

RESEÑA/ REVIEW

Lizárraga, Fernando, (2016), *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires, Biblos, 249 pgs.

Compuesto por una introducción, cinco capítulos y un epílogo, el libro de F. Lizárraga expone algunos de los más importantes puntos emergentes del diálogo entre el marxismo y el liberalismo contemporáneos. Algunos tópicos elementales de la teoría política, tales como la justicia, la igualdad y la fraternidad, han adquirido una importante resignificación en las últimas décadas, fundamentalmente a partir de la obra de J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, de 1971. No es exagerado afirmar que dicha obra constituye el hito que abre el debate fundamental ante el cual nos sitúa el libro aquí reseñado. En efecto, su autor parte mostrando, en la introducción, las razones básicas que permiten justificar la profundidad de la resonancia teórica rawlsiana y las derivas y los ecos desde allí generados: en primer lugar, porque el filósofo estadounidense retomaba la olvidada y “crucial interrogación sobre qué es una sociedad justa” (p. 23), para terminar afirmando que “la justicia es la primera de las virtudes de las instituciones sociales” (p. 21), y con ello desplazando a la eficiencia como valor rector institucional y político. Y, en segundo lugar, porque “heréticamente” recuperaba “la igualdad como tema principalísimo para la tradición liberal” (p. 21).

Con su novedosa y potente arquitectura de una sociedad democrática, liberal, justa e igualitaria, Rawls ciertamente atraía miradas liberales tanto de derecha como de centro-izquierda. Pero también aparecían otros interlocutores, como el canadiense G. Cohen, quien, entre varios, “fue el exponente más destacado del campo socialista en el debate con(tra) el igualitarismo liberal de Rawls y sus seguidores” (p. 22). Por consiguiente, en este punto, resulta pertinente afirmar, más precisamente, que gran parte del hilo conductor ofrecido por Lizárraga se despliega desde y hacia algunos nudos angulares resultantes del cruzamiento entre las teorías de Rawls y Cohen, al mismo tiempo que se van marcando sus fortalezas y debilidades más destacables. Los debates se entablan asimismo con el propio K. Marx, pues aquellos filósofos norteamericanos harán de éste último una fuente de interpretación que, como Lizárraga se

encargará de mostrar especialmente en el capítulo 3, en muchos aspectos resulta errónea: “[d]e algún modo, si se nos permite, así como Cohen quiere rescatar la igualdad de las manos de Rawls, aquí nos proponemos rescatar a Marx de las visiones sobre el comunismo que han elaborado Cohen y Rawls” (p. 24).

La “necesidad” de pensar en torno a la idea de utopía se mantiene como una constante a lo largo de todo el libro, y adquiere un interesante tratamiento al final del ya señalado tercer capítulo, en un “*Excursus* sobre las utopías, la plenitud material y el socialismo”. Para decirlo brevemente, la utopía refiere a “una noción a la vez crítica del presente y reguladora de un futuro deseable” (p. 32). Así, en el primer escrito, titulado “Marxistas, igualitaristas y liberales: variaciones en torno a un dialogo necesario” (publicado originalmente en *Contra-tiempos*, N°0, Buenos Aires, 2013), se plantea que la consecución efectiva de una “utopía realista” o una “utopía mínima”, “esto es, una sociedad en la que los estragos del capitalismo sean apenas un mal recuerdo” (p. 33), implicaría al menos dos tesis fundamentales (retomadas del marxista contemporáneo N. Geras). Por un lado, que “debe concebirse *no sólo como socialista sino también como liberal*” (p. 33, el énfasis es de Lizárraga), lo que significa claramente que socialismo no equivale a “anti-liberalismo”, o que liberalismo no es sin más un sinónimo de capitalismo; y por el otro, que “abrazar la utopía significa abrazar una ética alternativa” (p. 33).

El último postulado refiere a la afirmación de incorporar una dimensión normativa dentro del campo marxista, que tradicionalmente ha concentrado casi todo su potencial intelectual en perspectivas sólo de índole explicativas (p. 46). Esta es una cuestión importante a tener en cuenta, por cuanto forma parte integral de la deseabilidad nuclear del libro en su totalidad: seguir profundizando las discusiones entre el igualitarismo liberal de Rawls, y el marxismo, para lograr el fortalecimiento de esta última corriente en cuanto ideación y postulación de los principios de justicia “que habrán de orientar la vida social más allá del capitalismo” (p. 67). De este modo, Lizárraga destaca la necesidad teórica-política de proponer determinados “enclaves utópicos” puesto que “sin una idea de lo que debiera ser es imposible criticar adecuadamente aquello que es” (p. 66). Por esta y por varias otras razones, que el autor irá mostrando paulatinamente, “la teoría rawlsiana importa y, sobre todo, debe importarle a la tradición socialista” (p. 66), pues los cruzamientos han sido ya varios. En este sentido, es frecuente encontrarnos en la obra de Lizárraga un trabajo de “descubrimiento” que,

podría decirse, va señalando los rasgos más rawlsianos de Marx o aquellos más (proto)radicales de Rawls.

