

MARXISMO, AUTOPROPIEDAD Y ABUNDANCIA

FERNANDO A. LIZÁRRAGA
CONICET/CEHEPyC

Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue
falizarraga@conicet.gov.ar

RESUMEN: G.A. Cohen y John Rawls atribuyen a Karl Marx haberse adherido al principio libertarista de autopropiedad y una plena confianza en la abundancia ilimitada como solución a los defectos distributivos del socialismo. Asimismo, consideran que el comunismo marxiano está, en cierto sentido, más allá de la justicia. Contra estas posiciones, veremos que Marx rechaza la autopropiedad en términos normativos, que la predicción de plenitud material no es estrictamente marxiana, y que la doble valoración del comunismo —a la vez justo y más allá de la justicia— no es totalmente consistente.

PALABRAS CLAVE: socialismo, comunismo, libertarismo, igualitarismo, justicia

SUMMARY: G.A. Cohen and John Rawls share the view that Marx endorsed the libertarian principle of self-ownership and that he was too confident in limitless abundance as a solution to the distributive defects of socialism. Moreover, they hold that full-fledged Marxian communism is, in some sense, beyond justice. Against all this, we shall see that Marx rejects self-ownership in normative terms, that the prediction of material plenty is not strictly Marxian, and that the double assessment of communism —as both just and beyond justice— is not fully consistent.

KEY WORDS: socialism, communism, libertarianism, egalitarianism, justice

Introducción

En el marco del fecundo debate sobre la justicia social, reinaugurado por la irrupción de la teoría de John Rawls a principios de los años 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. 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 su teoría y la tradición socialista al sostener, por un lado, que Marx, aferrado al principio libertarista de autopropiedad (*self-ownership*), no habría aceptado el

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

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. La postura de Rawls ante el comunismo es, en buena medida, tributaria de la lectura normativa del marxismo desarrollada por G.A. Cohen, uno de los más sofisticados filósofos socialistas de las últimas décadas.

En las páginas que siguen examinaremos las visiones de Cohen y de Rawls sobre la justicia comunista y nos detendremos a considerar tres asuntos cruciales: 1) en qué medida Marx acepta —o no rechaza suficientemente— el principio libertarista de autopropiedad; 2) cuáles son las alternativas para superar los defectos distributivos de la fase inferior del comunismo, y 3) si el comunismo marxiano es una sociedad más allá de la justicia o si realiza alguna forma de justicia igualitaria. Veremos que ambos autores piensan que Marx se adhiere a una suerte de libertarismo de izquierda, y por ello no acierta a resolver normativamente los defectos 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. Observaremos 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 Rawls, mostraremos que Marx rechaza explícitamente el principio de autopropiedad y no le confiere ningún peso normativo, 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.

1. *Igualdad de recursos y autopropiedad*

En el contexto de la controversia sobre los fundamentos normativos del marxismo, surgida en respuesta a la obra rawlsiana, G.A. Cohen sostiene que ni Marx ni los marxistas en general han logrado diferenciarse “suficiente y completamente [...] del ‘libertarismo de izquierda’” (Cohen 1990, p. 25).² A su juicio, al confiar en un futuro

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 se incluyó como capítulo 5 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*.

de abundancia plena y al no romper con ciertos “valores burgueses radicales”, como la autopropiedad, el marxismo eludió abordar a fondo los problemas vinculados con la justicia social (Cohen 1995, p. 116). La indiferencia hacia las cuestiones normativas hizo que algunos elementos centrales de la teoría marxista siguieran vinculados al principio de autopropiedad (e influidos por él), 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, p. 25). La plena autopropiedad implica que, dado un conjunto de posesiones individuales legítimas, sólo están permitidos los intercambios voluntarios convenidos mutuamente y que a nadie se le puede obligar 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”; el libertarismo de izquierda, en cambio, postula que debe haber una distribución igualitaria inicial de tales recursos (Cohen 1990, p. 27).³

Por su parte, los teóricos igualitarios-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,

En *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008), Rawls cita y comenta la versión de 1990. Quizás haya conocido algún borrador de la versión ampliada. (Es mía la traducción de todas las citas tomadas de los textos en inglés incluidos en la bibliografía.)

