

# III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia

## *Políticas del tiempo y políticas de la historia*

27 al 29 de junio de 2018  
Neuquén – Argentina

Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue

Esteban Vedia – Mercedes Melo  
(Compiladores)

EDUCO  
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue



Ramón O. Muñoz. Choique (Serie secuencias de la Patagonia), óleo, 150 x 165, cms, 2016.



Universidad Nacional del Comahue

III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia: ponencias, simposios y mesas redondas; compilado por Esteban Vedia; Mercedes Melo. - 1a ed. - Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. EDUCO - Editorial Universitaria del Comahue, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-604-526-1

1. Filosofía de la Historia. I. Vedia, Esteban, comp. II. Melo, Mercedes, comp. III.

Título.

CDD 901

## ¿Cuán (i)liberal debe ser el marxismo?

Fernando Lizárraga<sup>11</sup>  
CONICET-UNComa

El liberalismo puede definirse, muy rápida y ampliamente, como aquella doctrina filosófica, política y económica que otorga prioridad a la libertad individual por sobre cualquier otro valor. Más específicamente, esta prioridad debe entenderse, en contraste con la tradición republicana, como la primacía de las libertades negativas, es decir, las libertades de no interferencia. Tal como ha señalado Philip Pettit (2004), la diferencia crucial entre las libertades negativas liberales y republicanas reside en que las primeras aluden a la estricta prohibición de interferencias arbitrarias sobre el espacio individual, mientras que las segundas aluden a la no dominación por parte de un poder arbitrario. Esta diferencia ya fue insinuada por Benjamin Constant (1998) a principios del siglo XIX como una distinción entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Esta última, la libertad liberal de los modernos consiste en la delimitación de una esfera individual, férreamente protegida contra irrupciones externas –tales como las decisiones de mayorías circunstanciales– a través de un sistema de derechos. La libertad moderna supone, asimismo, la aceptación de que no existe una única concepción de la vida buena ni un criterio único de excelencia humana, y la subsecuente afirmación del derecho a llevar adelante el plan de vida que cada quien escoja, como individuo singular, como miembro de un grupo, de una asociación, etcétera.

El liberalismo clásico experimentó una suerte de renacimiento desde los años 1970, cuando autores liberales produjeron teorías sobre la igualdad y la justicia social con un nivel de sofisticación que estaba “vergonzosamente ausente en las tradiciones comunista y socialdemócrata” (Kymlicka 2006, 11). En efecto, mientras la tradición socialista –entendida de manera muy amplia– se contentaba con sus logros explicativos y la presencia de un mundo autodenominado socialista, sus avances en materia de teorías distributivas eran escasos. Confiados en la capacidad predictiva del materialismo histórico, los teóricos marxistas habían omitido la necesidad de argumentar sobre valores constitutivos del mundo socialista, sobre la deseabilidad de un orden post-capitalista en el cual se hubiesen erradicado los males de la sociedad de mercado. Mientras tanto, el liberalismo tomaba ventaja teórica recobrando para sí la discusión sobre conceptos como justicia social, igualdad y fraternidad, también negados por el economicismo de la segunda mitad del siglo XX.

A los clamorosos silencios teóricos del socialismo, hay que añadir que en nuestro país (y en el resto de América Latina) la palabra liberalismo suele ser una *mala palabra*, ya que nuestros liberales no han sido, por lo general, otra cosa que conservadores de paladar negro. Por eso, el liberalismo del que aquí hablaremos es aquél que para la tradición anglosajona (no así para la continental europea o latinoamericana), representa el costado progresista –por así decirlo– del pensamiento político. Entre este liberalismo igualitario y el socialismo hay puntos de contacto que, como veremos, no pueden ser menospreciados a la hora de abordar teóricamente los valores constitutivos de la tradición que principia en los socialistas utópicos y que llega a nuestros días bajo la forma de muchos marxismos y un número nada despreciable de socialismos.