A modo de ejemplo puede mencionarse la similitud en las concepciones de ambos acerca del rol de los talentos adquiridos. Rawls asume desde el principio de su teoría un aspecto más bien “intuitivo” al afirmar que mucho del “mérito” o el “talento” individual depende del azar, en cuanto nadie elige en qué circunstancias nacer, nadie opta, está claro, qué contingencias históricas y naturales nos condicionarán desde nuestra llegada al mundo. Es por esto que para Rawls los talentos son entendidos como irrelevantes en términos morales y distributivos, es decir que no comportan un fundamento suficiente para la exigencia de mayores beneficios de los que ya en sí implican (luego se verá en este punto el importante rol del “principio aristotélico”). Pero, la cercanía en términos normativos adviene en su total claridad cuando ambos filósofos consideran que la ejecución de las mejores habilidades o talentos que han podido desarrollar y cultivar los sujetos deben ponerse al servicio de las necesidades comunitarias. Rawls parte desde este punto para llegar al famoso y controversial Principio de Diferencia que básicamente estipula que los sujetos puedan ser retribuidos con algún incentivo extra, alguna “diferencia”, en tanto “estimulación” de su producción, *si y sólo si* a su vez se beneficia con ello a los que están “peor situados”. Rawls postula, por consiguiente, la igualdad como punto de partida o base normativa para mitigar o compensar justamente aquellos casos de “mala suerte”. Algunos pensadores latinoamericanos, tales como A. Borón, E. Dussel, y A. Sánchez Vásquez, han enfocado su crítica a Rawls justo en el punto inmediatamente anterior, pues consideran que éste no se habría preocupado por cuestionar “las desigualdades estructurales que configuran el marco en el cual, para la persona de la que se trata, resulta azaroso nacer ya sea en una posición ventajosa o desventajosa” (p. 74).

El segundo capítulo se aboca principalmente a mostrar “los límites del igualitarismo de John Rawls” (publicado originalmente en *Revista de la Facultad. Estudios Sociales*, año 21, N° 19-20, General Roca, 2014). Cohen ha dirigido su mirada a diversos puntos débiles de Rawls, entre ellos, la presunta inconsistencia del filósofo de Harvard en tomar a la igualdad como punto de partida normativo, para luego admitir a determinadas desigualdades, en consonancia con la justicia, mediante el principio de diferencia. El principio, según Cohen, admite dos lecturas: una *estricta* y otra *laxa*. La primera es aquella que justifica las diferencias sólo si son inevitables y necesarias, y por lo tanto se presupone en ello cierta fraternidad en las personas, “en tanto disposición y querer actuar

de tal modo que nadie obtenga ventajas injustificadas” (p. 184). Dicho de otro modo, se vuelve necesario un *ethos*, “una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria” (p. 155) que se abstenga de la pleonexia: “abstenerse de perseguir y obtener ventajas indebidas a expensas de otros” (p. 185). Por otro lado, la lectura laxa “también toma en cuenta la necesidad relativa a las intenciones”, afirma Cohen, y podríamos agregar, de acuerdo con aquel, intenciones del orden de la extorsión o del chantaje de los más talentosos que amenazan con detener su productividad, ir a huelga, si no reciben mayores incentivos. Por lo tanto, difícilmente la justicia sería en su forma ideal y radical compatible con esta lectura por cuanto se introducen razones factuales a las normativas de la lectura estricta.

