

Marx según Rawls. El comunismo como sociedad más allá de la justicia.

Lizárraga Fernando Alberto.

Cita:

Lizárraga Fernando Alberto (2010). *Marx según Rawls. El comunismo como sociedad más allá de la justicia*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/355>

Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política,
organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP),
Buenos Aires, 28 a 30 de julio de 2010

Grupo de investigación

“Configuración, crisis y metamorfosis del Estado Argentino:
un análisis desde el paradigma neoliberal y sus visiones críticas”
UBACyT S045. Director: Dr. Miguel Ángel Rossi

Título del panel

“La categoría de justicia en la tradición y
actualidad de la Teoría y Filosofía Políticas”

PONENCIA

Marx según Rawls.
El comunismo como sociedad más allá de la justicia

AUTOR

Fernando Alberto Lizárraga
(Conicet/Cehepyc-UNComahue)
falizarraga@yahoo.com.ar

Marx según Rawls. El comunismo como sociedad más allá de la justicia

Fernando Alberto Lizárraga *

Resumen

En sus lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política, John Rawls expone ampliamente su visión del comunismo como una sociedad más allá de la justicia. A partir del debate suscitado entre autores socialistas, sostiene que Marx condenaba al capitalismo por sus injusticias y tenía su propia concepción de lo justo. Sin embargo, al analizar los principios distributivos comunistas, Rawls cuestiona la distribución según la contribución individual, atribuye a Marx una concepción libertarista de izquierda, minimiza el estatus normativo del Principio de Necesidades, y concluye que en el comunismo plenamente desarrollado las personas carecen de un sentido de lo justo y de las obligaciones morales.

Introducción

Las lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política que John Rawls dictara en Harvard, desde finales de los años sesenta hasta su jubilación en 1995, constituyen un valioso acervo para comprender no sólo algunos aspectos de su ya célebre *Teoría de la Justicia*, sino también para indagar en su visión sobre autores de los que se ocupa marginalmente en los libros y artículos más transitados por los especialistas. El caso de Marx, sobre el que versará esta ponencia, reviste singular interés para quienes, desde la tradición socialista, consideramos que es necesario y deseable un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal rawlsiano¹.

Es sabido que desde el marxismo -y en particular desde el denominado marxismo analítico- se tomó muy en serio el desafío que la teoría rawlsiana planteaba a los presupuestos normativos del materialismo histórico. Desde muy temprano, ya a finales de los años '70, autores socialistas como C.B. Macpherson consideraron que el Principio de Diferencia era aplicable a una sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción. El giro de G.A. Cohen hacia la teoría moral y la filosofía normativa, tras una etapa de marxismo “duro”, también refleja el impacto de la obra de Rawls sobre autores que, desde entonces, pasaron a estar preocupados por revisar y fortalecer los fundamentos éticos de la tradición marxista².

En suma: aunque dista de ser unánime, hay una bien fundada y bastante extendida opinión de que los principios de justicia rawlsianos son compatibles con el socialismo. Y no sólo porque el mismo Rawls lo haya pensado así, sino porque desde el propio marxismo se ha verificado esta posibilidad. El marxismo parece no tener demasiados problemas con el Principio de Diferencia (aunque persiste el debate sobre los alcances exactos de esta norma de justicia distributiva). En cambio, como veremos -no sin alguna perplejidad-, Rawls no llegó a (o no quiso) ver los muchos puntos en común que su concepción de la justicia como equidad tiene con el marxismo.

En las siguientes páginas iremos desbrozando la visión de Rawls sobre la concepción de justicia marxiana. Para ello, examinaremos las tres lecciones sobre Marx escritas entre 1984 y 1994, y

* Profesor en Historia (UNL), Magister en Filosofía Política (University of York) y doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador Adjunto del Conicet y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (Cehepyc), Clacso-Universidad Nacional del Comahue. Email: falizarraga@yahoo.com.ar

¹ Hemos desarrollado argumentos sobre la pertinencia de este diálogo en Lizárraga, 2008.

² Autores socialistas como Jon Elster (1996), Philippe Van Parijs (1992) y Jacques Bidet (2000), entre otros, adhieren, en líneas generales, al Principio de Diferencia rawlsiano como norma distributiva para una sociedad justa.

haremos hincapié en la discusión que se propone en la tercera de ellas. Veremos que Rawls, aunque admira profundamente y conoce bastante bien la obra de Marx, realiza una lectura que, contrariamente a la de varios marxistas contemporáneos, clausura en vez de abrir ventanas hacia una confluencia entre el igualitarismo liberal y el materialismo histórico. El punto que quizá revista mayor interés es que, en su sesgada visión de la sociedad comunista, Rawls siembra muchos interrogantes sobre uno de los pilares de su propio edificio teórico: la estructura básica como *locus* de la justicia. Aunque estas lecciones no forman parte de la versión canónica de la justicia como equidad, la discusión que Rawls plantea en estos escritos abona la idea (no-rawlsiana) de que una sociedad justa no puede lograrse sólo por medios institucionales, sino que requiere un *ethos* congruente con los principios de justicia.

El capitalismo y sus injusticias

En su primera lección sobre Marx, Rawls presenta los rasgos generales de la visión marxiana sobre el capitalismo como sistema social, y no duda en afirmar, con Engels, que Marx fue “genial” y uno de los más grandes economistas del siglo XIX. En rigor, lo califica como teórico de la economía y sociólogo político, y asevera que sus logros fueron “extraordinarios, en verdad, heroicos” (Rawls, 2008: 319)³. A contramano de quienes vieron en la caída del bloque soviético el certificado de defunción de la teoría marxista, Rawls advierte que sería un “grave error” considerar que esta tradición (con toda su filosofía, su economía y su propuesta de una planificación democrática de los asuntos sociales) ya no tiene relevancia alguna (*Ibid.*, 323, 372). Aunque la economía centralmente planificada le parece totalmente desacreditada por la experiencia del socialismo real, no ocurre lo mismo con el socialismo liberal (socialismo de mercado), el cual sería capaz de realizar los principios de la justicia como equidad. Otra razón que Rawls aduce para tomar en serio a la tradición socialista es que “el capitalismo *laissez-faire* tiene graves deficiencias y éstas debieran ser señaladas y reformadas de manera fundamental” (*Ibid.*, 323). De este modo, Rawls no hace sino evocar la sentencia que inaugura *Teoría de la Justicia*: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales [...] no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas” (Rawls, 2000: 17).