### Elementos de una utopía mínima

Teniendo presente la definición amplia de liberalismo, la especificación de su acepción anglosajona, y consciente de los costados menos luminosos del socialismo real del siglo XX, el

---

<sup>11</sup> [falizarraga@gmail.com](mailto:falizarraga@gmail.com) y [falizarraga@conicet.gov.ar](mailto:falizarraga@conicet.gov.ar)

filósofo marxista británico Norman Geras sostiene, en su ensayo *Minimum Utopia: ten theses* (2000) que una “utopía mínima debe ser concebida no sólo como socialista sino también como liberal” (Geras 2000, 46). Para comprender esto, el primer desafío consiste en romper la habitual, e históricamente inescindible, relación entre liberalismo y capitalismo. Por eso, Geras sostiene: “el objetivo de la utopía mínima es [...] anticapitalista pero en la medida en que hay elementos del liberalismo que no están indisolublemente unidos al capitalismo, no debería ser anti-liberal” (2000: 46). Geras advierte que esta tesis puede inquietar a personas de convicciones socialistas, por varios motivos: (a) porque puede leerse como un intento de presentar al socialismo como un capitalismo reformado, o capitalismo “con rostro humano; o (b) porque puede verse, en el peor de los casos, como una concesión a las peores formas del liberalismo existentes: lo que conocemos como neoliberalismo o el libertarismo de derecha, ambos profundamente anti-igualitarios.

Conviene citar a Geras *in extenso* para luego desgranar los puntos de contacto entre este liberalismo y la tradición socialista y así comprender la tesis de por qué el socialismo no debería ser, en una utopía mínima, anti-liberal. Sostiene Geras:

históricamente, el liberalismo ha tenido que ver con fijar límites a la acumulación y abuso del poder político, con proteger el espacio físico y mental de los individuos frente a invasiones indebidas, y con la evolución de las instituciones y prácticas, políticas y jurídicas, que contribuyen a tales fines. El hecho de que incluso aquí un interés por la propiedad capitalista haya figurado entre los objetivos motivadores no lesiona el valor más general de estas instituciones y prácticas, y no deberían ser descartadas a la ligera [...]. No deberían descartarse, en particular, sobre la base de una confianza presente en una futura armonía espontánea. Los grandes males que esperamos remediar incluyen precisamente males contra los cuales las instituciones liberales han brindado alguna protección (Geras 2000, 47).

La protección contra el abuso de poder y la preservación del espacio físico y mental frente a intrusiones indebidas puede ser sostenido sin mayores problemas por los socialistas. A menos que se pretenda defender el colectivismo totalitario que se erigió en nombre del socialismo, hoy resulta inadmisibles la ausencia de protecciones “liberales” contra tales tendencias. Nacido en las luchas contra el absolutismo monárquico, el liberalismo –de viejo cuño y el contemporáneo– puede exhibir esto como una de sus imitables fortalezas. En efecto, uno de sus impulsos originarios ha sido afirmar la soberanía del individuo sobre sí mismo, poniendo límites a la intervención del Estado y garantizando un conjunto de libertades básicas (Nagel 2003, 64). John Stuart Mill, uno de los clásicos del liberalismo decimonónico –que terminó abogando por instituciones socialistas como mejor forma de realizar el ideal liberal– sostiene en su clásico *On Liberty* (2010) que la opresión de las mayorías sobre las minorías es temible porque opera “mediante los actos de las autoridades públicas” (Mill 2010, 46-47). Pero el problema mayor, advierte Mill, emerge cuando “la sociedad misma es el tirano” ya que no precisa operar mediante los funcionarios políticos. Esta tiranía social es “más tremenda que muchas clases de opresión política [...] al penetrar mucho más profundamente en los detalles de la vida y esclavizar el alma misma” (Mill 2010, 47). Este espíritu liberal de Mill, más allá de su elitismo en otros aspectos, señala uno de los rasgos más atractivos del liberalismo: el anti-perfeccionismo, esto es, el rechazo a la imposición de un único criterio de excelencia humana, de un único canon sobre la vida buena. Los resguardos contra las intrusiones indebidas sobre los cuerpos y las mentes es un rasgo crucial del liberalismo, que el socialismo teórico no tiene problemas en abrazar pero que no parece integrado en todas las prácticas que se autodenominan socialistas.

Además de los aportes señalados por Geras, es posible identificar otras conquistas liberales que no deberían descartarse irreflexivamente y de las que el socialismo debería apropiarse (aunque nunca a libro cerrado). Voy a referirme a tres aspectos más, que titularé rápidamente como: (1) la secularización y la muerte del “Dios legislador”; (2) la anti-meritocracia basada en el rechazo de la autopropiedad, y (3) la recuperación de la igualdad como valor compatible con la libertad.