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, véase Vallentyne y Steiner 2000.

se pueden considerar como recursos de cuyos frutos la comunidad puede disponer legítimamente” (Cohen 1990, p. 27). Consciente de la radicalidad de esta perspectiva, Cohen afirma que “*en el espíritu del marxismo* es necesario abrazar la posición antiautopropiedad” de los igualitarios-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 (Cohen 1990, pp. 27–28; las cursivas son mías).

En su versión estándar, siempre según Cohen, 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” (Cohen 1990, p. 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” (Cohen 1990, p. 31). 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.⁴

La mirada de Rawls tampoco escapa a los lineamientos convencionales. En tal sentido, él 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, p. 335; las cursivas son mías). 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

⁴ Con respecto a la relación entre la tesis de autopropiedad y la visión marxista convencional sobre la explotación, véase Cohen 1995, capítulos 6 y 8. Acerca del *carácter de clase* del robo o hurto involucrado en la explotación, véase White 1996.

cualquier sistema que instituya dicha renta es un sistema de dominación y explotación” (Rawls 2008, p. 352). 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 problemático si no fuese porque, al mismo tiempo, Cohen y Rawls sostienen que el marxismo se adhiere a (o al menos no niega) 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.

En esta primera etapa del comunismo, también denominada socialismo, la distribución de recursos alienables se realiza en función del “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, p. 33). Este esquema distributivo —que para Marx representa un avance respecto del capitalismo aunque aún es defectuoso— tiene, según Cohen, un “atractivo moral limitado” (Cohen 1995, p. 124). El defecto más sobresaliente, que Marx admite, 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” (Marx, citado en Cohen 1990, pp. 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 o comunal sólo *luego* de que se han aplicado las deducciones perjudiciales para la autopropiedad” (Cohen 1990, p. 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, p. 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 es, a juicio de Marx, defectuoso aunque inevitable, debido a la insuficiente abundancia y la perduración de los rasgos capitalistas en los ámbitos económico, moral e intelectual (Marx 1973b, p. 424). Desde su realismo moral —esto es, la concepción según la cual sólo ciertos principios se pueden implementar efectivamente en determinadas circunstancias aunque haya otros preferibles moralmente—,⁵ Marx hace un doble movimiento: *condena normativamente* los “privilegios naturales” y *acepta* su impacto distributivo *de hecho*. Cohen 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 socialista”. 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” (Cohen 1990, p. 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”.

⁵ Rawls 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” (Rawls 2008, p. 343). Véase también Geras 1990, pp. 227–228.

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 rechazo marxiano insuficiente 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*, Marx sostiene:

Uno de los *principios vitales del comunismo*, un principio que lo distinga 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 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, p. 258; las cursivas son mías.)

Para Marx, entonces, el PSP (“a cada quien según su capacidad”) es un “falso aserto, basado en 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 se adhiere 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 cierto que el resultado distributivo del PSP se ve afectado por los privilegios naturales. 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, p. 35). Sin embargo, insiste 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*]” (Cohen 1990, p. 35). 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” genera un escenario de plenitud material en el cual la distribución de recursos se efectúa según el principio de necesidades (PN), formulado como “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Marx 1973b, p. 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, p. 36). Sin embargo, Cohen sostiene que no se trata de un imperativo, puesto que en el comunismo, tal como lo concibe Marx, 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, dice Cohen:

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 [que el PSP exige] 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. (Cohen 1990, p. 36)

Si se acepta la “solución tecnológica”, simplemente se supera la autopropiedad, pero no se 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 dejar en el olvido 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 de las dos fases del comunismo. En tal sentido, Cohen señala que en la sociedad de los productores asociados:

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. (Cohen 1990, pp. 36–37; las cursivas son mías.)

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 del 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).⁶ 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

⁶ 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, capítulos 1 y 2.

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.