El propósito general de Rawls es mostrar a Marx como crítico del liberalismo y, para ello, examina los cuestionamientos marxianos al capitalismo como sistema social de “dominación y explotación” (Rawls, 2008: 322). Curiosamente, Rawls parece tomar al liberalismo como sinónimo de capitalismo, cuando en estas mismas páginas se ocupa de subrayar que sólo el denominado libertarismo (o neoliberalismo conservador) tiene un compromiso absoluto con la propiedad privada de los medios de producción, a diferencia del liberalismo clásico (de John Stuart Mill, por caso) y del propio liberalismo igualitario. Sin resolver acabadamente esta ambigüedad, Rawls se muestra más interesado en señalar que su propia concepción de una sociedad bien ordenada es muy diferente de la concepción marxiana del comunismo. Según Rawls, la justicia como equidad “es muy distinta de la idea de Marx de una sociedad plenamente comunista” (*Ibid.*, 321), por cuanto el comunismo plenamente desarrollado parece ser una sociedad “más allá de la justicia en el sentido de que las circunstancias que dan origen al problema de la justicia distributiva están superadas y los ciudadanos no necesitan estar, ni están, preocupados por ella en la vida cotidiana (*Ibid.*). En cambio, la justicia como equidad asume que, en función de los “hechos generales” de los regímenes democráticos, las virtudes y los principios políticos relacionados con la justicia “siempre desempeñarán un rol en vida política pública” (*Ibid.*: 322). He aquí una afirmación de enorme contundencia, sobre la que Rawls volverá en la tercera lección y que, a nuestro entender, pone en tensión la visión rawlsiana de la justicia como virtud puramente institucional. Pero antes de abordar

³ Es nuestra la traducción de todos los fragmentos tomados de Rawls, J., 2008, *Lectures on the History of Political Philosophy*.

este punto, conviene revisar las consideraciones rawlsianas acerca de la controversia sobre el marxismo y la justicia.

En su breve pero bien lograda presentación del marxismo, Rawls pone el acento en la teoría del valor-trabajo y en su implicancia normativa fundamental: el capitalismo, en tanto sistema de dominación y explotación, es un sistema injusto. Aunque presume que la teoría del valor-trabajo es “insuficiente” y en ocasiones “superflua”, la entiende como un dispositivo que permite explicar por qué en la sociedad capitalista hay dominación y explotación (*Ibid.*: 331). Según Rawls, Marx aspira a poner de manifiesto “el modo por el cual el orden capitalista, incluso cuando es totalmente competitivo, e incluso cuando satisface totalmente la concepción de justicia más adecuada para él, todavía es un injusto sistema social de dominación y explotación” (*Ibid.*: 331). Por supuesto que Rawls no ignora que la explotación es una de las categorías más controvertidas en la tradición marxista, puesto que puede ser leída en términos descriptivos y también en términos normativos.

Consciente de este problema, en la segunda lección, Rawls subraya que en la teoría del valor-trabajo Marx presenta a la explotación de una manera “puramente descriptiva” (*Ibid.*: 335), haciendo hincapié en que, a diferencia de lo que sucede en el esclavismo y en el feudalismo, en el sistema capitalista ésta ocurre de manera velada; es decir, bajo la apariencia de actos mutuamente convenidos entre personas formalmente libres. Sin embargo, señala Rawls, puesto que en toda sociedad de clases hay un excedente, “la explotación es un concepto moral, e implícitamente apela a alguna clase de principios de justicia” (*Ibid.*). Se trata, en suma, de ir más allá de los aparentes intercambios voluntarios y observar el trasfondo institucional que hace posible la existencia de una tasa de explotación mayor a cero ($s/v > 0$). En otras palabras, se trata de considerar “la naturaleza de la estructura básica que le da origen y [...] quién tiene el control institucional” del plus-valor (*Ibid.*). Al fijar su atención en la estructura básica (un aspecto que marca un giro notable para la tradición liberal), Rawls infiere que “Marx debe tener una forma de juzgar a esta estructura como justa o injusta” (*Ibid.*). Pero esta inferencia exige formular y contestar un interrogante crucial: ¿por qué Marx habría de tener una forma de juzgar a las instituciones del capitalismo?; o, mejor, ¿por qué no alcanza sólo con una descripción de la explotación?

En línea con una argumentación desarrollada por el filósofo marxista G.A. Cohen (1995), Rawls parece distinguir entre el aspecto “causal” de la explotación y su aspecto “normativo”; esto es: la situación que da origen a la explotación (la naturaleza de la estructura básica-aspecto causal) es injusta porque tiende a producir como efecto la extracción no remunerada y forzada de plus valor (aspecto normativo). Así, Rawls interpreta que, según Marx, la explotación surge “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). En otras palabras; la explotación capitalista tiene su origen en el desigual acceso a los medios de producción (aspecto causal) y se manifiesta, necesariamente, en el hecho de que los trabajadores no controlan ni se benefician del plus-valor que producen (aspecto normativo). Por ende, Rawls aduce que “el concepto de explotación presupone una concepción de lo correcto y de lo justo a la luz de la cual las estructuras básicas son juzgadas” (*Ibid.*: 336).

Así las cosas, Rawls presume que en la obra de Marx debería encontrarse una concepción de la justicia. Con suma modestia, sin insinuar siquiera que *Teoría de la Justicia* fue el punto de inflexión, da cuenta del debate suscitado entre autores socialistas en torno de la pregunta sobre la existencia de una concepción de lo justo en los escritos marxianos. Al momento de dictar estas lecciones, Rawls ya conoce el artículo de Norman Geras, *The Controversy about Marx and Justice* (1985) y algunos de los primeros trabajos de Cohen en su fase normativa⁴. Por eso, si bien se

⁴ Rawls cita dos artículos de G.A. Cohen, a saber: “Review of Allen Wood’s *Karl Marx*”, en *Mind*, July, 1983; y “Self-ownership, Communism and Equality”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 1990.

detiene a exponer la interpretación según la cual Marx no condenaba al capitalismo como un sistema injusto, toma partido por Geras y Cohen, quienes sí creen que en la obra de Marx hay, a la vez, una condena al capitalismo por sus injusticias y una implícita concepción socialista de lo justo. Decimos “implícita” porque, como se desprende de la vasta literatura sobre el tema, Marx se expresó con ambigüedad sobre este punto y la conclusión a la que han llegado Geras y Cohen se formula en términos paradójicos. En palabras de Geras: “Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensaba así” [*Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so*] (Geras 1990: 245).

