proporcional a su contribución laboral, pero sólo después de que al producto total se le han efectuado deducciones que van a engrosar un fondo común para satisfacer necesidades comunes y sostener a quienes no pueden trabajar (Cohen, 1990: 33).⁶ Este esquema distributivo –que para Marx representa un avance respecto del capitalismo aunque aún es defectuoso– tiene, según Cohen (1995b: 124), un “atractivo moral limitado”. El defecto más sobresaliente, que Marx admite explícitamente, es la “limitación burguesa” que “*reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los hombres, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento*”

6. En el apartado 2 del capítulo 1 hemos enunciado este principio del siguiente modo: “De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes”.

(Marx; citado en Cohen, 1990: 33-34). Así, cuando Marx impugna la incidencia distributiva de los “privilegios naturales”, queda al descubierto que ve en el PSP una “forma truncada del principio de autopropiedad”, puesto que la proporcionalidad socialista “demanda aquello que la autopropiedad demandaría en un mundo de medios de producción de propiedad común sólo *luego* de que se han aplicado las deducciones perjudiciales para la autopropiedad” (Cohen, 1990: 34). En otras palabras, el PSP, por un lado, niega la autopropiedad al imponer deducciones sobre el producto total de cada trabajador y, por otro, la afirma al permitir que cada persona se beneficie en virtud de sus “privilegios naturales”. Puesto que “preserva el derecho a los ingresos derivados de la autopropiedad, aunque de manera restringida, el principio socialista de proporcionalidad «es por lo tanto un derecho a la desigualdad»: los más talentosos estarán, *pro tanto*, mejor que los menos talentosos, y aquellos con pocos dependientes podrán sostener a cada uno de ellos mejor que aquellos con muchos” (Cohen, 1990: 34).

Se verifica, entonces, en la fase inferior del comunismo, una combinación de distribución igualitaria de recursos externos con una forma acotada de autopropiedad. El resultado, a juicio de Marx, es defectuoso aunque inevitable, debido a la insuficiente abundancia material y a la perduración de los rasgos capitalistas en los ámbitos económico, moral e intelectual (Marx, 1973a: 424). Desde su realismo moral —esto es, la concepción según la cual sólo ciertos principios pueden implementarse efectivamente en determinadas circunstancias aunque haya otros preferibles moralmente—,⁷ Marx hace un doble movimiento: *condena normativamente* los “privilegios naturales” y *acepta* su impacto distributivo *de hecho*. Cohen (1990: 35) advierte esta dualidad y, en tal sentido, explica que “no se puede esperar que el principio de autopropiedad, después de siglos de funcionamiento, pierda todo su poder a la mañana siguiente de la revolución socia-

7. Rawls (2008: 343) reconoce el realismo moral marxiano al señalar que “las afirmaciones aparentemente relativistas de Marx son en realidad afirmaciones fácticas de que ciertas condiciones materiales son necesarias, de hecho, si han de realizarse ciertos principios de justicia y equidad”. Ver también Geras (1990: 227-228).

lista”. Luego, “*por razones prácticas*, los socialistas deben sostener la continuidad de la autopropiedad, que no es lo mismo que decir que deben adoptarla como principio fundamental” (35). La apelación a “razones prácticas” no implica una claudicación en términos normativos, ya que si bien el realismo moral exige mantener el mandato de la autopropiedad, de ningún modo autoriza a erigirlo como “principio fundamental”. Marx no confunde lo normativo con lo factual; condena los privilegios naturales y acepta su operación, siempre como un “defecto”.

Sin embargo, el énfasis en las “razones prácticas” para *explicar* la perduración de la autopropiedad tiene como consecuencia una dilución de la impugnación *normativa* a los privilegios naturales. De algún modo, tanto Cohen como Rawls minimizan el repudio marxiano a los atributos moralmente irrelevantes y prefieren concentrarse en las desigualdades que permite el principio de proporcionalidad; es decir, ambos se concentran en la autopropiedad admitida y desmerecen la autopropiedad negada. Así, pueden hablar de un insuficiente rechazo marxiano de la autopropiedad, cuando, en verdad, en Marx hay un rechazo *normativamente fundamental*. Y esto se aprecia no sólo en *CPG*, sino en escritos más tempranos. En *La ideología alemana* —como anticipamos en el apartado 2 del capítulo 1— Marx y Engels sostienen:

Uno de los *principios vitales del comunismo*, un principio que lo distingue de todo socialismo reaccionario es [...] que *las diferencias de cerebro y habilidad intelectual no implican diferencias* de ningún modo en la naturaleza del estómago o de las necesidades físicas; por lo tanto, el *falso aserto*, basado en las circunstancias existentes, “*a cada quien según su capacidad*” debe ser cambiado [...] por el aserto “*a cada quien según su necesidad*”; en otras palabras, *una forma diferente de actividad*, de trabajo, *no justifica desigualdades*, no confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute. (Citado en Geras, 1990: 258; nuestro énfasis)

Para Marx, entonces, el PSP (“a cada quien según su capacidad”) es un “falso aserto, basado en las circunstancias existentes”, que no

debe confundirse con el “principio vital del comunismo” según el cual la diferencia en las capacidades “no justifica desigualdades” ni “confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute”. Marx niega tajantemente el mandato de la autopropiedad y reivindica la distribución según las necesidades, *principio vital* que opera ya en la fase inferior del comunismo a través de las deducciones para el fondo común y de la obligación de que todos contribuyan a la creación de la riqueza social. De nuevo: Marx no adscribe a la autopropiedad, sólo la *admite* a regañadientes, desde el realismo moral, pero nunca la eleva a “principio fundamental”. Según parece, Marx sí logra diferenciarse “suficientemente” del libertarismo de izquierda.

Con todo, es verdad que el resultado distributivo del PSP se ve afectado por los privilegios naturales: bajo el principio socialista, los más productivos ganan más que los menos productivos. Por eso, Cohen formula una pregunta necesaria: ¿cómo han de superarse los defectos “inevitables” del PSP? El camino más rápido —conjetura el filósofo canadiense— consistiría en que el marxismo actuara “enfrentando la fuente de la desigualdad de condición que es el defecto de dicha sociedad”; es decir, el reconocimiento tácito de los “privilegios naturales” (Cohen, 1990: 35). Sin embargo, persevera Cohen, el marxismo no suele tomar ese camino, porque “Marx no rechaza directamente el libertarismo de izquierda” y “*elude el tema* recurriendo a la solución tecnológica [*technological fix*]” (35; nuestro énfasis). En otras palabras, en vez de neutralizar la influencia de la autopropiedad, Marx encuentra la respuesta a los defectos del PSP en la abundancia futura y por eso no se ve urgido a rechazar el principio libertarista.

En la fase superior del comunismo, la “solución tecnológica” —que Cohen atribuye a Marx— genera un escenario de absoluta plenitud material en el cual la distribución de recursos se efectúa según el Principio de Necesidades: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Marx, 1973a: 425). La primera cláusula —“de cada quien según su capacidad”— parece incluir un rechazo de la autopropiedad, si se interpreta que cada individuo *debe* brindar sus capacidades a la comunidad con el fin de lograr la igualdad de condición (Cohen, 1990: 36). Sin embargo,

Cohen sostiene que no se trata de un imperativo, puesto que en el comunismo –de acuerdo con su interpretación del pensamiento marxiano–, cada individuo se desarrolla libremente sin la restricción de tener que ofrendar sus talentos o el fruto de sus talentos a otros, lo cual es posible porque el trabajo se ha convertido en la “primera necesidad vital” a causa de la plena abundancia surgida del crecimiento extraordinario de las fuerzas productivas. Por lo tanto, según Cohen (1990: 36), “Marx elude el rechazo al libertarismo de izquierda recurriendo a la solución tecnológica. Con el elevado nivel de abundancia material, ya no es necesario el incentivo de la recompensa por la contribución laboral [exigido por el PSP] y, por lo tanto, ya no se necesita mantener el mandato de la autopropiedad. Pero lo mismo que hace innecesario mantener su mandato también hace innecesario rechazar el principio mismo. Cuando el trabajo es la primera necesidad vital, se desempeña sin la remuneración que el principio de autopropiedad exige y sin la coerción que el rechazo de dicho principio presupone”.

Si se acepta la “solución tecnológica”, simplemente se supera la autopropiedad, pero no se la rechaza; deviene innecesaria porque las *circunstancias objetivas* han cambiado radicalmente. Nadie invoca la autopropiedad para recibir recompensas especiales; no se tiene que obligar a nadie a que entregue su trabajo a favor de los demás porque las condiciones benignas convierten el trabajo en un medio de autorrealización. Pero estas conclusiones son demasiado apresuradas, pues parecen olvidar que Marx sí ha rechazado la autopropiedad en términos *normativos* y que está lejos de proponerla como principio fundamental. Aun así, Cohen se resiste a apreciar en su totalidad la fuerza normativa de la crítica marxiana al PSP e insiste en el talante puramente descriptivo con el que Marx habría elaborado el análisis del comunismo. En tal sentido, Cohen (1990: 36-37) señala:

En ambas fases del comunismo los trabajadores contribuyen con cualquier trabajo que elijan: por eso, *nada se dice sobre cuánto deben contribuir en la fase inferior. Ya que el trabajo es su único medio de vida, no hay peligro de que no contribuyan.*

En la fase superior, tras haberse “ennoblecido”, el trabajo es ya “la primera necesidad vital”: por lo tanto, de nuevo, no hay peligro de una contribución deficiente. *“De cada quien según su capacidad” no es un imperativo, sino una parte de la autodescripción del comunismo*: dado que el trabajo es la primera necesidad vital, así es como ocurren las cosas aquí. Las personas se autorrealizan en el trabajo que emprenden por una cuestión de *preferencia incondicional y no por obediencia a una regla obligatoria*. (Nuestro énfasis)

La valoración de Cohen sobre la fase inferior del comunismo es, por lo menos, incompleta. Si bien es cierto que el trabajo es el único medio de vida, de esto no se sigue que no haya “peligro de una contribución deficiente”. Cabe la posibilidad de que algunos prefieran no producir al máximo de sus talentos y adopten estrategias extorsivas hacia el resto de la comunidad, o que decidan simplemente no trabajar, declarándose incapaces de hacerlo a la espera de recibir el sustento de los demás (Cohen conoce muy bien los casos en que se escatiman las contribuciones óptimas).⁸ Dado que la primera fase del comunismo lleva las marcas de nacimiento de la vieja sociedad, no es absurdo anticipar todo tipo de estrategias individualistas. Por supuesto que también es posible que baste con el hecho de que el trabajo sea el único medio de vida, pero ésta es sólo una de las alternativas. Con todo, lo más relevante del párrafo recién citado reside en que Cohen considera que “de cada quien según su capacidad” es una autodescripción y no un imperativo. En el comunismo, las cosas son como son, sin la intervención de una voluntad colectiva traducida en norma. Así, al atribuirle a Marx la anticipación de un mundo social en el cual reina la “preferencia incondicional” y no existe la “obediencia a una regla obligatoria”, Cohen abona el camino para que Rawls coloque al comunismo más allá de la norma, más allá de lo justo y lo correcto.

8. Una tipificación de las posibles actitudes ante diversos esquemas de incentivos (el mal caso, el buen caso y el caso estándar) puede verse en Cohen (2008, caps. 1 y 2).

1.2. “Nadie le debe nada a nadie” (Rawls)

Rawls ha dedicado algunas páginas al Principio de Contribución. En *Teoría de la justicia* (2000), por ejemplo, lo califica como “precepto de sentido común” y le resta cualquier posibilidad de erigirse en el primer principio de la justicia, porque no adopta “el criterio superior correcto”, expresado en la formulación canónica del Principio de Diferencia: “[L]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (280; ver apartado 2, capítulo 4). En *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008; en adelante: *Lecciones*),⁹ al analizar específicamente la fase inferior del comunismo, Rawls (2008: 366) señala certeramente que en esta etapa “todavía hay mucha desigualdad, debido a la desigualdad en los dones de nacimiento y al hecho de que el trabajo se recompensa por su duración e intensidad en bienes de consumo”. Nuestro autor advierte, en coincidencia con Marx, que esta desigualdad no nace, como en el capitalismo, de la injusta distribución de los recursos alienables, sino de las diferencias en los atributos personales, protegidos por la autopropiedad que el PSP admite de manera parcial. Por eso, como hemos dicho, no basta con la igualación del acceso a los recursos externos, ya que al no neutralizarse la incidencia distributiva de los atributos personales, la desigualdad de condición resurge ineluctablemente.

Es curioso que Rawls —a sabiendas de que Marx objeta moralmente los “privilegios naturales” y, al mismo tiempo, admite su influencia por razones prácticas— no examine en profundidad la dimensión normativa del PSP. Aunque conoce la argumentación de Cohen sobre la autopropiedad “truncada” en la fase inferior del comunismo, no extrae mayores conclusiones sobre este punto. De hecho, sólo da cuenta de las limitaciones del PSP y de la aseveración marxiana de que los defectos de este principio son inevitables en esta etapa. Así, al igual que Cohen, prefiere restarle importancia

9. Las tres lecciones, elaboradas entre 1984 y 1994, si bien no pertenecen al corpus de la teoría de la justicia, fueron pensadas en función del diálogo existente entre el liberalismo y la tradición marxista (Rawls, 2008: 319-372).

a la condena moral de los “privilegios naturales” y parece aceptar la justificación factual, o incluso confundirla con una justificación normativa. Esa confusión no sería extraña, ya que –tal como vimos en el apartado 2 del capítulo 2– Rawls maneja un doble estándar en la construcción del Principio de Diferencia: en su versión *laxa*, este principio parte de una situación de igualdad inicial, en la cual se han neutralizado los factores moralmente arbitrarios, y luego permite desigualdades por razones *factuales* (“razones prácticas”). Si hubiese reparado con más detenimiento en la noción de “privilegios naturales”, Rawls habría podido ver que, en términos normativos, Marx comparte uno de los fundamentos de la justicia como equidad: la afirmación de la irrelevancia moral y distributiva de los factores contingentes, lo cual deriva en un repudio a la autopropiedad.

Sin embargo, Rawls resalta que Marx “parece aceptar” la desigualdad permitida por el PSP porque “el derecho no puede ser superior a la estructura económica y al desarrollo cultural que ella condiciona” (Marx, citado en Rawls, 2008: 367). Para superar los defectos del PSP, entonces, habría que “esperar a que cambien las condiciones económicas” y se produzca la correspondiente transformación cultural. Pero, insatisfecho con esta supuesta perspectiva marxiana, Rawls (2008: 367) se pregunta:

¿Por qué tenemos que esperar simplemente a que cambien las condiciones? ¿Por qué, por ejemplo, no puede la sociedad, adoptando un principio como el principio de diferencia, imponer varios gravámenes, etc., y ajustar los incentivos de modo que los mayores dones de algunos funcionen para ventaja de aquellos con menos dones? ¿Es simplemente un descuido por parte de Marx que no haya pensado en esto?

Lo que Rawls insinúa es que, ya en las circunstancias objetivas y subjetivas del socialismo, sería posible hacer frente, como quiere Cohen, a la fuente de la desigualdad de condición –la autopropiedad–, y pasar a la aplicación del Principio de Diferencia o una norma similar, negadora del principio libertarista (ver apartado 3, capítulo 4).

Así, mientras Cohen –a tono con el realismo marxiano– piensa que no puede abolirse la autopropiedad de la noche a la mañana,

Rawls cree que el Principio de Diferencia podría funcionar ya en el socialismo. Entonces, ¿por qué Marx no pensó en algo parecido al principio rawlsiano? ¿Fue en realidad un simple “descuido”? Nada de eso. Responde Rawls (2008: 367-368): “Siguiendo a Cohen, digamos que Marx sostenía lo que podríamos llamar una visión libertarista [y aunque] no diría que Marx es un libertarista de izquierda, porque él no plantearía las cosas de este modo [...], es una visión que encaja con lo que él dice en varios aspectos”. Los aspectos que “encajan”, según Rawls, son básicamente dos: la afirmación del derecho al acceso igualitario a los recursos externos y la no negación de la tesis de autopropiedad. Por eso, Rawls (2008: 368) alega:

Marx no sugiere que se deba exigir a los mejor dotados que ganen sus porciones de consumo, que son mayores, de maneras que contribuyan al bienestar de los menos dotados. Más allá de respetar el derecho de cada uno al acceso a los recursos naturales externos, *nadie le debe nada a nadie*, excepto aquello que quiera hacer voluntariamente. Los que están peor no carecen de acceso a los recursos externos; simplemente están menos dotados. (Nuestro énfasis)

Para Rawls, entonces, los que están en peores condiciones deben su situación a la mala suerte de no haber recibido mayores dotes naturales y al hecho de que, en el marco del PSP, nadie tiene la obligación de asistirlos. Si se acepta el principio de autopropiedad, sólo pueden existir obligaciones contractuales voluntarias y queda prohibido avasallar las restricciones laterales mediante dispositivos redistributivos como los que exige el Principio de Diferencia.

Rawls (2008: 368) cree, en efecto, que las desigualdades que se originan en la autopropiedad pueden subsanarse al “introducir un principio como el principio de diferencia o medidas similares para mantener la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo”. Sin embargo, enfatiza:

Llego a la conclusión de que Marx rechazaría el principio de diferencia y principios similares. Como dice Cohen, piensa al comunismo como un igualitarismo radical –igual

acceso a los recursos de la sociedad— sin coerción. Esto último significa que a nadie puede requerírsele que se beneficie a sí mismo sólo en modos que contribuyan al bienestar [*well-being*] de los demás. Eso sería coercitivo. Implicaría darles derechos a algunas personas (las que reciben ayuda) sobre cómo otras deben usar sus facultades —suponiendo que todos respetan el principio libertarista de izquierda del derecho al acceso igual—. (Rawls, 2008: 368)

La interpretación de Rawls, en sintonía con la de Cohen, elude las implicancias más profundas del PSP. No es verdad que en la primera fase del comunismo “nadie le debe nada a nadie excepto aquello que quiera hacer voluntariamente”, porque, como vimos, Marx no acepta el funcionamiento irrestricto del principio de autopropiedad. Si bien Rawls tiene la cautela de precisar que el reparto según la contribución se circunscribe a los “bienes de consumo” y que sólo en esta esfera el PSP permite que los más aventajados se beneficien sin la obligación de mejorar la posición de los menos afortunados, lo cierto es que la negación marxiana de la autopropiedad opera con anterioridad a la distribución de bienes a escala individual. Esto es así porque el reparto según la contribución personal está permitido *si, y sólo si*, en primer lugar, las deducciones benefician a todos y, en particular, a los menos aventajados. Al imponer deducciones sobre el producto total, el PSP insta un mínimo social igualitario a partir del cual, posteriormente, se permiten desigualdades debidas al uso de los “privilegios naturales”.

Es cierto, además, que la implementación de las deducciones parece suponer la existencia de dispositivos coercitivos contrarios a la autopropiedad. Pero también puede pensarse en deducciones voluntarias, porque las personas, sin ser ángeles, son moderadamente solidarias como para aceptar la necesidad de estos descuentos. En este caso, la autopropiedad quedaría negada, también, desde las actitudes de las personas que no reclaman para sí mismas el producto total de sus esfuerzos. Y esto es verosímil porque si algo se deben mutuamente las personas en el socialismo es, precisamente, el deber de producir, no sólo para crear los bienes de consumo individuales, sino también para sostener la reproducción del sistema y asistir a

quienes están en peor situación. La cláusula “de cada quien según su capacidad”, implícita en el PSP, expresa un claro rechazo a la autopropiedad; es un mandato surgido de la solidaridad de clase que hizo posible la revolución. ¿O acaso es concebible la superación revolucionaria del capitalismo si los trabajadores mantienen *exactamente la misma* lógica maximizadora de la sociedad de mercado? Aunque ciertas “marcas de nacimiento” perduren en el sistema de motivaciones, nada autoriza a pensar que no existan, ya en el socialismo, disposiciones morales capaces de sostener una distribución que niegue la autopropiedad.

Resulta evidente que Marx no llega a articular una formulación tan refinada como la del Principio de Diferencia, pero esto no se debe a su libertarismo de izquierda, sino a su realismo moral. Marx *rechaza normativamente* la autopropiedad y sólo acepta sus efectos como algo inevitable. Para ser un libertarista de izquierda debiera afirmarla o no rechazarla desde un punto de vista normativo; pero no es éste el caso. Como todo principio transicional, el PSP refleja lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer. Pero la nota dominante en términos normativos es la negación de la autopropiedad, negación desde la cual se justifican las deducciones y se genera cierta igualdad inicial. Por lo tanto, dado que el Principio de Diferencia también niega la autopropiedad y explicita un modo de neutralizar la incidencia de los “privilegios naturales”, Marx no habría tenido reparos de fondo para aceptarlo como norma que supera al PSP. Sin embargo, Cohen y Rawls prefieren no aprovechar la normatividad inscrita al PSP y, en cambio, eligen concentrarse en una (disputable) respuesta marxiana a los defectos distributivos de la fase inferior del comunismo: la solución tecnológica o de la abundancia ilimitada, compatible con la autopropiedad.

2. Tres versiones de la igualdad sin coerción

Según Cohen (1995b: 127), “el comunismo de Marx (en su fase superior) se caracteriza por una distribución igualitaria que se logra sin la (amenaza de) fuerza”. Se trata de una *igualdad ra-*

dical sin coerción que, en la variante que Cohen prefiere, adopta la forma de “igualdad voluntaria” (127). Esta igualdad radical sin coerción –que, según vimos, es la fórmula que Rawls hace suya como correcta interpretación del comunismo marxiano–, admite al menos tres versiones: la primera es la que Cohen atribuye a Marx; la segunda es la que otros atribuyen a Marx (ambas, primera y segunda, son consistentes con la autopropiedad), y la tercera es la igualdad voluntaria que propone Cohen. Reproducimos a continuación, en forma de proposiciones, el diagrama que Cohen elabora para exponer sintéticamente las tres versiones en cuestión (Cohen, 1990: 44):

(i) La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (1) no hay conflictos sustanciales de intereses entre las personas más dotadas y las menos dotadas, ya que (a) hay abundancia ilimitada (Karl Marx según G.A. Cohen). Esta respuesta es consistente con la afirmación del principio de autopropiedad.

(ii) La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (1) no hay conflictos sustanciales de intereses entre las personas más dotadas y las menos dotadas, ya que (b) se ha socializado la motivación (Karl Marx, según otros). Esta respuesta es consistente con la afirmación del principio de autopropiedad.

(iii) La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (2) las personas tienen la voluntad de observar los dictados de la justicia igualitaria porque (c) hay un nivel material bastante alto, aunque menor que la abundancia ilimitada (G.A. Cohen). Esta respuesta rechaza el principio de autopropiedad.

Según (i), la igualdad comunista es consecuencia directa de la abundancia ilimitada; es un estado de cosas que simplemente ocurre, no debe imponerse coercitivamente, ni surge de una voluntad colectiva o del acuerdo de voluntades suficientemente justas. En circunstancias de plenitud material, la cuestión de la autopropiedad deviene abstracta y, por lo tanto, esta versión igualitaria es consis-

tente con la afirmación del principio libertarista. Así, dice Cohen (1990: 37), “una abundancia plena asegura una extensa compatibilidad de los intereses materiales de las personas dotadas de manera diferente: esa abundancia *elimina el problema de la justicia*, la necesidad de decidir quién obtiene a expensas de quién y, *a fortiori*, la necesidad de implementar tales decisiones por la fuerza” (nuestro énfasis). En respaldo de esta lectura, Cohen hace referencia a un pasaje de *La ideología alemana* en el cual Marx y Engels afirman que la competencia sólo cesará cuando sea superflua. Y luego añade:

Como la competencia es necesaria mientras es posible, de ahí se sigue que, en la medida en que sea posible *no* tener comunismo, el comunismo es imposible. Además, lo único que puede hacer posible al comunismo es el desarrollo pleno de las fuerzas productivas. Habiéndose echado encima tan sombría confianza, Marx tenía que creer o bien que el capitalismo duraría para siempre o bien que dicho desarrollo de las fuerzas productivas llegaría algún día. Y como él odiaba al capitalismo, necesitaba la solución tecnológica [*technological fix*]. (Cohen, 1995b: 132)

Entonces, puesto que Marx consideraba “imposible extinguir la competencia antes de lograr la abundancia absoluta, casi seguramente pensaba que sería imposible abolir la presuposición jurídica de la competencia, es decir, la autopropiedad, en la medida en que hubiese alguna forma de escasez” (Cohen, 1995b: 133). Así, a menos que haya abundancia será imposible la abolición de la autopropiedad y, a la inversa, cuando la abundancia llega, ya no se precisa atacar la autopropiedad en su calidad de fundamento jurídico de la competencia.

En efecto, Marx sostiene —sólo por mencionar uno de los fragmentos en que expresa su optimismo tecnológico— que el pleno desarrollo de las fuerzas productivas es una “premisa práctica absolutamente necesaria” del comunismo, sin la cual “se generalizaría la *escasez* y, por lo tanto, junto con la *pobreza* comenzaría de nuevo la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior” (Marx y Engels, 1973: 30). Sin

embargo, la noción de abundancia ilimitada no constituye una constante indisputable en la obra marxiana. En la *Crítica del Programa de Gotha*, por caso, Marx (1973a: 425) señala que, en la fase superior del comunismo, se rebasa “en su totalidad el estrecho horizonte del derecho burgués” (compatible con la autopropiedad), una vez que “las fuerzas productivas se han incrementado con el integral desarrollo del individuo, y todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyen *más abundantemente*” (nuestro énfasis). En el volumen III de *El capital*, afirma que, dada la permanente exigencia de producción para satisfacer las necesidades, “la única libertad posible consiste en que [...] los productores asociados regulen en forma racional sus intercambios con la naturaleza [...] con la mínima inversión de fuerza y en las condiciones más dignas”, todo lo cual se inscribe en el “reino de la necesidad”, más allá del cual recién aparece el reino de la libertad, “que sólo puede crecer si se basa en el otro reino, en el otro cimiento, el de la necesidad” (Marx, 1973b: 802). La perduración del reino de la necesidad y, en concreto, de la necesidad de que las personas destinen al trabajo productivo un tiempo que de otro modo dedicarían a otras actividades, indica que la abundancia plena nunca llegará y que difícilmente puedan superarse por completo las circunstancias objetivas de la justicia. Asimismo, en *La guerra civil en Francia*, al ironizar sobre el comunismo “irrealizable”, Marx (1973c: 148) establece condiciones como la “abolición de la propiedad de clase” y la transformación de los medios de producción en “instrumentos de trabajo libre y asociado”. Nada dice sobre la abundancia ilimitada (o suficiente) como precondition indispensable. Y al referirse al comunismo “posible” —esto es: “sociedades cooperativas unidas [que regulan] la producción nacional según un plan común”— tampoco menciona la abundancia como requisito excluyente para el comunismo.

Por eso, cabe preguntarse cuán robusta es la tesis de la solución tecnológica. Cohen, de hecho, ofrece alguna evidencia textual; pero, como vimos, puede ofrecerse tanta o más evidencia en el sentido contrario. Lo decisivo, empero, es que Cohen reconoce que tal posición tiene su origen en una corriente socialista parti-

cular: el comunismo canadiense de principios del siglo xx. Dice Cohen (1990: 42):

Admito que obtuve esa idea [de la abundancia ilimitada] no sólo al bucear en los textos sino al recordar cómo se trataban las objeciones burguesas al comunismo durante mi niñez y mi juventud. Porque fui criado en el movimiento comunista canadiense, y mi primera ingesta de marxismo, que sin duda tuvo un efecto perdurable, fue en ese movimiento, y *puede decirse que el énfasis en la abundancia ilimitada en mi propia comprensión del marxismo no viene de Marx sino de ese movimiento.* (El manual del movimiento era *Dialectical and Historical Materialism*, de Stalin: para Joseph Vissarianovitch, el desarrollo de las fuerzas productivas era la clave de la historia y de la liberación humana.) (Nuestro énfasis)¹⁰

Nótese que el “*énfasis*” en la abundancia ilimitada “no viene de Marx”, sino de Stalin. Esta revelación bien podría pasar por una mera nota autobiográfica, pero Cohen se empeña en atribuir a Marx la visión productivista que remata en la abundancia plena. Luego, la versión (i) de la igualdad radical sin coerción no es sim-

10. Cohen insiste en imputarle a Marx la anticipación de una “abundancia ilimitada” (*limitless abundance*) como precondition del comunismo, en vez de recurrir a la noción de abundancia suficiente (que supera a la escasez). Esta noción, que también se puede respaldar con evidencia textual, le habría permitido a Cohen sostener la tesis de que el comunismo marxiano está más allá de la justicia. En tal sentido, resulta al menos sugerente que, en *Karl Marx’s Theory of History* [1978], Cohen haya afirmado que a una “sociedad posclásica” le corresponde un “excedente masivo” (*massive surplus*) –pero no “ilimitado”–, el cual ha de ser “*suficientemente grande* para que la mayor parte de la vida, el tiempo y la energía no se deba gastar tristemente en la producción de medios para fines imperativos” (Cohen, 1998: 198; nuestro énfasis). En la escena contemporánea, Cohen puede ser considerado como el más refinado defensor del determinismo tecnológico marxista, según el cual el proceso histórico depende inexorablemente del desarrollo de las fuerzas productivas. Las tesis del desarrollo y de la primacía de las fuerzas productivas sostenidas por Cohen han sido exitosamente refutadas por Ariel Petruccioli (1998, 2010) quien, en sus magníficos estudios sobre la teoría de la historia marxiana, ha propuesto una convincente tesis sobre la prioridad de las relaciones de producción, basada en una interpretación de la totalidad de la obra de Marx.

plemente la de “Marx según G. A. Cohen”, sino la de ¡Marx según Stalin!

En cuanto a la versión (ii), los marxistas que no adhieren a la solución tecnológica o de la abundancia ilimitada suelen pensar que el comunismo es posible porque las motivaciones individuales pueden cambiar gradualmente hasta alcanzar un nivel de hipersocialización en el cual las preferencias individuales se funden en el todo social; en otras palabras, se trasciende la motivación individual y el interés de cada quien coincide exactamente con el interés común. Cohen (1990: 43) no encuentra atractiva esta variante de la igualdad radical sin coerción y sostiene: “Creo que en vez de adherirse al principio burgués y luego confiar en un grado de socialización extravagante, resulta mucho mejor rechazar el principio normativo burgués de la autopropiedad y dejar de buscar una gran transformación de la psicología humana”. En rigor, la interpretación más extendida de la obra de Marx no suscribe a esta hipersocialización, ni anticipa una súbita “erupción de altruismo” universal (Cohen, 1995b: 137).

La variante (iii), que Cohen elabora y prefiere, elimina las presuposiciones de la abundancia ilimitada y la hipersocialización. En un escenario de moderada abundancia y moderado egoísmo (circunstancias de justicia humeanas y rawlsianas), Cohen encuentra la posibilidad del comunismo como *igualdad voluntaria*, una forma específica de igualdad radical sin coerción, la cual depende de un nivel de abundancia que, aunque sea insuficiente para eliminar toda disputa, es bastante alto como para que los conflictos de intereses se resuelvan sin coerción y a favor de la igualdad. Además, este mundo social “es posible cuando y porque las personas actúan *desde una creencia en la justicia igualitaria*, la cual, siendo las condiciones materiales favorables, demanda sólo algunos sacrificios no heroicos de sus intereses particulares”. No se requieren personas totalmente justas sino “*suficientemente justas*” que deseen sostener una distribución igualitaria “en condiciones de moderada abundancia” (Cohen, 1990: 38).

En la propuesta de Cohen no hay un ejercicio de la coerción que violente la autopropiedad, puesto que las personas *desean actuar*

y *actúan* conforme a principios igualitarios. Sin embargo, la ausencia de coerción no significa que quienes suscriben a la igualdad voluntaria acepten la autopropiedad y rechacen el uso de medios coercitivos para lograr resultados igualitarios. Los habitantes de esta sociedad igualitaria creen que los menos productivos tienen iguales derechos que los más productivos y, “en consecuencia, también creen que debería imponerse la fuerza en (al menos algunas) sociedades diferentes a las suyas, *donde la fuerza sea necesaria* para promover una mayor igualdad. Dado que cada uno de ellos tiene tales creencias, y es verdadera para ellos, los mejor dotados cumplen con sus *obligaciones* tendientes a la igualdad sin ser forzados a hacerlo” (Cohen, 1990: 40; nuestro énfasis).

A diferencia de las versiones (i) y (ii), en las cuales cada persona realiza sus preferencias sin restricción alguna y sin necesidad de reglas obligatorias, en la sociedad de la igualdad voluntaria *se puede prescindir de la coerción, aunque no de la norma ni de la obligación moral*. Las personas cumplen con sus *obligaciones* hacia los menos dotados de manera voluntaria. La norma coercitiva subsiste, en todo caso, como afirmación del derecho de los menos afortunados, pero nunca llega a aplicarse de manera efectiva. La igualdad voluntaria, entonces, supone rechazar la “abundancia utópica” que Cohen (1990: 42) le endilga a Marx, la “extravagante” socialización que algunos han leído en Marx y, sobre todo, la autopropiedad, ya que la igualdad se logra cuando las personas *actúan a partir de sus creencias en la justicia* igualitaria, las cuales niegan la autopropiedad.

Para Cohen (1990: 43), tanto la solución de la abundancia ilimitada como la de la hipersocialización reflejan una “renuencia infantil” a enfrentar algún grado de autonegación para resolver los problemas de la existencia social. En cambio, un esquema de igualdad voluntaria sólo exige que se reconozca el derecho de otros a una parte equitativa del producto social, y no demanda que cada persona abandone sus intereses por completo. Según Cohen, aunque siempre persistirán los conflictos de intereses, éstos pueden superarse mediante la comprensión mutua y “un sentido de la justicia” en el marco de circunstancias “clementes aunque no elíseas” (44). Vale subrayar que la igualdad voluntaria demanda un *sentido*

de la justicia que está ausente en las variantes (I) y (II); porque, en la primera, la abundancia material extingue las demandas competitivas, y lo propio ocurre en la segunda, ya que el altruismo generalizado supera el sentido de la justicia.

Así, mientras Cohen despliega su idea de igualdad voluntaria como algo distinto de la solución tecnológica que le atribuye a Marx, Rawls basa su descripción del comunismo en la idea de abundancia ilimitada. En las *Lecciones*, como anticipamos, Rawls adopta la definición de comunismo como “igualdad radical sin coerción”, pero omite mencionar las tres alternativas que Cohen identifica. Sin más trámite, Rawls escoge la variante (I), a la cual le añade una muy peculiar visión sobre la psicología moral de las personas en el comunismo. La elección de Rawls es consistente con la visión que adoptara en *Teoría de la justicia*, obra en la que alude a la sociedad de los productores asociados como un mundo en el que todas las personas pueden obtener el mayor bienestar, y en la cual no existen conflictos surgidos de las demandas individuales, ya que hay un “plan de actividad” por medio del cual se logra satisfacer armónicamente todas las necesidades y evitar la coacción (ver apartado 2, capítulo 4). Dicha sociedad, añade Rawls (2000: 262), “en cierto sentido, va más allá de la justicia [ya que] ha eliminado las ocasiones en que se hace necesario recurrir a los principios del derecho y la justicia” (nuestro énfasis).