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

Rawls ha dedicado algunas páginas al principio de contribución, otro nombre con el que se conoce el principio socialista de proporcionalidad. En *Teoría de la justicia* (2000), 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: “las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls 2000, p. 280). En las *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008), al analizar la fase inferior del comunismo, Rawls señala que en esta etapa “todavía hay mucha desigualdad, debido a la desigualdad en los dotes de nacimiento y al hecho de que el trabajo se recompensa por su duración e intensidad en bienes de consumo” (Rawls 2008, p. 366). 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, no basta 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 a fondo 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 versión marxiana de que los defectos de este principio son inevitables en esta etapa. Así, al igual que Cohen, prefiere restarle importancia 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 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”).⁷ 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 autoproiedad.

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, p. 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 perspectiva marxiana, Rawls se pregunta por qué habría que aguardar a que se presenten las condiciones propicias en vez de adoptar directamente el principio de diferencia y, con ello, “imponer varios gravámenes [...] y ajustar los incentivos de modo que los mayores dotes de algunos funcionen para ventaja de aquellos con menores dotes” (Rawls 2008, p. 367). 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 autoproiedad—, y pasar a la aplicación del principio de diferencia o una norma similar, negadora del principio libertarista.

Así, mientras Cohen piensa que no puede abolirse la autoproiedad 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? Responde Rawls: “Siguiendo a G.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” (Rawls 2008, pp. 367–368). Los aspectos que “encajan” son básicamente dos: la afirmación del derecho al acceso igualitario a los recursos externos y la no negación de la tesis de autoproiedad. Por eso, Rawls alega que “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

⁷ La distinción entre la lectura laxa y la estricta del principio de diferencia es uno de los pilares de la crítica de Cohen a Rawls respecto de las desigualdades permitidas en la justicia como equidad. Véase Cohen 2008, capítulos 1 y 2.

externos, *nadie le debe nada a nadie*, excepto aquello que quiera hacer voluntariamente” (Rawls 2008, p. 368). 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 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” (Rawls 2008, p. 368). Sin embargo, enfatiza que “Marx rechazaría el principio de diferencia y principios similares [ya que], como dice Cohen, piensa el comunismo como un igualitarismo radical —igual acceso a los recursos de la sociedad— sin coerción” (Rawls 2008, p. 368). Por eso, en el comunismo a nadie puede exigírsele que se beneficie sólo a condición de que mejore también la situación de los menos aventajados. Tal exigencia “sería coercitiva [ya que] implicaría darles derechos a algunas personas (las que reciben ayuda) sobre cómo otros deben usar sus facultades —suponiendo que todos respetan el principio libertarista de izquierda del derecho al acceso igual—” (Rawls 2008, p. 368).

La interpretación de Rawls, en sintonía con la de Cohen, elude las implicancias más profundas del PSP. No es cierto 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 instaura un mínimo social igualitario a partir del cual, posteriormente, se permiten desigualdades debidas al uso de los “privilegios naturales”.

La implementación de las deducciones, además, 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, implica 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.

Es 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 reparo alguno en aceptarlo como norma que supera el PSP. Sin embargo, Cohen y Rawls prefieren no aprovechar la normatividad inscrita en el 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

Para Cohen, “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 radical sin coerción” que, en la versión que Cohen prefiere, adopta la forma de igualdad voluntaria (Cohen 1990, pp. 37 y ss.). La igualdad radical sin coerción que, como vimos, es la fórmula que Rawls hace suya, admite al menos tres variantes: 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, p. 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 consistente con la afirmación del principio libertarista. Así, dice Cohen, “una abundancia plena asegura la 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” (Cohen 1990, p. 37; las cursivas son mías). 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 el comunismo posible 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 el capitalismo, necesitaba la solución tecnológica [*technological fix*]. (Cohen 1995, p. 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 1995, p. 133). 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 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, p. 30). Sin embargo, la noción de abundancia ilimitada no constituye una constante indisputable en la obra marxiana. En la *Crítica del Programa de Gotha* (CPG), por caso, Marx señala que, en la fase superior del comunismo, se irá más allá del 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*” (Marx 1973a, p. 425; las cursivas son mías). 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 1973c, p. 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 pueden superarse por completo las circunstancias objetivas de la justicia. Asimismo, en *La guerra civil en Francia*, al ironizar sobre el comunismo “irrealizable”, Marx fija 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” (Marx 1973c, p. 148)—, 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 particular: el comunismo canadiense de principios del siglo XX. Dice Cohen:

Admito que obtuve esa idea [de la abundancia ilimitada] no sólo de bucear en los textos sino de recordar cómo se trataban las objeciones burguesas al comunismo durante mi niñez y 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 Vissarionovitch, el desarrollo de las fuerzas productivas era la clave de la historia y de la liberación humana). (Cohen 1990, p. 42; las cursivas son mías).⁸

⁸ 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 posclasista” 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, p. 198; las cursivas son mías).

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

En cuanto a la versión (II), los marxistas que no se 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 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*” (Cohen 1990, p. 43). En rigor, la interpretación más extendida de la obra de Marx no se suscribe a esta hipersocialización, ni anticipa una súbita “erupción de altruismo” universal (Cohen 1995, p. 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 la gente actúa *por 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 modesta abundancia” (Cohen 1990, p. 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 se adhieren a la igualdad voluntaria aceptan la autopropiedad y rechazan 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 se debería imponer 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, p. 40; las cursivas son mías.)

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 de Marx” (Cohen 1990, p. 42), 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, 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 (Cohen 1990, p. 43). 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, pueden superarse mediante la comprensión mutua y “un sentido de justicia” en el marco de circunstancias “clementes aunque no Elíseas” (Cohen 1990, p. 44). Vale la pena 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 *Lectures*, 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 “conseguir el máximo bienestar”, y en el cual no existen “demandas conflictivas y las necesidades de todos [aparecen] unidas, sin coacción, en un armonioso plan de actividad”. Dicha sociedad, añade Rawls, “*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” (Rawls 2000, p. 262; las cursivas son mías).

Tomando como fuente principal (y casi exclusiva) la transitada metáfora 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, Rawls aduce, en consonancia con el punto de vista que expresa en *Teoría*, 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, pp. 368 y 370; las cursivas son mías).

En este mundo de superabundancia, 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 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, p. 369). Por su parte, Cohen 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’” (Cohen 1990, p. 31). 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.

Cohen advierte que es preciso identificar claramente el sujeto del que se predica la palabra “justo”. Si se trata de la *distribución de bienes y servicios*, de acuerdo con Cohen:

[Ésta] es justa cuando adopta cierta forma igualitaria [...] que supongo es lo que caracteriza 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*. (Cohen 1995, p. 139; las cursivas son mías.)

En el comunismo marxiano hay una distribución igualitaria, ajustada al Principio de Necesidades. Pero esta 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 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” (Cohen 1995, p. 141). Así, el comunismo, *en un sentido*, realiza la justicia y, al mismo tiempo, *en otro sentido*, está más allá de ella. Añade Cohen:

Quien piensa que *el comunismo es justo porque su distribución es justa* no tiene razón para ponerse 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 líneas antes: justicia como distribución y justicia como virtud moral). (Cohen 1995, p. 139; las cursivas son mías.)

Para Cohen, entonces, así como el comunismo marxiano se puede calificar de justo en términos de su distribución igualitaria, también se puede ver 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 plena abundancia” (Cohen 1995, p. 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 adhiere 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. 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 *Lectures*, el filósofo de Harvard 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, Rawls señala 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. (Rawls 2008, p. 371)

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 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” (Rawls 2008, p. 365). Además, existe un “reclamo igual, fundado en la justicia”, de acceso a los recursos productivos y su uso (Rawls 2008, p. 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.

Ahora bien, en lo que toca a las disposiciones personales, Rawls enfatiza que el comunismo marxiano está efectivamente más allá de la justicia. La abundancia plena y las personas que hacen lo que les da la gana configuran una sociedad en la cual “ha desaparecido la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto, de lo justo y de la obligación moral. Desde el punto de vista de Marx, ya no se necesita y ya no cumple ningún papel social” (Rawls 2008, p. 369). Por eso, Rawls 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 la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo*”. Las

personas, en el comunismo, no están motivadas por “los principios y las virtudes de la justicia —esto es, *por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia*—”; son personas “extrañas a nosotros”, que pueden recordar que sus antepasados estuvieron alguna vez preocupados por la justicia, pero esta preocupación ya no es “parte de su vida ordinaria” (Rawls 2008, p. 371; las cursivas son mías).