No nos detendremos a repasar los argumentos y el acervo textual de quienes afirman que Marx no condenaba al capitalismo como un sistema injusto. Baste señalar que, según Rawls, esta interpretación sostiene, básicamente, que “[h]ay una concepción de justicia apropiada para [el rol histórico del] capitalismo, y según esta concepción, [el capitalismo] es justo en la medida en que sus normas sean respetadas. Otras concepciones de justicia son simplemente irrelevantes” (*Ibid.*: 339). Por ende, el contenido de las normas jurídicas del capitalismo “es *justo* toda vez que corresponde, es apropiado para, el modo de producción [y] es injusto toda vez que contradice a este modo” (*Ibid.*: 340). Así, quienes consideran que Marx no pudo haber condenado al capitalismo como injusto adhieren a una mirada relativista según la cual las normas jurídicas y morales han de valorarse sólo en correspondencia con el sistema al que sirven. Va de suyo que ésta sería la visión marxiana de la correspondencia entre la justicia y el capitalismo, ya que la percepción de los ideólogos del sistema es otra: ellos piensan que el capitalismo es justo porque satisface las exigencias de ideales como la libertad y la igualdad. A esta mirada relativista suelen agregarse los explícitos rechazos de Marx hacia el discurso sobre la justicia, a la cual veía, por un lado, desde una perspectiva estrechamente juricista y, por otro, restringida a la distribución de bienes de consumo e ingresos. Según Rawls, entonces, Marx muestra, en la letra, una visión acotada de la justicia distributiva (*Ibid.*: 336)⁵, pero indirectamente, desde su crítica de la anatomía de la sociedad burguesa, puede inferirse la presencia de una concepción de “justicia política” aplicada a la estructura básica de la sociedad y a las instituciones de trasfondo (Rawls, 2008: 336).

Tomando como base los escritos de Geras y de Cohen, Rawls expone los argumentos de quienes piensan que Marx sí considera al capitalismo como un sistema injusto. En tal sentido, puede alegarse: a) que Marx enfatiza que, detrás del aparente intercambio voluntario, la relación salarial entraña una situación de explotación (el obrero es forzado a trabajar, y sin la correspondiente remuneración durante una parte de su jornada laboral); b) que a pesar de sus acerbas sentencias contra el moralismo, Marx no trepida en calificar a la explotación como “robo”, “hurto”, “usurpación”, etcétera; c) que para la fase superior del comunismo, postula una norma distributiva en función de las necesidades, la cual constituye un estándar de justicia “objetivo y no histórico” (*Ibid.*: 343); d) que las afirmaciones de aparente relativismo moral de Marx son, en verdad, señalamientos realistas orientados a subrayar que deben darse ciertas condiciones para que los principios de justicia sean aplicables; e) que una preocupación por la distribución no es reformista (en sentido peyorativo) si incluye el reparto de los derechos de propiedad; f) que en su crítica a la sociedad burguesa, Marx no se limita a evaluar sólo las instituciones jurídicas sino la estructura básica de la sociedad y, por lo tanto, muestra que es posible concebir principios independientemente del ordenamiento jurídico; g) que la distribución según las necesidades es un principio que “apunta al igual derecho de autorrealización para todos, incluso cuando Marx imagina que esto ocurre junto con la desaparición del Estado y sus instituciones coercitivas legales” (*Ibid.*: 343).

⁵ Rawls conjetura que la actitud despectiva de Marx hacia las consideraciones distributivas “puede haber tenido consecuencias de largo plazo para el marxismo” (Rawls, 2008: 337). En rigor, sí las tuvo, ya que hasta el día de hoy el marxismo se encuentra a la zaga del liberalismo igualitario en términos de reflexión normativa.

La piedra de toque de toda esta argumentación es la sistemática calificación marxiana de la explotación como “robo”, “hurto”, entre otras expresiones similares. Si Marx hubiese creído realmente que el capitalismo es justo en función de la correspondencia entre el entramado jurídico y el modo de producción, no habría recurrido a estas calificaciones. Según las normas del capitalismo, en la relación salarial no hay ni explotación, ni robo, ni hurto. Entonces, cuando Marx escoge expresarse en esos términos, lo hace porque el robo “implica que el capitalista no tiene derecho a apropiarse del plus valor, y que hacerlo es por lo tanto incorrecto o injusto” (*Ibid.*: 345). Rawls enfatiza que no puede achacársele injusticia al capitalista individual; lo que está en tela de juicio es el sistema, el cual se caracteriza por la posición y los intereses antagónicos de las clases capitalista y trabajadora. Por eso, reproduce oportunamente la cita en la que Marx describe a la explotación como “el tributo extraído anualmente a la clase trabajadora por la clase capitalista” (*Ibid.*).

Ahora bien; ¿en qué sentido puede hablarse estrictamente de la existencia de robo o hurto en la relación de explotación? Está claro que, según las normas del capitalismo, no existen tales cosas; la relación salarial aparece como un contrato exento de fuerza y de fraude. Por eso, Rawls enfatiza que “dado que Marx no pensaba que los capitalistas roban al obrero según la concepción capitalista de justicia, debe haber querido significar que roban a los trabajadores en algún otro sentido” (*Ibid.*: 346). Este otro sentido ya no es el de la adecuación entre el orden jurídico y la estructura económica, sino una concepción de lo justo que “vale en general”, es decir, “que se aplica a la estructura básica, si no de todas, de la mayoría de las sociedades y, por ende, en este sentido es no relativista” (*Ibid.*). Para poder hablar de “robo”, en definitiva, Marx debe usar una concepción de la justicia distinta a la del capitalismo; el capitalismo es juzgado desde otro espacio normativo.