Rawls utiliza como fuente principal (y casi exclusiva) la transitada alegoría pastoral y preindustrial de *La ideología alemana*, en la cual Marx y Engels describen el comunismo pleno como un mundo desalienado donde es posible realizar diversas ocupaciones sin quedarse anclado en ninguna de ellas. Dicen Engels y Marx (1973: 29):

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; a la vez que en

la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene demarcado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que *mejor le parezca*, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace plenamente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, *si me place*, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. (Nuestro énfasis)

La versión en español traduce como “si me place” una expresión mucho más contundente que Engels –autor del manuscrito original– emplea en este pasaje: “*Wie ich gerade Lust habe*”, que significa “tal como se me dé la gana”. Así, los fundadores del materialismo histórico nos ponen frente a una escena bucólica, en la cual parece haber un trasfondo de abundancia material que permite que cada persona se autorrealice en la actividad de su preferencia. Al interpretar esta alegoría –y en consonancia con el punto de vista que expresa en *Teoría de la justicia*– Rawls aduce que esta sociedad no les exige a las personas “ayudarse mutuamente”, ni les impone “deberes ni obligaciones”. “Al contrario, es una sociedad sin tal enseñanza moral, una sociedad en la cual las personas no tienen serios conflictos de intereses unas con otras, y *pueden hacer lo que les venga en gana, superada ya la división del trabajo*”, como consecuencia de la “abundancia ilimitada” y del hecho de que el trabajo se ha convertido en la primera necesidad vital (Rawls, 2008: 368 y 370; nuestro énfasis).

En este mundo de superabundancia, cabe insistir, cada persona hace exactamente lo que se le antoja. Ni Rawls ni Cohen dejan de subrayar la expresión marxiana que refleja esa libertad arcádica. El filósofo de Harvard reproduce en su totalidad el fragmento en el cual Marx y Engels anticipan que, en el marco de la regulación general de la economía comunista, cada persona puede desarrollarse en el área que prefiera, lo cual hace posible que “yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello [...] *tal como se me dé la gana*” (Marx y Engels, citados en Rawls, 2008: 369). Por su parte, Cohen (1990: 31–32; cf. 1995b: 122) sostiene que en la fase

superior del comunismo “el individuo permanece efectivamente *soberano de sí mismo* [y] se conduce «tal como le viene en gana» desarrollándose libremente no sólo sin bloquear el libre desarrollo de otros, sino incluso como condición para el libre desarrollo de otros” (nuestro énfasis). Más aún, “[u]na circunstancia de abundancia desbordante hace innecesario forzar los talentos de los mejor dotados por naturaleza al servicio de los menos dotados con el fin de establecer la igualdad de condición” (32). De nuevo, Cohen y Rawls coinciden en que las personas comunistas persiguen su autorrealización en función de sus preferencias incondicionales y sin obedecer una regla obligatoria. Las cosas simplemente ocurren de ese modo.

Ahora bien, si se recuerda que la abundancia ilimitada es, básicamente, una tesis de cuño estalinista y no estrictamente marxiana; si se tiene presente que Marx anticipa, para el comunismo, la persistencia del “reino de la necesidad” y un desarrollo integral de los individuos –lo cual supone una superación de las motivaciones capitalistas sin llegar a un altruismo universal–, y si, además, se acepta que en términos normativos Marx rechaza la autopropiedad; por todo lo anterior es posible conjeturar que, enfrentado a las tres variantes que identifica Cohen, Marx no dudaría en escoger la (III), esto es, la igualdad voluntaria. Pero ni Cohen ni Rawls pueden admitir un Marx favorable a la igualdad voluntaria porque eso les exigiría volver sobre sus pasos y reconocer que Marx no era casi un libertarista de izquierda.

3. La doble valoración del comunismo

Las coincidencias entre Cohen y Rawls se acentúan cuando intentan responder, específicamente, si el comunismo marxiano, en su fase superior, realiza alguna forma de justicia o si es una sociedad más allá de la justicia. Con algunas diferencias, ambos autores plantean una distinción crucial: el comunismo es justo en términos distributivos, pero, en términos de las actitudes o virtudes individuales, se trata de una sociedad más allá de la justicia.

En tal sentido, Cohen advierte que es preciso identificar claramente el sujeto del que se predica la palabra “justo”. En cuanto a la *distribución de bienes y servicios*, Cohen (1995b: 139) sostiene:

[Ésta] es justa cuando adopta cierta forma igualitaria [...] que supongo es lo que caracteriza a la distribución en el comunismo marxiano. De ahí se seguiría que el comunismo, como Marx lo entiende, en efecto realiza la justicia. Pero lo hace o bien (según mi interpretación de Marx) *en virtud de la abundancia* o bien (según la interpretación que otros ofrecen) *en virtud de cierta socialización de la motivación*. *En ningún caso, entonces, la justicia realizada se debe a la justicia como virtud moral de la ciudadanía*. Y dado que podemos pensar en la justicia no como un estado de cosas correcto, sino como un modo de lograrlo, entonces, considerando cómo se logra la justa distribución en el comunismo, según lo entiende Marx, *podemos concluir que está más allá de la justicia*. (Nuestro énfasis)

En el comunismo marxiano hay una distribución igualitaria, ajustada al Principio de Necesidades. Pero esta justa igualdad de condición —sostiene Cohen— es producto o bien de la abundancia plena o de la socialización de las motivaciones. La distribución según las necesidades no responde a una norma o institución, puesto que —en términos rawlsianos—, una vez eliminadas las circunstancias de justicia, no hay ocasión de ejercitar la justicia como virtud. En cuanto estado de cosas, la justicia se realiza con independencia de las elecciones personales. Por eso, *en este sentido*, el comunismo estaría más allá de la justicia. Cohen (1995b: 141) afirma: “Si predicamos la justicia del comunismo, tal como Marx lo entiende, lo hacemos por su distribución igualitaria, y no por la virtud de sus ciudadanos”. Así, el comunismo, *en un sentido*, realiza la justicia y, al mismo tiempo, *en otro sentido*, está más allá de ella. Añade Cohen (1995b: 139):

Quien piense que *el comunismo es justo porque su distribución es justa* no tiene razón para oponerse a la conclusión de

que (también) *está más allá de la justicia*, en el sentido en que usé “más allá de la justicia” [en el párrafo destacado antes]. (Nótese que en *mi propia propuesta no marxista* acerca de lo que podría hacer al comunismo posible, la sociedad no está más allá de la justicia en ninguno de los sentidos distinguidos previamente: justicia como distribución y justicia como virtud moral.) (Nuestro énfasis)

Para Cohen, entonces, así como el comunismo marxiano puede calificarse como justo en términos de su distribución igualitaria, también puede verse como algo más allá de la justicia, por la ausencia de virtudes ciudadanas congruentes con el igualitarismo. En la igualdad voluntaria, en cambio, no se requiere ni la abundancia ilimitada ni el altruismo universal, ya que se supone que “las personas no son completamente indiferentes unas con respecto de otras, ni se identifican mutuamente, y la naturaleza no impone una escasez profunda ni ofrece una cornucopia” (Cohen, 1995b: 141). Pero resulta por lo menos curioso que Cohen piense que su propuesta es “no marxista”. Esto es lógico sólo si se acepta que la auténtica postura marxista es aquella que se asocia a la abundancia ilimitada de prosapia estalinista y a la autopropiedad del libertarismo. Sin embargo, como se recordará, Cohen sostiene que “en el espíritu del marxismo” es preciso rechazar la autopropiedad (ver apartado 1 de este capítulo). Luego, dado que la igualdad voluntaria niega la autopropiedad y la abundancia plena, no puede ser sino genuinamente marxista.

Tributario del razonamiento de Cohen, Rawls también ofrece una doble valoración al responder si el comunismo es justo o está más allá de la justicia. En las *Lecciones*, el filósofo estadounidense presenta, por un lado, un comunismo institucional y distributivamente justo y, por otro, un comunismo que va más allá de la justicia en términos de las motivaciones personales. Pero, a diferencia de Cohen, le imprime a la psicología moral de las personas comunistas un giro particularmente radical. En lo que toca al reparto de los recursos en el comunismo, Rawls señala (2008: 371):

[L]a distribución de bienes es justa si aceptamos la igualdad como justa. Además, el igual derecho de todos al uso de

los recursos y a la participación en la planificación democrática pública es respetado en la medida en que dicho plan sea necesario. Entonces, *en este sentido* –con esta idea de la justicia– la sociedad comunista es por cierto justa.

Aunque con reservas, Rawls admite que la igualdad en la distribución de bienes se puede considerar justa. Ahora bien, esta igualdad es un asunto claramente institucional, puesto que responde a procedimientos de planificación públicos y democráticos que poseen sus propios fundamentos normativos. Al caracterizar el comunismo, Rawls (2008: 365) señala que en esta sociedad hay un “entendimiento compartido” de que el plan económico público expresa de forma “verdadera” un mundo social “justo y bueno [...] en el que los individuos satisfacen sus auténticas necesidades humanas”. Además, existe un “reclamo igual, fundado en la justicia”, al pleno acceso a los recursos productivos y al uso de los mismos (352). *En este sentido*, el comunismo es una sociedad basada en una “idea de la justicia” igualitaria, con sus correspondientes instituciones y normas distributivas. No es una sociedad más allá de la justicia, sino una sociedad cuya estructura básica satisface los requerimientos de principios justos públicamente aceptados (ver apartados 1 a 4, capítulo 4).

Sin embargo, en lo que toca a las disposiciones personales, Rawls enfatiza que el comunismo marxiano está claramente más allá de la justicia. Abundancia plena y personas que hacen lo que les da la gana configuran una sociedad en la cual se han evaporado el sentido de justicia, de lo correcto y de la obligación moral. Por eso sostiene que “*en otro sentido*”, la sociedad comunista parece estar “más allá de la justicia”, puesto que, si bien logra una distribución igualitaria, “lo hace sin depender en modo alguno de que las personas tengan un sentido de lo correcto y de lo justo” (Rawls, 2008: 371; nuestro énfasis). En efecto, añade Rawls, tales personas ya no están motivadas ni dispuestas a actuar en función de “los principios y las virtudes de la justicia en su vida cotidiana” (371).

No vamos a ahondar aquí en la extraordinaria antropología que se insinúa en las expresiones rawlsianas sobre las personas comu-

nistas (volveremos sobre este punto en el apartado 4 del capítulo 4). Sólo diremos que Rawls orilla los confines de la distopía (una utopía negativa signada por una alteridad radical, una otredad imposible de vislumbrar desde el presente) y, con este gesto, reserva para su propia teoría el espacio de la utopía realista. Cohen, por su lado, no se atreve a tanto; le basta con afirmar que en el comunismo la justicia no se logra como “una virtud moral de la ciudadanía”. En otras palabras, mientras Cohen simplemente declara la ausencia de virtud, Rawls empuja los límites y postula que las personas en el comunismo han perdido el sentido de la justicia y, en consecuencia, carecen de un rasgo definitorio de la personalidad moral. Sin brindar evidencia textual, Rawls señala que Marx hallaba “atractiva” esa “ausencia de preocupación por la justicia” o, lo que es casi igual, que encontraba deseable la evanescencia de la justicia. De algún modo, Rawls (2008: 372) quiere reafirmar que es “indeseable” la desaparición del sentido de la justicia, ya que éste es parte de la vida humana en sociedad y de la relación moral con los demás; es decir, es parte de “las condiciones esenciales de una sociedad humana decente”.

La perspectiva rawlsiana de un mundo social donde cada persona hace lo que se le antoja sin reparar en los reclamos de los demás no tiene otro sustento que la mentada alegoría de *La ideología alemana*. Esta postura, nuevamente, está fuera de quicio respecto de otras consideraciones sobre la sociedad de los productores asociados en las que el propio Rawls reconoce que la igualdad radical sin coerción se realiza porque a las personas les importa organizar colectivamente “instituciones sociales y económicas” que fijen términos equitativos de cooperación social y de relación con el medio natural. Esta cooperación equitativa se traduce en instituciones que aseguran, por ejemplo, el igual acceso a los recursos productivos, a la participación democrática en la elaboración de un plan económico y a la distribución igualitaria de las cargas y los beneficios sociales (Rawls, 2008: 351). Como veremos en los siguientes capítulos, Rawls no explica cabalmente de qué modo puede ocurrir el ocaso del sentido de la justicia en un mundo que, al mismo tiempo, logra la igualdad distributiva a través de instituciones justas, o cómo

es posible que instituciones justas hayan surgido y prosperado en ausencia de personas suficientemente motivadas por el deseo de obrar con justicia. El comunismo que Rawls anticipa, un mundo social habitado sólo por propietarios de sí mismos y dotado de plena abundancia material, no parece ser, en verdad, un lugar deseable y “decente”, ya que logra la igualdad con independencia de las virtudes de las personas. No es éste el mundo que Marx (1999: 143) vislumbrara al definir, ya muy temprano, al comunismo como un “retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir humano; *retorno pleno, consciente* y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente” (nuestro énfasis).

★ ★ ★

Cohen está en lo cierto al advertir los desafíos que la tesis de la autopropiedad representa para el marxismo y tiene razón al reclamar que se abrace la posición de los igualitaristas liberales. Pero el reclamo que es válido para el marxismo (o algunos marxismos) no lo es tanto cuando se trata específicamente de la obra de Marx. En primer lugar, no hay duda de que Marx condena explícitamente la autopropiedad y sólo la admite, de manera limitada, por “razones prácticas”. Como vimos, “un principio vital del comunismo” sostiene que las diferencias en los atributos personales no deben incidir en los resultados distributivos. El hecho de que Marx acepte resultados distributivos consistentes con la autopropiedad en la primera fase del comunismo no significa, en modo alguno, que considere a este principio como una norma fundamental. En consecuencia, mal puede seguir sosteniéndose que Marx era una especie de libertarista de izquierda por su adscripción a la autopropiedad. En segundo lugar, la “solución tecnológica” o de la abundancia ilimitada es, según confiesa el mismo Cohen, una interpretación debida más al dogma estalinista que a una exégesis completa de la obra de Marx. Así, la sociedad igualitaria que surge de la plenitud material no representa, estrictamente, la solución marxiana a los defectos distributivos del Principio Socialista de Proporcionalidad. Por lo tanto, dado que Marx no era un libertarista de izquierda ni

pronosticaba una abundancia edénica, bien podría haber aceptado el Principio de Diferencia rawlsiano, en cuanto refinamiento del PSP, y también la igualdad voluntaria que Cohen propone, en cuanto especificación del Principio de Necesidades que regula la distribución en la fase superior del comunismo. En tercer lugar, tanto Cohen como Rawls describen un comunismo justo en términos distributivos pero que está más allá de la justicia en cuanto a las disposiciones personales, y lo hacen sobre la base de la tesis de la abundancia ilimitada que, vale insistir, es una creación de Stalin y no de Marx. Según Cohen, la abundancia hace innecesaria la intervención virtuosa de las personas para lograr la justicia y la igualdad. Rawls, por su parte, también acepta la abundancia ilimitada y postula la evanescencia del sentido de la justicia sin explicar cabalmente cómo puede ocurrir semejante transformación en la psicología moral, cuando —como él mismo lo admite— en el comunismo existen instituciones justas que logran una distribución igualitaria. En suma: así como el marxismo debe rechazar el principio de autopropiedad (oportuna y suficientemente impugnado por Marx), también, con idéntico énfasis, debe abandonar la tesis estalinista (no marxiana) de la abundancia ilimitada.

4. *Excursus* sobre las utopías, la plenitud material y el socialismo

La forma utópica —o la utopía como género literario, como deseo cotidiano y como proyecto transformador— abrevia en dos fuentes principales: la noción griega de un lugar ideal y la noción judeocristiana de un futuro ideal. La utopía, se sabe, es aquello que no está aquí (todavía), pero de ningún modo remite a lo imposible. Como señalamos en el apartado 3 del capítulo 1, en la mente del utopista, animado por el fervor (moderno) de imaginar mundos en los cuales la raíz de todos los males ha sido extirpada, se conjugan varios siglos de historia y las ineludibles ansiedades del presente. Por un lado, la utopía reconoce una tradición que se remonta a tiempos clásicos y medievales —en Occidente y también en China—,

aunque recién es codificada y nombrada como tal en la Inglaterra de los Tudor. Y por otro lado, junto con el peso de varios siglos, la vocación diagnóstica, que —a decir de Jameson— no es otra cosa que la obsesiva búsqueda de la única causa de todos los males, hace que la utopía siempre esté anclada a un presente repleto de urgencias y desafíos. Por supuesto que los diagnósticos y los remedios suelen variar según sean los elementos disponibles para construir la escena utópica, pero lo que no varía es el deseo tenaz por encontrar una respuesta simple y eficaz a un único y crucial problema que está en el origen de todas las tribulaciones del mundo.

Los dos rasgos originarios identificados por Krishan Kumar (2003: 66-67) —el lugar ideal y el futuro ideal— ganaron en sutileza y complejidad con nuevos elementos que, andando los años, fueron añadiéndose al canon de la utopía y también al de la ciencia ficción. Así, por ejemplo, las construcciones utópicas se poblaron de nuevos tipos humanos o poshumanos, nuevos cuerpos, nuevas subjetividades. Es que la utopía, como género y como proyecto, cumple —más allá de las intenciones de sus creadores— una función inevitablemente crítica y, al mismo tiempo, normativa, toda vez que señala horizontes deseables o indeseables (sea que se la lea del derecho o del revés). El dispositivo utópico, mediante la exploración de los límites de la otredad radical, permite poner a prueba la deseabilidad de algunos mundos —descriptos hasta en los más mínimos detalles— y, con ello, testear también la deseabilidad de que se realicen (o no) valores e instituciones tan arraigados como la justicia, la felicidad, la igualdad, la fraternidad, la familia, el Estado, etcétera.

El punto de partida obligado para cualquier análisis es la obra canónica del género: *Utopía*, de Tomás Moro, escrita en latín y publicada en 1516. Cuando uno se interna en este fabuloso fresco de un mundo armónico —descripto en el Libro II—, advierte rápidamente que la diferencia específica con el reino cruel de Enrique VIII —del cual la isla de Utopía es una imagen en espejo— reside en las novedosísimas instituciones de los utopianos. La descripción de esta sociedad perfecta busca mostrar “la mejor organización de una República”, tal como reza la introducción a la primera edición en idioma inglés. En la isla imaginaria, el clima

no es más benigno que en lugares ya conocidos por los navegantes del siglo xvi, el suelo no es particularmente más fértil que en otras comarcas, los accidentes geográficos no hacen las cosas más fáciles. Tampoco las personas son particularmente bondadosas o altruistas: no parece haber entre los utopianos un cambio profundo en la “naturaleza humana”. “Podemos ser o no más inteligentes que ellos”, dice Rafael Nonsense, el viajero portugués que recorrió aquel extraordinario país, “pero estoy seguro de que nos dejan bien atrás en la capacidad de concentración y de trabajo duro” (Moro, 2007: 81). Utopía no es un mundo de abundancia ilimitada, habitado por personas absolutamente buenas. Moro era demasiado sagaz como para caer en el lugar común de trazar una alegoría directa del Paraíso Terrenal. La clave de la armonía utópica está en la sabiduría de Utopos, el rey fundador, quien hizo que las instituciones fueran virtuosas y justas, sencillas y eficaces. Es notable que, dada la sobriedad y el realismo con que Moro acomete la construcción ficcional de la sociedad utópica, la palabra *utopía* haya venido a significar –en el lenguaje cotidiano y en cierta jerga política cientificista– fantasía descabellada.

De Moro en adelante, el género utópico –Fredric Jameson prefiere catalogarlo como un subgénero de la ciencia ficción– experimentó notables transmutaciones. Incluso textos que antes eran inclasificables adquirieron ciudadanía en el territorio de lo utópico. Uno de los cambios respecto de la obra inaugural fue el desplazamiento en el tiempo. La utopía dejó de ser un espacio o enclave coetáneo, y pasó a ubicarse, casi invariablemente, en el futuro. Incluso las más memorables distopías hicieron este movimiento, tales los casos de *Un mundo feliz* [1932], de Aldous Huxley, y *1984* [1949], de George Orwell. Pero antes de llegar a estos hitos de la primera mitad del siglo xx, ya en el siglo xix florecieron las utopías socialistas y anarquistas. Es bien sabido que, en el *Manifiesto comunista*, Marx y Engels ubicaron las obras de los más destacados reformadores sociales de su tiempo bajo el rótulo de “socialismo y comunismo crítico-utópicos”. Más tarde, Engels acuñó la expresión “socialismo utópico” para referirse a estos precedentes –a la vez virtuosos e incompletos– del “socialismo científico”. Lo cierto

es que, hoy por hoy, es justo reconocer que las obras de Charles Fourier, del conde de Saint-Simon o de Robert Owen, entre otros, no eran utopías en sentido estricto, por carecer en todos los casos de un registro ficcional; eran proyectos crudos y duros de reforma social, pensados desde la muy incipiente ciencia social o, en todo caso, desde la filosofía moral. Marx y Engels estaban en lo cierto al señalar la ausencia de un diagnóstico preciso sobre el capitalismo en las obras de los autores crítico-utópicos, pero no dejaban de advertir, con admiración y respeto, el formidable valor crítico y el potencial orientador de las geniales anticipaciones de aquellos pensadores.

Con todo, a pesar de las atinadas prevenciones de Marx y Engels sobre las utopías, éstas no dejaron de florecer, incluso como piezas literarias creadas desde el interior de la tradición socialista. Entre las más notables figuran *El año 2000* [1888], de Edward Bellamy; *Noticias de Ninguna Parte* [1890], de William Morris, y *Una utopía moderna* [1905], de Herbert G. Wells. Lo interesante es que ni en los trabajos de los socialistas utópicos clásicos ni en las obras recién mencionadas pueden hallarse transformaciones materiales y psicológicas que nos enfrenten a un mundo completamente desconocido, a aquello que la crítica especializada denomina “alteridad radical”. En estos casos no tenemos la sensación de asistir a una completa transformación en la psicología moral de las personas tal que, de repente, todas se vuelven altruistas universales, casi ángeles; ni a una transformación en la naturaleza, de modo que los bienes y recursos vienen llovidos como maná del cielo. Lo que cambia, en un nivel fundamental, son los ordenamientos institucionales, y las instituciones son las que producen cambios en las preferencias, disposiciones y elecciones personales. El futuro resulta imaginable porque está hecho con retazos del presente (o guarda rastros de un pasado perfectamente reconocible).

Sin embargo, no todas las utopías exhiben este apego a lo real. Como señala Jameson, la otredad radical se manifiesta en nuevos cuerpos, en fabulosas biología (que a veces no son sino prolongaciones de deseos y ansiedades presentes). Pionera de estas transformaciones tan habituales en la ciencia ficción es la obra de Bernard

Shaw, *Regreso a Matusalén. Un pentateuco metabiológico*, que comienza en el jardín del Edén y termina en una edad utópica situada en el año 31.920 d.C. Allí, los inmortales o longevos nacen de huevos, experimentan unos pocos años de vida normal (una recapitulación biogenética acelerada) y finalmente acceden a la sabiduría —a la soledad— y sólo desean desprenderse de esos (sus) cuerpos que les impiden convertirse en mentes absolutas. En la perfección de un mundo sin conflictos, el tedio resulta una amenaza constante. Las mentes absolutas y los cuerpos evanescentes no reclaman cuantiosos recursos, no necesitan organización, ni instituciones, ni normas. Se aburren eternamente en su perfección.

Algo similar ocurre cuando, en vez de postularse una mutación fundamental en la “naturaleza humana”, se supone una alteración absoluta en las condiciones materiales. No es fácil hallar en las utopías clásicas un mundo que dispense bienestar y recursos sin intervención del trabajo humano (después de todo, el Paraíso judeocristiano era el único lugar donde se podía vivir sin trabajar). Pero hay, por cierto, utopías de la abundancia que han intentado acercarse a una situación de plenitud material, en la cual el trabajo es pura diversión (*travail attractif*, lo llamaba Fourier) y cada quien hace más o menos lo que le viene en gana (cuando el “reino de la necesidad” tiende a cero). El capitalismo, a su modo, y en sus formas más extremas —como la que describe Huxley en *Un mundo feliz*— bien puede presentarse como una utopía de la abundancia, donde sólo se benefician quienes son genéticamente ricos y aptos para el disfrute (aderezado con una buena dosis de *soma* y otros muchos dispositivos hedonistas, como las películas de *sensorama* o los órganos de perfumes).

Puede decirse, entonces, que hay utopías que ponen el acento en los cambios institucionales (y las correspondientes modificaciones en los sistemas de preferencias y elecciones personales), utopías de la abundancia que se basan en transformaciones completas en las condiciones materiales, y utopías que cifran su éxito en la mutación radical de la naturaleza humana. Si tomamos las *utopías institucionales* —utopías concretas, como las llama Kumar (2003: 70)—, vemos que están concebidas con un exasperado detalle, de modo tal

que la regulación social penetra hasta los más recónditos pliegues de la existencia humana. El mundo imaginado por Moro prescribe desde el vestido hasta las prácticas matrimoniales y eugenésicas, desde la arquitectura y la planificación urbana hasta las comidas colectivas y el diseño de los orinales. Llevada a sus últimas consecuencias, esta regimentación alcanza niveles de pesadilla en 1984, donde Orwell nos presenta un mundo social oscuro y opresivo, en el cual las preferencias deben ajustarse a una perpetua economía de guerra y a la omnipresente voluntad del Gran Hermano, en cuyo nombre el Partido Interior maneja nada menos que un ¡Ministerio de la Abundancia! Los seres humanos que habitan la distopía orwelliana se las arreglan no ya mediante la represión directa del deseo o una transformación fundamental en su humanidad, sino a través del aprendizaje del *doblepensar* y una *neolengua*, dispositivos éstos que les permiten concebir y creer que “la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud, la ignorancia es la fuerza”, que la escasez es abundancia, o que allí donde hay cuatro dedos *en realidad* hay cinco.

Las *utopías de la abundancia*, por su lado, buscan dar por superado el trabajo humano y las instituciones que lo regulan, al postular que la plenitud material llega por generación espontánea o gracias a la labor de quienes ya no tienen o nunca tuvieron estatus humano: esclavos, *proles* o seres genéticamente empobrecidos como los epsilones de *Un mundo feliz*. Una imagen muy elocuente de este tipo de escenario es el famoso cuadro de Pieter Brueghel, *El País de Jauja*. En un formidable ensayo, en el que sostiene que la fraternidad –y no la felicidad– debe ser la meta del socialismo, Orwell toma este paisaje como acabada expresión de la futilidad de la abundancia y de la satisfacción sin fin. “La vacuidad de toda la noción de un «buen momento» perpetuo”, dice Orwell, “emerge en la pintura de Brueghel [...] donde tres enormes bolas de grasa yacen dormidas, cabeza con cabeza, mientras los huevos duros y los muslos de cerdo asado van llegando para que se los coman *cuando les dé la gana*” (Orwell, 2008: 206; nuestro énfasis). La felicidad, concebida desde un utilitarismo hedonista, no tiene sentido si es eterna y si presupone la satisfacción constante de las preferencias o deseos, en un marco de abundancia material plena. Así, en el País de Jauja,

donde todo está al alcance de la mano, no hay necesidad de instituciones ni de normas, porque los habituales motivos del conflicto social han sido superados. Los tres obesos durmientes –un caballero, un letrado y un campesino– están más allá de sus desigualdades sociales en la hastiada siesta de Jauja: no hay antagonismos, sólo saciedad. Pero la armonía, queda claro, no es producto de instituciones sabias o de ciudadanos virtuosos. La abundancia coloca a este mundo más allá de las instituciones y de las virtudes personales (ver apartado 1, capítulo 5).

La mera acumulación de satisfacción a lo largo del tiempo, ideal atesorado por la filosofía utilitarista, no es una meta socialmente deseable, como tampoco lo es a nivel personal. En un experimento que imaginó el pensador norteamericano Robert Nozick, las personas pueden conectarse a una máquina que les asegura sensaciones placenteras por largos períodos, e incluso por el resto de sus vidas.¹¹ Sin embargo, dice Nozick, sería raro hallar personas que prefiriesen este simulacro de una vida a una vida propiamente dicha, con todos sus problemas y penurias. Una extendida valoración de la autonomía personal hace que se opte por una vida real en lugar de una vida placentera sostenida por una máquina, del mismo modo que por lo general resulta preferible una sociedad que exige algunas prácticas e instituciones virtuosas a un mundo en el que todo cae como del cielo.¹²

En cuanto a las utopías que postulan *transformaciones radicales en la naturaleza humana*, debe decirse que las obras clásicas del género no han sido particularmente radicales en el tratamiento de los cuerpos. En todo caso, ha sido más habitual la degeneración –un temor

11. Somos críticos del libertarismo de derecha de Nozick pero coincidimos con su rechazo al utilitarismo, un punto que comparte con el igualitarismo liberal y con la tradición socialista.

12. David Miller (1999: 233-234) incluye los casos de “maná del cielo” entre los posibles escenarios distributivos. Al respecto, señala que “son casos en los cuales un grupo de personas se encuentra en posesión de un bien divisible de cuya existencia ninguna de ellas es en modo alguno responsable y sobre el cual ninguna tiene un reclamo especial basado en las necesidades. Aquí, una distribución igualitaria es la única que reconoce el mismo estatus moral a cada miembro del grupo, y es la distribución que la justicia reclama”.

muy extendido a finales del siglo XIX y principios del XX— hacia formas subhumanas, tal como lo atestiguan los famosísimos yahoos descritos por Swift en *Los viajes de Gulliver*, los ya mencionados epsilones de Huxley, o los degradados *proles* que languidecen en el mundo gobernado por el Gran Hermano. Para algunos, estos seres infrahumanos son la única esperanza de restauración de lo humano en mundos deshumanizados. Los yahoos, conjetura Orwell, tienen más posibilidades de humanizarse y de llevar vidas plenas que sus amos: los aburridos, racionales y asépticos caballos hablantes llamados Houyhnhnms. Winston Smith, el protagonista de *1984*, cree que los *proles* —embrutecidos hasta la médula a fuerza de privaciones, violencias, *Ginebra de la Victoria*, pornografía y tabloides— conservan un hálito de inconformismo y deseo insurreccional. En el otro extremo —esto es, en un escenario de plena evolución, como opuesto de la degeneración— los evanescentes cuerpos de los ovíparos inmortales de Shaw no tienen nada que restaurar; no precisan abundancia material ni normas: son los perfectos filósofos que no hallan felicidad en la práctica, sino en la contemplación.

Por todo lo anterior, podemos aventurar que ni una abundancia plena —que asegura satisfacciones permanentes—, ni un mundo poshumano —evolucionado o degenerado— parecen constituir perspectivas muy deseables. Las *utopías concretas o institucionales*, en cambio, (re)tienen el sabor de lo clásico, en tanto exhiben una conexión con lo real y exploran horizontes deseables y factibles. En tal sentido, vale poner atención en una de las instituciones más cuestionadas por la tradición utópica a lo largo del tiempo: la propiedad privada. La abolición del dinero que propone Moro y la consigna comunista de abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción tienen su origen en una idea reguladora compartida: *Omnia sunt communia*, que todo sea poseído en común (Panitch y Gindin, 2000: 2). La consigna en cuestión, que Marx y Engels explicitan en el *Manifiesto*, permite recalcar algo sabido pero muy a menudo silenciado: que la obra de los fundadores del materialismo histórico está impregnada de ese impulso utópico que anida en lo cotidiano, en la ensoñación, y que incluso llega a traducirse en teoría.

Dijimos anteriormente que Marx y Engels, si bien elogiaron los aportes críticos y propositivos de los primeros grandes socialistas utópicos, denunciaron más temprano que tarde su falta de diagnóstico científico de la realidad concreta del capitalismo naciente y la ausencia de un análisis de los medios idóneos para la transformación social (ya inscriptos en la dinámica social misma). Sin embargo, no se privaron de bosquejar algunas —si bien escasas— escenas que pueden calificarse como enclaves utópicos. Una de estas escenas aparece en el celebrado pasaje de *La ideología alemana* en el cual —como vimos en el apartado 2 de este capítulo— los autores anticipan un mundo en el cual se ha superado la división del trabajo y en el que, presumiblemente, la abundancia material permite que cada quien se autorrealice del modo que mejor le parezca. Así, pese a que Marx se opuso consistentemente a “preparar recetas para las cocinas del futuro” y consideró, con Engels, que el comunismo no es un “estado de cosas”, sino un movimiento real que produce la abolición del capitalismo, fijó algunas condiciones necesarias para la sociedad futura entre las que, *según parece*, la abundancia material ocupa un lugar de privilegio.

Hemos resaltado la expresión “según parece” puesto que, como ya señalamos, una parte de la tradición socialista ha adherido a la visión según la cual Marx confiaba en que el comunismo sería posible a partir de una ilimitada riqueza económica (se trata de la versión (i) en la reconstrucción de Cohen). Ahora bien, en obras tan vastas como la de Marx es posible hallar evidencia textual para sostener esta interpretación sobre la abundancia futura así como también para sostener exactamente lo contrario. Pero aquí no nos interesa agotar esta disputa (creemos que Marx no cifraba todas sus expectativas en la plenitud material), sino examinar las implicancias que se derivan de adoptar la lectura que le atribuye a Marx la predicción de un futuro de abundancia casi infinita. Como vimos, Cohen (1995b: 127, 132) no vacila en endilgarle a Marx una ciega confianza en la “solución tecnológica” a los problemas de la escasez socialista, un optimismo “preverde” que contrasta con su sombrío “pesimismo” sobre las posibilidades sociales del comunismo. Y vimos también que la interpretación de Cohen no es sólo producto de su indagación

exegética de los textos de Marx, ni de su elaborada reconstrucción del materialismo histórico con herramientas de la filosofía analítica, sino que, según él mismo reconoce, la idea de abundancia ilimitada le llega desde la tradición del comunismo canadiense —en la que fue criado y en la que militó hasta finales de la década de 1960—¹³ y, en particular, del libro *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* [1938], de Joseph Stalin. No es casual que en este libro Stalin tome como expresión más cabal de la concepción materialista de la historia al “Prefacio” marxiano de 1859, y que Cohen haga lo propio en su clásico de 1978: *Karl Marx’ Theory of History. A defence*. En definitiva, según esta interpretación, sólo cuando haya plena abundancia material, resultante del máximo desarrollo de las fuerzas productivas, será posible hablar de comunismo. Stalin (1978) lo decía de este modo:

[E]n una sociedad comunista cada quien trabaja según sus habilidades y recibe artículos de consumo, no de acuerdo con el trabajo realizado, sino de acuerdo con sus necesidades como persona culturalmente desarrollada [lo cual significa que] *la productividad del trabajo ha alcanzado tal nivel que puede proveer una abundancia absoluta de artículos de consumo* y como resultado la sociedad puede distribuir estos artículos de acuerdo con las necesidades de sus miembros. (Nuestro énfasis)

La productividad del trabajo, en clave estalinista, significa nada menos que estajanovismo; es decir, productivismo desbocado, trabajo a destajo para alcanzar las metas fijadas por la alta burocracia estatal

13. En una de sus notas autobiográficas, Cohen (2013: 16) habla del derrotero de su creencia en que “la Unión Soviética, [las] Democracias del Pueblo y la China Popular estaban creando sociedades dedicadas a la justicia social y la realización humana”. Dice: “Adquirí esa creencia cuando tenía cuatro o cinco años, en 1946 o 1947, como resultado de mi crianza en una familia trabajadora comunista en Montreal. Comencé a perder esa creencia a principios de la década de 1960, en mis tempranos veinte, y perdí esa creencia completamente el 21 de agosto de 1968, el día en que le dije a mi esposa: «Por primera vez en mi vida soy *antisoviético*»”. Ese día los tanques del Pacto de Varsovia entraron en Checoslovaquia para aplastar la Primavera de Praga.

y así, supuestamente, satisfacer todas las necesidades de todas las personas. Sin embargo, este optimismo productivista viene negado por otra de las tesis fuertes del estalinismo: la tesis de las necesidades infinitas. Es decir: las necesidades humanas siempre cambian y lo hacen en forma cuantitativa, de modo que la carrera entre producción y necesidades tiende a prolongarse indefinidamente y, así, al final de cuentas, el comunismo deviene imposible. La tortuga de las necesidades siempre corre más rápido que cualquier Aquiles del optimismo tecnológico. El resultado real es inexorable: una tiranía sobre las necesidades; o, lo que es igual: estalinismo.