No vamos a ahondar en la extraordinaria antropología que se insinúa en las expresiones rawlsianas sobre las personas comunistas. Sólo diremos que Rawls orilla los confines de la utopía como 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 recorre 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 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. Entonces, dice Rawls, “Actuar siempre como se nos da la gana, sin preocuparnos ni ser conscientes de los reclamos de los demás, sería vivir una vida sin la conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana decente” (Rawls 2008, p. 372).

La perspectiva 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 metáfora de *La ideología alemana*. Esta postura, nuevamente, está fuera de quicio respecto de otras consideraciones rawlsianas sobre la sociedad de los productores asociados. Por ejemplo, al caracterizar el comunismo marxiano como igualdad radical sin coerción, Rawls apunta tres elementos constitutivos: (a) igualdad en el acceso y 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 del trabajo indeseable que se pudiera necesitar (Rawls 2008, p. 371). Más aún, él sostiene que en la concepción marxiana del comunismo las personas “están preocupadas por cómo han de organizarse las instituciones sociales y económicas para que [las personas] puedan 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, p. 351).

Este mundo dual, compuesto por instituciones justas y personas que han perdido el sentido de lo justo y lo correcto, resulta desconcertante, toda vez que Rawls sostiene que es perfectamente obvio, para autores como Marshall y como Marx, que “el sistema social forja los deseos y 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” (Rawls 2000, p. 244). En este mismo sentido, subraya: “Las instituciones justas [...] 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” (Rawls 2008, pp. 371–372). 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 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”.

Conclusión

G.A. 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 abraza la posición de los igualitarios-liberales. Pero lo 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” es 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 este principio 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. Para 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Callinicos, A., 2000, *Equality*, Polity Press, Cambridge.
- Cohen, G.A., 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- , 1998 [1978], *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford.
- , 1995, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1990, "Self-Ownership, Communism and Equality", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 64, pp. 25–61.
- Feltham, B. (comp.), 2009, *Justice, Equality and Constructivism. Essays on G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Geras, N., 1990 [1985], "The Controversy about Marx and Justice", en A. Callinicos (comp.), *Marxist Theory*, Oxford University Press, Oxford, pp. 211–267.
- , 1992, "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *New Left Review*, no. 195, pp. 37–69.

- Marx, K., 1973a [1894], *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, vol. 3.
- , 1973b [1875], *Crítica del Programa de Gotha*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, vol. 5, pp. 416–436.
- , 1973c [1871], *La Guerra Civil en Francia*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Ciencias del Hombre, Buenos Aires, vol. 5, pp. 128–167.
- Marx, K. y F. Engels, 1973 [1845–1846], “Feuerbach: Contraposición entre la concepción materialista y la idealista, Capítulo 1 de *La ideología alemana*”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ciencias del Hombre, Buenos Aires, vol. 4, pp. 12–68.
- Nozick, R., 1991 [1974], *Anarquía, Estado y utopía*, trad. R. Tamayo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rawls, J., 2008, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, trad. A. Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2009.]
- , 2000 [1971], *Teoría de la justicia*, trad. M.D. González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sypnowich, C. (comp.), 2006, *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G.A. Cohen*, Oxford University Press, Oxford.
- Vallentyne, P. y H. Steiner, 2000, *Left-Libertarianism and its Critics. The Contemporary Debate*, Palgrave, Nueva York.
- Van Parijs, P., 1992, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, trad. J.A. Bignozzi, Nueva Visión, Buenos Aires.
- White, S., 1996, “Needs, Labour and Marx’s Conception of Justice”, *Political Studies*, vol. 44, no. 1, pp. 88–101.

Recibido el 10 de abril de 2012; revisado el 27 de noviembre de 2012; aceptado el 5 de marzo de 2013.