La perspectiva marxiana, según Rawls, se configura en torno del lugar principalísimo que le asigna al trabajo. Contrariamente a lo que sostendría la teoría de la productividad marginal, según la cual los tres factores productivos (trabajo, tierra y capital) contribuyen de igual modo a la generación de riqueza, Marx considera que el trabajo es socialmente fundamental en el proceso de valorización, y no así los otros factores. Desde la visión marginalista, los precios tienen una función alcativa para orientar la inversión y una función distributiva atada a la propiedad sobre cada uno de estos factores. Así, los dueños de la tierra y el capital reciben ingresos en función de su propiedad. Pero como, para Marx, el factor productivo relevante es el trabajo social combinado y no la “trinidad” de capital, tierra y trabajo, lo que interesa para los miembros de una sociedad comunista es “cómo las instituciones sociales y económicas se organizan de modo que [las personas] puedan cooperar en términos equitativos y usar su trabajo combinado efectivamente con las fuerzas de la naturaleza de una manera que pueda ser decidida por la sociedad en su conjunto” (*Ibid.*: 351). En suma, para Marx, y siempre según la lectura rawlsiana:

“[T]odos los miembros de la sociedad tienen un reclamo igual, fundado en la justicia, al total acceso y uso de los medios de producción de la sociedad y de los recursos naturales [y, en consecuencia] la renta puramente económica basada en la posesión de propiedad es injusta porque en efecto niega justos reclamos de acceso y uso, y cualquier sistema que instituya tal renta es un sistema de dominación y explotación” (*Ibid.*: 352).

Hasta aquí, Rawls se mantiene dentro de los cauces del debate sobre Marx y la justicia desarrollado por los pensadores socialistas contemporáneos. Sin embargo, en un giro personal y muy sugestivo, asevera que la visión marxiana de un capitalismo justo es *consistente* con su condena al capitalismo como sistema de trabajo forzado y robo encubierto (*Ibid.*: 353-354). De algún modo, Rawls insinúa que el capitalismo es la vez justo e injusto, una proposición de resonancias dialécticas muy extraña al discurso rawlsiano.

La explicación de esta consistencia es el propósito de la tercera lección sobre Marx. Aquí, Rawls sostiene que en aquellos pasajes donde Marx parece decir que el capitalismo es justo, en realidad está proponiendo una descripción de “la conciencia ideológica de las sociedades capitalistas y la

concepción jurídica de justicia expresada por el sistema legal del orden social capitalista” (*Ibid.*: 354). En otras palabras: que Marx sostenga que un orden jurídico (y la subyacente concepción de lo justo) sea el adecuado para el modo de producción capitalista, no significa que lo apruebe como justo en un sentido amplio. Como diría Ziyad Husami (1980: 51), Marx hace aquí una sociología de la moral, y no una teoría moral; es decir, analiza las condiciones en las que emerge una determinada concepción de la justicia y las características de esta última, sin avanzar en el plano normativo propiamente dicho. En cambio, cuando Marx denuncia al capitalismo como un sistema basado en el robo y el hurto del plus valor, pone en juego -aunque no en forma explícita- sus propias ideas morales respecto de que la apropiación capitalista es injusta.

En particular, cuando postula, en su descripción de la sociedad de los productores asociados, el igual derecho al acceso y uso de los medios de producción y los recursos naturales, está especificando los fundamentos de su condena al robo y el hurto que perpetran los capitalistas como clase (Rawls, 2008: 355). Así, el reclamo de que todo sea igualmente poseído y usado por todos es, en última instancia, el basamento de la condena moral de Marx al capitalismo⁶. Por otra parte, es cierto que las diversas concepciones jurídicas pueden ser perfectamente funcionales a cada modo de producción, pero la idea marxiana de que el trabajo es el único factor productivo socialmente relevante y su rechazo a los ingresos devengados por el sólo hecho de poseer propiedad privada sobre los recursos productivos, se sostienen con independencia de las circunstancias históricas. Por eso, Geras afirma que en Marx hay, de hecho, una concepción trans-histórica de justicia, elaborada desde el punto de vista del proletariado (Geras, 1990: 227).

La justicia en el comunismo

Para examinar la implícita teoría de la justicia marxiana, es preciso considerar su visión de la sociedad comunista: la sociedad de los productores libremente asociados. Aunque Marx fue renuente a fijar el contorno detallado de la sociedad comunista, en algunos escritos bosquejó algunos lineamientos generales. Según la lectura que hace Rawls, la sociedad comunista (planteada en dos fases: socialismo y comunismo) exhibe dos características centrales; por un lado, la desaparición de la “conciencia ideológica” y, por otro, el fin de la explotación y de la alienación.

En cuanto al primer aspecto, Rawls rescata la definición negativa de “ideología” que usara Marx en sus escritos tempranos y adhiere a la visión de que el comunismo, donde las apariencias coinciden con las esencias, es una sociedad completamente transparente, una sociedad en la que no hay lugar para las ilusiones (distorsiones cognitivas surgidas de las apariencias) ni para los engaños (errores cognitivos irracionales). En el comunismo, opina Rawls, “la forma de las apariencias 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” (*Ibid.*: 360)⁷. En contraste, una de las más persistentes distorsiones de la “conciencia ideológica” en el capitalismo es aquella que hace que los capitalistas no se vean a sí mismos como ladrones ni los obreros como víctimas de un robo sistemático. Dice Rawls:

“La concepción jurídica de la justicia, que Marx ridiculiza como ‘el auténtico Edén de los derechos innatos del hombre’ [...] *le permite a los agentes, capitalistas y trabajadores por igual, pensar que su*

⁶ Leo Panitch y Sam Gindin sostienen que el principio utópico *Omnia sint communia* (que todo sea poseído en común) es también uno de los puntales del proyecto socialista, puesto que su realización depende de la efectiva socialización de los medios de producción. Aunque aparentemente obvio, dicen, merece ser recordado una y otra vez. Ver Panitch, L. y Gindin, S. 2000, p. 2.

⁷ Curiosamente, Rawls sostiene, siguiendo la famosa frase de Hegel, que el comunismo, en tanto sociedad racional, devuelve al observador una mirada racional. Decimos que esto es curioso, porque Rawls utiliza la misma metáfora a propósito de la democracia de propietarios (modelo rawlsiano de una sociedad bien ordenada) (Rawls, 2004: 25).

situación es justa y que sus ingresos y riqueza son merecidos. Esto, junto con las engañosas apariencias de las instituciones capitalistas, facilita el funcionamiento del orden social” (Ibid.: 362; nuestras cursivas).