La tesis de la solución tecnológica o de la abundancia ilimitada que el estalinismo, Cohen y otros le atribuyen a Marx sitúa al comunismo en ese conjunto de utopías en las cuales la perfección y la armonía se alcanzan *sólo* por medio de la plenitud material. Uno se pregunta, con Orwell, qué lugar podría haber para la fraternidad como meta de socialismo allí donde las circunstancias parecen ser las del País de Jauja; es decir, allí donde la perpetua satisfacción de las necesidades materiales se presenta como equivalente de la felicidad. Si definimos la fraternidad como la disposición a no querer obtener ventajas indebidas —un punto en el que coinciden autores tan antiguos como Aristóteles y tan contemporáneos como Rawls (ver apartado 3, capítulo 5)—, de esto se sigue que en presencia de plenitud material se desvanecen los motivos que demandan una actitud de cuidado recíproco. Porque, al igual que en el País de Jauja, en el comunismo de cuño estalinista el conflicto se evapora, las armas duermen, los libros se cierran y las herramientas descansan por siempre jamás, pero esta armonía no es producto de actitudes ni de instituciones virtuosas: todo ocurre *porque* el trabajo social ha generado una superabundancia que permite neutralizar las demandas competitivas entre personas con necesidades diversas. Así, entonces, autores como Cohen y como Rawls interpretan que —según Marx— el comunismo es una sociedad que está más allá de la justicia; esto es, que ya no hay necesidad de justicia distributiva o de justicia social porque la altísima productividad la vuelve superflua. Y junto con la justicia devienen superfluas la fraternidad, la igualdad y otros muy arraigados valores modernos. Puesto así, el

comunismo aparece como una utopía de la abundancia y está lejos de responder a los cánones más clásicos de una utopía concreta, es decir, de una utopía originada en transformaciones institucionales.

Arrojado al espacio de la utopía de la abundancia, el comunismo deja de funcionar como idea reguladora y comienza a suscitar más temores que esperanzas; comienza a ser más bien una distopía. En el capítulo 12 de *Archaeologies of the Future* (2005), titulado “A journey into fear”, Jameson examina varios de los miedos que parecen ser inherentes a la forma utópica, entre ellos: el aburrimiento (por saciedad, repetición de lo cotidiano, y ausencia de conflicto y de competencia), la omnipresencia del Estado y el fin de la subjetividad. Un mundo futuro signado por la abundancia, en el cual se han evaporado todos los problemas que afligen a las personas del presente, puede resultar deseable, pero sólo hasta cierto punto. Cuando este mundo es postulado como proyecto utópico y en la imagen no aparece conflicto alguno, cuando todo antagonismo se ha desvanecido y hasta las pasiones se han agotado, surgen esperables ansiedades frente a la diferencia radical. Algo de esto se percibe en la alegoría arcádica de Engels y de Marx, ya que allí se vislumbra un paisaje sin antagonismos, en el cual todo parece transcurrir en una eterna cotidianeidad, plácida, satisfecha, monótona. En la quietud de la escena bucólica palpita, como residuo hegeliano, algo así como un “fin de la historia”, ya que todo acontecimiento está reducido al devenir de cada día. Al respecto, Jameson (2005: 191) sostiene que los temores al tedio en un mundo de abundancia abrevan, por un lado, en “la antigua convicción estética de que la felicidad no es el contenido apropiado de una obra de arte interesante” y, por otro, en la perspectiva de que el mundo o la experiencia humana puedan reducirse a “la vida cotidiana como tal”, donde ya no hay riesgos ni desafíos.

La utopía, además, nos enfrenta —ya no sólo a la angustia de un eterno presente— sino, muy a menudo, a la inquietante posibilidad de la transformación o pérdida del yo. En efecto, dice Jameson (2005: 191), éste es uno de los clásicos temores antiutópicos, ya que la perfección de algunas utopías involucra una suerte de “despersonalización” o un “abandono de la propiedad privada sobre uno

mismo que es visto como algo positivo y no como ascetismo o represión". La pérdida del yo sería tan radical que hasta la conciencia se tornaría extraña para sí misma. Así, "la utopía sería el lugar de la diferencia radical [...] y nosotros mismos los más inimaginables extraños", a tal punto que "la vida no alienada podría volverse la más alienante de todas" (191). De todos modos, los utopistas se las han ingeniado para escamotear estos miedos. Dice Jameson (193):

No en vano estas armoniosas imágenes de la futura sociedad son tan atractivas: su atractivo no reside tanto en todos los problemas concretos que pueden haber resuelto triunfalmente, sino en la construcción de una imagen óptica de la cual la existencia misma –las miserias del yo y de la existencia temporal, esa condena a la libertad que cada uno de nosotros debe vivir [...]– ha sido removida por medio de un juego de manos, un logro maestro de prestidigitación ideológica.

Ese mundo es atractivo y temible a la vez porque nosotros ya no estamos ahí. La utopía parece dividirnos entre la promesa de un mundo sin mal y el deseo de seguir siendo nosotros mismos, como somos ahora, con nuestras miserias y dolores. De algún modo, queremos seguir siendo dueños de nosotros mismos. Por eso, la idea de un "abandono de la propiedad privada sobre uno mismo" es de enorme importancia, ya que se sitúa en el centro de uno de los debates clave en la escena filosófica contemporánea. Si una utopía postula la superación de la propiedad sobre uno mismo, estamos en presencia de la impugnación de uno de los pilares del pensamiento burgués, toda vez que, desde Locke en adelante, la autopropiedad ha sido un dispositivo clave para justificar la propiedad privada de los medios de producción y los mecanismos de explotación capitalista. Ahora bien; como ya hemos argumentado, la superación de la autopropiedad puede ocurrir como mero efecto de la abundancia material o como un rechazo consciente de personas que la ven como un obstáculo para la construcción de una sociedad igualitaria. La superación de la autopropiedad a causa de la superabundancia es compatible con la visión de un comunismo de plenitud material; el rechazo consciente de la autopropiedad, en cambio, no necesita de

circunstancias objetivas tan benignas, pero sí demanda disposiciones personales y mecanismos institucionales moderadamente virtuosos.

Este mínimo inventario de algunos temores y los problemas que vienen asociados a la forma utópica y a los proyectos utópicos permite añadir algunos elementos de valoración a la audaz descripción del comunismo que ofrece John Rawls (2008: 354-372) en su tercera lección sobre Marx. Como sabe muy bien que uno de los más profundos déficits de la tradición socialista –y de la corriente marxista en particular– reside en la falta de argumentación sistemática sobre la deseabilidad del comunismo, Rawls describe un mundo comunista que, según sus propias palabras, dista de ser una sociedad humana “decente”. Como vimos en los apartados 2 y 3 de este capítulo, Rawls considera que la fase superior del comunismo corresponde a una sociedad en la cual la distribución de recursos es igualitaria y –por ende– justa, y que al mismo tiempo está más allá de la justicia porque las personas ya no poseen un sentido de lo justo, el cual se perdió, misteriosamente, en algún lugar de la historia. Es un mundo de personas irreconocibles para nosotros, un mundo en el que –como dice Jameson– nos convertimos en “los más inimaginables extraños”.

Rawls pulsa así varios de los habituales temores antiutópicos. En primer lugar, genera un enclave en el cual ya no hay justicia, un espacio social que ha trascendido la esfera de lo justo y, por lo tanto, del derecho. La imagen que Rawls propone es la de una sociedad en la que, en función de la abundancia material, ya no hay siquiera una preocupación cotidiana por la justicia social, lo cual significa que el problema distributivo está resuelto quizá de una vez y para siempre. La cotidianeidad se impone como un continuo inalterado por los problemas de la justicia (y por consiguiente, inalterado por los problemas de la producción y la distribución de las cargas y los beneficios sociales). La experiencia humana parece reducida a la vida diaria. Y la vida diaria sin otro acontecimiento que el que depara la perpetuación de lo cotidiano, la rutina, constituye un temor que típicamente se suscita frente a la forma utópica.

Pero lo más estremecedor en el espacio distópico bosquejado por Rawls es la profunda mutación en las personas. El pensador

de Harvard atiza el casi atávico temor a la despersonalización y/o a un mundo construido sobre una otredad radical. Rawls no vislumbra una mutación en los cuerpos, sino en lo más profundo de la psicología moral; es decir, en el modo en que se constituyen y configuran los sentimientos morales y, muy en particular, el sentido de lo que es justo o injusto. La capacidad de concebir lo justo —esto es, el sentido de la justicia— es un rasgo humano detectado tempranamente por Aristóteles. No significa, desde ya, que somos “morales” por naturaleza sino que, en el marco de la vida social, podemos desarrollar la disposición a concebir lo justo (cualquiera sea el contenido culturalmente específico de este concepto). Y esto ha sido una constante histórica que sólo se esfuma en los enclaves utópicos de abundancia y alteridad radical, rasgos que caracterizan al comunismo en la peculiar visión de Rawls.

Asimismo, en un gesto que abona la idea de que lo utópico suele suponer una deshistorización casi completa, una memoria vacilante e incluso la banalidad del conocimiento histórico, Rawls subraya que las personas comunistas “pueden recordar que sus ancestros alguna vez fueron motivados” por la justicia, pero eso ya no es una preocupación diaria. Es un recuerdo de anticuarios, un residuo del pasado que no pesa en modo alguno sobre el presente excepto como ornamento. Es decir: da lo mismo si las personas recuerdan o no recuerdan de qué se trata la justicia; lo que interesa es que en el aquí y ahora no constituye una preocupación para nadie. Y dado que la justicia es una virtud esencialmente relacional, que se realiza respecto de otros, su pérdida puede significar o bien la dilución completa del lazo social y la atomización a nivel de los individuos, o bien la inmersión del yo en el conjunto, con lo cual se produce la temida “pérdida del yo”.

He aquí un giro interesante en la descripción rawlsiana del comunismo. Una de las acusaciones clásicas contra el marxismo —y bien lo sabía, por ejemplo, Ernesto Che Guevara— es aquella según la cual el comunismo subordina a las personas respecto del Estado y de la colectividad hasta que, llegado cierto punto, el individuo se pierde irremisiblemente en la masa. Rawls arroja sobre Marx una acusación en sentido contrario: lo acusa de ser defensor de la pro-

propiedad privada sobre uno mismo (autopropiedad) y, con ello, de un comunismo en el cual cada quien hace lo que se le da la gana, sin pensar en lo justo y lo correcto. A causa de la abundancia material y del cambio en la psicología moral, el comunismo viene a ser un mundo aún más individualista que aquel que se deriva del refinado liberalismo de Rawls. En otras palabras: en el comunismo, según la interpretación rawlsiana, las personas no se deben nada unas a otras, no hay fraternidad, ni sentido de lo justo; nada de todo esto es parte de la vida cotidiana. Las cosas se distribuyen igualmente y cada quien, soberano absoluto sobre sí mismo, vive la vida a su antojo. Las instituciones brillan por su ausencia o asoman apenas como modalidades distributivas despojadas de mandatos normativos.

Como ya señalamos, la visión rawlsiana sobre el comunismo está construida sobre dos supuestos que no se condicen con la más meditada interpretación de la literatura marxiana. El primer supuesto es el de la abundancia material ilimitada, el cual es más un antojo de Stalin que una proposición de Marx. El segundo es el de la autopropiedad: Rawls –igual que Cohen– le atribuye a Marx una defensa de la autopropiedad o propiedad sobre uno mismo, lo cual tampoco es un argumento que pueda extraerse sin más de la literatura marxiana. La combinación de plenitud material y autopropiedad produce ese raro comunismo más allá de la justicia, un escenario muy distinto al que esbozó el Marx maduro, por ejemplo, en la *Crítica del Programa de Gotha*, escrito en el que fija los principios distributivos y las instituciones –muy generalmente descriptas– que deberían existir en las fases inferior y superior del comunismo. El acento de Marx, aquí, no está puesto en la abundancia ni en la expectativa de un cambio radical en la condición humana, sino más bien en un equilibrado juego entre el desarrollo productivo, el desarrollo de las personas, y una arquitectura institucional justa y adecuada a las dos primeras dimensiones. El horizonte utópico del comunismo marxiano, en tanto sociedad que aún no está aquí pero que es deseable y posible, tiene un formidable apego a lo real; es una utopía realista, como la de Moro, o como la del mismísimo Rawls.



CAPÍTULO 4

John Rawls, la estructura básica y el comunismo*

En el capítulo anterior vimos que tanto Gerald A. Cohen como John Rawls atribuyen a Marx un cierto libertarismo de izquierda, consideran que no rechaza suficientemente la tesis de autopropiedad y le endilgan una desmesurada confianza en la abundancia material ilimitada como solución a los problemas distributivos de la primera fase del comunismo. Dijimos, contra Cohen y contra Rawls, que Marx sí rechaza suficientemente la tesis de autopropiedad en un plano normativamente fundamental, que por eso mismo no puede achacársele una adhesión al libertarismo de izquierda, y que la visión de un comunismo signado por la superabundancia no es parte del espíritu de la obra marxiana sino, más precisamente, de la interpretación productivista propia del estalinismo. Alegamos, también, que Marx habría aceptado la tesis de igualdad voluntaria de Cohen, ya que ésta presupone, a la vez, el rechazo de la autopropiedad y circunstancias materiales benignas aunque distantes de una superabundancia inalcanzable (y acaso indeseable). Además, examinamos la doble valoración del comunismo que realizan estos autores, al considerarlo justo en términos distributivos, pero más allá de la justicia en términos de las motivaciones personales. Sobre

* El primer tramo de este capítulo, hasta el apartado 4 inclusive, corresponde –con algunas modificaciones estilísticas– al artículo “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N° 44, Madrid, enero-junio de 2011, pp. 115-137. Los apartados restantes reproducen partes sustanciales del artículo “La estructura básica rawlsiana, la fraternidad y el principio aristotélico”, *Tópicos. Revista de filosofía*, N° 46, México, 2014, pp. 51-73.

esta duplicidad valorativa, anticipamos que, en lo que concierne a la obra de Rawls, puede tener implicancias reveladoras, toda vez que pareciera que en el comunismo la justicia depende en buena medida de las actitudes personales y no solamente del correcto funcionamiento de las instituciones, tal como se establece en la concepción ortodoxa de la estructura básica como objeto primario de la justicia. A nuestro juicio, la escisión entre un comunismo a la vez justo y más allá de la justicia no se sostiene a la luz de hechos básicos de la psicología moral y de la necesaria interacción entre las personas y las instituciones. Quedó pendiente, entonces, una incursión más a fondo sobre la relación entre la justicia, las instituciones y las decisiones personales, tarea que emprendemos en las páginas que siguen.

La discusión sobre el objeto de la justicia en la teoría de Rawls puede parecer un asunto de interés meramente exegético. Sin embargo, la dicotomía entre la justicia como virtud personal y la justicia como “primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2000: 17) sigue siendo un asunto de enorme importancia teórica y de profundas consecuencias prácticas. En los últimos años –vale insistir– el desafío más radical a la tesis rawlsiana de que la estructura básica es el objeto primario de la justicia ha llegado desde el campo socialista, en particular, desde la obra de Cohen. Inspirado en el eslogan feminista según el cual “lo personal es político”, el filósofo canadiense sostiene que la justicia rawlsiana, si ha de ser fiel a sí misma y mantener sus pretensiones igualitarias, necesita ir más allá del entramado institucional. Por definición, y no sólo por razones de estabilidad, la justicia tiene que alcanzar a las decisiones personales en un marco de instituciones justas.

En este sentido, cuando se examinan los tres escritos de Rawls sobre Marx en *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008; en adelante: *Lecciones*) es posible hallar elementos que ponen en entredicho la postura canónica y respaldan la tesis de Cohen. Así, como vimos en el capítulo 3, apartado 3, cuando Rawls considera que la sociedad comunista plenamente desarrollada es *justa* en términos *distributivos*, no hace sino reafirmar su posición habitual: si la distribución comunista es justa, también lo es la sociedad comunista.

Pero cuando, en estos mismos textos, aduce que en el comunismo las personas no están animadas por consideraciones sobre lo justo en su vida cotidiana y, por ello, se trata de un mundo social más allá de la justicia, parece aceptar que la justicia no puede restringirse al ámbito institucional. Por lo tanto, nos proponemos mostrar aquí que el inusitado interés de Rawls por las decisiones individuales en su valoración del comunismo no encaja con su postura más usual y da sustento a la idea (no rawlsiana) de que una sociedad justa no puede lograrse sólo por medios institucionales.

Nuestro argumento se despliega en cinco momentos. En el apartado 1 examinamos las inconsistencias rawlsianas en torno al *locus* de la justicia, considerando si, en efecto, las decisiones personales pueden quedar fuera del alcance de los principios de justicia (como pretende Rawls) o si deben ser congruentes con dichos principios (tal como reclama Cohen); en el apartado 2 repasamos y ampliamos nuestro análisis de los alcances y límites del principio (o precepto) de contribución —que rige la distribución en la fase inferior del comunismo— desde las perspectivas de Marx y de Rawls; en el apartado 3 mostramos que, desde una lectura integral de la obra marxiana, no puede afirmarse la evanescencia de las circunstancias de justicia ni de la estructura básica en el comunismo pleno; en el apartado 4, sostenemos que cuando Rawls sitúa al comunismo más allá de la justicia en virtud de que las personas carecen de un sentido de lo justo no hace sino remarcar la importancia de las actitudes individuales, contrariando así la posición canónica sobre el objeto de la justicia, y en el apartado 5 sugerimos que Aristóteles, con su noción tradicional de justicia y su principio motivador, puede aportar elementos para resolver la controversia sobre la estructura básica a favor de Cohen, pero a partir de la propia concepción rawlsiana del principio aristotélico.

1. Límites de la estructura básica

En las primeras páginas de *Teoría de la justicia*, Rawls (2000: 20) afirma que el “objeto primario de la justicia” es la “estructura básica de la sociedad”; esto es, “el modo en que las grandes institu-

ciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales, y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”. Asimismo, antes de describir a las instituciones como “un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades”, advierte que “[l]os principios de justicia para las instituciones no deberían confundirse con los que se aplican a los individuos y sus acciones en circunstancias particulares” (62). Por ende, las decisiones personales no han de calificarse como justas o injustas en virtud de su correspondencia con los principios de la teoría: las opciones personales congruentes con la justicia son deseables por razones de estabilidad y aseguramiento, pero no son exigibles por razones de justicia.

Conviene recordar que el primer principio de justicia rawlsiano establece el derecho a iguales libertades básicas para todos, mientras que el segundo postula, por un lado, un criterio de justificación de las desigualdades económicas y sociales y, por otro, el derecho a una justa igualdad de oportunidades. Como hemos visto ya, la primera parte del segundo principio, el Principio de Diferencia, prescribe que “[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2000: 280). Al respecto, Rawls (1995: 264-265) es terminante al aseverar que el Principio de Diferencia no se aplica “a transacciones o distribuciones particulares, *ni a las decisiones de individuos y asociaciones*, sino más bien al trasfondo institucional en el que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones” (nuestro énfasis). Así, la sola operación de los principios de justicia en el nivel institucional arroja los resultados correctos; por ende, la distribución de bienes primarios “será justa (o al menos no injusta) sea la que fuere” (Rawls, 2000: 281).

Esta tajante restricción del alcance de la justicia al ámbito de las instituciones es un rasgo que, a juicio de Cohen, debilita la coherencia del proyecto rawlsiano y, sobre todo, hace mella en las aristas más radicales del igualitarismo inscripto en el Principio de Diferencia.¹ En

1. Sobre el radicalismo de la teoría rawlsiana, véase Rodríguez Zepeda (2004).

este sentido, Cohen ha empeñado notables esfuerzos para desmontar, entre otros, el “argumento de los incentivos” que Rawls y los rawlsianos utilizan al aplicar el principio en cuestión (ver apartados 1 a 4, capítulo 2). Como se recordará, el Principio de Diferencia postula que las desigualdades económicas y sociales están justificadas *si, y sólo si*, son necesarias para mejorar tanto como sea posible la posición de los menos aventajados. Esto supone, en función de la concepción general de la justicia rawlsiana, que siempre ha de preferirse la igualdad a menos que alguna desigualdad mejore la posición de todos. Ahora bien; según el argumento de los incentivos, el Principio de Diferencia permite que los miembros más talentosos de la sociedad exijan y reciban recompensas económicas especiales *porque* éstas estimulan su productividad y generan desigualdades que benefician a los menos aventajados (Cohen, 1992; 2008: caps. 1 y 2). Las desigualdades son permitidas por razones fáctuales, ya que el comportamiento autointeresado de los más talentosos es tomado como un dato fijo; esto es, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los estimule de manera excepcional. Rawls señala que si a los empresarios se les permiten mayores expectativas, éstas los estimularán a realizar inversiones o mejoras que pueden aumentar las perspectivas de los trabajadores. Más aún, cree que, desde el punto de vista de la posición original puede considerarse que los incentivos materiales son “necesarios” para alentar la productividad de los más aventajados (ver apartado 2, capítulo 2).

Las desigualdades generadas por estas conductas no igualitarias mejoran, de hecho, la situación inicial de los menos favorecidos y, por ende, se respeta lo mandado por el Principio de Diferencia. Sin embargo, según Cohen, siempre existe una distribución igualitaria que mejora aún más la posición de los menos aventajados y mantiene la igualdad inicial. El argumento de los incentivos, entonces, responde a una lectura *laxa* del Principio de Diferencia, puesto que las desigualdades aparecen como necesarias sólo *porque* las actitudes de los talentosos las hacen necesarias. *Ergo*, las desigualdades no son producto de las reglas justas, sino de las decisiones que los actores económicos toman dentro del sistema institucional. Si los más aventajados estuvieran sinceramente comprometidos con el

igualitarismo del Principio de Diferencia (expresado en el punto de partida que considera a los atributos personales como inmerecidos y por lo tanto moralmente irrelevantes), brindarían todo su potencial sin exigir recompensas especiales.

Así las cosas, el argumento de los incentivos (basado en la *lectura laxa* del Principio de Diferencia) es consistente con la estipulación de que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica: dado cierto ordenamiento económico de mercado, las conductas maximizadoras que no estén explícitamente prohibidas quedan por fuera del alcance de la justicia, y una distribución que responde al Principio de Diferencia, es justa aun cuando las desigualdades resultantes no sean estrictamente necesarias, sino producto del chantaje de los más talentosos. Por el contrario, una *lectura estricta* del Principio de Diferencia colocaría a las actitudes no igualitarias de los más talentosos dentro del alcance de la justicia e impugnaría la distribución desigual que surge de la demanda injustificada de incentivos. En consecuencia, siempre según Cohen (2008: 116), desde una interpretación estricta, “los principios acerca de la justa distribución de los beneficios y las cargas en la sociedad se aplican [...] a las elecciones personales que no están legalmente restringidas”, es decir, a aquellas decisiones que escapan al entramado coercitivo formal. De esto se sigue que “la afirmación del principio de diferencia implica que la justicia requiere (virtualmente) una igualdad incondicional, en oposición a las «profundas desigualdades» en las oportunidades iniciales en la vida con las que Rawls piensa que la justicia es consistente” (Cohen, 2008: 116).

La pregunta se impone: una sociedad que permite desigualdades incentivadas por razones factuales que contradicen los fundamentos de la igualdad preferida como punto de inicio, ¿es una sociedad justa? Para Cohen, la respuesta es un no rotundo. Si las personas no rigen sus decisiones cotidianas según el Principio de Diferencia, “su sociedad no es justa en el sentido rawlsiano apropiado, porque una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus miembros afirman y sostienen los principios de justicia correctos” (Cohen, 2008: 121). Así, cuando los más talentosos demandan recompensas especiales —y amenazan con no rendir al máximo de sus capacidades— demuestran no sólo que no aceptan el Principio de Diferencia, sino que son extraños a su

propia sociedad, por cuanto, como vimos, no comparten la comunidad justificatoria con los menos afortunados; esto es: o bien se niegan a justificar su demanda de incentivos o bien fracasan al ofrecer una justificación exhaustiva que supere el cara a cara del test interpersonal (ver apartado 3, capítulo 2). De aquí se desprende una primera distinción: una sociedad justa no es lo mismo que un gobierno justo. Para Rawls, dice Cohen, “uno puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo, es decir, un gobierno que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros pueden no aceptar esos principios” (121). Esto implica que “la justicia de una sociedad no es una función exclusiva de su estructura legislativa, de sus reglas imperativas legales” (123). Entonces, Cohen (2001a: 174) añade:

[U]na sociedad que es justa dentro de los términos del principio de diferencia [...] no exige simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el *ethos* requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un *ethos*, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria, no sólo porque es imposible diseñar las reglas para una elección económica igualitarista con respecto a las cuales puedan ponerse a prueba siempre las motivaciones, sino porque comprometería seriamente la libertad si fuera necesario consultar siempre a la gente tales reglas, incluso suponiendo que se pudieran formular las reglas aplicables y apropiadas.²

2. Va de suyo que el *ethos* puede pensarse simplemente como obediencia a las normas justas que regulan las actitudes autointeresadas (*self-seeking*) de los individuos y que producen resultados justos. Éste es el *ethos* que Rawls “expresamente requiere”. Pero también es cierto que es casi imposible diseñar reglas que produzcan siempre tales resultados. Luego, dice Cohen (2008: 124), se necesita un *ethos* que “guíe las decisiones en el marco de las reglas y no que meramente dirija a los agentes a obedecerlas”. En tanto, desde el campo rawlsiano, y apelando a ciertas propiedades formales de la estructura básica, Andrew Williams (2009: 114) replica que el *ethos* igualitario requerido por

Si esto es correcto, el *locus* de la justicia ya no es sólo el entramado institucional, sino también el *ethos* que responde a la estructura básica. Desde la ortodoxia rawlsiana, empero, se replicará que “cualesquiera sean las decisiones que se tomen dentro de ella, la estructura básica es justa en tanto y en cuanto satisfaga los principios de justicia” (Cohen, 2008: 124-125); en otras palabras: siempre y cuando se respeten los procedimientos estipulados por los principios justos, los resultados distributivos serán justos, cualesquiera que sean. De aquí se deriva una segunda distinción: no es lo mismo, dice Cohen (2008: 128), “una *sociedad* justa, tal como Rawls (y yo) entendemos esa idea, que una *distribución* justa tal como yo (de manera no rawlsiana) entiendo esta idea diferente. Una sociedad justa es, aquí, una en la cual sus ciudadanos afirman y actúan en base a los principios de justicia correctos, pero la justicia en la distribución, tal como [yo la defino], consiste en una configuración igualitaria de recompensas. De esto se sigue que una distribución justa puede ocurrir en una sociedad que no es en sí misma justa” (nuestro énfasis).

Una tercera distinción emerge de lo anterior: una sociedad sin un *ethos* justo pero que, de todos modos, alcanza una distribución justa “es accidentalmente justa, pero no constitutivamente justa” (Cohen, 2008: 128). Tenemos entonces tres pares que se articulan según cuál sea el objeto de la justicia: i) gobierno justo/sociedad justa; ii) distribución justa/sociedad justa, y iii) sociedad accidentalmente justa/sociedad constitutivamente justa. Cuando la justicia es solamente una virtud de la estructura básica, podemos hallar gobiernos justos, distribuciones justas y sociedades accidentalmente justas. Cuando lo personal deviene político —cuando la justicia

Cohen “no es suficientemente público como para calificar como parte de la estructura básica”. En consecuencia, si Rawls permite desigualdades basadas en incentivos, lo hace de manera coherente con sus compromisos más profundos sobre la publicidad de las reglas en una sociedad bien ordenada. Asimismo, contra la posición de Cohen según la cual los principios de justicia deben estar despojados de cualquier basamento empírico o consideraciones distintas de la justicia, Williams defiende el pluralismo propio del constructivismo rawlsiano, el cual deriva en principios —ni muy puros ni muy robustos— susceptibles de acomodarse a ciertas exigencias prácticas, tal como ocurre en la lectura laxa del Principio de Diferencia.

también alcanza a las decisiones personales—, recién entonces —según Cohen— podemos hablar de una sociedad justa o, más específicamente, de una sociedad constitutivamente justa.

El argumento de Cohen contra la lectura laxa del Principio de Diferencia, vale insistir, implica, fundamentalmente, que las elecciones personales sí están alcanzadas por los principios de justicia; en otras palabras, implica que las personas que habitan una sociedad justa aceptan los principios y toman determinaciones cotidianas en base a ellos o de manera congruente con ellos. En resumidas cuentas, para Cohen (2001a: 180) (y también para Rawls, aunque no lo admita francamente), “la justicia en los ciudadanos” es “una condición *necesaria* de una sociedad justa”. Así, a tono con la idea de que “lo personal es político”, la justicia no es, como pretende —incoherentemente— Rawls, un asunto que concierne sólo a las principales instituciones —esto es, a los grandes sistemas normativos—, sino que atañe a las decisiones que las personas toman *dentro* de tales estructuras.

Pero es precisamente en este punto donde Rawls y los rawlsianos pueden replegarse y presentar la objeción ortodoxa que Cohen (2001a: 175) denomina “objeción de la estructura básica”, según la cual “cualesquiera que puedan ser las opciones que la gente lleve a cabo dentro de ella, la estructura básica garantiza que se satisfacen los principios de justicia”.³ Frente a esta objeción, Cohen realiza una exhaustiva réplica que, a nuestro juicio, debilita irreparablemente la posición rawlsiana.⁴ En primer término, en una “respuesta preliminar”, Cohen señala que algunas afirmaciones de Rawls contradicen la idea de que los principios sólo se aplican a la estructura básica; por ejemplo: la afirmación de que el Principio de Diferencia expresa el ideal de fraternidad, con su correspondiente *querer*

3. Una enunciación más formal de esta objeción reza así: “[L]os principios de justicia gobiernan sólo la estructura básica de una sociedad justa. Por tanto, [...] los ciudadanos de una sociedad justa pueden adherirse al principio de la diferencia con independencia de las elecciones que lleven a cabo dentro de la estructura que determina y, en particular, incluso si sus elecciones económicas son totalmente codiciosas” (Cohen, 2001a: 191).

4. El argumento de Cohen contra la ortodoxia rawlsiana sobre la estructura básica aparece en Cohen (1997, 2001a, caps. 8 y 9; 2008, cap. 3).

actuar desde los principios de justicia; y la noción kantiana de que las personas en una sociedad justa se comportan *desde* los principios de justicia en su vida cotidiana, porque “tienen el deseo de expresar su naturaleza como personas libres y moralmente equitativas” (183). Enfrentado a sus propias afirmaciones, inconsistentes con la restricción de la estructura básica, Rawls bien puede ratificar la restricción, pero al precio de que ya no puede decir tranquilamente que la justicia como equidad expresa la fraternidad y la realización de los individuos en tanto personas morales libres e iguales.

Sin embargo, la “respuesta más fundamental” de Cohen (2001a: 184) apunta al núcleo de la posición rawlsiana, y lo hace tomando como punto de partida una interrogación muy simple y directa: “¿[Q]ué es (exactamente) la estructura básica?”. Aquí, el filósofo canadiense encuentra una “ambigüedad fatal” en la definición de la estructura básica. Por un lado, muestra que en algunos tramos de la obra de Rawls la estructura básica parece estar constituida sólo por las instituciones (legalmente) coercitivas, de modo que tal estructura no es otra cosa que “el perfil coercitivo en sentido amplio” de una sociedad (185). Pero, por otro lado, Rawls también parece decir que las instituciones de la estructura básica son tales porque son “importantes” y no porque sean coercitivas. En estos casos, quedan bajo la férula de la justicia los usos, las convenciones, las expectativas; en definitiva, las prácticas que constituyen la estructura no coercitiva o informal. Se trata de prácticas que, según alega Cohen, no sólo ocurren al interior de las instituciones, sino que son constitutivas de ellas.

Estas prácticas del ordenamiento no coercitivo poseen una característica definitoria que Rawls (2000: 20; citado en Cohen, 2001a: 187) atribuye a las instituciones de la estructura básica; esto es, que “sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”. Entonces, no sólo la estructura coercitiva legal produce los efectos profundos requeridos; también lo hacen las prácticas de la estructura informal no coercitiva. Rawls se enfrenta, entonces, a un dilema grave. Por un lado, si admite que los principios de justicia se aplican a las prácticas sociales y a las elecciones personales legalmente no obligatorias, “tanto porque son la sustancia de esas prácticas *como* porque son de una profundidad semejante en sus

efectos”, entonces “colapsa” la restricción de la justicia a la estructura básica. Por otro, si se repliega hacia la estructura coercitiva, entonces incurre en una “definición arbitrariamente estrecha” que no es consistente con su criterio sobre los efectos profundos (Cohen, 2001a: 188). En definitiva, según Cohen, “los principios de justicia se aplican no sólo a las reglas coercitivas sino al criterio de elecciones (legalmente) no coercitivas de la gente” (193).

Con todo, esta eficaz y sofisticada crítica coheniana parece no haber conmovido a Rawls, quien, incluso al publicar una reformulación de su teoría de la justicia como equidad, mantuvo sin variantes la tesis de que la estructura básica no gobierna a las personas ni a las asociaciones, sino sólo a las instituciones de trasfondo (Rawls, 2004: § 4, 15, 16).⁵ Sin embargo, como veremos a continuación, la ortodoxia rawlsiana se desvanece, curiosamente, a la hora de evaluar la justicia en la sociedad comunista.