Ahora bien, el distanciamiento de Lizárraga respecto a los filósofos norteamericanos, como se adelantó al inicio, se despliega notablemente en el capítulo 3: “Marxismo, autopropiedad y abundancia” (versión preliminar publicada en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, N° 134, México, 2013). En esta sección se revisan las diferentes concepciones del comunismo planteadas por Rawls y Cohen, mostrando a su vez que ambos coinciden en endilgarle a Marx el estatuto de pensador libertarista de izquierda por considerar que no rechazó suficientemente la tesis de autopropiedad (cada individuo posee derechos de “propiedad privada total sobre sí mismo y sus poderes”, p. 104) en su ideación de la sociedad comunista. Lizárraga muestra que si bien tal tesis es aceptada por Marx en una primera fase del comunismo, con el denominado “Principio de Contribución”, puesto que manda la concesión al individuo de una retribución proporcional a su contribución, no obstante implica un avance respecto al sistema económico y de derecho burgués. Constituye un progreso porque el principio ordena a su vez que los excesos retributivos sólo sean admitidos luego de haber conseguido un suficiente fondo común de bienes. Por consiguiente, habría ya aquí un rechazo *normativamente fundamental* de la tesis de autopropiedad en Marx, y tal como conjetura Lizárraga, aquel no hubiese tenido mayores reparos en aceptar el principio de diferencia, si se tiene en cuenta, entonces, la totalidad de las muy bien iluminadas y numerables similitudes teóricas entre los filósofos considerados.

Lizárraga explica también cómo es que Rawls y Cohen interpretan al comunismo marxiano como una sociedad de “igualdad radical sin coerción” pero que “*en un sentido*, realiza la justicia y, al mismo tiempo, *en otro sentido*, está más allá de ella” (p.127). Así, habría en estos autores una “doble valoración” de la justicia en el comunismo marxiano, pues, por un lado, consideran que en cuestiones relativas a la

distribución y organización institucional, cuando el Principio de Necesidades (“De cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”, en p. 49; perfeccionamiento del Principio de Contribución) se vuelve imperante, se trata de una sociedad en la que efectivamente la justicia se realiza. Pero, por otro lado, esta realización se inserta en una dimensión institucional que es independiente de las interacciones personales o de la “virtud moral de la ciudadanía”. Es, entonces, en este sentido estrictamente ético en que el comunismo iría “más allá de la justicia”.

Cohen da cuenta de esta valoración cuando postula tres variantes de concebir al comunismo, siendo las dos primeras consistentes aún con la tesis de autopropiedad. En la primera variante, que Cohen atribuye directamente a Marx, el comunismo sería posible debido a una superabundancia material, eliminando de ese modo a las circunstancias para la práctica virtuosa de la justicia y la fraternidad. En este caso, la tesis de autopropiedad se anularía no por razones normativas sino fácticas (sobre esta versión se apoya Rawls para mostrar la indeseabilidad de vivir en tal sociedad, en la que “nadie le debe nada a nadie” y “cada cual haría lo que le viene en gana”). La segunda variante, aceptada por aquellos marxistas que no adhieren a la solución tecnológica o de la abundancia ilimitada, postula que el comunismo sería posible gracias a un radical cambio en la psicología humana cuyo horizonte sería un altruismo generalizado, sin precisar para ello, tampoco, un rechazo normativo a la tesis de autopropiedad. La tercera variante, de la “igualdad voluntaria”, postulada por el propio Cohen, no parte de tal tesis, y en ella “no se requieren personas totalmente justas sino ‘suficientemente justas’ que deseen sostener una distribución igualitaria ‘en condiciones de moderada abundancia’” (p. 122). En esta instancia la investigación se torna crucial, puesto que luego de mostrar las numerosas incongruencias interpretativas de Rawls y Cohen sobre el comunismo marxiano, Lizárraga conjetura que “enfrentado a las tres variantes que identifica Cohen, Marx no dudaría en escoger [...] la igualdad voluntaria. Pero ni Cohen ni Rawls pueden admitir un Marx favorable a la igualdad voluntaria porque eso le exigirá volver sobre sus pasos y reconocer que Marx no era casi un libertarista de izquierda” (p. 126). Es decir, les exigiría reconocer que, nuevamente, Marx no adhería a la tesis de autopropiedad.

Respecto al cuarto capítulo, “John Rawls, la estructura básica y el comunismo” (correspondiente hasta el apartado 4 inclusive a un artículo publicado bajo el mismo título en *Isegoría. Revista de filosofía moral y*