Casi como al pasar, Rawls le hace un guiño al marxismo al puntualizar en que los merecimientos son parte de las ilusiones funcionales al sistema. El Rawls anti-meritocrático no puede sino coincidir con la misma postura que atraviesa a la tradición socialista. Pero, como veremos, Rawls no explora las consecuencias últimas de esta cercanía entre la tradición socialista y el igualitarismo liberal.

En lo que toca a la desaparición de la alienación, Rawls realiza una exposición convencional de este tema a partir de los *Manuscritos* marxianos de 1844. En el curso de esta discusión, enfatiza que una de las formas de la alienación, según Marx, se manifiesta en el hecho de que el capitalismo genera sujetos “mutuamente indiferentes” (*Ibid.*: 364). Rawls no hace ningún comentario crítico sobre este punto, lo cual nos permite inferir que aprueba o al menos no encuentra descabellada la visión marxiana. Aquí, lo más interesante radica en que, por un lado, la posición original rawlsiana está habitada por individuos “mutuamente desinteresados” (muy parecidos a aquellos sujetos que habitan el capitalismo) y, por otro, en que Rawls le reprochará al comunismo plenamente desarrollado este mismo problema, aunque formulado en términos de ausencia de un sentido de justicia y de obligaciones mutuas. Retomaremos este punto más adelante.

La superación de la explotación, a su turno, se verifica a partir del hecho de que en el comunismo quedan abolidas “las prerrogativas de la propiedad privada de los medios de producción” y se pone en práctica el igual acceso a dichos medios productivos y a los recursos naturales (*Ibid.*: 365). Desaparecen, entonces, esas prerrogativas de la propiedad privada en virtud de las cuales los propietarios controlan el producto, dirigen el proceso laboral de manera “autocrática”, determinan el sentido de los flujos de inversiones y tienen en su poder el control del excedente y la tasa de crecimiento. Para los sujetos en el comunismo, en cambio,

“la comprensión compartida de su mundo social, expresada 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 cual los individuos satisfacen sus verdaderas necesidades humanas de libertad y autodesarrollo, mientras al mismo tiempo reconocen el reclamo de todos a un igual acceso a los recursos de la sociedad” (*Ibid.*: 365).

La presentación rawlsiana del comunismo, entonces, remite a una sociedad completamente transparente, con procedimientos democráticos de planificación y con propiedad colectiva de los recursos externos. Da la sensación de que todo conflicto se ha extinguido en virtud de estos procedimientos y la superación de las ilusiones y engaños que prevalecían en el capitalismo. Ya no hay ideología que enturbie la mirada; ya no hay opacidad. Semejante visión, casi idílica, no guarda ninguna relación con la perspectiva más realista y menos fantástica que los fundadores del materialismo histórico postularon en sus escritos maduros. En realidad, la mirada rawlsiana se acerca mucho más a una caricatura que a un esbozo meditado sobre el comunismo, todo lo cual le dará pie para sostener que el comunismo, a fin de cuentas, está más allá de la justicia.

Desigualdades socialistas

Para llegar a sostener que la sociedad de los productores asociados trasciende a la justicia, Rawls debe examinar las dos fases del comunismo que Marx bosqueja en la *Crítica del Programa de Gotha* (CPG): la fase inferior (socialismo) y la fase superior (comunismo plenamente desarrollado). En tal sentido, no demora en notar que entre ambas fases hay diferencias cruciales en lo que toca a la justicia. Sostiene Rawls que en el socialismo

“todavía hay mucha desigualdad, debido a la desigualdad en los dotes de nacimiento y al hecho de que el trabajo es recompensado por su duración e intensidad en bienes de consumo. Esta recompensa por los dotes desiguales ha sido llamada [por John Roemer] explotación socialista” (*Ibid.*: 366).

Aunque no lo denomina de este modo, estamos en presencia de una discusión sobre el Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad, que recompensa 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. Un primer problema sobre el que Rawls llama la atención es el hecho de que las remuneraciones a los mejor dotados constituyen una fuente de desigualdad injustificada. Por otra parte, agrega Rawls, el socialismo sigue siendo defectuoso porque persiste la división del trabajo. Ambos problemas, la desigualdad y la división del trabajo, lucen inevitables a los ojos de Marx, puesto que constituyen, en buena medida, residuos de la vieja sociedad que está siendo superada.

Para analizar la desigualdad socialista, Rawls se centra en los fragmentos de *CPG* en los cuales Marx expone los defectos de la distribución según la contribución individual. Al respecto, subraya que este reparto de los bienes de consumo está determinado por los desiguales dotes individuales, a los cuales Marx califica como “privilegios naturales”. En este contexto, Rawls hace un listado de las frases de *CPG* en las que Marx señala las limitaciones del derecho burgués, el cual no tiene en cuenta las diferencias entre personas y aplica un único rasero para tratar todos los casos. En otras palabras, las personas son vistas sólo como trabajadores y no se toma nota de la injusta influencia de los mencionados “privilegios naturales”. Sería esperable que Rawls sacara abundante provecho de esta definición marxiana, que corresponde estrictamente a lo que el mismo Rawls califica como atributos “moralmente irrelevantes”; es decir, aquellos que vienen dados por la operación de las loterías natural y social y, por ende, son totalmente contingentes. Pero Rawls se conforma con presentar el problema y no hace mucho esfuerzo por conectar su propia teoría con la visión de Marx.

Con todo, como Marx considera que las injusticias socialistas son inevitables -porque el derecho no puede ser superior a la estructura económica de la sociedad, porque persisten rasgos de la sociedad capitalista y por el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas- y sólo pueden superarse una vez llegado el comunismo, Rawls se pregunta, legítimamente:

“¿Pero 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 impuestos etc. y ajustar los incentivos de modo que los mayores dotes de algunos funcionen para ventaja de aquellos con menos dotes? ¿Es simplemente un descuido de parte de Marx que no haya pensado en esto?” (*Ibid.*: 367).