2. Instituciones en la fase socialista

Cuando se analiza la visión de Rawls sobre la justicia en el comunismo plenamente desarrollado, tal como aparece en las tres

5. El desafío de Cohen no pasó inadvertido para algunos destacados rawlsianos, quienes han formulado nuevos argumentos para sostener la primacía de la estructura básica. Samuel Scheffler (2006: 102-129), por ejemplo, ha ensayado un conjunto de razones para debilitar la posición de Cohen. Entre otras cosas, sostiene: a) que nada en la obra rawlsiana indica que los individuos puedan comportarse de manera ilimitadamente autointeresada; b) que el Principio de Diferencia *estricto* podría ser aplicado directamente desde la estructura básica, prescindiendo así del *ethos* igualitario exigido por Cohen; c) que Rawls nunca niega que el Principio de Diferencia influya en las elecciones personales, y d) que la prerrogativa personal que Cohen acepta como límite a las intervenciones redistributivas podría conducir a una suerte de Principio de Diferencia “moderado”, según la cual los incentivos serían menores que en la interpretación laxa y mayores que en la interpretación estricta. Sobre las interpretaciones *laxa* y *estricta* del Principio de Diferencia, ver los apartados 2 y 3 del capítulo 2. En cuanto a la objeción b) de Scheffler, cabe añadir que Cohen (2001a: 174) ha contemplado esa respuesta, pero la ha descartado por impracticable y porque, en definitiva, reemplaza el deseable *ethos* igualitario por un poco atractivo *ethos* de mera obediencia a un conjunto de reglas capaces de lograr resultados ajustados al Principio de Diferencia estricto.

Lecciones sobre Marx, la posición canónica sobre la estructura básica da un vuelco insospechado. El punto de partida de su argumentación –como anticipamos en los apartados 2 y 3 del capítulo 3– reside en la idea de que el comunismo es, en cierto sentido, una sociedad más allá de la justicia, posición que Rawls sostiene casi sin variaciones a lo largo de sus obras fundamentales. En *Teoría de la justicia*, opina que “una sociedad donde todos puedan conseguir el máximo bienestar, donde no haya demandas conflictivas y las necesidades de todos aparezcan unidas, sin coacción, en un armonioso plan de actividad, es una sociedad que, en cierto sentido, *va más allá de la justicia*. Ha eliminado las ocasiones en que se hace necesario recurrir a los principios del derecho y la justicia. Este caso ideal no me interesa, por más deseable que pueda ser” (Rawls, 2000: 262).

En una nota al pie, Rawls (2000: 262, n. 19) aclara que “algunos han interpretado la concepción de Marx de una sociedad completamente comunista como una sociedad más allá de la justicia”, en el sentido referido en el párrafo anterior; esto es, una sociedad donde se han eliminado las circunstancias de justicia. En *Lecciones*, Rawls (2008: 321) añade que, como consecuencia de la evanescencia de las circunstancias de justicia en el comunismo, “los ciudadanos no están, ni necesitan estar, preocupados por [la justicia] en la vida cotidiana”. Cabe colegir, entonces, que si Rawls tiene en cuenta las actitudes y las decisiones individuales para juzgar al comunismo, esto significa que la estructura básica no es el objeto exclusivo de la justicia (volveremos sobre este punto en el apartado 4).

Este Rawls que sitúa el comunismo más allá de la justicia es el mismo que adhiere a la posición de autores socialistas como Norman Geras y Gerald A. Cohen, quienes, a propósito de la controversia sobre la existencia de una concepción de lo justo en la obra marxiana, sostienen que el creador del materialismo histórico condenaba al capitalismo por sus injusticias y tenía una implícita concepción normativa sobre la justicia social en el comunismo. Así, al momento de analizar los principios distributivos marxianos, Rawls (2008: 368) adopta, como marco general, una definición del comunismo basada en la que propone Cohen: “Igualitarismo radical –igual acceso a los recursos sociales– sin coacción”. Como

ya hemos señalado, el igualitarismo radical, la abundancia material ilimitada y la tesis de autopropiedad son elementos determinantes en la valoración rawlsiana del comunismo pleno.

Para llegar a sostener que la sociedad de los productores asociados trasciende a la justicia, Rawls se detiene a examinar las características de las dos fases del comunismo, tal como aparecen descritas en la *Crítica del Programa de Gotha* (CPG). Vale recordar, una vez más, que en este escrito de 1875, Marx anticipa una fase inferior (socialismo) que aún lleva impresas las marcas del capitalismo, y una fase superior de comunismo pleno, caracterizada por una (no ilimitada) abundancia material y un desarrollo integral de las personas. Según Rawls (2008: 360), además de ser igualitario y estar despojado de coerción, el comunismo es un mundo social desalienado y transparente, en el que las apariencias coinciden con las esencias (ya que se han superado las distorsiones ideológicas), y en el cual las actividades sociales se despliegan según “un plan económico públicamente decidido de acuerdo con procedimientos democráticos”. Además, destaca Rawls, no hay explotación, puesto que si bien se genera un plusproducto, éste se utiliza para satisfacer necesidades económicas y sociales comunes. Sin embargo, en la fase inferior aún perduran la división del trabajo y las desigualdades; estas últimas, justificadas, en cierta medida, por un sistema de normas que pertenecen todavía al derecho “burgués”. Marx era consciente de estos problemas, los denominaba “defectos” y los consideraba “inevitables”.

Rawls no tarda en subrayar que en la fase socialista existe una acentuada disparidad en los ingresos, debida a la desigual productividad individual originada en los desiguales atributos de nacimiento. Rawls se refiere así al Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad, la norma distributiva que remunera el trabajo de cada persona en función del rendimiento individual luego de que se han realizado deducciones al producto total para sufragar inversiones y gastos comunes. Como se recordará, tomando como modelo la formulación del Principio de Necesidades (que regula la distribución en la fase superior), hemos enunciado el Principio de Contribución del siguiente modo: “De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribu-

ción laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes” (ver apartados 1.1 y 1.2, capítulo 3).

Al analizar el Principio de Contribución, Rawls (2008: 366) pone el acento en “la desigualdad de porciones de bienes de consumo que resulta de desiguales dones individuales, lo cual constituye un «privilegio natural»”, y hace una lista de las frases de *CPG* en las que Marx denuncia las limitaciones del derecho burgués, el cual se basa en la noción de intercambio de equivalentes, no tiene en cuenta las diferencias entre personas y, por lo tanto, aplica un único rasero a todos los casos. En otras palabras, las personas son vistas sólo como trabajadores y se permite que los “privilegios naturales” influyan en la distribución de los ingresos. Cualquier lector más o menos familiarizado con la teoría rawlsiana esperaría que Rawls sacara provecho de la condena marxiana a los privilegios naturales, los cuales corresponden, estrictamente, a lo que el filósofo estadounidense califica como atributos “moralmente irrelevantes”; es decir, aquellos que vienen dados por la azarosa operación de las loterías natural y social. Pero Rawls no repara en esta profunda coincidencia y se limita a enfatizar que Marx veía estos defectos como inevitables, puesto que en la fase inferior o socialista todavía es insuficiente el desarrollo de las fuerzas productivas, las motivaciones de las personas llevan las marcas capitalistas, y el derecho no puede ser superior a la estructura económica y a la cultura imperantes. Como señalamos en el apartado 1.2 del capítulo 3, Rawls no logra –o no quiere– ver que Marx acepta la influencia distributiva de los atributos naturales por razones prácticas o factuales, al tiempo que pronuncia un rechazo *normativamente fundamental* contra tales atributos al calificarlos como “privilegios”.

En efecto, es de lamentar que Rawls no quiera o no sepa valorar en toda su dimensión la posición de Marx, puesto que la teoría de la justicia como equidad brinda interesantes recursos para apreciar el problema de las desigualdades socialistas y su relación con las instituciones de la estructura básica y las decisiones personales. En *Teoría de la justicia*, como anticipamos en el apartado 1.2 del capítulo 3, Rawls considera que el Principio de Contribución es sólo

un “precepto de sentido común” que, como tal, no responde ni al “criterio superior correcto” ni al nivel de generalidad adecuados. Por lo tanto, si bien Rawls (2000: 282) admite que sería posible “elear uno de estos preceptos, o una combinación de los mismos, al nivel de un primer principio, como cuando se dice: de cada quien según su capacidad, a cada quien según sus necesidades”, entiende que son normas subordinadas a los primeros principios de justicia y que deben ser evaluados en función de su correspondencia con las instituciones de trasfondo basadas en aquellos principios. Y no son primeros principios porque, según la teoría rawlsiana, no han sido elegidos en la posición original tras el velo de la ignorancia.⁶

El “criterio superior correcto” (Rawls, 2000: 282) al que no se ajustan los preceptos de sentido común no es otro que la regla *maximin*, otro nombre que, ocasionalmente, adopta el Principio de Diferencia. En el artículo de 1974, “Some reasons for the maximin criterion”, Rawls (1999a: 227) señala que este criterio es aquel según el cual las desigualdades económicas y sociales deben funcionar “para el mayor beneficio posible de los miembros menos aventajados de la sociedad”. La superioridad de este criterio consiste, según Rawls, en que sería racionalmente aceptable para todos, puesto que “regula las desigualdades sociales y económicas en la estructura básica de la sociedad que afectan las perspectivas de vida de las personas” y “éstas son desigualdades peculiarmente profundas y persistentes y a menudo difíciles de aceptar” (229). O a la inversa: preceptos como el de contribución –o el de necesidades– son inferiores, alega Rawls, porque no logran justificar las desigualdades sociales y económicas, como sí lo hace el Principio de Diferencia, al condicionar los beneficios de los más favorecidos a que también mejoren la situación de los menos aventajados (menos productivos o más necesitados).

Otro problema de los preceptos de sentido común, según Rawls (2000: 285), radica en que están “en el nivel erróneo de generali-

6. Tan menor es el lugar que les asigna al Principio de Contribución y al Principio de Necesidades que ni siquiera los considera como candidatos en la lista de principios que pueden ser escogidos en la posición original (Rawls, 2000: 124).

dad”. Esto significa, siguiendo la restricción formal fijada para los principios de justicia, que éstos deben ser formulados “sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas” (130). El Principio de Contribución marxiano, entonces, estaría en el nivel de generalidad equivocado porque incluye sólo a aquellos que pueden contribuir a la creación de riqueza social. Marx mismo reconoce este problema al señalar, siempre en *CPC*, que el Principio de Contribución, signado por la lógica del derecho burgués, implica que individuos diferentes son mirados “solamente en un aspecto *determinado*; por ejemplo, en el caso concreto, *sólo en cuanto obreros*, y no se [ve] en ellos ninguna otra cosa, es decir, se [prescinde] de todo lo demás [...] A igual rendimiento y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros, etc.” (Marx, 1973a: 425). Este derecho, ciego a las diferencias, utiliza una única vara; esto es, ve a todos sólo como trabajadores. Por lo tanto, como “derecho igual” termina consagrando la desigualdad. Al ignorar todo aquello que excede a la condición de trabajadores, este derecho se da de bruces con las instituciones de trasfondo justas que, según Rawls, debieran dar el peso correcto a los preceptos de sentido común. En otras palabras, la desigualdad consagrada por el Principio de Contribución revelaría la inexistencia de otros dispositivos institucionales capaces de reorientar la distribución de bienes de consumo en un sentido igualitario.

En lo que toca a las instituciones de trasfondo requeridas para que el Principio de Contribución se articule debidamente con los primeros principios, Rawls señala que la justa igualdad de oportunidades es una condición necesaria. En una sociedad bien ordenada, con efectiva igualdad de oportunidades, dice Rawls, el mencionado precepto –formulado ahora como “a cada quien según sus conocimientos y su educación”–, tendrá mucho menos peso que en una sociedad sin igualdad de oportunidades, puesto que en la primera se ha logrado mitigar las desigualdades naturales y sociales entre las personas. Entonces, en la primera sociedad tendrá mayor incidencia la norma que distribuye según el esfuerzo. En definitiva, añade Rawls (2000: 285), “ninguno de estos preceptos [de senti-

do común] puede ser ascendido a primer principio”, entre otras cosas, porque “adoptar uno de ellos como primer principio nos conducirá seguramente a descuidar otras cosas que han de tenerse en cuenta”.

Pareciera entonces que, al formular el Principio de Contribución en *CPG*, Marx descuidó “esas otras cosas que han de tenerse en cuenta”. Si bien identificó los problemas originados en la retribución proporcional a la contribución individual, no acertó a resolverlos de un modo satisfactorio. En efecto, la norma de proporcionalidad socialista nada dice sobre una justa igualdad de oportunidades, y el hecho de que las “desiguales aptitudes individuales” o “privilegios naturales” tengan una influencia decisiva en los resultados distributivos implica que, por más que se hayan socializado los medios de producción, no existe una estructura básica justa cuyas instituciones mitiguen la incidencia de los factores moralmente irrelevantes. Así, *en la primera fase del comunismo la estructura básica de la sociedad es injusta porque permite desigualdades injustificadas y, al mismo tiempo, las personas también son –en cierta medida– injustas respecto de un ideal distributivo comunista, porque responden al sistema de motivaciones capitalistas*, toda vez que el socialismo “presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede” (Marx, 1973a: 424).

Ahora bien, en una primera lectura de *CPG* no es difícil arribar a la apresurada conclusión de que, para enmendar los defectos de la primera fase del comunismo, Marx cifra sus esperanzas en un futuro de abundancia absoluta, habitado por sujetos altruistas; esto es, en un cambio radical en las circunstancias de justicia (las versiones I y II de la igualdad radical sin coerción que vimos en el apartado 2 del capítulo 3). Por eso Rawls se pregunta, con apenas disimulado sarcasmo, si acaso Marx incurrió en un “descuido” al no pensar en un principio limitador de las desigualdades como lo es el Principio de Diferencia en vez de confiar en que la abundancia y la generosidad traerían la solución deseada. Y su respuesta, como ya sabemos, es que no fue un descuido, sino, muy por el contrario, una consecuencia directa de la (imputada) adhesión marxiana a la

autopropiedad o a cierto libertarismo de izquierda, y de la supuesta confianza en la plenitud material futura. Rawls está convencido de que Marx comparte con los libertaristas de izquierda la proposición de que todas las personas tienen un reclamo igual sobre los recursos externos y la afirmación de la autopropiedad, ya que el Principio de Contribución no exige que los más favorecidos deban obtener sus beneficios *si, y sólo si*, esto redunde en favor de los menos aventajados. Por eso, el entramado institucional de la fase inferior del comunismo, tal como se expresa en el Principio Socialista de Proporcionalidad o Principio de Contribución, permite que algunos estén mejor y otros peor sólo a causa de atributos fortuitos como lo son los denominados “privilegios naturales”.

Ya hemos señalado —en el apartado 1.2 del capítulo 3— que la mirada de Rawls sobre la fase inferior del comunismo está demasiado sesgada en perjuicio de Marx. Es cierto que, bajo el Principio de Contribución, los más talentosos y con menores necesidades ganan más que los menos dotados y con mayores necesidades; por lo tanto, no hay límite a las desigualdades en el reparto de bienes de consumo. También es cierto que Marx no prevé una estructura institucional para que los mayores ingresos de los más productivos estén condicionados a que también mejoren la situación de los menos favorecidos. Pero hay un dispositivo institucional previo al reparto proporcional de bienes de consumo: las deducciones generales al producto social, que están pensadas para sufragar inversiones, gastos comunes y la asistencia a quienes no pueden trabajar. Estas deducciones benefician particularmente a los que están peor e instauran, para decirlo en términos rawlsianos, una suerte de “mínimo social”.

En efecto, si bien Marx no utiliza el lenguaje contemporáneo de la igualdad de oportunidades, está claro que esta suerte de mínimo social puede interpretarse como las condiciones que permiten un desarrollo humano digno para todos. No en vano en *CPG*, al explicar el destino del fondo común, Marx insiste en que los gastos de administración disminuirían considerablemente, mientras que los recursos destinados a las necesidades colectivas irían siempre en aumento. A este esquema distributivo de los beneficios socia-

les debe añadirse la exigencia social de que todos quienes puedan hacerlo contribuyan a la creación de riqueza común, algo que Stuart White (1996: 100) ha denominado *condición de contribución laboral*. Así, quienes están en condiciones de hacerlo, tienen el deber de trabajar, no ya como efecto de un acuerdo contractual con un patrón, sino como una obligación hacia toda la sociedad. En el socialismo, cada persona tiene el deber de producir, no sólo para obtener los bienes de consumo individuales, sino también para sostener la reproducción del sistema. El mandato “de cada quien según su capacidad”, que hemos explicitado en nuestra formulación del Principio de Contribución, es contrario a la autopropiedad y muestra que, en realidad, las personas se deben mutuamente, por lo menos, el trabajo que aportan al fondo común.

Es preciso subrayar que en *CPG* no hay evidencia textual de que las deducciones sean voluntarias, pero tampoco nada indica que los trabajadores las vean como una exacción injustificada. Es más coherente suponer que todos (o una mayoría suficiente) estarán de acuerdo con estas deducciones (y por lo tanto sientan que están moralmente obligados a ceder parte de su producto) que presumir que los trabajadores se rehusarán a no recibir el total de su producto de manera directa. Ahora bien; que las personas acepten voluntariamente las deducciones en la fase inferior del comunismo no implica que rechacen la posibilidad de coerción como medio para lograr fines igualitarios. Y si hubiese, en efecto, un dispositivo coercitivo –como el mismo Rawls lo prevé para su sociedad bien ordenada– es probable que nunca llegue a usarse puesto que las personas actuarían, en general, conforme a las normas que ellas mismas aprueban en la planificación democrática de la economía. Las deducciones que se practican al producto total reflejan un rechazo a la autopropiedad, así como la distribución proporcional expresa su aceptación. Esta sutileza ha sido captada por Cohen al señalar que el Principio de Contribución expresa una forma “truncada” de autopropiedad.⁷

7. Como vimos en el apartado 1.1 del capítulo 3, Cohen considera que, a causa de sus limitaciones –esto es, por permitir parcialmente la autopropiedad–, el Principio de

El corolario de todo lo anterior es que, en efecto, hay en esta primera fase del comunismo un esquema institucional que, aunque imperfecto, establece un mínimo igualitario en el reparto de cargas y beneficios de la cooperación social. Y si bien el Principio de Contribución no alcanza la sofisticación del Principio de Diferencia, desde una perspectiva general, al menos no es un principio totalmente insensible (sino apenas insuficientemente sensible) a la suerte de los menos aventajados. Con todos sus “inevitables” “defectos”, el Principio de Contribución representa, indudablemente, un avance respecto de la distribución capitalista, puesto que todos reciben el mínimo social y son recompensados por su labor sin que haya extracción de plus valor por parte de una clase propietaria. Pero, por otro lado, es claro que se trata de una norma limitada si se la compara con el principio que retribuye según las necesidades. El Principio de Diferencia rawlsiano, en cambio, tiene la virtud adicional de fijar límites a las desigualdades permitidas. Por eso, si se recuerda que Marx repudia la influencia de los privilegios naturales y exige deducciones al producto total —es decir, repudia la autopropiedad—, puede inferirse que habría visto con buenos ojos al principio de Rawls, por más que éste piense que el autor de *El capital* “rechazaría el principio de diferencia y principios similares”. Además, dado que Rawls cree que el Principio de Diferencia u otros similares son necesarios para “mantener la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo”, nada impide pensar que Marx habría concedido

Contribución tiene un “atractivo moral limitado” y es un “principio truncado”. Por su parte, Jon Elster sostiene que, en tanto principio transicional, la norma socialista de proporcionalidad tiene un aspecto jánico. En sus palabras: “Mirado desde un lado, sirve como criterio de justicia que condena la explotación capitalista como injusta. Mirado desde el punto de vista del comunismo totalmente desarrollado, es condenado como inadecuado por la pauta superior expresada en el Principio de Necesidades. Un capitalista físicamente apto que recibe ingresos sin trabajar representa una violación injustificada del Principio de Contribución —una violación que no es justificada por el Principio de Necesidades—. En contraste, un discapacitado que recibe asistencia social sin contribuir en nada representa una violación de Principio de Contribución que *es* justificada por el Principio de Necesidades [...] La explotación capitalista es doblemente injusta porque no obedece a ninguno de estos principios. El «derecho igual» de la primera fase del comunismo también es injusto, pero menos, ya que sólo viola el Principio de Necesidades” (Elster, 1998: 230).

que dicho principio es consistente con instituciones socialistas tales como el igual acceso a los recursos, la socialización de los medios de producción y la planificación democrática de la economía.

3. La estructura básica en el comunismo pleno

El presunto libertarismo de izquierda marxiano alcanza su máxima expresión, según Rawls, en el comunismo plenamente desarrollado. La fuente primaria de tal valoración, como venimos diciendo, es el famoso pasaje de *La ideología alemana* en el que Marx y Engels, inspirados en la “pasión mariposa” descrita por Charles Fourier, anticipan un mundo desalienado donde cada persona desarrolla múltiples actividades sin quedar fijada en una de ellas. Rawls se apega acríticamente a esta imagen bucólica, no repara en otras descripciones más mesuradas que aparecen en la vasta literatura marxiana, y llega así a la conclusión de que el comunismo está más allá de la justicia.

De todos modos, la lectura rawlsiana de Marx no deja de ser ambivalente. En la sociedad de los productores asociados, dice Rawls (2008: 352), todos “tienen un reclamo igual, *fundado en la justicia*, al total acceso y uso de los medios de producción [...] y de los recursos naturales”. Y, *al mismo tiempo*, nadie está obligado a ayudar a otros, puesto que se trata de un mundo cultural que no impone deberes ni obligaciones. El comunismo es ese entramado social donde nadie se debe ayuda mutua; donde no existen grandes conflictos de intereses. Según Rawls, en efecto, “no es una sociedad en la cual las personas [...] tengan impresiones sobre ellas, por su cultura, varios deberes y obligaciones”, sino que, al contrario, cada quien puede hacer “lo que le venga en gana”, en virtud de la inexistente división del trabajo que es producto de la superabundancia material (368). Se observa aquí un llamativo contraste entre, por un lado, el reclamo igual sobre los recursos “fundado en la justicia” y, por otro, la ausencia de obligaciones mutuas y de una enseñanza moral (*ethos*) que brinde cohesión a la trama social. Tal como lo describe Rawls, el comunismo es un mundo habitado por individuos aisla-

dos que hacen lo que se les da la gana; es una sociedad —si es que puede llamársela así— que no sólo está más allá de la justicia, sino también de la moral.

Para enfatizar el fin de la división del trabajo y la superación de la justicia, Rawls reproduce el fragmento en el que Marx y Engels señalan que en el comunismo, donde cada persona “puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, *la sociedad se encarga de regular la producción general*, con lo que hace plenamente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello [...] *tal como se me da la gana [just as I have a mind / wie ich gerade Lust habe]*” (en Rawls, 2008: 369). Pero Rawls no se conforma con este panorama de perfecta armonía y añade una temeraria consideración: que en la sociedad comunista se ha evaporado el sentido de lo correcto, de lo justo y de la obligación moral porque ya no es necesario ni tiene un rol social (369). Es difícil hallar respaldo textual para esta afirmación excepto a través de una desmesurada interpretación, un estiramiento al infinito, de la frase “tal como me venga en gana” (*just as I have a mind*). Causa perplejidad que Rawls —quien reconoce el reclamo igual a los recursos “fundado en la justicia”— no advierta que Marx y Engels también aseveran que “la sociedad se encarga de *regular la producción general*” y que esto último es condición necesaria para que cada persona pueda hacer lo que prefiera. Si, como Rawls admite, se trata de un mundo social que se expresa en “un plan económico públicamente decidido de acuerdo con procedimientos democráticos”, es razonable suponer que este plan contemplará división de tareas y diversas obligaciones para cada individuo. En resumidas cuentas: habrá alguna configuración institucional que oriente las decisiones individuales para que éstas no sean simples caprichos.

Esta idea de regulación, introducida por Marx y Engels en el texto de 1845-1846, es totalmente consistente con la concepción marxiana del comunismo que aparece en obras posteriores, como el volumen III de *El capital* y *CPG*. En la primera, Marx (1973b: 802) enfatiza que la libertad sólo puede consistir en que los productores asociados “*regulen* en forma racional sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos [...] en las condiciones más dignas,

las más concordes con su naturaleza humana” (nuestro énfasis). En la segunda, indica que para poder distribuir según las necesidades, se precisa que “todas las fuentes de la *riqueza cooperativa*” sean más abundantes (1973a: 425; nuestro énfasis). Regulación y cooperación son dos rasgos característicos de la sociedad poscapitalista prevista por Marx y no guardan relación con la lectura que Rawls hace del campestre pasaje de *La ideología alemana*. La abundancia que hace posible al comunismo –pero que no equivale a superabundancia– no es producto del mero desarrollo “natural” de las fuerzas productivas, ni de la restricción de las necesidades. Si hay abundancia –suficiente–, es porque hay regulación y cooperación, una creación colectiva y organizada en torno a principios e instituciones.

Contrariamente a lo que piensa Rawls, entonces, estamos en presencia de un entramado institucional, una estructura básica que limita las acciones antojadizas de las personas. Es verdad que Marx y Engels anticipan un mundo en el que cada individuo puede abarcar una vasta gama de actividades y sentirse realizado, pero la afirmación rawlsiana de que estas personas ya no tienen un sentido de lo justo es, lisa y llanamente, un *non sequitur*. En el ya referido pasaje del volumen III de *El capital*, Marx puntualiza que “la única libertad posible consiste en que el *hombre social*, los productores asociados” regulen y controlen en conjunto sus intercambios con la naturaleza. ¿Cómo ha de interpretarse este “hombre social”, la regulación racional del trabajo y el control conjunto de la naturaleza sino como la indicación de que deben existir reglas e instituciones para que estas cosas sean posibles? El comunismo, como Rawls lo admite una y otra vez, es una sociedad de productores libremente asociados; pero parece que nuestro autor se concentra demasiado en el “libremente” y soslaya el aspecto asociativo. Una vez más: no hay ningún fundamento para inferir la evanescencia del sentido de justicia y de las obligaciones. Sin estos elementos, las asociaciones estarían condenadas de antemano.

La insistencia de Rawls en un mundo más allá de la justicia, entonces, no sólo va a contramano de una lectura sobria de la literatura marxiana, sino de lo que el mismo Rawls sostiene en estas

mismas *Lecciones* a propósito del comunismo pleno. En la segunda lección, al explicar cuál es la idea que “subyace a la visión de Marx de una sociedad de productores libremente asociados”, indica que en el comunismo las personas “están preocupadas por cómo han de organizarse las instituciones sociales y económicas para [poder] cooperar en términos equitativos y usar su trabajo combinado efectivamente con las fuerzas de la naturaleza de una manera que la sociedad en su conjunto pueda decidir” (Rawls, 2008: 351).

Tales instituciones de trasfondo no son otras que aquellas que aseguran, como reconoce Rawls (2008: 371): (a) igualdad en el acceso y el uso de los medios de producción, (b) igualdad de participación en la toma de decisiones democráticas para formular el plan económico, y (c) cargas iguales en el trabajo indeseable que se pudiera necesitar. Y si recordamos lo que Rawls plantea en *Teoría de la justicia*, podremos notar que el caso que no le “interesa” es precisamente el de una sociedad donde ya no haya “demandas conflictivas y las necesidades de todos aparezcan unidas, sin coacción, en un armonioso plan de actividad” (Rawls, 2000: 262; nuestro énfasis).

Así las cosas, Rawls no puede negar la existencia de instituciones de trasfondo en el comunismo, puesto que hay reclamos mutuamente reconocidos, fundados en la justicia; hay un plan; y hay procedimientos democráticos; en suma: *hay una estructura básica*. Tampoco puede sostener consistentemente la desaparición del sentido de justicia ya que las personas están “preocupadas” por organizar instituciones que les permitan “cooperar” en términos “equitativos” mediante procedimientos democráticos, lo cual significa que son sujetos morales que expresan tal condición en la adhesión a las reglas que ellos mismos construyen. Si hemos de tomar en serio la idea rawlsiana de que las personas son capaces de poseer un sentido de la justicia y una concepción del bien, ¿por qué no pensar que esto también es válido en el comunismo? Para dar sustento a la posibilidad de un mundo habitado por seres incapaces de un sentido de lo justo, Rawls sólo tiene una salida: sostener que en el comunismo la condición humana ha cambiado tan drásticamente que resulta extraña y casi incomprensible para nosotros. Y Rawls hace precisamente eso, al postular una transformación antropoló-

gica que culmina, necesariamente, en la alteridad radical. Así, al escoger este camino y enfocarse en las actitudes de los individuos, Rawls pone en entredicho su insistencia en que la estructura básica es el objeto primario de la justicia. Pero antes de examinar el perfil de las personas, veremos sucintamente los primeros principios y las instituciones fundamentales de la fase superior del comunismo.

3.1. El Principio de Necesidades

Según la lectura rawlsiana, el comunismo pleno supone la superación de las circunstancias de justicia, ya que hay abundancia material sin límites y el trabajo se convierte en “la primera necesidad vital”, con lo cual extingue la demanda de incentivos (propia de la fase inferior y asociada a la autopropiedad). En estas condiciones es posible trascender “en su totalidad el estrecho horizonte del derecho burgués” que, en la etapa socialista, se expresa en el Principio de Contribución. Cabe preguntarse entonces: ¿qué rol cumple el lema “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Principio de Necesidades), que Marx postula para la fase superior del comunismo?

Si en esta fase, como afirma Rawls (2008: 369), desaparece “la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo, y de la obligación moral”, cabe conjeturar que también se evaporará la necesidad misma de la norma pues, o bien la norma será irreconocible o no tendrá ninguna aplicabilidad. Por eso, al abordar la formulación marxiana del Principio de Necesidades, Rawls le resta toda jerarquía normativa. Dice: “Pienso que no es un principio de justicia o un principio de lo correcto. Es simplemente un precepto o principio descriptivo que se ajusta a lo que se hace y a cómo ocurren las cosas en la fase superior del comunismo” (370). De repente, Rawls, que había reconocido la existencia de una concepción de la justicia en el pensamiento marxiano, pasa a suscribir la postura de autores como Allen Wood, quien sostiene que Marx no condenaba al capitalismo como injusto y que el Principio de Necesidades es la mera descripción de un estado

de cosas. Y se aferra, además, a la posición de Cohen, para quien el Principio de Necesidades, como vimos, “no es un imperativo, sino una parte de la autodescripción del comunismo”, un mundo donde las personas se rigen sólo por sus preferencias y sin responder a ninguna “regla obligatoria” (Cohen, 1990: 36–37).

En *Teoría de la justicia*, vale reiterar, Rawls enfatiza que el caso ideal de una sociedad que ha superado las circunstancias de justicia no le resulta interesante. Se comprende, así, que no haya puesto mucha atención a la distribución según las necesidades. Es que el supuesto de una superabundancia de libertad (cada cual hace lo que le da la gana) viene amarrado a otro igualmente desmesurado: que en el comunismo habrá una abundancia material que diluirá completamente la necesidad de normas de justicia. Sin embargo, un examen más cuidadoso de la obra de Marx no avala la noción de abundancia ilimitada; sólo remite a una idea de abundancia suficiente como para permitir el “integral desarrollo del individuo” y la satisfacción de sus necesidades (ver apartado 2, capítulo 3). Es cierto, por otra parte, que la noción de trabajo como primera necesidad vital está planteada en estos términos por el propio Marx. Y, según Rawls, esta nueva calidad del trabajo elimina la demanda de incentivos. No se trata una presunción descabellada si se entiende que el trabajo se vuelve atractivo, en virtud de la planificación democrática de la economía y la ausencia de explotación. Si el propio Rawls considera que es posible y deseable el cumplimiento del principio aristotélico (autorrealización en tareas cada vez más complejas) en su “democracia de propietarios”, nada impide aceptarlo como posible y deseable en el comunismo pleno. En consecuencia, y puesto que la recompensa última se encuentra en el despliegue de las propias capacidades, el trabajo atractivo parece ser un buen antídoto para la demanda de recompensas especiales. Podría, entonces, apelarse al principio aristotélico como justificación del deber inscripto en la consigna “de cada quien según su capacidad”. En suma: ni la plenitud material, ni la mutua indiferencia del libertarismo (expresada en la supuesta ausencia de reglas obligatorias y en una vida cotidiana basada en las puras preferencias) se infieren definitivamente de los textos marxianos. El Principio

de Necesidades puede perfectamente ser una norma distributiva si se rechaza, con base en una interpretación mesurada de la obra marxiana, la superación total de las circunstancias de justicia (retomaremos la discusión sobre el principio aristotélico en el apartado 5 de este capítulo).

Sin embargo, mientras en *Teoría de la justicia* y en *Lecciones* Rawls le niega fuerza normativa al Principio de Necesidades, en una famosa réplica a Richard Musgrave, realiza una aproximación diferente. En este artículo considera que el esquema distributivo comunista no sólo es viable, sino que podría tener estatus normativo. Al respecto, señala:

[E]l *criterio maximin* [Principio de Diferencia] se ajustaría al precepto citado por Marx [el Principio de Necesidades] si la sociedad cobrara un impuesto de suma fija sobre los atributos naturales y los mejor dotados pagaran un impuesto más alto. De este modo, las desigualdades de ingreso y riqueza serían reducidas en gran medida o directamente eliminadas. (Rawls, 1999b: 252)

Si bien Rawls insiste en que Marx pensó el Principio de Necesidades para una situación en la cual las circunstancias de justicia están superadas, reconoce que, si se eliminara este supuesto, un gravamen sobre la “capacidad potencial de ingresos” sería teóricamente correcto y ajustado al criterio que subyace al Principio de Diferencia. En otras palabras, si se cobrara un impuesto sobre los talentos inmerecidos –moralmente irrelevantes–, podría neutralizarse la desigualdad generada por la productividad diferencial. Sin embargo, la aplicación de un tal impuesto resultaría difícilísima. Por un lado, es extremadamente arduo medir las capacidades potenciales y, por otro, los individuos más productivos –en caso de que no fueran parte de un *ethos* profundamente igualitario– tendrían sobrados motivos para ocultar sus talentos y, de este modo, no verse forzados a asumir empleos fuertemente gravados.⁸ Por lo tanto,

8. En la réplica a Musgrave, Rawls deja planteado, aunque sin resolver, el problema de que un impuesto sobre los talentos podría afectar ciertas libertades básicas. En la reformulación

concluye Rawls, dadas estas dificultades, Marx tenía razón al postular el Principio de Necesidades para una sociedad más allá de la justicia puesto que, en circunstancias de justicia, no sería suficiente el sistema impositivo para distribuir según las necesidades. Dice Rawls (1999b: 253): “[I]ncluso dadas instituciones justas, puede *requerirse mucho más* que un sistema impositivo factible para poner en funcionamiento [el Principio de Necesidades]”. Rawls no dice qué otras cosas se requerirían para que este principio pudiese ser puesto en práctica. Pero está claro que al pensar en la distribución comunista según las necesidades descubre que no basta con reglas justas, con meras correcciones institucionales; se requiere “mucho más”. Quizá haya vislumbrado que la justicia de la estructura básica no alcanza, sino que es indispensable un *ethos* coincidente con los principios justos.