La secularización y la muerte del “Dios legislador” es uno de los más significativos aportes del liberalismo. Uno de los rasgos característicos del cambio de subjetividad entre el Medioevo y la Modernidad fue, como se sabe, el surgimiento de interioridad y la reflexividad del sujeto, producto en buena medida de la Reforma Protestante. Heredero de esta corriente, John Locke, considerado padre del liberalismo moderno –y promotor de la esclavitud en las Colonias dependientes de la corona británica, como nos lo recuerda con insistencia Losurdo (2014)– fue quien, de algún modo, sentenció la muerte de lo que Hugo Seleme llama “el Dios legislador”. Mucho antes de que Friedrich Nietzsche proclamara la muerte de Dios, sin haberla perpetrado él mismo, ciertas formas de la divinidad venían siendo eliminadas. Auspiciosamente, según Seleme, una de estas formas de Dios, que murió bajo el embate del liberalismo, fue el Dios legislador (Seleme 2017, 21-24). Este dios fue concebido como “fundamento de la unidad política” (Seleme 2017, 21), especialmente desde tiempos en que el Imperio Romano hizo del cristianismo religión oficial, fundamento de un ideal de vida y código moral obligatorio.

La Reforma Protestante -argumenta Seleme- lanzó dos versiones de este Dios legislador una contra la otra en sangrientas guerras religiosas. Cada bando intentaba imponer su propio Dios legislador, su propio fundamento de la unidad política. Pero en vez de la destrucción de uno de los bandos, “la solución a la que se arribó [...] fue más radical. La propuso el liberalismo y no consistió en matar al Dios legislador católico o protestante, sino en matarlos a ambos” (Seleme 2017, 23). Fue principalmente John Locke quien en su *Carta sobre la Tolerancia* argumentó que ningún gobierno puede imponer una religión y que tampoco las religiones pueden imponerse coactivamente sobre sus miembros (Seleme 2017, 23). Así, alega Seleme, “el logro del liberalismo fue, pues, mostrar que podía garantizarse la unidad y la convivencia política en un contexto de pluralismo religioso [...] El Dios políticamente útil, el Dios legislador, murió a manos del liberalismo del mismo modo que el Dios diseñador murió a manos del darwinismo y la ciencia” (2017, 24). La muerte del Dios legislador es una precondition fundamental para la existencia de una esfera pública en la cual el debate pueda darse sin apelación a lo que John Rawls (1995) denomina doctrinas comprensivas. Para este liberalismo político contemporáneo, el debate público debe excluir las razones fundadas en creencias religiosas o filosóficas; el consenso en una democracia plural depende en buena medida de que se utilicen razones que toda la ciudadanía pueda aceptar. Así, en su máxima expresión contemporánea, el liberalismo se funda en nociones como el consenso –diferente de la tolerancia–, el anti-perfeccionismo y la noción de razón pública. El marxismo podría perfectamente coincidir en que la religión es un asunto privado o, si se quiere, identitario, que puede alojarse perfectamente en una sociedad comunista. El pluralismo y el consenso entre doctrinas y creencias no es algo que esté reñido con las aspiraciones democráticas de las mejores versiones de la tradición socialista.

### Anti-meritocracia

El segundo elemento liberal que el socialismo necesita mirar con atención es la combinación de la anti-meritocracia y el rechazo de la autopropiedad. Se atribuye correctamente a Locke la noción de que las personas son propietarias de su cuerpo y, en consecuencia, pueden decidir sobre su éste y sus capacidades de manera casi ilimitada. De hecho, la propiedad privada, como es fama, se origina en la mezcla de trabajo (autopropiedad) con los recursos naturales poseídos en común por toda la humanidad. Ahora bien, esta noción lockeana no fue utilizada en todo su potencial por la tradición liberal sino hasta la irrupción del denominado libertarismo de derecha, a mediados de los años 1970. Esta forma extrema del liberalismo sostiene que la autopropiedad es un derecho absoluto: cada quien posee sobre sí mismo el mismo derecho de propiedad irrestricto que un amo tiene sobre su esclavo o cualquier persona sobre una propiedad física (Cohen 1990, 25). Los postulados derivados de este principio son formidables: pagar impuestos significa una forma de semi-esclavitud, puesto que implica ser explotado por aquellos que no trabajan (por ejemplo, los beneficiarios de planes sociales); las personas pueden venderse en esclavitud voluntaria si así lo desean; sólo el Estado mínimo está

justificado (esto es, aquél que funciona como Estado gendarme); no hay límite alguno a las desigualdades sociales; la vida es un derecho limitado por el derecho de propiedad; todas las posesiones legítimas pueden ser transferidas voluntariamente, incluso, como argumenta Tristram Engelhardt, los órganos humanos.