La interrogación final es retórica. Rawls, como veremos, piensa que no fue un descuido. A nuestro entender, Marx sí pasó por alto una solución al problema de los privilegios naturales y confió demasiado en la abundancia del comunismo pleno, la cual traería la solución a los problemas distributivos del socialismo. El Principio rawlsiano, en cambio, incorpora a su solución el problema de los factores moralmente irrelevantes, algo que no hace el Principio de Contribución marxiano⁸. En suma; sí, fue un descuido de Marx. Pero Rawls afirma que es otra la razón por la cual Marx no pensó en un principio similar al Principio de Diferencia. Escribe Rawls: “[s]iguiendo a G.A. Cohen, digamos que Marx sostenía lo que podemos llamar una visión libertarista” (*Ibid.*: 367). Semejante afirmación puede mover a escándalo, toda vez que se requiere mucha audacia para poner a Marx en línea con los liberales ultra-conservadores o anarcocapitalistas al estilo de Robert Nozick, David Friedman, Murray Rothbard, entre otros.

⁸ Hemos argumentado que el Principio de Diferencia bien podría reemplazar o suceder al Principio de Contribución, en Lizárraga, 2007, Capítulo 3.

Cohen define la visión libertarista a partir, no de la libertad que invocan sus creadores, sino de la tesis de autopropiedad o propiedad sobre uno mismo; es decir: “cada persona tiene total autopropiedad sobre su persona y poderes; por ende cada persona tiene el derecho moral a hacer lo que quiera consigo mismo, siempre y cuando no viole los derechos de autopropiedad de otros” (Cohen, citado en Rawls; 2008: 367). En consecuencia, nadie puede ser obligado a prestar ayuda a otros a menos que haya un consentimiento contractual previo. Esta afirmación de absoluta propiedad sobre uno mismo se combina con dos posibles visiones sobre la propiedad de los recursos externos: los libertaristas de derecha sostienen que pueden adquirirse derechos absolutos sobre los recursos externos, mientras que los de izquierda suponen un mundo originario poseído por todos, y por lo tanto, abogan por una distribución igualitaria de los recursos externos. Dados estos elementos, Rawls señala: “no diría que Marx es un libertarista de izquierda, porque él no plantearía las cosas de este modo. Pero es una visión que encaja con lo que él dice en varios aspectos” (Rawls, 2008: 368).

Rawls considera, entonces, que Marx comparte con los libertaristas de izquierda la proposición de que todas las personas tienen un reclamo igual sobre los recursos externos. Y, al mismo tiempo, asume que Marx afirma la autopropiedad al no postular una norma distributiva que, en el socialismo, exija que los mejor dotados asistan a los menos afortunados. En palabras de Rawls:

“Marx no sugiere que a los mejor dotados deba requerírseles que ganen sus mayores porciones de consumo de maneras que contribuyan al bien-estar 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 quieran hacer voluntariamente. Los que están peor no carecen de acceso a los recursos externos; simplemente están menos dotados” (Rawls, 2008: 368; nuestras cursivas).

Aquí, Rawls comete un severo error. Es verdad que en la distribución según el Principio de Contribución los mejor dotados y con menores necesidades ganan más que los peor dotados y con mayores necesidades. Y es cierto que no hay límite a las desigualdades generadas por este esquema. Marx era consciente de estos problemas. Pero existe un dispositivo previo, las deducciones generales al producto social, las cuales vienen a costear inversiones, gastos comunes y a sostener a quienes no pueden trabajar. Las deducciones al producto social benefician especialmente a los que están peor e instauran, por decirlo en términos rawlsianos, una suerte de “mínimo social”. No hay indicación textual de que estas deducciones sean voluntarias, pero tampoco nada indica que los trabajadores las vean como un impuesto injustificado. 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 resistirán el no recibir el total de su producto de manera directa. Por otra parte, quienes estén 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. Por tanto, no es cierto que “nadie le debe nada a nadie”. Por supuesto que, como dijimos, el Principio de Contribución no alcanza la sofisticación del Principio de Diferencia, pero, desde una perspectiva general, no es un principio totalmente insensible (sino apenas insuficientemente sensible) a la suerte de los menos aventajados.

Según Rawls, el Marx libertarista también se manifiesta en la descripción del comunismo plenamente desarrollado que aparece en la famosa metáfora de *La Ideología Alemana* en la cual, inspirados en la “pasión mariposa” de Fourier, los fundadores del materialismo histórico anticipan un mundo desalienado donde cada persona desarrolla múltiples actividades sin por ello quedar fijada en una o algunas de ellas⁹. Sin tomar en cuenta otros bosquejos del comunismo que ofrecieron Marx y Engels en sus vastas obras, Rawls se apega a esta alegoría bucólica de *La Ideología Alemana* para llegar a la conclusión de que el comunismo está más allá de la justicia. En el comunismo, sostiene Rawls, nadie está obligado a ayudar a otros puesto que se trata de un mundo

⁹ Sobre la influencia de Charles Fourier en este pasaje de *La Ideología Alemana*, ver Jameson, F., 2005, p. 249.

cultural que no impone deberes ni obligaciones; “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, con la división del trabajo superada” (Rawls, 2008: 368). Es una sociedad, entonces, que no sólo está más allá de la justicia, sino también de la moral; una sociedad donde no hay ni obligaciones, ni mecanismos de coerción, ni necesidad alguna de principios de justicia. Por eso, Rawls concluye que Marx no aceptaría el Principio de Diferencia. En sus palabras:

“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 bien-estar de los demás. Eso sería coercitivo. Implicaría darle derechos a algunas personas (las que reciben ayuda) sobre cómo otra gente debiera usar sus poderes -suponiendo que todos respetan el principio libertarista de izquierda del derecho al acceso igual. Yo, por mi lado, pienso que debemos introducir un principio como el Principio de Diferencia o medidas similares para mantener la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo” (Rawls, 2008: 368).

Varias cuestiones se desprenden de este párrafo. El primer lugar, vale considerar la concepción de igualitarismo radical que Rawls acepta. Si el igualitarismo radical consiste en el igual acceso a los recursos sociales, está lejos de ser auténticamente radical; en verdad, una postura genuinamente radical exigiría la igualación de los recursos impersonales y también los personales. En segundo término, la ausencia de coerción, según la entiende Rawls, implica que no puede ponerse límites a los beneficios individuales o condicionarse estos beneficios a que otros mejoren su situación. La existencia de tales dispositivos distributivos haría que algunos tuvieran derechos no consentidos sobre otros y esto equivaldría, a decir de los libertaristas, a instaurar la semi-esclavitud. Hasta donde sabemos, no hay evidencia textual de que Marx haya pensado en el sentido aludido por Rawls. Al contrario, como dijimos, las deducciones que se practican al producto total funcionan para morigerar el efecto distributivo de los factores contingentes y no suponen, necesariamente, un esquema coercitivo. Y si lo hubiere, como el mismo Rawls piensa para su sociedad bien ordenada, la coerción nunca llegaría a usarse puesto que las personas actuarían permanentemente conforme a las normas establecidas en la planificación democrática.