4. ¿Un mundo de gente extraña?

La visión rawlsiana de un comunismo más allá de la justicia, la moral y la escasez no requiere la existencia de principios de justicia y, mucho menos, la construcción de un *ethos* capaz de sostener las instituciones a lo largo del tiempo. Es un mundo donde cada uno puede hacer lo que se le antoja, donde las actividades individuales armonizan espontáneamente, y donde cada quien contribuye con lo mejor de sus capacidades y se beneficia según sus necesidades. Éste es el modo en que las cosas ocurren; no hay nada que mande que deba ser así: ni normas, ni instituciones, ni un *ethos* o cultura de la justicia.

de su teoría, en cambio, asegura que “un impuesto de capitación violaría la primacía de la libertad”, puesto que “forzaría a los más capaces a dedicarse a las ocupaciones en las que los ingresos son lo suficientemente elevados como para permitirles pagar el impuesto en el período requerido; interferiría en su libertad para dirigir su vida dentro de los límites de los principios de justicia” (Rawls, 2004: 211-212). Éste es un temor admisible en una sociedad que recompensa especialmente los talentos innmerecidos, pero no parece justificado en un mundo donde el trabajo es la primera necesidad vital, donde el principio aristotélico está en la base de las motivaciones y donde el ideal de la fraternidad alcanza su plenitud.

Rawls supone que en el comunismo cada individuo puede alcanzar la meta de la autorrealización a través del desempeño de toda la gama de actividades humanas, tal como lo prefiera y sin coordinación alguna con los demás. Para subrayar el contraste entre este comunismo cuasianárquico y su propia visión del florecimiento humano, Rawls recurre a la metáfora de una orquesta, en la cual cada quien se autorrealiza pero sólo en conjunción con los otros; esto es, en términos cooperativos y no estrictamente individuales. Ahora bien; según Rawls (2008: 370), “ésta no es la idea de Marx. Su idea es que nos transformemos en individuos integrales, juntándonos con otros tal como se nos dé la gana. *Esta idea es consistente con la idea de autopropiedad [...] y no está restringida por la conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo*”.

Rawls está absolutamente convencido de que Marx era casi un libertarista de izquierda. Si hubiese considerado alguna otra lectura de los alcances del Principio de Necesidades, y si hubiese reparado en la impugnación marxiana a los “privilegios naturales”, habría visto que, lejos de afirmarla, Marx repudia la autopropiedad. El deber de trabajar y la aceptación de las deducciones del total del producto individual implican una negación de la autopropiedad ya en la primera fase del comunismo. Más aún; la crítica marxiana a la explotación, como bien lo sabe Rawls, no se centra en la afirmación de que el trabajador es dueño absoluto de (la totalidad de) su producto, sino en el hecho, *causalmente* relevante, de que en el capitalismo los recursos externos son propiedad privada, y en el hecho *normativamente* relevante de que tal distribución desigual de los recursos tiende a causar una extracción forzada y no remunerada de plusvalor: esto es, la explotación es un robo perpetrado por una clase en perjuicio de otra (Geras, 1990: 225 ss.; Cohen, 1995b: 199). En efecto, Rawls (2008: 352) admite que en la teoría marxiana la obtención de renta a partir de la propiedad privada es injusta en tanto niega “justos reclamos” de igual acceso y uso de los recursos externos y, por ende, el sistema basado en dicha renta “es un sistema de dominación y explotación”. En otras palabras, no hace falta invocar la autopropiedad para calificar como injusta a la explotación capitalista. Pero sí hace falta, como vemos aquí, in-

vocar la autopropiedad para sostener la imagen de un comunismo en el cual ya ni siquiera existe “la conciencia de un sentido de lo correcto y de lo justo”.

Con todo, en los tramos finales de la tercera lección sobre Marx, Rawls se pregunta explícitamente si el comunismo podría ser visto como una sociedad justa. La respuesta que ofrece, como vimos, es doble. Hemos citado este fragmento anteriormente, pero vale hacerlo una vez más. Rawls (2008: 371) sostiene que, en el comunismo, “la distribución de bienes es justa *si aceptamos la igualdad como justa*. Además, el igual derecho de todos al uso de los recursos y a la participación en la planificación democrática pública es respetado, en la medida en que dicho plan sea necesario. Entonces, *en este sentido* –con esta idea de la justicia– la sociedad comunista es por cierto justa” (nuestro énfasis).

Podemos afirmar, con Rawls y con buena parte de la tradición socialista, que una distribución igualitaria, como punto de partida, siempre es justa. Rawls edifica su teoría precisamente desde la intuición de que la igualdad es una configuración inicial que sólo debe abandonarse en caso de que algunas desigualdades sean necesarias para mejorar la posición de los menos aventajados (ver apartados 1, capítulo 1, y 1, capítulo 2).⁹ En el fragmento recién citado, la formulación condicional (“si aceptamos...”) muestra la persistente sospecha rawlsiana hacia el igualitarismo estricto. En el caso de la sociedad comunista, empero, conviene señalar un matiz: si se toma como igualitario el acceso a los recursos externos, puede hablarse de igualdad; pero no puede decirse lo mismo de los bienes de consumo, puesto que la *igual* satisfacción de necesidades, siendo las necesidades diversas, supone *desiguales* porciones individuales. Lo cierto es que Rawls considera el comunismo como justo en función de su igualitarismo, tanto en la distribución (entendida en un sentido amplio) como en la participación de las personas

9. Recordemos aquí la concepción general de la justicia rawlsiana: “[T]odos los bienes sociales primarios [...] *han de ser distribuidos de un modo igual*, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2000: 281; nuestro énfasis).

en la planificación económica. Todo esto, entonces, supone la presencia de instituciones y normas de trasfondo. El comunismo, así entendido, está lejos de ser una sociedad en la cual cada uno hace lo que le viene en gana. Al contrario, es una sociedad sostenida en una “idea de la justicia”, y en sus correspondientes instituciones y normas distributivas. No es una sociedad más allá de la justicia. Dicho en términos estrictamente rawlsianos: *el comunismo es una sociedad cuya estructura básica responde, por lo menos, a una idea de justicia igualitaria y democrática, tanto para la conducción de los asuntos públicos como para la distribución de los bienes de consumo, según las necesidades*. Y si el Principio de Necesidades –como Rawls lo admite en su respuesta a Musgrave– puede teóricamente ser congruente con el *criterio maximin* (o, para decirlo sin rodeos, con el Principio de Diferencia), no corresponde reprocharle al comunismo la ausencia del criterio superior correcto que Rawls reclama. Así, incluso desde la descripción que hace Rawls, el comunismo puede ser visto como una sociedad cuya estructura básica satisface los requerimientos de principios justos públicamente aceptados.

Pero, por otro lado, tras sostener que el comunismo es justo en términos distributivos, Rawls vuelve a enfatizar que se trata de una sociedad que está más allá de la justicia. Lo que venía esbozándose como criterio de valoración asoma ahora con total nitidez: Rawls aparta su mirada de las instituciones y se concentra en las decisiones individuales. Citamos ahora *in extenso* un fragmento de la tercera lección sobre Marx que analizamos parcialmente en el apartado 3 del capítulo 3. Dice Rawls (2008: 371):

Pero en otro sentido, la sociedad comunista está, según parece, más allá de la justicia. Esto es, mientras logra la justicia en el sentido [distributivo] recién definido, lo hace sin depender en modo alguno de que las personas tengan un sentido de lo correcto y de lo justo. Los miembros de la sociedad comunista no son personas motivadas por los principios y las virtudes de la justicia –esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia–. Estas personas pueden saber qué es la justicia y pueden recordar que sus ancestros alguna vez fueron motivados por ella; pero una problemá-

tica preocupación por la justicia y los debates sobre lo que la justicia requiere no son parte de su vida ordinaria. *Estas personas son extrañas a nosotros; es difícil describirlas.* (Nuestro énfasis)

Con un abrupto golpe de timón, la justicia se transforma ahora en una virtud que se les reclama a las personas y no a las instituciones. Rawls parece abandonar aquí su larga insistencia en que el objeto primario de la justicia es la estructura básica. O, para ser más generosos, Rawls vuelve a plantear la estipulación de que los principios de justicia demandan un *querer actuar* desde éstos. Es notable: la sociedad comunista “logra la justicia en el sentido recién definido” (igualdad en el acceso y uso de los recursos y planificación democrática), pero “lo hace sin depender en modo alguno de que las personas tengan un sentido de lo correcto y de lo justo”. Estas raras personas comunistas sospechan qué es la justicia, casi como si se tratara de un residuo atávico, pero no les interesa siquiera pensar en ella en su vida cotidiana, y mucho menos actuar de conformidad con principios meditados. Así, para Rawls, las actitudes y disposiciones de esta gente “extraña” y casi indescriptible hacen que el comunismo esté más allá de la justicia. Para Rawls, en términos institucionales, el comunismo es justo; pero en términos de las disposiciones de las personas, está más allá de la justicia. Si se lleva este imprevisto giro rawlsiano a sus últimas consecuencias, podría decirse también que *toda sociedad cuyos miembros no actúan motivados por los principios de justicia está más allá de la justicia; ergo, esto también sería aplicable a la justicia como equidad de una sociedad bien ordenada.* Aquella sociedad en la que los más talentosos no actuaran según el Principio de Diferencia ya no sería una sociedad justa (aunque la distribución fuese justa); sería una sociedad más allá de la justicia. Y si esto fuera así, llevaría razón Cohen al aseverar que una sociedad cuyos miembros no están comprometidos en sus acciones con los principios de justicia no puede ser considerada como constitutivamente justa. O, más categóricamente, sería cierto que “es imposible lograr la justicia mediante métodos puramente estructurales” (Cohen, 2008: 178).

Causa asombro que Rawls piense que personas capaces de participar activamente en las decisiones públicas sean, al mismo tiempo, completamente ajenas (extrañas) a cualquier consideración sobre la justicia. Al explicar la perspectiva marxiana sobre la superación de la explotación en el comunismo –y en esta misma tercera lección sobre Marx!–, Rawls (2008: 365) afirma:

[El] entendimiento compartido [que los productores libremente asociados tienen] de su mundo social, tal como se expresa en el plan económico público, es una descripción verdadera de su mundo social. Es también una descripción de un mundo social que es *justo y bueno*. Es un mundo en el que los individuos satisfacen sus verdaderas necesidades humanas de libertad y autorrealización, mientras que al mismo tiempo reconocen el reclamo de todos a tener un acceso igual a los recursos sociales.

Si las personas *reconocen* el reclamo de los demás, y si juzgan a su mundo como *justo y bueno*, ¿de dónde viene entonces esta extravagante antropología que postula sujetos comunistas dotados de una alteridad radical, casi irreconocible para los habitantes del capitalismo?

Rawls le exige al comunismo algunas cosas que no le demanda a su sociedad bien ordenada; esto es, el comunismo, para calificarse como justo en todo sentido, no sólo debe poseer instituciones justas, sino también personas motivadas por tales principios. Pero Rawls (2008: 365) insiste en que Marx encontraba atractiva la “ausencia de preocupación por la justicia” en la sociedad comunista, y al respecto, enfatiza que “la cuestión de la deseabilidad de la evanescencia de la justicia plantea preguntas mucho más profundas”. Una de estas preguntas tiene que ver, quizá, con cuál es el objeto de la justicia: si la estructura básica, si las decisiones personales, o ambas cosas a la vez. En la respuesta de este Rawls que dialoga con Marx encontramos una afirmación expresa de que la justicia no es, como él mismo predicaba, un asunto que sólo se aplica a la estructura básica. Dice Rawls (372):

Para mí, [la evanescencia de la justicia] es indeseable como tal, y también en términos prácticos. Las instituciones justas, pienso yo, no vendrán por sí mismas, *sino que dependen en cierta medida –por supuesto que no solamente– de que los ciudadanos tengan un sentido de justicia aprendido en los contextos de esas mismas instituciones*. La ausencia de una preocupación por la justicia es indeseable como tal, porque tener un sentido de la justicia, y todo lo que esto involucra, forma parte de la vida humana y de comprender a las otras personas y reconocer sus reclamos. Actuar siempre como se nos da la gana sin preocuparnos o ser conscientes de los reclamos de los demás sería una vida vivida sin una conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana decente. (Nuestro énfasis)¹⁰

Esta sociedad comunista dual –compuesta por instituciones justas y personas que han perdido el sentido de lo justo y lo correcto– resulta desconcertante, toda vez que Rawls sostiene, al mismo tiempo, que las instituciones justas no surgirán por sí mismas, sino gracias a ciudadanos que poseen un “sentido de justicia”. El desconcierto se acentúa cuando se recuerda que, en *Teoría de la justicia*, Rawls (2000: 244) asevera que es perfectamente obvio, para autores como Alfred Marshall y como Marx, que “el sistema social forja los deseos y las aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son”. Hay aquí algo más que aires de paradoja; en concreto, si las personas han perdido el sentido de la justicia, es imposible que puedan construir un mundo institucionalmente justo e igualitario, regulado por un plan democrático y público. O, a la inversa, si las instituciones

10. A propósito de la indeseabilidad de la evanescencia de la justicia, Rawls (2004: 235) afirma: “[L]a justicia como equidad [contrariamente a la visión del comunismo como sociedad más allá de la justicia] asume que, dados los hechos generales de la sociología política de los regímenes democráticos (tales como el hecho del pluralismo razonable), los principios y las virtudes políticas de la justicia siempre desempeñarán un papel en la vida política pública. La evanescencia de la justicia, de la justicia distributiva incluso, no es posible, ni es, pienso yo, deseable”.

comunistas son justas, ¿qué es lo que impide que las personas adquieran un sentido de la justicia al vivir bajo tales instituciones? Rawls parece no haber reparado en aspectos tan “perfectamente obvios” (ver apartado 4.1, capítulo 5).

En efecto, el párrafo que estamos analizando pone en tensión al argumento ortodoxo sobre la estructura básica. Si lo leemos en forma aislada, no podemos menos que coincidir con Rawls. Pero debemos remarcar, con perplejidad, que la perseverante insistencia rawlsiana en que el objeto de la justicia son las instituciones y no las decisiones personales parece diluirse, al menos en parte, cuando afirma que las instituciones justas *dependen* de que las personas posean un sentido de justicia congruente con tales instituciones. A favor de Rawls, sería posible interpretar que no está valorando la justicia de la estructura básica, sino su génesis y estabilidad. También podría alegarse que Rawls no dice que el sentido de lo justo sea un elemento para evaluar la justicia de una sociedad, sino su deseabilidad. Sin embargo, tanto en el párrafo donde Rawls señala que el comunismo está poblado por “personas extrañas” como en el recién citado, está clara la idea de que *la justicia de las instituciones no puede separarse gratuitamente de la justicia de las decisiones personales*. En el caso de la sociedad comunista, específicamente, un sentido igualitario de justicia conforma el *ethos* que hace posible la aplicación del Principio de Necesidades, un principio que, como Rawls reconoce, requiere “mucho más” que instituciones ajustadas a los principios correctos. Por lo tanto, si recobramos las distinciones planteadas en el apartado 1 de este capítulo, podemos decir que, para Rawls, el comunismo posee un *gobierno justo* que brinda una *distribución justa* y, por consiguiente, dado que las personas carecen de un sentido de la justicia, es una sociedad *accidentalmente justa*. Pero si aceptamos la existencia de un *ethos* igualitario que se conjuga con una estructura básica justa, podemos afirmar que se trata de una sociedad *constitutivamente justa* que sí reúne las “condiciones esenciales de una sociedad humana decente”.

5. La fraternidad y el principio aristotélico

En términos muy formales y simples, puede decirse que la justicia de un ordenamiento social depende de la existencia de principios justos, de instituciones congruentes con tales principios y de resultados justos que reflejen la operación de los mentados principios e instituciones. Pero los resultados pueden ser la consecuencia del mero funcionamiento de las instituciones justas, la consecuencia de actitudes y acciones justas, o bien de una combinación de actitudes, acciones e instituciones justas. Así, por ejemplo, la igualdad o la equidad pueden originarse en un correcto juego institucional y/o en disposiciones igualitarias de las personas. Para Rawls y sus seguidores más ortodoxos, *basta con que las instituciones sean justas*, ya que la estructura básica es el ámbito al cual se aplican los principios de justicia. Si las personas actúan siempre con justicia, tanto mejor para la estabilidad de su sociedad, pero la justicia misma puede prescindir de tales decisiones congruentes con los primeros principios. Para Cohen, en cambio, esto es incorrecto, puesto que los principios justos deben alcanzar *también a las decisiones personales*. He aquí una controversia que se remonta a los albores de la filosofía política y que se ha reactualizado en virtud del innegable impacto producido por la teoría de Rawls y su interrogación fundamental sobre los principios para una sociedad justa.

Como vimos, en respuesta a la restrictiva posición rawlsiana, Cohen postula la necesidad de un *ethos* igualitario que se corresponda con los principios de justicia. Por lo tanto, por ejemplo, los incentivos materiales para los miembros más productivos y talentosos de la sociedad –incentivos que Rawls permite y Cohen rechaza– estarían vedados no sólo por cuestiones de justicia institucional (porque alteran la igualdad inicial), sino porque las propias personas, motivadas por un *ethos* igualitario, los tornarían innecesarios. Este *ethos* igualitario bien puede tener entre sus ideales fundamentales a la fraternidad, en tanto *disposición* y *querer actuar* de tal modo que nadie obtenga ventajas injustificadas; es decir, ventajas que no beneficien también a los demás. Esta caracterización de la fraternidad tiene dos efectos cruciales. Por un lado, pone a las decisiones personales dentro del ámbito de la justicia, contrariando así a la propia ortodoxia rawlsiana

sobre la estructura básica. Por otro, echa luz sobre un rasgo profundamente clásico en la teoría de Rawls, ya que, así definida, corresponde a la idea tradicional de abstenerse de la *pleonexia*, o sea, abstenerse de perseguir y obtener ventajas indebidas a expensas de otros.

En efecto, hay innegables influencias clásicas –y específicamente aristotélicas– en la concepción rawlsiana de la justicia como equidad (así como también en la visión marxiana de la vida social). Por eso, creemos que Aristóteles, con su noción tradicional de justicia y su principio motivador, puede aportar elementos que respaldan la posición de Cohen y dejan a Rawls en una situación incómoda respecto de su visión sobre las “extrañas” personas que habitan el mundo social comunista. Ya hemos anticipado que, tal como sugiere Cohen, para mantener su postura ortodoxa sobre la exclusividad de la estructura básica como *locus* de la justicia, Rawls debería desprenderse de su crucial afirmación de que la fraternidad se expresa en el Principio de Diferencia. Ahora añadimos que también debería prescindir de su pretensión de que la justicia como equidad sea compatible con la noción aristotélica de la justicia en tanto elusión de la *pleonexia*. Y aún más: sostenemos que el principio aristotélico –según el cual la recompensa por una actividad compleja y valiosa reside en la actividad misma– respalda la interpretación *estricta* del Principio de Diferencia y, por ende, las decisiones personales, y no sólo la estructura básica, son alcanzadas por los principios de justicia en una sociedad *constitutivamente* justa.¹¹

5.1. La concepción aristotélica de lo justo

Casi no hace falta reiterar que Rawls se sitúa de lleno en la tradición contractualista moderna y que, en tal sentido, se propuso llevar este modo de hacer teoría política a un mayor nivel de generalidad y abstracción. Sin embargo, no es tan obvia la inscripción de la teoría

11. Aunque no desarrolla un argumento *in extenso*, Cohen considera la apelación al principio aristotélico como parte de su refutación al argumento de los incentivos (Cohen, 2008: 107).

rawlsiana en el campo de las visiones clásicas sobre la justicia. De hecho, Rawls (2000: 23) logra el raro prodigio de ser a la vez clásico y moderno. Así, cuando explica que el concepto de justicia que utiliza en su teoría “ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales”, advierte que, aunque parezca lo contrario, su visión no es distinta de la concepción tradicional que se remonta a la Grecia clásica, y al Estagirita en particular. Según Rawls, “[e]l sentido más específico que Aristóteles da a la justicia [...] es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro [...] o negándole a una persona lo que le es debido” (23).

Para Rawls (2000: 23-24) resulta evidente que esta definición aristotélica se aplica directamente a las personas, en tanto supone que “uno de los elementos permanentes de su carácter [es] *el deseo constante y efectivo de actuar justamente*”. Dicho deseo, claro está, corresponde al deseo de no querer obtener ventajas indebidas implicado en la abstención de la *pleonexia* o, como vimos, al deseo de no querer obtener ventajas sin que los demás también salgan beneficiados, como ocurre con el ideal de la fraternidad especificado en el Principio de Diferencia. Pero así como Rawls admite que la visión aristotélica se aplica inequívocamente a las personas, también interpreta que es aplicable a las instituciones. Dice Rawls (2000: 24):

[L]a definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que *tales derechos se derivan muy a menudo de las instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan*. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. *La definición que adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional.* (Nuestro énfasis)

Esta última aseveración es fundamental: para Rawls, su teoría no entra en “conflicto con la noción tradicional”, la cual, como se recordará, consiste en “abstenerse de la *pleonexia*”; es decir, en una *disposición a obrar* de manera tal que las personas no quieren obtener ventajas indebidas ni negarles a otras su parte justa. Este no conflicto entre la visión tradicional y la visión rawlsiana se basa en una doble coincidencia: por un lado, Rawls reconoce que la justicia clásica *se aplica a las decisiones personales* (lo hace, vale decirlo, sin mucho énfasis) y, por otro, recalca que *tales decisiones se originan en el modo en que las instituciones asignan los derechos a las personas* en tanto integrantes de una comunidad. De allí que su acento esté puesto en “el caso más importante”, pero en modo alguno excluyente: la estructura básica. La justicia aristotélica, entonces, se aplica directamente a las personas (y presupone un diseño institucional del cual se deriva lo que es debido a cada uno), mientras que la justicia como equidad rawlsiana se aplica directamente a la estructura básica y sólo indirectamente a las elecciones personales (esto es, por razones de estabilidad y no de justicia). En efecto, el sistema institucional, según Rawls (2000: 245), tiene que “generar su propio apoyo” y, al mismo tiempo, debe ser capaz de crear en las personas el adecuado sentido de la justicia y “*un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia*”.

Según hemos visto, mientras Rawls acepta que su teoría no está en conflicto con la noción tradicional y mantiene su postura de que el objeto primario de la justicia es la “estructura básica”, Cohen insiste en que los principios de justicia deben alcanzar también a las elecciones personales que ocurren al interior de las instituciones, especialmente en el mercado y en la familia. Para Cohen, las reglas institucionales justas no son suficientes en ausencia de un *ethos* igualitario que guíe las elecciones personales de manera congruente con los fundamentos del Principio de Diferencia.¹² Concretamente, lo

12. Michael Titelbaum sostiene que, desde la propia obra rawlsiana, no puede colegirse un *ethos* igualitario como el que Cohen reclama. Un *ethos* capaz de incidir sobre las decisiones económicas de los agentes, argumenta Titelbaum (2008: 289-322), implicaría hacer un añadido a la propia teoría de Rawls. Y si esto fuese posible, el *ethos* rawlsiano

que se espera de las personas que aceptan el Principio de Diferencia es que sean consecuentes con la noción clásica de justicia, es decir, que se abstengan de la *pleonexia*, toda vez que se considera que beneficiarse de todo aquello que viene dado por las loterías natural y social es (y resulta en) una ventaja indebida. Así las cosas, puesto que Rawls admite que su concepción de la justicia no está en contradicción con la visión tradicional (aristotélica), los principios de justicia también deberían aplicarse a las decisiones y a las elecciones personales. Y, además, la demanda de incentivos quedaría neutralizada por la operación de un *principio específico*: el principio aristotélico, que Rawls elabora a partir del pensamiento del Estagirita.

El principio aristotélico debe ser comprendido, en primer lugar, dentro de la definición “puramente formal” del bien que Rawls adopta en su teoría. En dicha definición, el bien es concebido como “la ejecución exitosa de un plan racional de vida” o, en términos más amplios –pero aún muy formales–, como “el proyecto racional de vida que [una persona] elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos del máximo valor” (Rawls, 2000: 385).¹³ Estas afirmaciones –que desde su formalismo dicen poco y nada sobre el contenido de las concepciones del bien– suponen instancias de razonabilidad y deliberación, de modo tal que aquello que las personas o asociaciones consideren bueno tiene que ser justificable en el espacio público. Asimismo, y en segundo lugar, debe tenerse en cuenta que el principio aristotélico está ín-

resultante sería riguroso, pero no tanto como para asegurar la igualdad económica que Cohen concibe como inherente a la lectura estricta del Principio de Diferencia.

13. En *Liberalismo político*, como es sabido, Rawls reformula en buena medida el alcance de su teoría. La concepción tenue del bien y todos los restantes aspectos que convertían a la versión original en una doctrina comprensiva fueron abandonados en pos de una concepción puramente “política”, en la cual la estabilidad y el consenso traslapado se devoran los aspectos más radicales de la versión primigenia de la justicia como equidad. Nuestro argumento, por lo tanto, vale sólo para el Rawls de *Teoría de la justicia*. Y hacemos nuestra la opinión de Brian Barry (1995: 915), quien sostiene: “[El] fracaso de *Liberalismo político* no desacredita *Teoría de la justicia*. Creo que con el tiempo, *Teoría de la justicia* sobresaldrá con creciente claridad como, por lejos, la contribución más significativa a la filosofía política producida en este siglo. Sólo una cosa amenaza con opacar este logro: la publicación de *Liberalismo político*”.

timamente relacionado con un principio de inclusividad, según el cual un plan racional de vida tiene mayores posibilidades de verse satisfecho cuanto más inclusivo sea; es decir, cuanto más amplio y diverso sea su sistema de metas e intereses. Una vez aclarado lo anterior, Rawls (2000: 376) explica:

El principio aristotélico establece que, en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad. Una persona experimenta un placer en hacer algo cuanto mayor es la habilidad que va adquiriendo y, entre dos actividades que realiza igualmente bien, prefiere la que exige el mayor número de facultades más sutiles e intrincadas. (Nuestro énfasis)

Según Rawls (2000: 385), el principio aristotélico es “un principio básico de motivación”, que opera en el marco de la estructura básica y corresponde a los supuestos más profundos de la psicología moral de las personas insertas en un marco institucional justo. En tal sentido, sostiene que, en lo que toca a la elección de los planes racionales de vida, “la estructura básica de la sociedad puede estimular y sostener ciertos tipos de proyectos más que otros, recompensando a sus miembros por contribuir al bien común en formas congruentes con la justicia” (385). De hecho, la estructura básica no sólo hace que las personas adquieran el correspondiente sentido de la justicia y define “un ideal parcial de la persona”, sino que, además, tiene su propio sistema de incentivos y tiende a facilitar la selección de aquellos proyectos de vida que son compatibles con la justicia.

Como principio de motivación y componente crucial de la psicología moral de las personas, entonces, el principio aristotélico es una tendencia general “fuerte y no fácilmente neutralizada” (Rawls, 2000: 389), muy presente en la especie humana y en otras especies superiores (Rawls llega incluso a aventurar que se trataría de un rasgo evolutivo). La intuición que subyace a este principio, como vimos, es que las personas obtienen más placer al realizar

actividades cada vez más complejas, y en general se inclinarían por practicar aquellas que requieren un mayor repertorio de disposiciones “sutiles e intrincadas”. A modo de ejemplo, Rawls sostiene que “el ajedrez es un juego más complicado y sutil que las damas, y el álgebra es más intrincada que la aritmética elemental. Y el principio dice que el que sabe hacer las dos cosas *por lo general* prefiere jugar al ajedrez a jugar a las damas, y que de mejor gana estudiaría el álgebra que la aritmética” (387; nuestro énfasis).

La validez de estas generalizaciones o tendencias radica en factores como la variedad, la novedad y, fundamentalmente, en el hecho de que las actividades más complejas permiten una mayor expresión personal. Por lo tanto, como elemento de motivación, el principio aristotélico “[e]xplica muchos de nuestros más grandes deseos, y explica por qué preferimos hacer unas cosas y no otras, ejerciendo constantemente una influencia sobre el despliegue de nuestra actividad” (Rawls, 2000: 387). Además, dice Rawls, “expresa una ley psicológica que rige los cambios de la pauta de nuestros deseos” (388), puesto que al aumentar las capacidades adiestradas de una persona, ésta llega a preferir las actividades que demandan las aptitudes más complejas que ha adquirido, y deja de tener interés en las cosas sencillas de las que antes disfrutaba.

Hay dos aspectos que deseamos remarcar muy especialmente respecto del principio aristotélico. *Por un lado*, la idea de que una actividad atractiva es una recompensa en sí misma, ya que el estímulo a hacer cosas más complejas radica en los logros progresivos del aprendizaje, más allá de las dificultades y cargas involucradas. En tal sentido, Rawls (2000: 388) explica que estamos dispuestos a sufrir las labores del aprendizaje y la práctica porque “(*dejando a un lado las recompensas y los castigos externos*), habiendo tenido algún éxito al aprender cosas en el pasado y experimentando los *goces presentes de la actividad*, nos inclinamos a esperar satisfacciones aún mayores cuando adquiramos un mayor repertorio de aptitudes” (nuestro énfasis). *Por otro lado*, está también el efecto de disfrute y emulación que suscitan las actividades de los demás: “Cuando presenciemos el ejercicio, por parte de otros, de unas facultades bien desarrolladas, disfrutamos de estas exhibiciones y surge en nosotros

el deseo de poder hacer también nosotros las mismas cosas. Queremos ser como los que saben ejercer las facultades que nosotros encontramos latentes en nuestra naturaleza” (388). El principio aristotélico, entonces, no se agota en el disfrute individual, en la autorrealización a través de las actividades complejas, sino que participa en el bien de cada persona y en el bien de los demás; es un principio de excelencia que, a su vez, suscita y necesita del reconocimiento (e induce a la emulación).

El vínculo entre el principio aristotélico y el modo general de autorrealización personal es un punto crucial, toda vez que, para Rawls (1971: 303), “el más importante de los bienes primarios” es nada menos que el “respeto propio” o, en términos más precisos, “las bases del respeto propio”. Así, y puesto que es una tendencia suficientemente fuerte, Rawls (2000: 389) asevera que “*en el plano de las instituciones sociales* hay que asignarle [al principio aristotélico] un gran espacio, porque, de no hacerlo así, los seres humanos encontrarán vacías e insulsas su cultura y su forma de vida” (nuestro énfasis). De este modo, inscripto en la esfera de las instituciones, el principio aristotélico implica que, una vez satisfechas las necesidades materiales “urgentes y apremiantes”, los seres humanos se ven impulsados “por el deseo de hacer cosas de las que se gozan simplemente, por sí mismas”. Según Rawls (2000: 391), son cosas que hacemos “*sin el incentivo de una recompensa evidente, y el hecho de dedicarnos a ellas puede actuar por sí solo, muchas veces, como recompensa por hacer otras cosas*” (nuestro énfasis).

La recompensa por la realización de una actividad compleja reside, vale insistir, en la realización de la actividad misma, lo cual reduce el repertorio de motivos por los cuales una persona talentosa podría demandar estímulos materiales diferenciados (a menos que, obviamente, se trate de una actividad riesgosa, insalubre o especialmente penosa). Por ello, Rawls (2000: 391) no tarda en advertir tres relaciones clave del principio aristotélico: en primer lugar, que éste guarda “cierta semejanza” con “la noción idealista de autorrealización”; segundo, que está directamente relacionado con el bien primario del autorrespeto; y, por lo tanto, en tercer término, que es fundamental para la psicología moral de las personas en una socie-

dad bien ordenada cuyas instituciones se ajustan a los principios de la justicia como equidad. La realización de actividades cada vez más complejas y satisfactorias brinda atractivo a la vida humana, a tal punto que “[c]uando las actividades no logran satisfacer el principio aristotélico, probablemente parecerán aburridas [*dull*] e insulsas, y no nos darán ningún sentimiento de aptitud, ni la convicción de que valen la pena de ser realizadas” (399), con la consecuente pérdida de confianza y de autorrespeto.

Y esto es así dado un efecto asociado al principio aristotélico, según el cual necesitamos confirmación, valoración y aceptación de nuestras habilidades por parte de los demás. “El que tiene confianza en sí mismo no escatima a la hora de apreciar a los demás” (Rawls, 2000: 399). Y esta confianza en sí mismo, también llamada autorrespeto, es –como hemos dicho ya– el más importante de los bienes sociales primarios que Rawls introduce en su lista objetiva de cosas que toda persona habitualmente desea para desarrollar su plan racional de vida. Para Rawls (399), “los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio”, entre ellas, las profundas desigualdades que son lesivas para la vida social y para el sentido de la propia valía. Por ello, cabe conjeturar que el autorrespeto y el principio aristotélico pueden condicionar las elecciones individuales de modo tal que lo personal devenga efectivamente político. Si las personas están motivadas por el principio aristotélico no exigirán recompensas especiales por su trabajo y, al no esperar ventajas que no beneficien también a los demás, se realizará la fraternidad tal como se especifica en Principio de Diferencia.