política, N° 44, Madrid, enero-junio de 2011, y completado con partes sustanciales del artículo “La estructura básica rawlsiana, la fraternidad y el principio aristotélico”, en *Tópicos. Revista de filosofía*, N° 46, México, 2014), puede decirse que se enfoca principalmente en retomar algunas inconsistencias rawlsianas. Entre ellas, nuevamente, la valoración que hace el autor acerca del comunismo, pero en este caso sujeta al entramado relacional dado entre “la justicia, las instituciones y las decisiones personales” (p. 150). Partiendo desde la crítica al comunismo en tanto considera que la justicia se ha esfumado de la psicología moral de sus ciudadanos –tampoco explica mucho cómo se daría de hecho tal situación–, Rawls le exige a la sociedad comunista algo que a su propia “sociedad bien ordenada” ciertamente no le exige: que las personas actúen conforme a los principios de justicia, puesto que en su postulación estricta, éstos sólo se aplican a la estructura básica, esto es, a las principales instituciones que rigen las cargas y beneficios para los ciudadanos. La sociedad rawlsiana misma deviene de esta manera como en una suerte de estado intermitente entre la justicia e injusticia, si es que se toma en cuenta la vacilación en considerar las actitudes de los individuos o no para la consecución de tal “sociedad bien ordenada”. Así, si meramente alcanza con una “distribución y gobiernos justos”, como se desprende de la lectura ortodoxa rawlsiana, aunque falte el *ethos* congruente con la justicia, ello daría como resultado una sociedad “accidentalmente justa” mas no “constitutivamente justa” (una compleja serie de distinciones de este tipo son retomadas de la obra de Cohen).

El capítulo final, “Fraternidad y felicidad en el socialismo”, viene adelantado por las últimas páginas del anterior, pues allí Lizárraga introduce la importancia del denominado “principio aristotélico”, central en este escrito (hasta el apartado 3 está constituido por la ponencia “¿Felicidad o fraternidad en el socialismo? Reflexiones en torno a un motivo orwelliano” presentada en el X Congreso Nacional de Ciencia Política, Córdoba, 2011, y algunos fragmentos extraídos del artículo “Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico”, *Anacronismo e Irrupción*, vol. 3, N° 4, Buenos Aires, 2013. El apartado 4 reproduce los segmentos más importantes del artículo “Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)”, *Polis. Revista latinoamericana*, N° 34, Santiago de Chile, 2013). La tesis fundamental subyacente a tal principio indica que la plenitud, la excelencia de la persona tiende a realizarse en el ejercicio de la actividad misma de su trabajo, el cual es generalmente elegido en virtud del goce que genera en manera proporcional a la complejidad del mismo. Pero a su vez no se agota en el ejercicio individual sino que

“suscita y necesita del reconocimiento (e induce a la emulación).” (p. 191). De acuerdo a esto, “si las personas están motivadas por el principio aristotélico no exigirán recompensas especiales por su trabajo y, al no esperar ventajas que no beneficien también a los demás, se realizará la fraternidad tal como se especifica en el principio de diferencia” (p. 192). Así, ya adentrándonos en este apartado final, la idea de fraternidad, que desde los pasajes anteriores va arraigada al principio aristotélico, se torna fundamental, al recuperarse la asunción de G. Orwell (en “¿Pueden ser felices los socialistas?”) para quien la fraternidad debiera ser la meta del socialismo, antes que la tan perseguida felicidad. La felicidad, entendida como “perpetuación de experiencias cuyo valor reside en su fugacidad” (p. 203), y como dependiente de una ingeniería inmensamente productiva, se resuelve en el utilitarismo para el cual la acumulación de satisfacción es lo que regiría a la sociedad. Se trata de una tendencia hedonista que en absoluto, para los socialistas, incluidos Marx y Engels (se dedica toda una sección para tales valoraciones), y a Rawls mismo, conlleva la cifra de la felicidad. Lizárraga concluye que los comunistas debieran ser, ante todo, justos, o lo que es lo mismo, fraternos, propulsores de la amistad cívica.

Finalmente, con esta reseña se pretende invitar al lector a sumirse en los cercanos debates aquí brevemente mostrados. Cercanos porque si hemos de caracterizar al núcleo de la compilación como la preocupación de contribuir a delinear una teoría de la justicia social, es ciertamente porque los efectos de los conceptos imbricados exceden a los libros y nos tocan a flor de piel, en nuestra realidad cotidiana. Con todo, “siempre queda pendiente la posibilidad –y acaso la necesidad– de una teoría de la justicia socialista, que articule los tradicionales principios marxianos, con los refinamientos producidos entre igualitaristas liberales y marxistas” (p. 237), escribe Lizárraga en el epílogo, dejando abierto el espacio para continuar pensando alternativas al capitalismo que ha expandido la avaricia y la individualidad como motor.

FRANCO VIDAL
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional del Comahue
jfranco.vidal@gmail.com