En contraste, el rechazo de la autopropiedad es uno de los fundamentos de la profunda anti-meritocracia del liberalismo igualitario contemporáneo. En rigor, a partir de la obra de Rawls, la justicia social comienza a ser vista en función de la noción de que, en principio, “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad” (Rawls 2000, 104), lo cual se combina virtuosamente con la idea –negadora de la autopropiedad– de que los talentos individuales son parte de un “acervo común” (Rawls 2000, 104). El igualitarismo liberal, contra el que reacciona el libertarismo de derecha, sostiene la autonomía personal pero rechaza el derecho absoluto de propiedad sobre uno mismo. Para esta corriente teórica no es legítimo que alguien pueda reclamar para sí el fruto íntegro de su trabajo, invocando que es dueño de sus capacidades o de su propensión al esfuerzo productivo. Esto es así porque los talentos naturales son arbitrarios desde el punto de vista moral; es decir, sus poseedores no han hecho nada para merecerlos ya que vienen dados por el azar del nacimiento o la lotería genética. Tampoco puede invocarse el esfuerzo, porque éste, al igual que los talentos naturales, puede haberse originado en un entorno social afortunado y nada más. En efecto, una intuición fundamental es que “las desigualdades en las perspectivas de vida asignadas a las personas por la estructura básica de la sociedad y por las cuales no son responsables son, *prima facie*, injustas” (Nagel 2003, 71). Por eso, como señala Kymlicka, en una sociedad igualitaria-liberal, “los ciudadanos con un sentido de la justicia no intentarán extraer beneficios extra a partir del accidente de sus talentos naturales”, del mismo modo que no se les reconocerán “reclamos de justicia por subsidios a sus gustos caros, y que no deberían pedir que otros paguen por el costo de sus decisiones” (Kymlicka 2006, 21).

De este modo, el liberalismo igualitario pretende, en primera instancia, no premiar doblemente a los más favorecidos por la (buena) suerte ni penalizar doblemente a los menos favorecidos por el azar. Dado que las ventajas o desventajas iniciales son contingentes, las instituciones deben corregir o neutralizar sus efectos distributivos. Así, los más talentosos pueden obtener ventajas sólo en la medida en que beneficien a los menos favorecidos, tal como exige el famosísimo Principio de Diferencia de John Rawls. A nuestro juicio, el marxismo puede convivir perfectamente con la anti-meritocracia y el rechazo de la autopropiedad. Si bien en sus principios distributivos clásicos permite cierta autopropiedad y el correspondiente mérito en el momento de la distribución según la contribución laboral, lo cierto es que el principio “de cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad” supone un quiebre radical entre la contribución y la retribución. El mérito no puede ser invocado como fuente de ingresos especiales. Los talentos especiales aportan al fondo común, y no son recompensados como tales (negando así la autopropiedad). Sólo las necesidades generan derechos en el momento del reparto de los bienes de consumo. Marx, explícitamente, condenó los “privilegios naturales” que influyen en la primera etapa distributiva, perfectamente en línea con lo que muchas décadas después vinieron a postular los liberales igualitarios.

## Libertad e igualdad

El tercer elemento liberal que nos interesa poner en diálogo con el socialismo es la idea de que libertad e igualdad pueden convivir sin excluirse mutuamente. El saber convencional sostuvo durante mucho tiempo que la libertad sólo podía conseguirse a expensas de la igualdad, y que la igualdad sólo podía lograrse sacrificando libertades. Esta sigue siendo la posición del libertarismo de derecha. Pero el liberalismo originario tuvo como impulso clave el rechazo de la imposición de desigualdades de estatus por parte del estado (servidumbre, casta, esclavitud, etc.), lo cual –pese a sus contradicciones prácticas iniciales– pudo evolucionar hacia “requerimientos más positivos como la igual ciudadanía para todos los grupos” (Nagel 2003, 64). El liberalismo igualitario actual, más refinado, por cierto, afirma la igualdad en varios aspectos. Primero, la igualdad es tomada como

criterio de disfrute de las libertades, esto es, que las libertades deben ser iguales para todos. Segundo, como resultado de la justa igualdad de oportunidades (y no de la mera igualdad formal de oportunidades), emerge la posibilidad efectiva de que las personas realicen elecciones genuinas, no determinadas por su posición social o su suerte en la lotería natural. Tercero, las elecciones personales legítimas para llevar adelante planes de vida autónomos están limitadas, institucionalmente, por la condición de que, por lo menos, dichas decisiones deben contribuir a que mejore la situación de los menos afortunados.