El principio aristotélico, además, está en íntima relación con la interpretación kantiana de la posición original. Al respecto, Rawls (2000: 403) afirma que según dicha interpretación las personas expresan su naturaleza como “seres racionales, libres e iguales”, principalmente a través del “deseo de hacer lo que es legítimo y justo”. Y el principio aristotélico implica que expresar tal naturaleza es un “elemento fundamental” del bien de cada persona. Pero no sólo la naturaleza individual se expresa de este modo, porque, como se ha señalado, el principio aristotélico involucra necesariamente una

dimensión social de emulación y disfrute de las habilidades propias y ajenas. Al respecto, Rawls (2000: 478) sostiene:

El principio que acompaña al aristotélico implica que los hombres aprecian y gozan de estos atributos recíprocamente *según se manifiestan al cooperar en la afirmación de las instituciones justas*. De ello se sigue que *la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano* [...] Al propio tiempo, las instituciones justas permiten y estimulan la variada vida interna de las asociaciones en las que los individuos realizan sus objetivos más personales. Así, *la realización pública de la justicia es un valor de la comunidad*. (Nuestro énfasis)

No hace falta mucha sagacidad para advertir la inextricable vinculación de este párrafo con la concepción tradicional o aristotélica, en la cual se combinan la justicia como virtud personal y la justicia como máxima virtud de las instituciones. La realización de la justicia como valor de la comunidad, claro está, no es independiente de los deseos y las preferencias personales moldeadas en el seno de instituciones justas. El principio aristotélico implica que la realización de la justicia es una actividad compleja y colectiva, en la cual las personas y las asociaciones pueden alcanzar la excelencia. Y esto no es ajeno al deseo personal de obrar de manera congruente con la justicia. Rawls (2000: 516) afirma:

El deseo de conducirnos justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo. Cuando alguien tiene verdaderas creencias y una correcta comprensión de la teoría de la justicia, estos dos deseos le impulsan en el mismo sentido. *Son dos disposiciones a actuar [...] a partir de los mismos principios: concretamente, los que se elegirían en la situación original*. (Nuestro énfasis)

Situado como está en el espacio que corresponde a los fines y relacionado directamente a la teoría del bien, el principio aristo-

télico no parece ser, a primera vista, una pieza central de la justicia como equidad. Pero cuando, en la búsqueda de articulaciones más profundas, se indaga en las razones para justificar las desigualdades permitidas por el Principio de Diferencia y se examina nuevamente el *locus* de la justicia, se puede apreciar, como señala insistentemente Cohen, que la justicia rawlsiana para ser fiel a sí misma debe alcanzar también a las decisiones de las personas, las cuales están motivadas por el deseo de actuar con justicia y de expresar su naturaleza como seres racionales, libres e iguales. La idea de que “*la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano*” reclama ser entendida como la afirmación de que las decisiones personales también caen bajo la égida de los principios de justicia. Sólo así tiene sentido la sentencia rawlsiana de que el Principio de Diferencia corresponde “al significado natural de fraternidad” (Rawls, 2000: 107), la cual consiste, como vimos, en “no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados” o, en términos más clásicos, en no querer obtener ventajas indebidas (abstenerse de la *pleonexia*). La realización de la justicia es, en efecto, “un valor de la comunidad” y, al mismo tiempo, una virtud de las personas que viven en el marco de instituciones justas. La noción tradicional de justicia, la interpretación kantiana y el principio aristotélico brindan sustento al reclamo de Cohen de que lo personal es político y de que, en definitiva, la justicia rawlsiana debe tener por objeto no sólo las instituciones, sino también las decisiones personales. Si Rawls quisiera ceñirse a la ortodoxia de la estructura básica, tendría que desprenderse nada menos que de la idea de fraternidad, de su afirmación de que su teoría no está en conflicto con la noción tradicional de la justicia, y del propio principio aristotélico.

★ ★ ★

La discusión sobre el objeto o el *locus* de la justicia, con todas sus complicaciones, puede parecerse a una interminable querrela bizantina, pero, en rigor, tiene una enorme importancia práctica. En la *República* de Platón, por ejemplo, está claro que la interro-

gación inaugural sobre qué es un hombre justo –que deriva luego en qué es una sociedad justa– no persigue fines meramente especulativos. Sócrates y sus amigos –tal como los presenta Platón– están efectivamente preocupados por establecer los principios, las instituciones y el modo de construcción de una sociedad perfecta. La obra de Rawls, por su parte, tampoco es un ejercicio filosófico-político despojado de cualquier intención de traducibilidad al nivel práctico. En efecto, como ya señalamos, para Rawls (2004: 26), la filosofía política es una disciplina “realistamente utópica [...] que investiga los límites de la posibilidad política practicable”. La noción de utopía realista sugiere que el desafío de lo político consiste en hallar principios ideales que fijen un horizonte regulativo hacia el cual dirigir las políticas concretas y desde el cual posar una mirada crítica sobre el presente. Y en este marco, la controversia sobre si la justicia es un asunto puramente institucional, o puramente personal, o ambas cosas a la vez, es determinante a la hora de escoger estrategias para la transformación social. Si, desde una ortodoxia de cuño rawlsiano se persevera en la idea de que la justicia sólo es esperable a escala institucional, no sólo habrá problemas de estabilidad a largo plazo, sino que la propia idea de justicia quedará incompleta, al dejar afuera ciertas actitudes personales que son decisivas para alcanzar efectivamente la igualdad y la fraternidad.

La postura rawlsiana, vale insistir, nos entrega, con suerte, una sociedad “accidentalmente justa”, pero no una sociedad “constitutivamente justa”. En cambio, la lectura *stricta* del Principio de Diferencia, la insistencia en que “lo personal es político”, la realización del principio aristotélico según el cual la recompensa reside en la actividad misma y la efectiva concreción de la fraternidad –en tanto deseo de no obtener ventajas indebidas o, en términos clásicos, abstenerse de la *pleonexia*– señalan un camino mucho más promisorio –aunque seguramente más arduo– para que la justicia social se realice cabalmente tanto en las instituciones cuanto en el *ethos* de una sociedad igualitaria.



CAPÍTULO 5

Fraternidad y felicidad en el socialismo*

Entre las perpetuas ruinas de un país en guerra incesante, Winston Smith atisba la felicidad en muy pocos momentos: en el delicioso café de los altos burócratas del Partido Interior, en el frágil abrazo de Julia, en la furtiva escritura de un diario en un rincón, lejos de los severos ojos del Gran Hermano. Tras las huellas de Dickens, la distopía de George Orwell, *1984*, sólo pretende insinuar la felicidad como fugaz pero profunda suspensión del dolor, la penuria, la privación, la soledad. Esta visión de la felicidad –como experiencia efímera y contingente– que asoma en la atmósfera irrespirable de la Inglaterra gobernada por el *Ingsoc*, había sido anticipada por Orwell en uno de sus más logrados y acaso menos conocidos ensayos, en el cual explora las posibilidades de representación de la felicidad en diversas formas del arte, la filosofía y la religión. Pero la búsqueda orwelliana no discurre sobre senderos puramente filosóficos y estéticos en procura de establecer los contornos de la

* La primera parte de este capítulo, entre los apartados 1 y 3, incluye los tramos centrales de la ponencia “¿Felicidad o fraternidad en el socialismo? Reflexiones en torno a un motivo orwelliano” –presentada en el x Congreso Nacional de Ciencia Política “Democracia, integración y crisis en el nuevo orden global: tensiones y desafíos para el análisis político”, Córdoba, Sociedad Argentina de Análisis Político-Universidad Católica de Córdoba, 2011–, y algunos fragmentos extraídos del artículo “Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico”, *Anacronismo e Irrupción*, vol. 3, N° 4, Buenos Aires, mayo-noviembre de 2013, pp. 209-239. El apartado 4 reproduce los segmentos más importantes del artículo “Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)”, *Polis. Revista latinoamericana*, N° 34, Santiago de Chile, 2013. Disponible en <http://polis.revues.org/8965>.

felicidad y la factibilidad de aprehenderla mediante alguna forma de lenguaje; la inquietud del escritor inglés es, acaso, un tanto más pedestre y, al mismo tiempo, más urgente y de más largo alcance. Lo que Orwell quiere saber es si en el socialismo hay (o habrá) lugar para la felicidad; de allí que el ensayo en cuestión, publicado en 1943, se titule “¿Pueden ser felices los socialistas?” (“Can socialists be happy?”) (Orwell, 2008). Se trata de una pregunta que apunta al centro de la –muy descuidada– dimensión ética del marxismo, tanto en el plano normativo como en el plano práctico; una pregunta que se anticipa en varias décadas a los debates que sobre este mismo punto se suscitaron entre los pensadores marxistas a partir de los desafíos planteados por el igualitarismo liberal.

Ya dijimos que, contrariamente a lo que piensan autores como Rawls o como Cohen, es posible afirmar que “en el espíritu del marxismo” el comunismo es una sociedad justa, en virtud de su distribución igualitaria y de las motivaciones –también igualitarias– de las personas. Ahora bien, si es una sociedad justa, ¿es o debiera ser una sociedad buena? Y, en tal caso, ¿es o debiera ser una sociedad feliz? Y si, en efecto, el comunismo es una sociedad institucionalmente justa, ¿pueden ser justas las personas en el comunismo, o han perdido el sentido de lo justo tal como pronostica Rawls? En las páginas que siguen, entonces, procuramos brindar respuestas a estos interrogantes. En el apartado 1, retomamos la idea orwelliana de que la fraternidad –y no la felicidad– debe ser la meta del socialismo. Observamos que, en consonancia con la tradición socialista y marxista, Orwell repudia la felicidad como fin último del socialismo, no tanto porque esto implicaría adoptar una posición perfeccionista sino, fundamentalmente, porque la felicidad, en manos de la burguesía, equivale a versiones más o menos sofisticadas del utilitarismo (que nunca pierde un sustrato hedonista ni deja de ser una forma de reduccionismo). En tal sentido, señalamos que los fracasos en representar y hasta imaginar convincentemente a la felicidad se deben, en buena medida, al afán utilitario de maximizar y perpetuar las satisfacciones, lo cual, a su vez, está inextricablemente asociado a una noción de abundancia plena que suele implicar la dilución de las obligaciones morales (del mismo modo que la penuria extrema, tal el caso de la sociedad de *1984*, hace

imposible la práctica de la virtud, de la obligación y de la justicia en general). En el apartado 2, sostenemos que la visión utilitarista que Orwell cuestiona ya había sido sistemáticamente desarticulada por Marx en sus célebres invectivas contra Jeremy Bentham. Examinamos, entonces, los principales argumentos de Marx y Engels contra el utilitarismo clásico, una discusión que pone a los fundadores del materialismo histórico frente al mismo adversario que un siglo después enfrentará John Rawls. En el apartado 3 enfatizamos que, puesto que la felicidad es una meta indeseable (si es que acaso posible), la fraternidad humana propuesta por Orwell puede interpretarse, tras los pasos de Aristóteles (y de Marx), a partir de la idea de *philia* y especificarse aún más desde la concepción rawlsiana de la justicia como equidad. En efecto, Marx y Engels piensan que la fraternidad es un valor dominante en la tradición socialista y sostienen una visión de la excelencia humana de raíz aristotélica pero completamente alejada del hedonismo utilitarista. Finalmente, en el apartado 4, mostramos que el mismo Rawls que concede un lugar preferente a la fraternidad en su dispositivo teórico es el mismo que afirma que en el comunismo se desvanece el sentido de la justicia. Así, mientras que en su concepción de una sociedad bien ordenada destaca que las personas expresan su personalidad moral al respetar los principios justos y establece una correspondencia directa entre las instituciones y la formación del sentido de la justicia, nada de esto le parece verdadero en el caso de una sociedad comunista. De todos modos, aunque Rawls afirma la evanescencia del sentido de lo justo en el comunismo, no alcanza a brindar una explicación medianamente satisfactoria; más aún, su argumento es inconsistente con sus propias afirmaciones sobre la psicología moral en general y contradictoria con los rasgos que les reconoce a la sociedad y a las instituciones socialistas.

1. La mirada de George Orwell

El artículo que fija las coordenadas iniciales de nuestra indagación apareció en el periódico *Tribune* y fue firmado por Orwell, con el seudónimo de John Freeman. En este trabajo, el narrador

inglés repasa varios géneros que han procurado, a lo largo de los siglos, representar la felicidad: las novelas de aventuras, los relatos fantásticos, las utopías, los textos sagrados, la pintura, el folclore, etc. De todos los escritores modernos, alega Orwell, sólo Dickens logra ofrecer una imagen medianamente convincente de la felicidad. Y aunque Lenin haya pensado que *Un cuento de Navidad* es una pieza saturada de insoportable “sentimentalismo burgués”, lo cierto es que el recurso de Dickens tiene “interesantes implicaciones socio-lógicas” (Orwell, 2008: 202). En Dickens, dice Orwell (202-203), la “felicidad deriva principalmente de un contraste [...] Los Cratchit [una familia proletaria que vive en la extrema pobreza] pueden disfrutar de la Navidad precisamente porque sólo llega una vez al año. Su felicidad es convincente precisamente porque la Navidad llega sólo una vez al año. Su felicidad es convincente precisamente porque se la describe como incompleta”; esto es, como una experiencia fugaz y extraordinaria.

Por el contrario, señala Orwell, todos los intentos de describir una felicidad “permanente” han terminado en rotundos fracasos. La mayoría de las utopías, por ejemplo, son “invariablemente insípidas” y “carentes de vitalidad”. En el caso paradigmático de los textos de H.G. Wells, se observa un mundo despojado de todo lo malo, doloroso e incómodo, lo cual deriva de una concepción que Orwell (2008: 203) define como una combinación de “hedonismo ilustrado” y “curiosidad científica”. Como se sospechará, Orwell no ignora que “una sociedad hedonista y racionalizada” está al alcance del hombre moderno y, por lo tanto, la posibilidad de que se llegue a este punto suscita los temores claramente capturados por Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (Orwell, 2008: 203-204). Lo que ocurre con estas “utopías favorables” (y con las que sólo lo son en apariencia) es que, en general, postulan “la perfección mientras se muestran incapaces de sugerir la felicidad” (204; nuestro énfasis). En efecto, en las utopías de William Morris, las personas son desesperadamente buenas y razonables; los inteligentes caballos de Jonathan Swift viven vidas racionalmente aburridas y despojadas de pasiones. Casi como una constante, las utopías previas a *Noticias de Ninguna Parte* dibujan mundos en los

que, como señala Eagleton (2000: 33), “sólo un dedicado masoquista querría vivir”.

Las visiones religiosas, enfatiza Orwell, no han sido más exitosas. La “dicha” y el “éxtasis” del Cielo cristiano no son demasiado atractivos, como tampoco resultan muy emocionantes ni el Olimpo griego ni los Campos Elíseos romanos; y la perspectiva de setenta y siete huríes que claman por ser atendidas en el Paraíso musulmán, dice Orwell (2008: 206), es “simplemente una pesadilla”. Tampoco han tenido mejor fortuna los relatos “sensuales”, especialmente aquellos en los que la vida cortesana es representada como una interminable sucesión de placeres corporales. En este sentido, dice Orwell, en *El País de Jauja*, la famosa pintura de Brueghel —en la cual tres obesos hombres duermen la siesta de la saciedad material—, se observa claramente “[l]a vacuidad de toda la noción de un «buen momento» perpetuo” (206). La felicidad, entonces, parece no tener mucho sentido si es eterna y si presupone una abundancia sin límites. Conviene detenerse una vez más en la pintura de Brueghel (ver apartado 4, capítulo 3). Los tres obesos personajes que duermen mientras la comida se derrama sobre ellos son un campesino, un letrado y un caballero. Hartos de tanto comer, hastiados en la abundancia material (sus ropas no reflejan esfuerzo, desgaste, ni nada por el estilo), han depuesto las herramientas, las palabras y las armas. Las diferencias de rango están abolidas en el sueño común; los tres hombres son iguales en la siesta de Jauja. Pero nada parece indicar que sean felices; en este mundo sin conflictos, sólo hay perfección pero no hay felicidad. Y peor aún, la abundancia congelada en el tiempo nada nos dice sobre las relaciones de estos personajes; la igualdad en la saciedad y el sueño permite eludir la interrogación sobre la posibilidad de una igualdad que ellos mismos quizá hubiesen querido construir y aceptar; esto es, una igualdad nacida de su propia voluntad y no de las circunstancias materiales benignas. Jauja es un mundo perfecto y perfectamente igualitario pero sólo como resultado de la abundancia plena; en términos normativos es un país más allá de la justicia porque ha eliminado las circunstancias objetivas que la hacen necesaria.

Así las cosas, continúa Orwell (2008: 207), “pareciera que los seres humanos no son capaces de describir, tal vez ni siquiera de imaginar, la felicidad excepto en términos de contrastes”, y las “imágenes de «dicha eterna» siempre fallan porque, conforme la dicha se vuelve eterna (pensándose la eternidad como un tiempo sin fin), el contraste deja de operar”. En consecuencia, la incapacidad humana “para imaginar la felicidad excepto en forma de *alivio*, ya sea del esfuerzo o el dolor, les presenta a los socialistas un serio problema” (208), porque o bien habrá que aceptar que comerse un pavo en medio de la pobreza extrema equivale a la felicidad (dickensiana), o bien habrá que admitir que los higiénicos mundos perfectos habitados por caballos racionales son auténticos mundos felices, cosa harto dudosa porque las vidas que viven los personajes de estos escenarios ficcionales son perfectamente abúlicas. En términos algo más precisos, la felicidad no puede reducirse a la enorme utilidad que los desdichados obtienen de su único pavo de Navidad, ni puede equipararse a la infinita y constante utilidad agregada de los satisfechos personajes de las “utopías favorables”.

Entonces, si la felicidad, en tanto satisfacción permanente de los deseos, es una meta casi inasequible y dudosamente deseable, la respuesta a la pregunta que da título al ensayo orwelliano deviene urgente. Por eso, dice Orwell, “el objetivo real del socialismo no es la felicidad”, ya que ésta, “hasta aquí, ha sido un subproducto, y por todo lo que podemos saber, seguirá siéndolo siempre”. Por lo tanto:

El objetivo real del socialismo es la fraternidad humana. Está muy extendido el sentimiento de que ésta es la cuestión, aunque habitualmente no se lo dice, o no se lo dice con suficiente énfasis. Los hombres no entregan sus vidas en desgarradoras luchas políticas, o van a la muerte en las guerras civiles, o sufren la tortura en las prisiones secretas de la Gestapo, para establecer un Paraíso con calefacción central, aire acondicionado y luces fluorescentes, sino porque quieren un mundo en el que los seres humanos se amen unos a otros en vez de estafarse y asesinarsen unos a otros. Y quieren ese mundo como un primer paso. Adónde irán a

partir de allí es incierto, y el intento de anticiparlo en detalle sólo produce confusión [...] Casi todos los creadores de utopías se han parecido a un hombre con dolor de muelas, y por lo tanto piensan que la felicidad consiste en no tener dolor de muelas. Querían producir una sociedad perfecta por medio de la interminable continuidad de algo que sólo había sido valioso porque había sido transitorio. Desde una mirada más amplia habría que decir que hay ciertas líneas sobre las cuales la humanidad debe moverse; la gran estrategia está mapeada; pero la profecía detallada no es asunto nuestro. Quien intenta imaginar la perfección simplemente revela su propio vacío. (Orwell, 2008: 208-209)

En un gesto audaz y contrario a las intuiciones corrientes, Orwell desecha la felicidad, definida como acumulación de satisfacciones o como “interminable continuidad” de alivios transitorios, y postula nuevamente la fraternidad como meta del socialismo, precisamente cuando este ideal yace aplastado bajo los escombros de la Segunda Guerra Mundial. La felicidad, como perpetuación de experiencias cuyo valor reside en su fugacidad, no tiene mucho sentido y exige un diseño utópico detallado, perfecto, que no hace sino expresar el vacío de quien intenta tamaña ingeniería social. Y, por lo tanto, piensa Orwell, tampoco tiene mucho sentido que las personas hagan enormes sacrificios en pos de una meta tan módica. También es cierto que la felicidad, entendida en términos utilitarios, no es patrimonio exclusivo del deseo utópico, sino que el propio capitalismo, en la más eficiente de sus versiones, es capaz de generar una situación de este tipo; esto es, en el límite de sus posibilidades puede generar una sociedad hedonista y racionalizada como la que imaginó Aldous Huxley, aunque pocos dirían que es una sociedad feliz y mucho menos una sociedad fraterna. En otras palabras: la inmensa productividad del capitalismo es capaz de producir altísimos grados de satisfacción agregada, tal como lo demanda el utilitarismo, pero es difícil sostener seriamente que éste sea un mundo feliz.

2. Contra el utilitarismo

El rechazo orwelliano a la felicidad (utilitarista) como meta del socialismo es congruente con la posición de los fundadores de la concepción materialista de la historia. Marx y Engels fueron muy conscientes de la enorme influencia del utilitarismo como filosofía moral de la burguesía británica, ya en la primera mitad del siglo XIX. De allí que, si hay una ética implícita en el materialismo histórico, ésta fue concebida en contraste (o al menos en el marco de una discusión) con el utilitarismo.¹ En varios de los textos marxianos pueden observarse claras condenas a la función apologética de las ideas utilitaristas y al craso reduccionismo que esta doctrina expresa al pretender colocar la casi infinita diversidad de la experiencia humana bajo la única férula del placer o la agregación de satisfacciones.

Recuperar las críticas marxianas contra el utilitarismo, al influjo de la pregunta de Orwell, es relevante por varias razones: en primer lugar, porque, como ya señalamos, en tiempos de Marx era la filosofía predilecta de la burguesía. En tal sentido, Atilio Boron (2000b: 297) sostiene que “[e]n términos gramscianos podríamos decir que mientras el utilitarismo, epitomizado en la figura del *homo economicus*, proveía los fundamentos filosóficos a la burguesía en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía”. Norberto Bobbio (citado en Boron, 2000b: 296), en tanto, resalta que “Marx sabía muy bien lo que no saben ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel)”. En segundo lugar, vale revisitar los argumentos de Marx contra el utilitarismo porque la renovación de la filosofía moral y política contemporánea, generada a partir de la obra de John Rawls, tiene como punto de partida el rechazo al utilitarismo y, en particular, a

1. Para un análisis más detallado de la crítica marxiana al utilitarismo clásico, véase Lizárraga (2013a).

su variante teleológica. He aquí una afinidad muy relevante: tanto Marx como Rawls edifican sus sistemas, en gran parte, como respuesta al pensamiento utilitarista. Y tercero: la idea orwelliana de que la fraternidad es la meta socialista –y no así la felicidad– tiene cierto aire de familia con la estipulación rawlsiana de que la justicia debe tener siempre prioridad sobre lo bueno y lo eficiente, y con la idea de que el Principio de Diferencia expresa el “significado natural” de las relaciones fraternas.

Así las cosas, la crítica al utilitarismo sigue siendo una auténtica arena de lucha ética para el marxismo, como lo es también para las doctrinas igualitaristas en general, toda vez que, como señala Paul Blackledge (2008), “cualesquiera que hayan sido sus orígenes radicales, [el utilitarismo] ha sido utilizado para justificar todo tipo de actos inhumanos en el nombre de las consecuencias futuras, y al mezclar la felicidad con el aumento de la riqueza ha sido ciego al modo en que las sociedades modernas generan tanta infelicidad”. Aunque presenta versiones de mayor y menor refinamiento, la “idea principal” del utilitarismo es que una sociedad está “correctamente ordenada” y es “justa”, cuando “las instituciones más importantes [...] están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella” (Rawls, 2000: 34). O, en términos más sencillos y clásicos: una sociedad es justa cuando logra la mayor felicidad del mayor número.

Marx y Engels, como dijimos, vieron muy temprano la importancia de discutir con el crudo utilitarismo hedonista benthamiano y con variantes más sofisticadas, como la de John Stuart Mill. Pero la mirada marxiana no estuvo siempre e invariablemente cifrada en tono de reproche. En realidad, pueden identificarse notables variaciones en la valoración marxista del utilitarismo. Así, por ejemplo, al escribir *La Sagrada Familia* (1845), Marx y Engels consideran que esta doctrina representa un progreso en comparación con los residuos feudales y las mistificaciones idealistas (e incluso llegan a situarla como una precursora del socialismo). En trabajos posteriores advierten cómo el utilitarismo se convierte en mera apología, y lo censuran desde la perspectiva del proletariado en ascenso. Y, por

último, llega el momento en que declaran el ocaso de esta doctrina y plantean la necesidad de que sea superada por el buen vivir –muy generalmente descripto– que se espera en la sociedad comunista.

En efecto, en sus primeros escritos, Marx y Engels elogian el “empirismo” de Bentham, su hedonismo terrenal y su conexión con esa filosofía del buen sentido que principia en Locke y se aparta de los vahos idealistas que sofocan a buena parte del pensamiento continental. Y en este contexto, miran con buenos ojos a Bentham por haber introducido la noción de “interés” en el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, no dejan de notar los límites del utilitarismo: por un lado, su lógica unilateral –el empleo de un único patrón de medición del bienestar; esto es, la satisfacción del interés individual (el deseo racional)– y, por otro, el criterio agregativo propio del cálculo utilitario. En *La ideología alemana* (1845–1846), Marx y Engels intentan saldar sus cuentas pendientes con el idealismo alemán y, principalmente, echar las bases de lo que luego será el materialismo histórico. En esta obra, a diferencia de *La Sagrada Familia*, el principio de utilidad –que venía siendo asociado a la idea de interés– comienza a ser vinculado a la relación de utilizabilidad mutua entre los individuos de la sociedad burguesa. Para la burguesía, la lógica individualista de usar al otro en beneficio propio es universal y todo lo demás debe subordinarse a dicha lógica. Ninguna otra relación tiene cabida en las “gélidas aguas del cálculo egoísta” (Marx y Engels, 1998: 42).

Una vez más, Marx y Engels no se estremecen frente a la pretensión burguesa de subsumir todas las relaciones a la relación de utilidad–explotación, sino que ven en ella un movimiento progresivo. De este modo, la utilización mutua –como máscara de la explotación– es ilusoria, pero es una ilusión “históricamente legítima, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender [...] y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales” (Marx y Engels, 1959). Una cierta miopía de clase –históricamente condicionada– hace que la explotación sea vista sólo como competencia entre individuos, emancipados ya de las ataduras feudales. Por eso, según Marx

y Engels, cuando la burguesía proclama teóricamente su práctica y concibe que la explotación mutua es la “relación general” entre las personas, todo esto representa “un progreso audaz y abierto, una *ilustración* profanatoria sobre el ropaje político, patriarcal, religioso y sentimental de la explotación bajo el feudalismo” (Marx y Engels, 1959). Las relaciones sociales en tiempos de la burguesía ya no lucen los avíos feudales del honor, el vasallaje y la voluntad de Dios. Marx y Engels celebran, en un anticipo de lo que escribirán pocos años después en el *Manifiesto comunista* (1848 [1998]), la profanación burguesa de las cosas sagradas del mundo feudal.

El utilitarismo, entonces, expresa la dinámica de una clase en ascenso y los avatares del desarrollo capitalista. De allí que una de sus características sea precisamente esa mirada unidimensional, que pretende ocultar la relación constitutiva del capitalismo: la explotación puramente económica. Por eso, Marx y Engels observan que tras un proceso de paulatina subsunción de todas las otras relaciones sociales a las relaciones económicas, llega la hora de Bentham, quien completa el trabajo teórico de sus predecesores, especialmente los franceses. En tal sentido, señalan que “[l]a absorción total de todas las relaciones existentes por la relación de utilidad, la exaltación incondicional de esta relación de utilidad al contenido único de todas las demás sólo aparece al llegar a Bentham, en el momento en que, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria, *la burguesía entró en escena ya no como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad*” (Marx y Engels, 1959; nuestro énfasis).

De este modo, el utilitarismo hedonista benthamiano lleva a su máxima expresión el dispositivo ideológico de la clase dominante, al hacer que las condiciones de la burguesía sean las condiciones de toda la sociedad; al hacer que la relación que constituye a esta clase (la extracción puramente económica de plusvalor) sea vista como una relación de utilidad general. Lo que hace feliz a una clase es lo que hace feliz a todas las clases; la medida del bienestar de una clase da la medida del bienestar de todas las clases. En verdad, en el pensamiento de Bentham, el “progreso” es el progreso de las condiciones mismas, y este pensador lo refleja al reintroducir la econo-

mía perdida en los laberintos metafísicos. Sin embargo, la teoría de la utilidad de la escuela benthamiana, afirman Marx y Engels, tenía un “horizonte limitado” ya que, “[a]prisionada en las condiciones de la burguesía, sólo podía criticar las condiciones heredadas de una época anterior y que se interponían ante el desarrollo de la burguesía” (Marx y Engels, 1959). En este punto, Marx y Engels brindan una magistral exposición de la relación entre la teoría y las condiciones económicas:

El contenido económico va convirtiendo poco a poco *la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente*, en la demostración de que, en las condiciones existentes, *las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad*. Y éste es el carácter que dicha teoría presenta en todos los economistas modernos. (Marx y Engels, 1959; nuestro énfasis)

El utilitarismo en tanto disfrute y utilización mutua cumplió una función progresista cuando la burguesía se enfrentó a los estamentos feudales y durante la fase de su consolidación como clase, pero, según Marx y Engels, con la irrupción del proletariado y con la aparición de las concepciones socialistas y comunistas quedó al descubierto que: a) el disfrute no es una medida abstracta, sino que depende de las condiciones materiales de producción y de las relaciones de clase; b) que toda la ideología previa sobre el disfrute estaba fuera de quicio respecto del contenido real de la vida, y c) que una filosofía que no distingue a los individuos —o, en palabras de Rawls (2000: 37), que “no considera seriamente la distinción entre personas”— es una filosofía hipócrita. El utilitarismo tiene límites precisos porque no puede dar cuenta de la diversidad de la experiencia humana, y porque es desmentido por la propia lucha del proletariado y su forma teórica: el comunismo.

Al escribir *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*, en la década de 1840, Marx y Engels destacan el rol disruptivo del utilitarismo durante las fases de ascenso y triunfo de la burguesía, así como también su estancamiento y transformación en mera apología del *statu*

quo una vez que esta clase capitalista se afirma en su posición de dominio y pretende que sus condiciones de vida sean las de toda la sociedad. Una vez que el utilitarismo ha encontrado sus límites y ha sido desenmascarado en el contexto de las luchas obreras y sus expresiones teóricas, Marx la emprende decididamente contra el pensamiento benthamiano. En *El capital*, publicado en 1867, sin ahorrar epítetos, lo califica como una forma degradada del sentido común que, alguna vez, había sido necesario para contrarrestar los dislates idealistas pero ahora ya es sólo un catecismo pequeño-burgués. Así, en el capítulo IV, cuando discute la compra y venta de la fuerza de trabajo, introduce aquel famoso párrafo en el que, con suprema ironía, explica que la esfera de la circulación de mercancías es el “verdadero Edén de los derechos humanos innatos”, donde imperan “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*”. Y Bentham reina allí porque “cada uno de los dos [el comprador y el vendedor de mercancías] se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo” (Marx, 2002a: 214).

Unas pocas líneas le bastan a Marx para condensar una devastadora crítica a los pilares ideológicos del capitalismo. Por un lado, el señalamiento de ese actor principalísimo del drama del mercado: el individuo egoísta, amo y señor de la esfera de la sociedad civil, creación típicamente moderna; a un mismo tiempo constructo ideológico y tipo sociológico. El supuesto que Marx ataca aquí no es sólo la realidad del individuo egoísta que sólo cuida de su interés privado, sino la derivación necesaria de que este individuo, racional en su autointerés, converge en el mercado con los demás individuos autointeresados y así, espontáneamente, el egoísmo privado se convierte, como por arte de magia o gracias a un demiurgo supra-histórico, en armonía pública. Hay también aquí, para quien quiera verla, una feroz crítica de Marx a la moral benthamiana, puesto que

quienes concurren en el mercado no están unidos por otro vínculo que el interés. Es “una providencia omniastuta” la que obra el prodigio de la armonía, y no la voluntad justa de personas virtuosas. Nada más lejos de la fraternidad que este recetario benthamiano para la felicidad individual y colectiva.

Marx no se priva de calificar a Bentham como “archifilisteo”, como “oráculo insípidamente pedante, acartonado y charlatanesco del sentido común burgués decimonónico”, como “fenómeno puramente inglés” capaz de predicar una gran teoría hecha toda ella de lugares comunes, en fin, como “genio de la estupidez burguesa” (Marx, 2002b: 755-756). Pero lo que más escandaliza a Marx es el hecho de que Bentham derive el principio de utilidad –ya enunciado ingeniosa y elegantemente por los ilustrados franceses; por Helvecio, en particular– de las preferencias de un supuesto hombre normal. Escribe Marx (755-756):

[Q]uien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro [...] Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa.

Las valoraciones de Marx sobre la filosofía fundamental de la burguesía británica –como vemos– van cambiando al ritmo de la lucha de clases. Sobre fines de la década de 1860, Marx denuncia que el igualitarismo plebeyo que en algún momento implicaba un desafío a las jerarquías feudales ahora es sólo ideología. A diferencia de sus precursores ilustrados, Bentham convierte en universales las preferencias y conductas del medio pelo inglés. Las preferencias de un

individuo abstracto son tomadas por buenas para todos. Lo útil, lo universalmente útil, es aquello que es considerado útil por el típico almacenero [*shopkeeper*] inglés. Este individuo que sólo persigue su propio interés es una generalización, una extensión del sentido común de pequeño comerciante inglés a escala de la especie. Bentham, en efecto, no se detiene en sutilezas sobre la naturaleza humana o la naturaleza humana históricamente condicionada para luego discutir la noción de utilidad; le basta y sobra con universalizar las preferencias del pequeño comerciante británico. Ésta es la maniobra reduccionista por excelencia, que pretende anular las diversas dimensiones de la experiencia humana al disolverlas en la utilidad como única medida.

La elección de un único parámetro válido cumple una función ideológica (en el sentido de ocultamiento) de primer orden: como ha observado Jeffrey Reiman (1991: 163), pareciera que, desde el cálculo utilitario, la sociedad puede ser evaluada independientemente de las relaciones sociales existentes puesto que sólo importan las cantidades e intensidades de satisfacción. Las relaciones sociales reales quedan cubiertas bajo la “abstracta medida de cantidades de utilidad o satisfacción”, lo que equivale a reducir la relación amo-esclavo a una relación de diferenciales de satisfacción (164). Un obrero que se siente satisfecho con su empleo y con su salario puede estar, por tanto, mucho mejor que su patrón, eternamente preocupado y disconforme con las ganancias de su empresa. Difícil hallar una mejor apología del *statu quo*.

Como se sabe, el utilitarismo —especialmente en su variante teleológica— es una doctrina consecuencialista, por cuanto lo bueno es definido con total independencia de lo correcto, y esto último está definido en función de su eficacia para obtener lo bueno y maximizarlo. Y como Marx no es indiferente a los fines y a una cierta concepción de la vida buena, hay quienes han querido atribuirle alguna afinidad con el utilitarismo. Al respecto, Richard Miller sostiene que, en efecto, hay un cierto consecuencialismo presente en las obras de Marx, lo cual puede hacernos pensar que el creador del materialismo histórico fue un utilitarista encubierto. No es difícil observar el consecuencialismo marxiano a partir de su

rechazo a las concepciones éticas basadas en derechos (*rights-based*) y de su postura general respecto de que algunos bienes sociales son importantes, más allá de los derechos que ciertos individuos puedan invocar. Pero la suma de la utilidad no aparece nunca en el espacio evaluativo de Marx. Al contrario, hay un rasgo que lo distancia y distingue del mero cálculo utilitario: la preferencia por un cierto tipo de vida buena, que remite a la persistente influencia de Aristóteles (Miller, 1990; Eagleton, 1997). Ambos pensadores, Marx y el Estagirita, juzgan a las sociedades en función del tipo de vida que promueven y no son en absoluto ajenos a una cierta concepción de los fines en tanto autorrealización o búsqueda de la excelencia (virtud). Es por todo lo anterior que Miller define a Marx como “consecuencialista no utilitario”.