Un mundo de gente “extraña”

La visión rawlsiana de un comunismo idílico, más allá de la justicia, la moral, la escasez y la coerción no requiere, lógicamente, la presencia de principios de justicia y, mucho menos, la existencia de instituciones de trasfondo y sus correspondientes mecanismos coercitivos. En un mundo donde es posible que “cada uno [haga] lo que se le da la gana” (Rawls, 2008: 369) y donde las actividades individuales armonizan espontáneamente, no puede hablarse de justicia puesto que las circunstancias que la hacen necesaria y posible están ausentes. Según Rawls, vale insistir, en el comunismo plenamente desarrollado

“no hay sentido de restricción moral u obligación moral; ningún sentido de estar obligado por principios de lo correcto y lo justo [...] La sociedad comunista es una en la cual la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo y de la obligación moral ha desaparecido. En la visión de Marx, ya no se necesita y ya no tiene un rol social” (*Ibid.*)

Nuevamente, Rawls no ofrece evidencia textual para estas temerarias afirmaciones. Todo es una elaboración a partir de la ya mentada metáfora de *La Ideología Alemana*. Contra esto, cabe preguntarse, entonces, qué sentido tiene la planificación democrática de la economía comunista, rasgo que Rawls resalta una y otra vez en sus lecciones sobre Marx. Es totalmente impensable un plan que no se funde en algún sentido de lo correcto y de lo justo, y que no asigne obligaciones a los miembros de la sociedad.

En la descripción de este comunismo más allá de la justicia, Rawls también aborda el tema de la autorrealización de las personas. En tal sentido, supone que cada individuo puede desplegar al máximo toda la gama posible de actividades humanas, tal como le viene en gana y sin coordinación alguna con los demás. Para subrayar el contraste entre este comunismo cuasi-anárquico y su propia visión del florecimiento humano, Rawls recurre a la meneada metáfora de una orquesta, en la cual cada quien se autorrealiza pero sólo en conjunción con los demás; el rango completo de actividades humanas se alcanza en términos cooperativos y no estrictamente individuales¹⁰. Nuevamente, Rawls sostiene que

“esta no es la idea de Marx. Su idea es que nos transformemos en individuos integrales y juntándonos con otros tal como se nos dé la gana. *Esta idea es consistente con la idea de autopropiedad definida previamente*, y no está restringida por la conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo” (Rawls, 2008: 370; nuestras cursivas).

He aquí la clave de todo el problema: Rawls no pone en duda que Marx haya sido un libertarista de izquierda que sostenía al mismo tiempo la tesis de autopropiedad y la defensa de un igualitarismo sobre la posesión y uso de los recursos externos. Si Rawls hubiese reflexionado más detenidamente sobre los alcances del principio distributivo comunista, “de cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad”, y si hubiese reparado debidamente en la impugnación marxiana a los “privilegios naturales”, habría visto que, lejos de afirmarla, Marx repudia la autopropiedad. Más aún; la crítica a la explotación no se origina en la afirmación de que el trabajador es dueño de su producto, sino en el hecho, causalmente relevante, de que los recursos externos son propiedad privada en el capitalismo.

En el comunismo esbozado en *La Ideología Alemana*, según Rawls, se dan tres condiciones que permiten la desaparición de las circunstancias de justicia: la abundancia material sin límites, el trabajo que se convierte en “la primera necesidad vital” (lo cual extingue la demanda de incentivos) y la posibilidad cierta de que el trabajo resulte siempre significativo. Este mundo ideal permite que la humanidad trascienda todas las limitaciones del derecho, especialmente las del derecho burgués que persiste en la primera fase del comunismo (el Principio de Contribución). Aquí, Rawls cita varias expresiones de Marx en *CPG* respecto de la insuficiencia inherente a las normas de derecho y resalta la noción de que sólo el comunismo pleno supera “el estrecho horizonte del derecho burgués”.

Ahora bien; Rawls piensa, como vimos, que en el comunismo desaparece “la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo y de la obligación moral”. Por ende, tampoco hay necesidad de norma alguna, porque esto implicaría la existencia de artefactos sociales de coerción. Así, cuando aborda la formulación marxiana del denominado Principio de Necesidades (“a cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad”), explicitado por Marx en *CPG*, Rawls se ve obligado a restarle potencia normativa y a considerarlo simplemente como un “precepto”¹¹. Dice Rawls:

“[p]ienso 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” (Rawls, 2008: 370).

Rawls parece no haber medido el alcance de esta postulación; en rigor, está abrazando la interpretación de Allen Wood -principal defensor de la tesis de que Marx no condenaba al

¹⁰ G. A. Cohen ha utilizado la imagen de una orquesta para explicar, precisamente, su propia concepción del comunismo (Cohen, 1995: 122). Como se ve, es una metáfora adaptable a varios discursos.

¹¹ En *Teoría de la Justicia*, Rawls incluye al Principio de Necesidades dentro de los “preceptos del sentido común”, que operan en la vida cotidiana, pueden armonizar con los principios de justicia y hasta pueden ser elevados al nivel de un primer principio de justicia (Rawls, 2000: 282).

capitalismo como injusto-, a contramano de lo que había sostenido previamente al afirmar, con Geras y Cohen, que Marx sí tenía una concepción de lo justo. El Principio de Necesidades es degradado a la condición de precepto o mera descripción porque Rawls necesita sostener la visión de un comunismo más allá de la justicia y la moral.

Con todo, en los tramos finales de la tercera lección sobre Marx, y para especificar su postura, Rawls se pregunta nuevamente si el comunismo podría ser visto como una sociedad justa. La respuesta que ahora ofrece no deja de ser ambigua. Por un lado, resalta tres aspectos constitutivos del comunismo pleno, a saber: a) el igual acceso y uso de los medios de producción; b) la igual participación en los procesos democráticos y públicos relativos al plan económico; c) la igual participación en la realización de trabajos desagradables (si es que los hubiere). En consecuencia, dice Rawls,

“la distribución de bienes es justa si aceptamos la igualdad como justa. Además, el igual derecho de todos al uso de 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” (Rawls, 2008: 371).