En este sentido, como señala Thomas Nagel (2003), “lo que Rawls ha hecho es combinar los fuertes principios de justicia social y económica asociados con el socialismo europeo con los igualmente fuertes principios de tolerancia pluralista y libertad personal asociados al liberalismo norteamericano” (2003, 63). El aspecto más liberal se traduce en la prioridad de la libertad por sobre los beneficios económicos y en la apuesta por el pluralismo razonable de sociedades democráticas, en el cual puedan convivir –en base a un consenso profundo– diversas concepciones comprensivas de la vida buena. Este liberalismo político, claro está, viene asociado a la idea de justa igualdad de oportunidades y al principio de que debe garantizarse, cuanto menos, un mínimo social que asegure las necesidades básicas. Además, hay una clara noción de sociedad fraterna en el liberalismo actual, a tal punto que Rawls llega a sostener que “en la justicia como equidad las personas acuerdan compartir el destino de unos y otros” (en Nagel 2003, 80). El aporte decisivo aquí, incluso desde el individualismo, es que el liberalismo contemporáneo toma nota del hecho de que hay desigualdades injustas que se originan en desigualdades de talentos (no elegidas) y de preferencias (elegidas). Y es aquí, como señaló en un texto ya clásico G. A. Cohen, donde el liberalismo logra integrar en la escena igualitaria un problema que era sólo patrimonio de la derecha anti-igualitaria: el problema de la responsabilidad. La igualdad, entonces, es un asunto que compete al campo institucional, pero también al ámbito de las decisiones personales. Por eso, “podemos incluso decir el igualitarismo liberal es fundamentalmente una teoría de la virtud cívica” (Kymlicka 2006, 22). Al interior de la tradición marxista existen posiciones encontradas sobre los valores tales como la libertad, la igualdad e incluso la fraternidad. De todos modos, si se coincide con Marx en que por lo menos hasta el momento del comunismo pleno habrá de perdurar el “estrecho horizonte del derecho burgués”, vale considerar qué tipo de igualdad es más congruente con el socialismo y si las formas políticas, por ejemplo, habrán de respetar las libertades básicas defendidas por el liberalismo.

#### Consideraciones finales

A esta altura, es claro que coincidimos con Geras en cuanto a que una utopía mínima para el socialismo no debe ser anti-liberal y que un horizonte socialista debe asumir, con carácter propio, algunos de los valores y principios sostenidos por el liberalismo. En primer lugar, el socialismo haría bien en considerar las oportunidades que se abren con la muerte del “Dios legislador” para impulsar una sociedad plural, donde puedan coexistir diferentes concepciones de la vida buena, incluso aquellas basadas en creencias religiosas. En segundo término, el socialismo debe despejar toda duda sobre su rechazo categórico de la autopropiedad porque, en última instancia, este concepto es la roca madre del liberalismo conservador. Peor aún, el insuficiente rechazo marxista de la autopropiedad impide pensar esquemas distributivos igualitarios y anti-meritocráticos. Por último, cualquiera que haya sido el valor fundamental para Marx, el punto es que, el marxismo tiene mucho por ganar si sigue involucrándose en el debate contemporáneo sobre la posibilidad de superar la relación de mutua exclusión entre libertad e igualdad, y sobre la correcta especificación de estos valores –aunados a la fraternidad– para una sociedad postcapitalista.

#### Bibliografía:

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

- Cohen, G. A. (1990), "Self-ownership, communism and equality", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 64, pp. 25-61.
- Constant, B. (1998 [1819]), *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, Tecnos.
- Geras, N. (2000), "Minimum utopia: Ten theses" en Panitch, L. y Leys, C. (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, pp. 41-52.
- Kymlicka, W. (2006), "Left-liberalism Revisited" en Sypnowich, C. (ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G.A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, pp. 9-35.
- Losurdo, D. (2014), *Liberalism. A Counter-History*, London, Verso.
- Mill, J. S. (2010 [1859]), *Sobre la libertad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Nagel, T. (2003), "Rawls and Liberalism" en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 62-85.
- Pettit, P. (2004), "Liberalismo y republicanismo" en Overejo, F., Martí, J.L. y Gargarella, R. (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 115-135.
- Rawls, J. (2000 [1971]), *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995 [1993]), *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Seleme, H. (2017), *Puro cristianismo*, México: Coyoacán.