Ahora bien; como señala Miller, la felicidad entendida sólo como placer no tiene cabida en el mundo de los fines aristotélicos o marxianos; ambos condenan a los teóricos del placer por su pretensión de reducir la riqueza de la experiencia humana a una única dimensión. Esta postura es sostenible incluso frente a la objeción de que es fácil refutar a un utilitarista burdo como Bentham, pero no lo es tanto si se trata de versiones más sofisticadas como las de Mill o las de los utilitaristas contemporáneos. Sin embargo, cuando se introduce la perspectiva de clase, sale a la luz la inviabilidad del utilitarismo, aun en sus formas más refinadas. En palabras de Miller (1990: 184):

Cuando se reflexiona sobre cómo la situación social de las personas determina aquello de lo que disfrutan, el procedimiento de medición de Mill pronto aparece como ineficaz, o tendencioso en términos de clase, según cómo se lo interprete. En una sociedad dividida en clases –por ejemplo, una sociedad capitalista– la experiencia de una amplia gama de placeres está confinada a unos pocos estratos sociales acomodados. Permitir que el consenso de estos estratos determine el valor relativo de los placeres sería tan arbitrario, especialmente desde el punto de vista de un trabajador, como la elección benthamiana del almacenero inglés como ideal deseable.

Así, el utilitarismo, que toma como hombre normal al almacenero del Londres decimonónico, ignora por completo las preferencias específicas de las clases sociales. En el caso límite dirá que, como lo que importa es la satisfacción máxima del mayor número, resulta necesario dar mucho a los ricos (porque con menos serían infelices) y apenas lo suficiente a los pobres porque con eso ya son muy felices. Los pobres de los cuentos y las novelas de Dickens, paisajista del mismo Londres que Marx tenía ante sus ojos, son inmensamente felices cuando se comen su pavo para Navidad, mientras que no alcanzarían todos los recursos sociales para complacer las exorbitantes demandas de los ricos. En suma, como dice Allen Wood (2004: 149), el utilitarismo oculta la subordinación del bienestar de los oprimidos al de los opresores, ya que “considera sólo el bienestar agregado o la «felicidad general», dando así un ejemplo conspicuo de la tendencia de las ideologías morales a representar los intereses de las clases dominantes como intereses humanos universales que incluso los oprimidos tienen razones para promover”.

Y del mismo modo que el placer no es una meta neutral a las divisiones de clase, tampoco es una fuente de motivación duradera ni la única meta de la humanidad. Para Marx, las acciones humanas no están originadas en el mero interés o en el deseo que reclama satisfacción inmediata; la propia acción revolucionaria demanda motivos muy diferentes al placer mismo.² Como señala magistral-

2. Adolfo Sánchez Vázquez (2006: 305-306) sostiene que “cuando se trata de luchas políticas destinadas a transformar el sistema social mismo, ya no basta el cálculo de los beneficios —especialmente, de los inmediatos— que éstas pueden aportar, sino que dichas luchas entrañan riesgos que, en situaciones límite, pueden significar el sacrificio de la libertad e incluso de la vida misma. En estos casos, sólo una motivación moral, o sea, no sólo la conciencia de la necesidad de realizar ciertos fines o valores, sino del deber de contribuir a realizarlos, puede impulsar a actuar, sin esperar ventajas o beneficios, corriendo riesgos y sacrificios, en algunas situaciones, extremos”. En este mismo sentido, y a propósito de nuestra afirmación de que la felicidad no es ni el fugaz placer que se obtiene con un inesperado pavo de Navidad, ni la perpetua saciedad de las utopías cornucopianas, Ariel Petruccelli (comunicación personal, 2014) ha observado: “¿No habría acaso una tercera alternativa, constituida por lo que sienten aquellos y aquellas que se entregan con todas sus fuerzas a una causa? Pienso, por ejemplo, en las descripciones en términos de «fuimos felices», de muchos militantes de los 70. No hay aquí fugacidad, ni

mente Orwell, si las personas están dispuestas a enormes sacrificios, no es para instaurar mundos de placeres perpetuos, con “calefacción central, aire acondicionado y luces fluorescentes”, sino un mundo fraterno. Por supuesto que, de todos modos, en Aristóteles y en Marx el placer es un bien preciado, pero no el bien dominante. De algún modo, ambos están más allá de la simple división entre las filosofías del disfrute y las filosofías ascéticas (Miller, 1990: 184). Según la lectura de Miller, en la *Ética nicomaquea* puede advertirse una refutación a la posición utilitarista de reducir la experiencia humana a una única dimensión (sea ésta el placer o la satisfacción del deseo racional). Así, en una interpretación que Marx suscribiría, puede decirse: a) que hay actividades más deseables que otras, independientemente del placer que reporten, por lo cual “el bienestar de alguien no es idéntico a la magnitud de su placer”, y b) que esta idea de que no cualquier actividad placentera es valiosa, y de que existen diversas actividades que deben ser evaluadas por separado, es parte de lo que está implicado en la crítica marxiana a Bentham por no “discriminar entre diferentes versiones de la «naturaleza humana»” (Miller, 1990: 182-183).

Es sabido que Marx y Engels siempre fueron reacios a describir en detalle la futura sociedad comunista, pero al menos en el marco de la discusión contra el utilitarismo arrojan algunas indicaciones bastante claras sobre cómo el comunismo habrá de superar al dogma burgués del bienestar agregado. Así, por ejemplo, en *La ideología alemana*, explican la posición del comunismo frente a la teoría del disfrute preconizada por Max Stirner. Tras introducir ideas que luego devendrían clásicas para el materialismo histórico (por ejemplo, la abolición de la división del trabajo como requisito para la superación del limitado disfrute burgués), añaden una noción que parece perderse en los escritos posteriores pero que resurge explícitamente en la *Crítica del Programa de Gotha* [1875], esto es: *la idea del desarrollo integral de las personas como condición para el comunismo*. En este sentido, sostienen que “la propiedad privada sólo puede abolir-

tampoco eternidad bucólica: hay lucha permanente. Y significativamente, cuando a Marx le preguntaron cuál era su idea de la felicidad, respondió: «La lucha»”.

se bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral, es decir, en el ejercicio libre de su vida” (Marx y Engels, 1959). Al desarrollo unilateral, sólo sustentado en la utilidad (en tanto satisfacción del deseo o, más restrictivamente, como placer) le oponen una visión del desarrollo integral (omnilateral) de las personas, el cual no tiene nada que ver con la socorrida metáfora pastoral que imagina un mundo en el cual se puede cazar en la mañana y filosofar después de la cena. Por eso, al polemizar con el disfrute de Stirner, señalan cómo las relaciones sociales conscientes del socialismo trascenderán las moralidades de la abnegación y del egoísmo. Escriben Marx y Engels (1959):

Dentro de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo [omnilateral] está condicionado precisamente por la cohesión de los individuos, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en *la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos* y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes. Aquí se trata, pues, de *individuos que han llegado a una determinada fase de desarrollo histórico* y no, ni mucho menos, de individuos casuales cualesquiera, y esto aun prescindiendo de la necesaria revolución comunista, que es, a su vez, una condición común para su libre desarrollo. La consciencia de los individuos acerca de sus relaciones mutuas es también, naturalmente, otra muy distinta y no será, por tanto, ni el “principio del amor” o el *dévoûment* [abnegación] ni tampoco el egoísmo. (Nuestro énfasis)

Varios aspectos merecen ser destacados aquí. En primer lugar, la insistencia marxiana en el análisis situado de toda ética, lo cual no significa afirmar la imposibilidad de pensar principios morales más allá de las circunstancias. Es sabido —y ya lo hemos apuntado en el

apartado 2 del capítulo 1— que no conviene confundir la explícita sociología de la moral con la sólo implícita teoría moral marxiana (Husami, 1980: 51). Por otro lado, hay que subrayar que la crítica al capitalismo y sus formas éticas se realiza desde una perspectiva superadora: la perspectiva de una sociedad caracterizada por la solidaridad (que permite —y es permitida por— el libre desarrollo de todos), en la cual ya no hay lugar para el autosacrificio o la abnegación (el principio de amor), ni para el egoísmo universal que, según la creencia utilitarista, deriva espontáneamente en armonía social. La excelencia humana, entonces, desde la perspectiva marxiana, no está relacionada con el puro placer, ni con las prácticas ascéticas (que, cabe señalar, también fueron cultivadas por los primeros movimientos comunistas en los albores de la modernidad),³ ni se despliega, obviamente, en el marco de relaciones mecánicas entre los individuos, como ocurre en escenarios de plena abundancia (el País de Jauja) o entre los actores racionalmente autointeresados del mercado.

El comunismo, entonces, representa el momento de la superación; el punto en que la unilateralidad del desarrollo capitalista es efectivamente rebasada. Los principios del amor, la abnegación y el egoísmo son superados; el comunismo no tiene lugar para una única métrica y, mucho menos, para una única métrica basada en la utilidad. El egoísmo utilitarista, para el que sólo cuenta el interés individual agregado a escala social, es dejado atrás así como también el limitado disfrute burgués y su contracara ascética. Porque, de lo que se trata, según la visión de Engels y Marx, es de una sociedad en la que los individuos libres —situados en un contexto histórico favorable: el del comunismo— tienen conciencia de sus relaciones mutuas, lo cual se expresa en esa “necesaria solidaridad” que a su vez es premisa del propio comunismo. La

3. En *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels explica cómo la carestía material condicionó la emergencia de tempranos movimientos comunistas centrados en un igualitarismo radical y en la prédica del ascetismo. A su entender, el comunismo moderno ya no precisa ser ascético, sino que debe promover y asegurar el disfrute de todos los aspectos de la vida (Engels, 2012: 132).

excelencia humana –equivalente aristotélico del desarrollo omni-lateral– deviene posible allí donde hay relaciones conscientes que propician el desarrollo de todos y de cada uno; esto es: el comunismo supone “conciencia de los individuos sobre sus relaciones mutuas”, algo que se manifiesta de manera práctica en la fraternidad (*philia*), componente crucial de la vida buena (*eudemonia*).

En suma, en la buena sociedad marxiana el placer (el bienestar) es un bien, pero no es el único bien; el comunismo es una sociedad rica, pero no abrumada por el consumismo ni el productivismo, porque sólo se precisa un nivel razonable de abundancia para una vida plena. Se trata de una sociedad que no atiende sólo las necesidades físicas de subsistencia, sino el florecimiento integral de las personas; donde el trabajo es atractivo y no es degradante, ni agotador, ni idiotizante; donde los demás no son medios sino fines; donde el valor de las cosas no se mide en dinero. Y es, sobre todo, una sociedad justa, inspirada en principios éticos muy concretos. Y uno de ellos, quizá el principal, es la fraternidad. Sólo en función de estos ideales, traducidos en instituciones y asumidos como propios por las personas que actúan en congruencia con ellos, resultaría posible una sociedad suficientemente justa, en la cual se haga realidad el ideal distributivo que Marx adoptara del revolucionario francés Louis Blanc: “De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”.

3. Amistad cívica e igualdad

Ni la pedestre felicidad del utilitarismo ni las nada igualitarias políticas asociadas a esta doctrina tienen cabida en el marxismo. Pero puede decirse, matizando así la posición de Orwell, que hay algún lugar para la felicidad aristotélica en el socialismo, y que uno de los componentes clave de dicha concepción es la fraternidad. En otras palabras; si no se quiere abandonar totalmente la noción de felicidad, conviene asociarla claramente al ideal de fraternidad y a la autorrealización, que sólo es posible en un marco de relaciones solidarias. Para Richard Miller, por ejemplo, no cabe duda de que la

felicidad aristotélica (*eudemonia*) impregna la visión marxiana de la buena sociedad. Esta versión de la felicidad, como es sabido, constituye el fin último de la buena vida en sociedad e involucra varias funciones fundamentales: la búsqueda de la excelencia, la racionalidad, la deliberación, el hacer como fin en sí mismo (el trabajo como necesidad vital, que Marx anticipa en la *Crítica del Programa de Gotha*) y —de manera crucial— la amistad cívica o fraternidad.

Según Miller, la idea aristotélica de amistad (*philia*) supone una profunda noción de igualdad; en otras palabras, la amistad sólo es posible entre personas igualmente virtuosas. Más allá de las consabidas consideraciones que corresponde hacer en relación con la sociedad esclavista en la que se desenvuelve el pensamiento de Aristóteles, lo interesante aquí es que este igualitarismo tiene un impacto decisivo en el plano político, toda vez que “la igual ciudadanía de los virtuosos viene dictada por *su amistad como conciudadanos*, una forma de amistad que es deseable en sí misma y esencial para la supervivencia de la ciudad-estado” (Miller, 1990: 203; nuestro énfasis). Esta amistad cívica no es un mero atributo de la comunidad política; es, como señala Miller, constitutiva de dicha comunidad. En los tiempos modernos, la amistad cívica de los antiguos vino a ser reemplazada por el ideal de fraternidad.

Sin embargo, como señala Rawls en *Teoría de la justicia*, la fraternidad —al menos en la tradición liberal— no ha tenido un tratamiento teórico claro, y por ello aventura que su propio Principio de Diferencia sería capaz de darle un contenido razonable, al especificarla como el no querer obtener ventajas a menos que esto redunde en beneficio de los menos aventajados. En la visión rawlsiana hay una noción básica de igualdad, acompañada de una noción de proporcionalidad que prohíbe las ventajas indebidas y manda abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de sacar ventaja apropiándose de aquello que les pertenece a otros o negándoles lo que les corresponde (Rawls, 2000: 23; cf. Miller, 1990: 204; ver apartado 5.1, capítulo 4). En la tradición socialista, y no sólo en la de inspiración marxista, la fraternidad también ha sido una idea recurrente y quizá insuficientemente explorada. Una forma de especificarla, y retomando la afinidad entre Marx y Aristóteles,

consiste en sostener que la fraternidad socialista se expresa como amistad cívica, lo cual supone cuidado mutuo, no querer sacar ventajas indebidas, no querer ganar a menos que todos ganen y tratar efectivamente a los demás como fines y no como medios; supone, en suma, superar la relación instrumental y la reciprocidad utilitaria del capitalismo y, así, como dicen Marx y Engels en el *Manifiesto*, lograr conscientemente una situación en la cual el libre desarrollo de cada cual coincida con el libre desarrollo de todos (Marx y Engels, 1998: 67). De este modo, las relaciones fraternas en el socialismo no tienen por qué diferir en mucho de lo que Aristóteles entendía por amistad (*philia*): “Cuidado mutuo entre quienes tienen fines comunes, conscientes de su asociación e involucrados en la discusión sobre sus intereses comunes” (Miller, 1990: 177).⁴ Y uno de los intereses comunes máspreciados, condición necesaria para el florecimiento humano, es la estabilidad y la unidad de la *polis*, la cual se logra, como bien sabía Aristóteles, mediante la fraternidad o amistad cívica (Miller, 1990: 178).

Terry Eagleton (1997: 17) ha señalado que Marx era al mismo tiempo un pensador historicista y “una suerte de esencialista aristotélico”. Por lo tanto, según esta interpretación, hay una “naturaleza o esencia humana” y, en consecuencia, “la sociedad justa es aquella en la cual esta naturaleza puede realizarse”. Ahora bien; la esencia a la que Marx alude no es algo inmutable; muy por el contrario, Marx busca resolver la aparente contradicción entre historicismo y esencialismo al postular que el “cambio” y el “desarrollo” son la “esencia de la humanidad” (Eagleton, 1997: 17). Una variante de este esencialismo afirma que nuestra naturaleza consiste en “producir juntos”, un hecho sistemáticamente velado por el fenómeno de la alienación capitalista (Blackledge, 2008). La cooperación sería,

4. En *¿Por qué no el socialismo?*, Cohen (2011b: 15-37) propone dos principios de justicia socialistas: por un lado, un principio de igualdad radical de oportunidades o igualdad de oportunidades socialista y, por otro, un principio comunitario. Este último adopta dos modalidades: la limitación de las desigualdades permitidas por el primer principio y la reciprocidad no instrumental (la cual es indispensable para romper con la lógica del mercado).

entonces, una necesidad esencial de la especie históricamente constituida. Pero habría que evitar, como bien sugiere Paul Blackledge, una lectura romántica de la visión marxiana de la solidaridad. Marx no propone un retorno a la solidaridad primitiva, sino una asociación consciente que surge y se desarrolla a partir de la praxis de clase en el marco del continuo conflicto de clases. La fraternidad es una necesidad organizativa que, eventualmente, adquiere otro sentido al traducirse en necesidad de autorrealización con los demás. El proceso de generación de estos lazos solidarios está magníficamente plasmado por Marx en el tercer manuscrito parisino. Escribe Marx (1999: 165):

Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y *lo que parecía medio se ha convertido en fin*. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. *La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo.* (Nuestro énfasis)

Lo que Marx describe aquí es nada menos que la transformación de una solidaridad instrumental en una solidaridad que es fin en sí misma, en fraternidad. La cooperación que es necesidad para enfrentar las vicisitudes de la lucha de clases se convierte en algo valioso en sí, algo que ya no necesita pretextos.

Si recordamos, llegados a este punto, que Orwell insinúa una definición de la fraternidad al decir que el socialismo debiera aspirar a un mundo en el que los seres humanos se amen unos a otros, es indispensable hacer algunas consideraciones sobre el sentido que tiene el amor en este contexto. Sin temor a realizar una interpretación forzada, es dable suponer que Orwell se refiere al amor en tanto *philia*, en tanto amor fraterno o amistad, y no al amor senti-

mental que Marx y Engels repudian tempranamente en la circular contra las posiciones del editor Hermann Kriege. En este escrito de 1846, sostienen que el comunismo no es “lo opuesto, imbuido de amor, del egoísmo” y denuncian que se pretenda reducir “a un movimiento revolucionario de importancia histórica mundial a unas pocas palabras: amor-odio, comunismo-egoísmo” (Marx y Engels, 1846). La fraternidad, entonces, no es el amor romántico; pero tampoco es autosacrificio, altruismo universal, entrega totalmente desinteresada por los demás. En tal sentido, en *La ideología alemana*, Marx y Engels (1959) sostienen:

El *comunismo* resulta, por ello, sencillamente inconcebible [para algunos, como Max Stirner], porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral*, lo que Stirner hace con gran largueza. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡jamaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos.

Este párrafo merece una atención especialísima, puesto que contiene una de las frases más citadas para negar que el marxismo haya tenido algún lugar para la dimensión normativa de la ética. Concretamente, la frase “los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral*” ha sido –y sigue siendo– uno de los arietes favoritos de quienes pretenden separar el marxismo de cualquier consideración normativa. Pero, como vimos, lo que Marx y Engels le reprochan a Stirner es la apelación a una moralidad signada por la indiferencia hacia el hombre concreto, hacia el “individuo particular”; le reprochan, en suma, esa moralidad abstracta en la cual los individuos no son conscientes de su lugar en la historia, ni de

sus relaciones mutuas. Con todo, sigue siendo notable el contraste entre el deseo de Orwell de un mundo en el que las personas se amen unas a otras y el tajante posicionamiento marxiano de que los comunistas “no plantean a los hombres el postulado moral de jamaos los unos a los otros!”. Pero el contraste puede resolverse si se recuerda que, en realidad, cuando Orwell habla de amor lo hace en términos de fraternidad, al tiempo que Marx y Engels se oponen al “principio del amor” sólo en tanto abnegación, o efusión emotiva o religiosa.

En suma, Orwell rechazaba la felicidad concebida como la satisfacción perpetua de los deseos (o preferencias), en un marco de plena abundancia, instituciones perfectamente racionales y ausencia de pasiones. Del mismo modo, salvo por una exasperada interpretación de la alegoría del pescador-cazador-pastor-crítico de *La ideología alemana*, el talante general de las escuetas descripciones marxianas sobre el comunismo remite a un escenario donde no hay abundancia ilimitada, no se presume la satisfacción perpetua de todas las necesidades, ni se postula una armonía espontánea de todas las preferencias y todas las actividades. La fraternidad o amistad cívica es un ideal que se vuelve factible en ciertas circunstancias: las circunstancias de justicia. Esto es, precisamente, lo que tiene en mente Orwell al afirmar que las personas no entregan sus vidas en la lucha para tener un mundo repleto de comodidades materiales, sino para que sea un mundo donde la fraternidad resulte posible y necesaria.

4. ¿Pueden ser justos los comunistas?

En medio de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, Orwell propone una discusión que interpela directa y francamente a aquellos socialistas que, siguiendo sólo en parte la letra de Marx, piensan que la fraternidad, como otros tantos valores proclamados por la burguesía, no es otra cosa que “obsoleta basura verbal”. El socialismo postulado por Orwell pretende alcanzar un objetivo mucho menos ambicioso que la felicidad o cualquier

otra forma del bien. En términos contemporáneos, podríamos decir que Orwell aspira a un socialismo fundado en la justicia y no en alguna noción de corte perfeccionista. Más precisamente, y parafraseando a Rawls, el socialismo orwelliano otorga prioridad a lo justo por sobre lo bueno (si es que la felicidad puede ser tenida como algo bueno). Así las cosas, y habiendo concluido en que los comunistas no deben afanarse por lograr la felicidad (utilitarista) sino la fraternidad, conviene reformular la pregunta orwelliana: ¿pueden ser fraternos los comunistas? o, lo que es casi lo mismo, ¿pueden ser justos? (como veremos, esta pregunta no equivale a preguntarse si el comunismo es, en efecto, una sociedad justa). Más aún: ¿supone el comunismo una transformación absoluta en la “naturaleza humana”, esto es, una alteridad radical, o le basta con un cambio profundo en las instituciones?

Desde el campo socialista, los interrogantes recién formulados seguramente tendrán variadas respuestas. La disputa sobre si Marx pensaba que el comunismo realiza o no la justicia sigue abierta, aunque buena parte de los pensadores marxistas contemporáneos —con los que coincidimos— se inclinan a pensar que en la obra de Marx hay una implícita concepción de lo justo, desde la cual se condenan las injusticias del capitalismo y se postulan principios normativos para la sociedad de los productores asociados (ver apartado 2, capítulo 1). Las posturas marxistas, aunque disímiles, son tributarias de una agenda temática fijada por el igualitarismo liberal rawlsiano. Y precisamente desde la obra de Rawls, como venimos viendo, nos llega una de las negativas más contundentes a las cuestiones que nos ocupan: el pensador de Harvard considera que el comunismo está más allá de la justicia, puesto que en dicha sociedad las personas ya no poseen un sentido de lo justo, de lo correcto y de la obligación moral. Los comunistas, en definitiva, no pueden ser justos —o fraternos— porque no lo necesitan. Así, en el instante en que el socialismo comienza a recobrar un cierto atractivo ético —de la mano de pensadores como Cohen— y a recuperar su dimensión realístamente utópica, Rawls hace que el comunismo se asemeje a esos estériles mundos felices que Orwell supo oportunamente reprobar. El comunismo, según Rawls, es una

sociedad más allá de lo imaginable, donde ha operado una radical transfiguración de la condición o de la naturaleza humana: se ha perdido el sentido de la justicia.

En *Teoría de la justicia*, Rawls le concede un rol central al sentido de la justicia como rasgo de la personalidad moral de los individuos. Enfatiza que, en la posición original –la situación hipotética en la cual se escogen los principios justos para una sociedad bien ordenada–, el ideal de igualdad se expresa cuando se concibe a los seres humanos “en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia” (Rawls, 2000: 31). En la visión kantiana que Rawls profesa, cualquiera sea el contenido de lo bueno y de lo justo, lo que cuenta –en las circunstancias altamente formales de la posición original– es que ambos atributos son requisitos ineludibles para alcanzar una decisión sobre los primeros principios de justicia. En particular, el sentido de la justicia es “una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones” (55), es “una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento” y, por lo tanto, “los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general” (57).

Pero este sentido de la justicia no es un atributo puramente cognitivo. A lo largo de su obra, Rawls insiste en que el sentido de la justicia supone la capacidad de concebir, reconocer y *querer actuar* según principios públicamente aceptados. Sin apartarse demasiado de las teorías tradicionales sobre los sentimientos morales, Rawls señala dos cuestiones relevantes. Por un lado, que el sentido de la justicia es inherente a la posibilidad de la estabilidad social, esto es, que en ausencia de actitudes congruentes con el sentido de la justicia las instituciones justas no serán estables, y, por otro lado, que sin instituciones justas no es posible el desarrollo de un sentido de la justicia, el cual se gesta en la moral de la autoridad, se desarrolla en la moral de la asociación y culmina en la moral de los principios (Rawls, 2000: 418 ss.).

La justicia como virtud de la práctica se expresa cabalmente cuando Rawls se jacta de haber hallado en el Principio de Diferen-

cia una especificación de la fraternidad, ideal típicamente moderno inscripto en la famosa tríada de la Gran Revolución Francesa. En tal sentido, Rawls (2000: 107) señala:

[E]l principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, a la idea de *no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados*. La familia, según su concepción ideal, y a veces en la práctica, es un lugar en el que se rechaza el principio de maximizar la suma de beneficios. En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, *el querer actuar según el principio de diferencia* tiene precisamente esa consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados. (Nuestro énfasis)⁵

Ahora bien, como vimos en el apartado 1 del capítulo 4, según la interpretación ortodoxa, el Principio de Diferencia tiene por objeto las instituciones de la estructura básica, de modo que las actitudes personales parecen quedar por fuera de su alcance. Sin embargo, cuando Rawls lo presenta como especificación del significado “natural” de la fraternidad, lo hace recurriendo a expresiones tales como “no querer tener mayores ventajas”, “no desear beneficiarse”,

5. En la reformulación de su teoría, y en un intento por precisar los alcances de la estructura básica, Rawls admite que la familia pertenece a dicha estructura y, al mismo tiempo, enfatiza que los principios de justicia no se aplican a las decisiones que se toman al interior del núcleo familiar, o de cualquier otra asociación. Afirma Rawls (2004: 219): “Aunque los principios de justicia no se aplican directamente a la vida interna de las iglesias, sí protegen los derechos y libertades de sus miembros mediante las constricciones a las que están sujetas todas las iglesias y asociaciones”. En consecuencia, añade, “sería poco sensato que, como padres, se nos exigiera que tratáramos a nuestros hijos de acuerdo con el principio de diferencia” (220). De este modo, Rawls reniega de la familia como instancia modélica para la expresión de la fraternidad, y se aferra a su convicción de que los principios de justicia no son aptos para guiar las decisiones que las personas toman dentro de las instituciones de la estructura básica (ver apartado 1, capítulo 4).

“querer actuar”, “estar dispuesto”, etc. La fraternidad, entonces, no es sólo el resultado de la operación institucional de los primeros principios, sino, fundamentalmente, de un conjunto de disposiciones, actitudes y elecciones personales vinculadas al sentido de la justicia. Así, en el conjunto de la teoría rawlsiana, la libertad halla su contenido en el primer principio; la igualdad, en la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad en una equitativa distribución de las cargas y los beneficios sociales, garantizada por las normas institucionales y por las elecciones conscientes de las personas que adhieren al Principio de Diferencia.

Como ha subrayado Cohen, este carácter activo de la fraternidad rawlsiana corresponde al deseo de los individuos de actuar según los principios de justicia y de este modo expresar y realizar plenamente su condición de personas morales, libres e iguales. En efecto, Rawls (2000: 477) asevera que “[l]os seres humanos tienen un deseo de expresar su naturaleza como personas morales, libres e iguales, y el modo más adecuado de hacer esto es actuar según los principios que admitirían en la situación original”. Y más aún: “Cuando todos se esfuerzan por cumplir con estos principios y cada uno lo consigue, entonces su naturaleza como personas morales se realiza más plenamente, tanto desde el punto de vista individual como desde el colectivo y, con ella, su bien individual y colectivo” (477). El florecimiento humano, en la teoría de Rawls, entonces, no es ajeno a las decisiones personales de vivir en una sociedad bien ordenada, “en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios” (410).

Así las cosas, la sociedad bien ordenada de Rawls está habitada por personas morales que no son totalmente altruistas ni irremisiblemente egoístas. Son personas racionales y razonables que pueden escoger, reconocer y vivir según ciertos principios de justicia públicamente aceptados. Son personas que no necesitan de la abundancia ilimitada para gozar de instituciones justas. Al respecto, al considerar el problema de la justicia entre generaciones y al evaluar específicamente el problema del ahorro justo, Rawls (2000: 272) señala:

Es un error creer que una sociedad justa y buena debe esperar un elevado nivel material de vida. Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad.

Este párrafo refleja casi como ningún otro la sociedad que Rawls considera deseable y en la cual puede realizarse, entre otros, el ideal de la fraternidad. Una gran riqueza, enfatiza Rawls, puede ser nada menos que un “obstáculo” para una sociedad justa y buena; puede ser una distracción insensata, o bien una temible tentación para el “abandono y la vacuidad”. Lo que peligra, en presencia de una gran riqueza, no son las instituciones justas *per se*, sino *el comportamiento virtuoso y justo de las personas*. En cambio, una sociedad con riqueza moderada alienta las virtudes de las personas y evita esos abúlicos escenarios de plenitud material que Orwell repudia, por ejemplo, al describir *El País de Jauja*, ya que allí queda reflejada, precisamente, “la vacuidad de toda la noción de un «buen momento» perpetuo”. Es redundante la fraternidad entre quienes nadan en la abundancia. Y es difícil imaginar a un socialista que considere que la sociedad preferida por Rawls difiere mucho de aquella que tenían en mente los fundadores del materialismo histórico. Sin embargo, como hemos visto, Rawls cree que en el comunismo plenamente desarrollado, a causa de la ilimitada abundancia, se desvanece el sentido de la justicia.

4.1. Avatares del sentido de la justicia

La posición de Rawls sobre el comunismo —expresada ampliamente en *Lecciones*— procura mostrar a un Marx crítico del liberalismo (y del capitalismo), y enfatizar su tesis habitual de que se trata de una sociedad más allá de la justicia. El florecimiento humano en el

comunismo, de acuerdo con la mirada rawlsiana sobre Marx, consiste en vivir tal como a cada uno le viene en gana, en un marco en el cual ya no existen restricciones debidas a un sentido de lo justo y lo correcto. Como hemos visto, en el comunismo –según Rawls– las personas ya no tienen una “conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo”; han “desaparecido” el “sentido de lo justo y de la obligación moral”; el sentido de lo justo y lo correcto ya “no tiene un rol social”. La justicia distributiva se realiza efectivamente en tanto distribución igualitaria (de recursos, participación y división de las cargas), pero eso no depende “en modo alguno” de que las personas tengan un sentido de lo correcto y de lo justo, ni de que las preocupaciones por lo justo tengan un rol en la vida ordinaria.

Desde luego, no es ésta la visión acuñada por el primer socialismo, que concebía la sociedad futura como producto del altruismo generalizado. Muy por el contrario, estas personas que Rawls describe son mutuamente indiferentes, radicalmente indiferentes unas hacia otras, toda vez que no son capaces de experimentar la obligación moral o el sentido de la justicia. Son personas que no están motivadas por la justicia; no tienen, como manda el principio de fraternidad, “una disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia”. La justicia es apenas el recuerdo de un tiempo remoto; ni siquiera llega a ser un atavismo convertido en instinto como postulaban algunos socialistas fabianos. Así, la extinción de la obligación moral en el comunismo, tal como la vislumbra Rawls, señala, como diría Kant, la “muerte de la moralidad”, en tanto y en cuanto se presupone que la naturaleza humana es incapaz de hacer prevalecer los deberes por sobre otros motivos, como el de la búsqueda de la felicidad (Kant, 2008: 30). ¿De dónde viene esta gente extraña? ¿De dónde infiere Rawls esta curiosa antropología? ¿Dónde se perdió el sentido de la justicia?

El único fundamento que explicaría el origen de la increíble mutación en las disposiciones humanas que Rawls tiene en mente al hablar de la desaparición del sentido de la justicia reside en la postulación de una abundancia plena y una completa superación de la división del trabajo. No hay otra indicación sobre qué puede ocasionar una transformación tan dramática de la psicología moral

de las personas. De este modo, Rawls ubica al comunismo en el espacio de la utopía como alteridad radical, pero con connotaciones bastante indeseables; es decir, como distopía. Porque, ¿quién querría habitar un mundo de personas completamente indiferentes unas a otras? O, para retomar la pregunta de Orwell: ¿quién querría habitar un mundo feliz pero que ha superado las condiciones propicias para el ejercicio de la fraternidad? Como se recordará, en *Teoría de la justicia*, Rawls asegura —en alusión al comunismo marxiano— que el caso de una sociedad más allá de la justicia no le interesa, “por más deseable que pueda ser”. Resulta curioso que en esa obra especule con la posibilidad de una sociedad “deseable” una vez superadas las circunstancias de justicia, mientras que en las *Lecciones* no duda en sostener que, por haber perdido el sentido de justicia, el comunismo no reúne “las condiciones esenciales de una sociedad humana decente”.

Pero la postura de Rawls no sólo hace suya la interpretación según la cual Marx pronostica un futuro de abundancia plena como respuesta a los problemas distributivos del socialismo, sino que, al mismo tiempo, abandona los fundamentos que él mismo utiliza para construir su sociedad bien ordenada. Algunas ideas clave que sustentan a la justicia como equidad parecen no ser las adecuadas para pensar el comunismo. Tomemos, por caso, la interacción entre los sistemas sociales y los sistemas de deseos. En *Teoría de la justicia*, tras enfatizar que el objeto de la justicia es la estructura básica (y no las decisiones personales), Rawls (2000: 244) señala:

[E]l sistema social forja los deseos y las aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros. El cómo los hombres trabajan en conjunto para satisfacer sus deseos presentes afecta a los deseos que tendrán después, la clase de personas que serán. Estos aspectos son perfectamente obvios y han sido siempre reconocidos por destacados economistas tan diferentes como Marshall y Marx. Como los esquemas económicos tienen estos

efectos, y deben tenerlos, la elección de estas instituciones supone una concepción del bien humano y de los proyectos de las instituciones para conseguirlo. Esta elección debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas. (Nuestro énfasis)

Lo que aquí es “perfectamente obvio”, incluso para Marx, no es tan obvio cuando Rawls evalúa la sociedad de los productores asociados. Si el sistema “forja” y “determina en parte” el tipo de persona actual y futuro, con sus deseos y necesidades, esto debiera ser aplicable también a un sistema institucional igualitario como el que existe en el comunismo según lo admite el propio Rawls. ¿Por qué debemos pensar que un mundo social igualitario, democrático y planificado habrá de provocar la evanescencia del sentido de la justicia? Además, si las instituciones justas del comunismo son tales, ¿por qué no habrán de generar su propio sustento, según las presunciones muy generales sobre la psicología moral de las personas que Rawls utiliza para pensar la sociedad bien ordenada?

Una teoría de la justicia, sostiene Rawls, no sólo debe proponer un esquema institucional justo, sino también considerar los medios para que éste se sostenga a lo largo del tiempo; en último análisis, una teoría debe abordar el problema de la estabilidad. Como vimos brevemente en el apartado 5.1 del capítulo 4, Rawls (2000: 245) afirma:

[U]n sistema justo debe generar su propio apoyo. Esto significa que debe ser estructurado de manera que *introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia*. Así, la exigencia de estabilidad y el criterio de combatir los deseos que están en desacuerdo con los principios de la justicia imponen unas restricciones a las instituciones. No han de ser sólo justas, sino proyectadas para *alentar la virtud de la justicia* en aquellos que toman parte en ellas. En este sentido, los principios de la justicia definen un ideal parcial de la persona, cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar. (Nuestro énfasis)

Así, puesto que el comunismo es institucionalmente justo –dado que la distribución igualitaria se logra no sólo merced a la abundancia plena, sino a través de dispositivos de deliberación públicos y democráticos que se expresan en un plan económico–, es legítimo presumir que en esta sociedad también habrán de generarse las actitudes congruentes con la justicia. En función de las características que Rawls le reconoce al comunismo plenamente desarrollado, no es antojadizo suponer que sus instituciones podrán introducir el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de actuar según las normas. Del mismo modo, el sistema podrá “combatir” aquellas actitudes contrarias a los principios de justicia y “alentar la virtud de la justicia” en quienes viven en el marco de instituciones justas. Si el sistema comunista es institucionalmente justo, nada impide que pueda “generar su propio apoyo”.