Rawls considera al comunismo como justo en función de su igualitarismo tanto en la distribución (entendida en un sentido amplio) como en la participación en la toma de decisiones relativas a la planificación pública. Esto, entonces, supone la existencia de instituciones y normas de trasfondo, puesto que, ¿cómo puede hablarse de efectiva igualdad en el acceso a los recursos, de participación democrática y de economía planificada y negar que exista un sentido de lo justo y del derecho? El comunismo, así entendido, está lejos de ser una sociedad en la cual cada uno hace lo que le viene en gana.

Pero, por otro lado, Rawls vuelve a sostener que el comunismo está más allá de la justicia. Curiosamente, ahora desvía su mirada de las instituciones y se centra en las decisiones individuales. Dice, entonces:

“Pero en otro sentido, la sociedad comunista está, según parece, más allá de la justicia. Esto es, mientras logra la justicia en el sentido recién definido, lo hace sin depender en modo alguno de que la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo. Los miembros de la sociedad comunista no son gente movida por los principios y virtudes de justicia -esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia. La gente puede saber qué es la justicia y pueden recordar que sus ancestros alguna vez fueron movidos por ella; pero una problemática preocupación por la justicia y los debates sobre lo que la justicia requiere, no son parte de su vida ordinaria. *Esta gente es extraña a nosotros; es difícil describirla*” (Rawls, 2008: 371; nuestras cursivas).

De repente, la justicia se transforma en una virtud de las personas y no de las instituciones. Rawls parece abandonar aquí su larga insistencia en que el objeto de la justicia es la estructura básica (las instituciones) y no las decisiones personales. Nótese lo siguiente: la sociedad comunista logra la justicia “en el sentido recién definido” (igualdad en el acceso y uso de recursos y planificación democrática) pero las personas no están motivadas a actuar según principios de justicia; saben de qué se trata la justicia pero no actúan conforme a principios. Son las actitudes de esta “gente extraña a nosotros” lo que hace que el comunismo esté más allá de la justicia, y no la ausencia de normas o principios distributivos. Si se lleva este novedoso giro rawlsiano a sus últimas consecuencias, podría decirse que una 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 Rawls, con resultados letales para toda la teoría. Por lo demás, resulta asombroso 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. Rawls le exige al comunismo cosas que no le exige a su sociedad bien ordenada.

Pero Rawls va por más. Considera que Marx se sentía atraído por esta “ausencia de preocupación por la justicia” en la sociedad comunista plenamente desarrollada. Si bien da por sentado que la confianza marxiana en la superación de la escasez puede rechazarse fácilmente como un postulado claramente utópico, no ocurre lo mismo con la desaparición de la noción de justicia: “la cuestión de la deseabilidad de la evanescencia de la justicia plantea preguntas mucho más profundas”, sostiene Rawls (Rawls, 2008: 371). La cuestión más profunda pasa por determinar, precisamente, 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, asombrosamente, una afirmación de que la justicia no es, como él mismo predicara, un asunto que sólo se aplica a la estructura básica de la sociedad. Dice Rawls:

“Para mí, [la evanescencia de la justicia] es indeseable como tal, y también una cuestión práctica. Las instituciones justas, pienso, 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, es parte de la vida humana y parte 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” (Rawls, 2008: 372).

Si lo tomamos en forma aislada, tenemos que coincidir con todo lo que Rawls plantea en el párrafo recién citado. Pero debemos remarcar, con cierto estupor, que Rawls dice aquí que “las instituciones justas [...] no vendrán por sí mismas, sino que *dependen* en cierta medida [...] de que los ciudadanos tengan un sentido de justicia aprendido en los contextos de esas mismas instituciones”. La perseverante insistencia rawlsiana en que el único objeto de los principios de justicia son las instituciones y no las decisiones o actitudes individuales parece diluirse, al menos en parte, cuando afirma que las instituciones justas *dependen* de las actitudes de las personas.

Por otro lado, y analizando el párrafo en cuestión en el contexto de la discusión general, no podemos dejar pasar el apenas sutil exabrupto rawlsiano: quien lea con atención verá que el comunismo, definido por la ausencia de una preocupación por la justicia, no merece contarse entre las sociedades “decentes”. ¿De dónde saca Rawls que en el comunismo las personas no se preocuparán ni serán conscientes de los reclamos de los demás? En realidad, la suprema indiferencia hacia lo justo no es propia del comunismo sino del capitalismo, sistema en el cual el sentido de justicia está irremediabilmente perdido y en el que, por definición, nadie debe ocuparse de la suerte de los demás. Es el capitalismo y no el comunismo el que predica que cada uno puede y debe hacer lo que se le da la gana. El capitalismo es el sistema que merece no sólo ser considerado como injusto, sino como aquél que no reúne las “condiciones esenciales de una sociedad humana decente”.

Referencias

- Bidet, Jacques 2000 *John Rawls y la teoría de la justicia* (Barcelona: Edicions Bellaterra).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme).
- Elster, Jon 1996 *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge, England: Cambridge University Press).
- Husami, Ziyad 1980 “Marx on distributive justice” en Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press) pp. 42-79.
- Geras, Norman 1990 (1985) “The Controversy about Marx and Justice” en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press) pp. 211-67.

Jameson, Fredric 2005 *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (London: Verso).

Lizárraga, Fernando 2007 *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).

Lizárraga, Fernando 2008 “Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal”, en Ruth. *Cuadernos de Pensamiento Crítico* (Ruth Casa Editorial), Nro. 1, pp. 68-87, edición digital en www.ruthcuadernos.org

Panitch, Leo y Gindin, Sam 2000 “Transcending pessimism: rekindling socialist imagination”, en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000*, (Suffolk: The Merlin Press).

Rawls, John 2000 *Teoría de la Justicia* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 2004 (2001) *La justicia como equidad. Una reformulación* (Buenos Aires: Paidós), edición a cargo de Erin Kelly.

Rawls, John 2008 *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge-London: Harvard University Press).

Van Parijs, Philippe 1992 *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).