En efecto, una de las principales razones que Rawls aduce a favor de sus principios de justicia es su carácter público, el cual brinda el marco propicio para el surgimiento del sentido de justicia y la estabilidad de la sociedad bien ordenada. Al respecto, Rawls (2000: 170-171) sostiene:

Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo período, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con su parte en las instituciones que los ejemplifican. *Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia.* Ahora bien, el que esto suceda depende, por supuesto, de las leyes de la psicología moral y de la efectividad de los motivos humanos. (Nuestro énfasis)

Aparece aquí una clara especificación del mecanismo por medio del cual se gesta el sentido de la justicia: el (re)conocimiento público de las instituciones justas que han perdurado en el tiempo. Otra vez, lo que es cierto para la justicia como equidad también puede ser cierto para la sociedad comunista. Sucede que el conocimiento público de la justicia de las instituciones también está disponible para las

personas en el comunismo, tal como lo admite Rawls a lo largo de *Lecciones*. Por ejemplo, cuando examina la superación de la “conciencia ideológica” propia del capitalismo, Rawls (2008: 360) afirma que en el comunismo, según Marx, “la apariencia y la esencia de las cosas en la política y la economía coinciden directamente [...] porque las actividades económicas de la sociedad se desarrollan de acuerdo con *un plan económico decidido públicamente según procedimientos democráticos*” (nuestro énfasis). Así, la condición de publicidad para la generación del sentido de la justicia está plenamente satisfecha en el comunismo: la planificación, la deliberación y la decisión son a la vez públicas y democráticas.

Pero estas condiciones pueden ser meramente formales. Restaría saber si estas mismas personas que deliberan y deciden públicamente son capaces de reconocer la justicia de las instituciones comunistas y, en consecuencia, desarrollar su sentido de la justicia. Al respecto Rawls (2008: 365) sostiene que, para las personas que habitan una sociedad comunista, “[el] *entendimiento compartido* de su mundo social, tal como se expresa en el *plan económico público*, es una descripción verdadera de su mundo social” (nuestro énfasis), el cual, a su vez, es visto como “justo y bueno”. No hay duda, entonces, de que en el comunismo —según la propia interpretación de Rawls!— se conoce “públicamente” que la estructura básica —esto es, las principales instituciones sociales— es congruente con los principios igualitarios que le dan sustento. Puede inferirse, entonces, que las personas involucradas tenderán a “desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con su parte en las instituciones que los ejemplifican”, ya que gozan de un “entendimiento compartido” de que su mundo social es “justo y bueno”. Y si esto es así, cabe preguntarse: ¿cómo puede la justicia no ser parte de la vida cotidiana en una sociedad cuyos miembros activamente determinan el curso de la economía según procedimientos democráticos y públicos? y ¿cómo pueden ser indiferentes a la obligación moral quienes comparten una comprensión de que su mundo es justo y bueno? En suma, ¿cómo puede Rawls seguir afirmando la temeraria antropología que postula personas por completo ajenas a un sentido de la justicia? Sólo una insólita

aniquilación de las leyes de la psicología moral podría explicar esta transformación.

Al establecer qué información es aceptable tras el Velo de la Ignorancia, Rawls señala que allí se presumen conocidas las “leyes de la psicología humana”, junto con las “teorías”, las “leyes generales” y los “hechos” necesarios para elegir los principios de justicia. Por lo tanto, Rawls (2000: 136) añade:

Sería [...] una objeción contra una concepción de la justicia el hecho de que, a la vista de las leyes de la psicología moral, los hombres no tuviesen ningún deseo de actuar con base en ella, aun cuando las instituciones de su sociedad las satisficieran, ya que en tal caso habría dificultades para asegurar la estabilidad de la cooperación social. Una característica importante de la concepción de la justicia es que debería generar su propio apoyo. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, los hombres tendieran a adquirir el correspondiente sentido de la justicia y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios. En tal caso la concepción de la justicia sería estable.

Para su propia teoría, Rawls presupone una cierta psicología moral, según la cual las personas, en efecto, logran desarrollar un sentido de la justicia a través de distintas etapas de socialización. Pero si estas leyes no funcionan, dice Rawls, estamos frente a una seria objeción para cualquier concepción de la justicia. Y esto es precisamente lo que hace Rawls cuando despliega sus reflexiones sobre la obra marxiana: objeta la operación de tales leyes en el comunismo y coloca a los habitantes de este mundo social en una suerte de limbo moral. Privados de la capacidad de actuar según las leyes justas (porque no las necesitan y apenas las recuerdan), los ciudadanos comunistas desafían las leyes de la psicología moral y se convierten en esas “personas extrañas” que es difícil describir. Pero Rawls nunca acierta a explicar cómo pueden haberse abrogado las leyes psicológicas en cuestión; y no hay en su obra ninguna insinuación de que estas leyes no puedan pensarse como rasgos permanentes de la condición humana.

Siempre en el contexto de la discusión sobre la estabilidad de una sociedad bien ordenada, Rawls postula tres leyes de la psicología moral que corresponden, sucesivamente, a la moral de la autoridad, la moral de la asociación y la moral de los principios. La primera ley dice que un niño amado por sus padres tenderá a amar a sus padres; la segunda ley dice que una persona formada en la primera ley tenderá a desarrollar sentimientos “amistosos y de confianza” hacia las personas con las que está asociada en el marco de instituciones justas; la tercera ley, finalmente, dice:

[D]ado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones. (Rawls, 2000: 443)

La primera ley es bastante obvia y aplicable al comunismo toda vez que la familia no es una institución que el marxismo haya propuesto abolir o trascender. La segunda ley se refiere a la moral de la asociación y, siendo el comunismo el mundo de los “productores asociados”, no es aventurado sostener que dicha asociación genera los sentimientos de amistad y confianza relevantes. En rigor, Rawls mismo utiliza en varias oportunidades la expresión “productores libremente asociados” para describir a los miembros de la sociedad comunista.

En lo que toca a la moral de los principios (tercera ley de la psicología moral), cabe recordar que Marx condenaba el capitalismo como injusto y proponía una secuencia de principios de justicia que culminan en la distribución según las necesidades. Aunque disimulada tras una serie de invectivas contra la moral burguesa y la moralidad en general, Marx tenía su propia teoría moral y de la justicia. De allí que las instituciones comunistas, como hemos señalado en varias oportunidades, descansen sobre principios de fuerte carácter normativo. En efecto, Marx acepta la presencia de “reglas” morales mínimas y no vislumbra un futuro poscapitalista más allá

de la justicia. En 1864, al redactar los *Estatutos* de la Primera Internacional, Marx (1973d: 15) afirma que “todas las sociedades y todos los individuos que se adhieran [a la Internacional] reconocerán la verdad, la justicia y la moral como bases de sus relaciones recíprocas y de su conducta hacia todos los hombres, sin distinción de color, de creencias o de nacionalidad”. Es cierto que esto puede aludir solamente a los individuos todavía marcados por la moral burguesa y no a los futuros comunistas. También es cierto que el mismo Marx (1973e: 141) admite, en una carta a Engels, haberse visto obligado a incluir estas alusiones al derecho, la verdad, la justicia y la moral, “de modo tal que no puedan hacer daño”.

Sin embargo, en el *Manifiesto inaugural* de la Primera Internacional, también de 1864, al proclamar la necesidad de la lucha internacionalista, Marx (1973f: 14) enfatiza que los trabajadores deben “unirse para lanzar una protesta común y reivindicar que las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones”. En su carta a Engels, Marx no parece estar aludiendo a este fragmento en particular, y es difícil saber si también está disconforme con estas afirmaciones. Pero el hecho de que seis años más tarde las incluya, textualmente, en el *Primer manifiesto* de la Internacional sobre la guerra franco-prusiana, indica que, al menos, no le resultan insoportables. Con todo, lo importante es que Marx reconoce la existencia de “sencillas leyes de la moral y la justicia” que deben regir las relaciones entre personas y naciones. Y aunque no dice cuáles son estas leyes, del llamado internacionalista se deduce que la fraternidad es, sin duda, una de ellas (Marx, 1973g: 116). De qué otro modo habría entonces de interpretarse aquel portentoso párrafo del tercer manuscrito parisino en el cual exalta cómo entre los obreros franceses la asociación es un fin en sí mismo y la fraternidad ya no es una mera frase sino “una verdad”.

En la sociedad comunista, entonces, rigen también la justicia y la moral, hay un esquema institucional justo —tal como lo admite Rawls— y existe un entendimiento compartido y un reconocimiento público de la justicia de las instituciones a lo largo del tiempo. No se necesita nada más para que se desarrolle la moral de los principios.

Están dadas todas las condiciones para que las personas comunistas adquirieran el necesario sentido de la justicia que Rawls les niega en su extravagante visión de la condición humana más allá del capitalismo. Además, puesto que entre las “sencillas leyes” de la moral y la justicia figura la fraternidad, puede conjeturarse que Marx no habría tenido demasiados reparos en aceptar una especificación concreta de este ideal moderno tal como se expresa en el Principio de Diferencia.

★ ★ ★

La pregunta sobre si los comunistas deben (y pueden) ser justos merece, a fin de cuentas, una respuesta afirmativa. Y esta respuesta es congruente con una lectura sobria de la visión de Marx sobre la sociedad comunista. Sólo dos supuestos igualmente desmesurados permiten sostener que el comunismo está más allá de la justicia: la idea de una abundancia ilimitada y una transformación radical en la psicología moral de las personas (acompañada por una igualmente radical abrogación de las leyes de la psicología moral). No hay en la obra de Marx, ni en la tradición socialista posterior, indicaciones inequívocas sobre estos supuestos. Al contrario, la insistencia marxiana en la persistencia del “reino de la necesidad” y las continuas alusiones a la “regulación racional” de la producción insinúan un mundo que no se parece al País de Jauja, sino a un mundo en el cual –con razonable abundancia y razonable virtud de las personas–, la igualdad y la fraternidad son posibles y necesarias. La dualidad que Rawls plantea para el comunismo –esto es, una sociedad institucionalmente justa y al mismo tiempo más allá de la justicia en términos de la psicología moral de las personas– no se sostiene a la luz de las propias apreciaciones de Rawls sobre el comunismo y sobre las leyes de la psicología moral. Si una sociedad posee una estructura básica justa y alcanza los requisitos de publicidad, es “perfectamente obvio” que, dadas presuposiciones moderadas sobre la psicología moral de las personas, éstas desarrollarán el correspondiente sentido de justicia. Esto es tan cierto para el comunismo como lo es para una sociedad rawlsiana.

Epílogo

En los tramos finales de *¿Por qué no el socialismo?* (2011), Gerald A. Cohen asegura que, si bien los principios socialistas pueden ser identificados con alguna certeza y que es posible coincidir en que son deseables, queda abierta la enorme pregunta de si tales principios son factibles. Y aquí, nuestro autor introduce una nota de profundo escepticismo sobre los problemas de diseño socialista. Sin resignación, pero con un realismo que estremece, Cohen asegura que los socialistas, hasta ahora, no han encontrado un modo de hacer funcionar un mundo social sobre la base de buenos sentimientos morales, como sí lo ha logrado, exitosísimamente, el capitalismo, al convertir los vicios privados en virtudes públicas, el miedo y la avaricia (*greed*) en los motores de un sistema global. Hay dos planos que aquí se combinan y abren interesantes perspectivas a futuro. Por un lado, el plano estrictamente normativo; luego, el plano del diseño. Aunque Cohen cree que sus principios socialistas —elaborados sobre la base de la situación hipotética de un campamento de amigos— pueden generar alguna aceptación, no supone que sean exhaustivos ni que puedan efectivamente trasladarse a gran escala. Por eso, siempre queda pendiente la posibilidad —y acaso la necesidad— de una teoría de la justicia socialista, que articule los tradicionales principios marxianos, con los refinamientos producidos en el debate entre igualitaristas liberales y marxistas. Y, desde luego, también queda planteada la inexorable discusión no sólo sobre el diseño que corresponde a tales principios, sino también sobre la estrategia para alcanzar el socialismo.

En nuestro recorrido por el ensayo orwelliano “¿Pueden ser felices los socialistas?”, hemos encontrado un gesto curioso. Mien-

tras promueve el ideal de la fraternidad como meta posible y deseable, Orwell –¡nada menos!– se detiene abruptamente en el umbral mismo de la utopía. En línea con el Marx que se negaba a escribir recetas para las cocinas del futuro, el autor de *Rebelión en la granja* se abstiene de ofrecer detalles de la sociedad venidera y se limita a afirmar que la gran estrategia está mapeada. Y, como hemos visto, condena con severidad a quienes pretendan hacer siquiera un poco más que conocer la gran estrategia. He aquí uno de los rasgos característicos de cierto marxismo que, con buenos pero hoy ya obsoletos motivos, eligió no (re)emprender el laborioso camino de diseñar alternativas al capitalismo como lo habían hecho los grandes socialistas utópicos. La confiada negligencia de quienes pensaron que alcanzaba con predecir el socialismo sin describirlo ni tan siquiera con trazos gruesos privó a los movimientos emancipatorios de elementos motivacionales clave, puesto que, como puede advertirse fácilmente, no es lo mismo pronosticar la llegada del socialismo que ofrecer razones sobre por qué este sistema será mejor que el capitalismo.

Como hemos visto a lo largo de este libro, esta inmensa laguna en la reflexión normativa ha comenzado a llenarse gracias a las intervenciones de autores marxistas que, como Cohen, hicieron propio el desafío rawlsiano de recuperar la justicia como centro de las preocupaciones filosófico-políticas. En este sentido, la interrogación orwelliana resulta pionera, toda vez que, contra el determinismo más crudo, busca poner en discusión la deseabilidad del socialismo y sus principios fundantes. Y no es un dato menor que proponga a la fraternidad como meta, ya que este ideal corresponde más al ámbito de lo justo que al mundo de lo bueno; en otras palabras, está más asociado a una asequible teoría de la justicia que a una indecible teoría del bien.

Y es importante hablar sobre la deseabilidad del socialismo porque incluso autores bien intencionados y no abiertamente hostiles, como Rawls, se derrumban en la equivocación de pintar el comunismo como un mundo que, como dice Eagleton, ni un masoquista querría habitar. Como vimos, la mirada rawlsiana sobre el comunismo se edifica sobre tres supuestos sumamente cuestionables:

primero, la existencia de una abundancia material tal que la división social del trabajo deviene superflua; segundo, la afirmación del principio de autopropiedad, de la cual se deriva la inexistencia de obligaciones y deberes no contractuales entre las personas; tercero, la postulación de un cambio radical en la condición humana, a tal punto que las personas pierden el sentido de lo justo y lo correcto. Rawls nos presenta a un Marx que no se parece en nada al creador de una teoría explicativa de la anatomía del capitalismo y promotor de una sociedad de productores conscientemente asociados, sino más bien a un autor de relatos fantásticos o de una temible distopía gótica. Obstinado en ver el comunismo tal como es descrito —apenas alegóricamente— en un tramo de *La ideología alemana*, e ignorando que en ese mismo escrito Marx y Engels lo definen no como un “estado de cosas”, sino como un “movimiento real” que pone fin al capitalismo, Rawls convierte a la sociedad poscapitalista en un mundo que nadie querría elegir, porque no es siquiera un mundo decente.

En rigor, el mundo comunista que reconstruye Rawls es indeseable para quien piense desde la tradición socialista, por varias razones. Porque, en efecto, es indeseable e indecente un mundo en el cual las personas han perdido todo sentido de lo justo y lo correcto, en el cual nadie le debe nada a nadie; un mundo en el cual cada persona hace solamente lo que se le da la gana. Porque, además, dicha sociedad parece no tener otra meta que la felicidad o el disfrute individual, y un mundo feliz no es precisamente lo que el socialismo ha buscado desde sus orígenes. La impugnación de Marx al utilitarismo hedonista benthamiano es suficiente prueba de ello. Tal como lo ha argumentado Orwell —a tono con la tradición del materialismo histórico—, el socialismo no busca un mundo feliz y perfecto, sino un mundo fraterno, esto es, dotado de instituciones justas y personas interesadas en la suerte de sus semejantes. El mundo social descrito por Rawls debe ser rechazado como caracterización del comunismo porque, en verdad, lo que allí se realiza no sólo es algo que desde el socialismo luce como distopía, sino una configuración que sería celebrada como la más deseable utopía por los libertaristas de derecha e

impulsores del Estado mínimo. Un mundo habitado por personas sin otra moral que la que puede surgir de los pactos mutuamente consentidos, sin ninguna forma de regulación social y sin una pauta de justicia distributiva, se parece más a la sociedad soñada por Robert Nozick que aquella que vislumbraran, aunque sea en borrador, los fundadores del materialismo histórico. Un mundo en el cual las personas no saben qué es lo justo o lo injusto, y apenas recuerdan que alguna vez hubo algo llamado justicia social, se parece mucho más al mundo soñado por los anarcocapitalistas que a la sociedad fraterna que Marx veía florecer en las reuniones de los obreros comunistas franceses.

Y aquí le cabe algo de responsabilidad a Cohen, ya que él también le atribuye a Marx una visión del comunismo como un mundo social signado por la hiperabundancia y la autopropiedad. Debemos decirlo una vez más: ésta es una atribución errónea, ya que, como adujimos largamente, Marx rechazaba tan claramente el principio de autopropiedad que habría aceptado el Principio de Diferencia y también la noción de igualdad voluntaria de Cohen. Quizá hasta el mismísimo Marx habría acordado con los principios igualitarios y comunitarios que rigen en un campamento entre amigos. Vienen al caso un par de metáforas que permiten visualizar lo que venimos discutiendo. Cohen (1995b: 122-123) dice que el comunismo se parece a una banda de jazz, en la cual cada músico persigue su propia autorrealización sin importarles la autorrealización de los demás. Pero como todos buscan lo mismo, la autorrealización de cada uno depende de la autorrealización de los demás. Las personas que no son parte de la banda se autorrealizan como espectadores, lo cual a su vez refuerza la autorrealización de los músicos. Y todo esto ocurre con un “trasfondo de abundancia” plena. Cada quien busca su meta autointeresada y, aun así, asegura Cohen, no hay desigualdad en este panorama. En este escenario de “autorrealizaciones que se sostienen mutuamente” nadie se siente obligado hacia los demás. No son los afectos sino la “elevada riqueza material” lo que hace posible al comunismo marxiano, insiste Cohen. Rawls, tras los pasos del pensador canadiense, también cree que el comunismo de Marx es este

mundo de átomos autointeresados y, por eso mismo, considera que su propia visión de una sociedad justa, que funciona ya no como esa improbable banda de jazz sino como una orquesta cooperativa, constituye un mundo deseable y decente. En efecto, Rawls parece imaginar dos tipos de orquesta: la orquesta comunista (marxiana) y la orquesta rawlsiana. En la primera, cada músico quiere realizarse tocando todos y cada uno de los instrumentos, quiere destacarse en todos los aspectos de la vida, quiere un desarrollo integral que expresa la superación de la división del trabajo. En la orquesta rawlsiana, según una idea que el filósofo de Harvard toma prestada de Wilhelm von Humboldt, existe una división de tareas para que la cooperación sea posible y para que, a su vez, cada quien se realice y disfrute el proceso de realización personal y grupal. A nuestro entender, la banda de jazz y la orquesta marxiana sólo son posibles si se aceptan las precondiciones de abundancia ilimitada y de mutua indiferencia (surgida de la autopropiedad). Pero hemos dicho que ninguna de estas condiciones es auténticamente marxiana; por lo tanto, la auténtica orquesta de Marx se parecería mucho más a la de Rawls. El truco de Rawls consiste en haber tomado para sí elementos deseables del socialismo y haberle atribuido a Marx los aspectos más indeseables del liberalismo y del libertarismo.

Pero el comunismo es deseable. Hace un siglo y medio, Marx ya había propuesto sus principios para el socialismo y el comunismo: el Principio de Contribución y el Principio de Necesidades. Cohen también tiene sus propias ideas: un principio de igualdad radical de oportunidades y un principio de comunidad –basado en el cuidado mutuo, la limitación de las desigualdades y la reciprocidad no instrumental–, ambos pensados para un mundo donde no existan relaciones de mercado. Estos principios no son simples normas que obran milagros por sí solas, sino que reclaman un *ethos* igualitario que los torne factibles a gran escala. Por eso, además de una sistemática teoría de la justicia socialista, queda pendiente la cuestión del diseño institucional realizable. Orwell, de algún modo, ha contribuido al diseño deseable y factible mediante la elaboración de uno de los modelos más indeseables: el de la sociedad autocrático-burocrática de 1984 (reflejo inequívoco del estalinismo).

Por eso, su gesto de no querer examinar los detalles del futuro terminó siendo más aparente que real (su ensayo sobre la felicidad es seis años anterior a su novela distópica). Es que, en último análisis, la utopía es una dimensión inseparable de la tradición socialista, y lo que hay que evitar no es el diseño de futuros, sino el diseño de futuros perfectos.

Bibliografía citada

- ANDERSON, Elizabeth (1999), "What is the point of equality?", *Ethics*, vol. 109, N° 2, Chicago, pp. 287-337.
- BARRY, Brian (1995), "John Rawls and the search for stability", *Ethics*, vol. 105, N° 4, Chicago, pp. 874-915.
- BIDET, Jacques (2000), *John Rawls y la teoría de la justicia*, Barcelona, Bellaterra.
- BLACKLEDGE, Paul (2008), "Marxism and ethics", *International Socialism Journal*, N° 120, octubre. Disponible en www.isj.org.uk.
- BORON, Atilio (2000a), *Tras el búho de Minerva*, Buenos Aires, FCE-Clacso.
- (2000b), "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en Atilio Boron (comp.), *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Clacso-Eudeba, pp. 289-337.
- (2002), "Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls", en Atilio Boron y Álvaro De Vita (comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso, pp. 139-162.
- BUCHANAN, Allen (1982), *Marx and Justice. The radical critique of liberalism*, Nueva Jersey, Rowman & Allanheld.
- CALLINICOS, Alex (2000), *Equality*, Cambridge (UK), Polity Press.
- (2001), "Having your cake and eating it", *Historical Materialism*, vol. 9, Amsterdam, pp. 169-195.
- (2006a), *The Resources of Critique*, Cambridge (UK), Polity Press.
- (2006b), "Igualdad y capitalismo", en Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 263-280.
- COHEN, Gerald A. (1990), "Self-ownership, communism and equality", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 64, pp. 25-61.

- (1992), “Incentives, inequality, and community”, en Grethe Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, vol. 13, pp. 263-329.
 - (1995a), “The Pareto argument for inequality”, *Social Philosophy & Policy*, vol. 12, N° 1, Cambridge, pp. 160-185.
 - (1995b), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme.
 - (1997), “Where the action is: On the site of distributive justice”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 26, N° 1, Princeton, pp. 3-30.
 - (1998), *Karl Marx’s Theory of History. A defence (1978)*, Oxford, Clarendon Press.
 - (2000), *If you’re an egalitarian, how come you’re so rich?*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
 - (2001a), *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (2000), Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
 - (2001b), “Vuelta a los principios socialistas”, en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, pp. 153-170.
 - (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
 - (2011a), *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton-Oxford, Princeton University Press-Oxford University Press.
 - (2011b), *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires-Madrid, Katz Editores.
 - (2013), “Prague preamble to *Why Not Socialism*”, en Gerald A. Cohen, *Finding Oneself in the Other*, editado por Mike Otsuka, Princeton-Oxford, Princeton University Press, pp. 16-19.
- DUSSEL, Enrique (2014), “Una crítica al formalismo neocontractualista de Rawls” (2006), en Atilio Boron y Fernando Lizárraga (comps.), *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls*, Buenos Aires, Luxemburg, pp. 55-65. [Utilizamos el manuscrito de 2006, “John Rawls: el formalismo neocontractualista”, clase dictada por Dussel en el marco de la Maestría en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales, Campus Virtual de Clacso, Buenos Aires, formato digital.]
- DWORKIN, Ronald (2000), *Sovereign Virtue. The theory and practice of equality*, Cambridge, Massachusetts-Londres, Harvard University Press.
- EAGLETON, Terry (1997), *Marx and Freedom*, Londres, Phoenix.

- (2000), “Utopia and its opposites”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, pp. 31-40.
- (2006), “On telling the truth”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Socialist Register 2006. Telling the Truth*, Londres-Nueva York-Halifax, The Merlin Press-Monthly Review Press-Fernwood, pp. 269-285.
- ELSTER, Jon (1998), *Making Sense of Marx*, Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme.
- ENGELS, Friedrich (2012), *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880), Buenos Aires, Luxemburg.
- FELTHAM, Brian (ed.) (2009), *Justice, Equality and Constructivism. Essays on G.A. Cohen’s Rescuing justice and equality*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- FREEMAN, Samuel (2007), *Rawls*, Londres-Nueva York, Routledge.
- (2009), *Justice and the Social Contract. Essays on rawlsian political philosophy*, Oxford University Press.
- GARGARELLA, Roberto (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- GERAS, Norman (1990), “The controversy about Marx and Justice” (1985), en Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford University Press, pp. 211-267.
- (1992), “Bringing Marx to justice: An addendum and rejoinder”, *New Left Review*, N° 195, septiembre-octubre, pp. 37-69.
- (2000), “Minimum utopia: Ten theses”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, pp. 41-52.
- HUSAMI, Ziyad (1980), “Marx on distributive justice”, en Marshall Cohen, Thomas Nagel y Thomas Scanlon (eds.), *Marx, Justice and History*, Princeton University Press, pp. 42-79.
- JAMESON, Fredric (2005), *Archaeologies of the Future. The desire called utopia and other science fictions*, Londres, Verso.
- KANT, Immanuel (2008), *Teoría y praxis* (1793), Buenos Aires, Prometeo.
- KUMAR, Krishan (2003), “Aspects of the Western utopian tradition”, *History of the Human Sciences*, vol. 16, N° 1, Londres, pp. 63-77.
- KYMLICKA, Will (1997), *Contemporary Political Philosophy. An introduction*, Oxford, Clarendon Press.
- LAFÓN, Marcelo (2012) *Lucha de clases y posmodernidad. La huelga docente del 2007 en Neuquén*, Neuquén, Kuruf.
- LIZÁRRAGA, Fernando (2003), “Diamantes y fetiches. Consideraciones sobre el desafío del Robert Nozick al marxismo”, en Atilio Boron

- (comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires, Clacso, pp. 239-258.
- (2011), *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*, Santiago de Chile, Escaparate-Plataforma Nexos.
 - (2013a), “Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico”, *Anacronismo e Irrupción*, vol. 3, N° 4, Buenos Aires, pp. 209-239.
 - (2013b), “El ataque libertarista contra el igualitarismo y el marxismo. Actualidad de un debate inconcluso”, *Estudios Sociales Contemporáneos*, N° 9, Mendoza, pp. 88-99.
- LÖWY, Michael (2000), “Marxismo e utopía”, en Michael Löwy y Daniel Bensaïd (comps.) *Marxismo, modernidad e utopía*, São Paulo, Xamá, pp. 124-130.
- MACPHERSON, Crawford B. (1978), “Class, classlessness, and the critique of Rawls: A reply to Nielsen”, *Political Theory*, N° 6, pp. 209-211.
- MARX, Karl (1973a), *Crítica del Programa de Gotha* (1875), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 416-436.
- (1973b), *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero* (1894), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 3.
 - (1973c), *La guerra civil en Francia* (1871), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 128-167.
 - (1973d) “Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores” (1871), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 15-17.
 - (1973e) “Carta de Marx a Engels del 4 de noviembre de 1864”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 8, pp. 138-145.
 - (1973f) “Manifiesto inaugural de la asociación internacional de los trabajadores” (1864), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 7-14.
 - (1973g), “Primer manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra franco-prusiana” (1870), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 116-120.
 - (1999), *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), Madrid, Alianza.
 - (2002a), *El capital. Crítica de la economía política* (1867), México-Buenos Aires, Siglo XXI, t. I, vol. 1.

- (2002b), *El capital. Crítica de la economía política* (1867), México-Buenos Aires, Siglo XXI, t. I, vol. 2.
- y Friedrich ENGELS (1959), *La ideología alemana* (1846), Montevideo, Pueblos Unidos. Disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideolemana/index.htm>. Consulta: 15 de agosto de 2012.
- (1973), “Feuerbach: contraposición entre la concepción materialista y la idealista. Capítulo 1 de *La ideología alemana*” (1845-1846), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 4, pp. 12-68.
- (1998), *Manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- y otros (1846), “Circular against Kriege”, en *Marx/Engels Internet Archive*. Disponible en <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1846/05/11.htm>. Consulta: 12 de mayo de 2011.
- MILLER, Richard (1990), “Marx and Aristotle: A kind of consequentialism”, en Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford University Press.
- MILLER, David (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press.
- MORESO, José J. y José L. MARTÍ (2006), “La constitucionalización del principio de diferencia”, en Claudio Amor (comp.), *Rawls post Rawls*, Buenos Aires, UNQUI-Prometeo Libros, pp. 135-158.
- MORO, Tomás (2007), *Utopía*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- NOZICK, Robert (1991), *Anarquía, Estado y utopía* (1974), Buenos Aires, FCE.
- ORWELL, George (2008), “Can socialists be happy?” (1943), en *All Art is Propaganda. Critical essays*, Londres, Harcourt, pp. 202-209.
- PANITCH, Leo y Colin Leys (eds.) (2000), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press.
- PANITCH, Leo y Sam GINDIN (2000), “Transcending pessimism: Rekindling socialist imagination”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, pp. 1-29.
- PETRUCCELLI, Ariel (1998), *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- (2010), *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- POGGE, Thomas (2000), “On the site of distributive justice: Reflections on Cohen and Murphy”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29, N° 2, Princeton, pp. 137-169.

- (2007), *John Rawls. His life and theory of justice*, Oxford University Press.
- RAWLS, John (1995), *Liberalismo político* (1993), México, FCE.
- (1996), *Political Liberalism* (1993), Nueva York, Columbia University Press.
- (1999a), “Some reasons for the Maximin Criterion”, en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- (1999b), “Reply to Alexander and Musgrave”, en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- (1999c), “Justice as fairness” (1958), en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- (1999d), “The idea of public reason revisited”, en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- (2000), *Teoría de la justicia* (1971), México, FCE. [Primera edición: *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.]
- (2004), *La justicia como equidad. Una reformulación* (2001), edición a cargo de Erin Kelly, Buenos Aires, Paidós.
- (2008), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. [Versión en castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, trad. A. Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2009.]
- REIMAN, Jeffrey (1991), “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, en Terrell Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús (2004), “El igualitarismo radical del John Rawls”, *Isegoría*, N° 31, Madrid, pp. 95-114.
- ROSSI, Miguel A. (2014), “Supuestos teológicos, éticos y políticos del joven y del último Rawls”, en Atilio Boron y Fernando Lizárraga (comps.), *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls*, Buenos Aires, Luxemburg, pp. 67-87.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003), “Ética y política”, en Atilio Boron (comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires, Clacso, pp. 277-284.
- (2006), “Ética y marxismo”, en Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 297-307.
- SCHEFFLER, Samuel (2006), “Is the basic structure basic?”, en Christine

- Sypnowich (ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G.A. Cohen*, Oxford University Press.
- STALIN, Joseph (1978), "Speech at the First All-Union Conference of Stakhanovites" (1935), en *Works*, Londres, Red Star Press.
- SYPNOWICH, Christine (comp.) (2006), *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G.A. Cohen*, Oxford University Press.
- TEMKIN, Larry (1993), *Inequality*, Oxford University Press.
- TITELBAUM, Michael (2008), "What would a Rawlsian ethos of justice look like?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 36, N° 3, pp. 289-322.
- VALLENTYINE, Peter y Hillel STEINER (2000), *Left-Libertarianism and its Critics. The contemporary debate*, Nueva York, Palgrave.
- VAN PARIJS, Philippe (1992), *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- WHITE, Stuart (1996), "Needs, labour and Marx's conception of justice", *Political Studies*, vol. 44, N° 1, marzo, pp. 88-101.
- WILLIAMS, Andrew (2009), "Justice, incentives and constructivism", en Brian Feltham (ed.), *Justice, Equality and Constructivism. Essays on Cohen's Rescuing Justice and Equality*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 110-126.
- WOOD, Allen (2004), *Karl Marx. Arguments of the philosophers*, Nueva York-Londres, Routledge.

ISBN 9789876914604



Este libro de Fernando Lizárraga se inscribe sin ninguna duda en el campo del marxismo analítico [...] Por temática, ciertamente. Pero también, y sobre todo, por perspectiva y talante intelectual. Lizárraga comparte los rasgos –que en este caso son también virtudes– de los marxistas analíticos del hemisferio norte: rigor conceptual, atención al matiz sin renunciar a la perspectiva general, claridad expositiva, preciosismo lógico, espíritu crítico, voluntad de diálogo [...] Su objeto intelectual es el intercambio crítico entre marxistas y liberales igualitarios. Y en este intercambio, siguiendo una senda abierta inicialmente por Gerald Cohen pero separándose de él en importantes aspectos puntuales, Lizárraga toma partido por la apropiación radical de los principios teóricos originados en John Rawls, lo cual significa hacer una lectura comunista y revolucionaria del ya célebre principio de diferencia [...] Siendo un texto con alto grado de especialización que propone argumentos originales y desarrollos propios, *Marxistas y liberales* es también una excelente introducción a las controversias contemporáneas en el ámbito de la filosofía política. Puede ser leído con provecho tanto por el especialista en Rawls o en Cohen como por el neófito con deseos de introducirse en un nuevo tema. Unos y otros hallarán análisis rigurosos expuestos con serena claridad; pero también un sólido alegato en favor del comunismo, concebido como igualdad radical sin coerción. No es común hallar, en el panorama intelectual contemporáneo, una obra que contenga, a la vez, una mirada ecuánime sobre una problemática filosófica, y una encendida pero meditada defensa del comunismo.

Del Prólogo de Ariel Petruccelli

Fernando Alberto Lizárraga. Investigador del Conicet y profesor de Teoría Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Autor de *El marxismo y la justicia social* (2011) y compilador, junto con Atilio Boron, de *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls* (2014). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro en el campo de la teoría y la filosofía política contemporáneas.

Editorial Biblos
F i l o s o f í a

MARXISTAS Y LIBERALES

FERNANDO LIZÁRRAGA

