

Entre los principios de justicia: Karl Marx y Gerald A. Cohen¹

Between principles of justice: Karl Marx & Gerald A. Cohen

Agustín Marré

FADECS-UNCo

agustinmarre@gmail.com

Resumen

En el debate generado a partir de la publicación de *Teoría de la Justicia*, han surgido en el marxismo una serie de preguntas que urge responder. Gerald A. Cohen, representante del marxismo analítico, intenta darles respuestas proponiendo dos principios de justicia socialistas. En este escrito se compara ambos principios formulados por Cohen, con aquellos que Marx ha esbozado en *Crítica del programa de Gotha*: el “principio de contribución” y el “principio de necesidades”.

Palabras clave: Principios de justicia, marxismo analítico, socialismo, comunismo

¹ Este artículo es producto de diversos intercambios en la materia Teoría Política II de la Licenciatura en Sociología (FADECS-UNCo) durante el año 2015. Agradezco al Dr. Fernando Lizárraga, a cargo de la mencionada asignatura, por haberme motivado a la presentación de este trabajo.

Abstract

In the debate generated after the publication of Theory of Justice, several questions have emerged in Marxism. Cohen, representative of Analytical Marxism, attempts to answer them by proposing two principles of socialist justice. In this paper the principles formulated by Cohen are compared with those outlined in Marx's Critique of the Gotha Program: the "principle of contribution" and the "principle of needs".

Keywords: Justice
principles, analytical
Marxism, socialism,
communism

Introducción

El objetivo principal del presente artículo es comparar los dos principios formulados por Karl Marx en *Crítica del programa de Gotha* ([1875] 2000) —el “principio de contribución” y el “principio de necesidades”— con los enunciados por Gerald A. Cohen en *¿Por qué no el socialismo?* —el “principio de igualdad” y el “principio de comunidad”—. Esta comparación debe ser enmarcada en el debate generado a partir de la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971 por John Rawls, profesor de filosofía política en la Universidad de Harvard.

La corriente inaugurada por John Rawls, denominada “liberalismo igualitario o igualitarismo liberal”, nació entre la plena decadencia del Estado de Bienestar keynesiano y los inicios del auge del neoliberalismo. En un contexto donde la desigualdad se volvió emblema del pensamiento hegemónico, representado por las figuras de Friedrich Hayek y Milton Friedman, el planteo sobre la igualdad de John Rawls generó un alto impacto en el terreno de la teoría política.

Hoy vivimos los efectos de ese conjunto de políticas económicas que fueron aplicadas por primera vez en 1973 durante el régimen militar de Augusto Pinochet en Chile. El gobierno de Pinochet fue asesorado ni más ni menos que por Milton Friedman, quién paradójicamente postulaba:

La libertad económica es un requisito esencial de la libertad política. Al permitir que las personas cooperen entre sí sin la coacción de un centro decisorio, la libertad económica reduce el área sobre la que se ejerce el poder político. Además, al descentralizar el poder económico, el sistema de mercado compensa cualquier concentración de poder político que pudiera producirse. La combinación de poder político y económico en las mismas manos es una fórmula segura para llegar a la tiranía. (Friedman y Rose, 1980: 17)

La paradoja es que, para imponer a la sociedad las políticas que “liberarían a la economía”, condición necesaria para la libertad política según Friedman, necesitaron reducir al mínimo las libertades políticas.

El resultado de este período de neoliberalismo, que comenzó con la experiencia

chilena, fue una desigualdad extraordinaria.² Luego de la crisis del capitalismo de la década de los setenta, la “desigualdad” fue transformada en un medio para recuperar y aumentar la tasa de ganancia capitalista que se encontraba en decadencia. Como un medio para un fin tan desesperadamente deseado, la desigualdad fue transformada en una ley económica del nuevo liberalismo reinante.

Pero al mismo tiempo que en la práctica el denominado “neoliberalismo” dominaba la escena, también surgía una nueva corriente dentro del liberalismo: el “liberalismo igualitario”. Esta corriente es definida por Alex Callinicos como un conjunto de “teorías filosóficas sobre la justicia en las cuales la igualdad radical en lo económico y lo social es concebida como uno de los valores constitutivos de las sociedades capitalistas liberales” (2006: 265).

El punto de inflexión dentro del liberalismo, y de la teoría política en general, está marcado por la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls (2006). En un mundo donde los principios heredados de Bentham y donde la eficiencia se impone como el principal regulador de todas las relaciones humanas, Rawls se arriesga a buscar una alternativa dentro del mismo liberalismo. El liberalismo comenzaba a preguntarse por la justicia, más precisamente por la justicia social. Podía comenzar a verse como, dentro del mismo liberalismo, surgía un pensamiento radical —desde el mismo punto de vista liberal—.

En este contexto, en el que surgía el debate en torno a la justicia social, el marxismo sintió la necesidad de comenzar a hacerse las mismas preguntas que se estaban haciendo los liberales. Acá es cuando entra en escena el marxismo analítico, una corriente influenciada en gran medida por el pensamiento rawlsiano. Roberto Gargarella explica que hubo particularmente dos circunstancias que enmarcaron la evolución de esta corriente del marxismo:

Por un lado, la certeza de que la sociedad no avanzaba natural e inevitablemente hacia el comunismo, hizo que algunos marxistas comenzaran a plantearse cuestiones vinculadas a la justicia y la igualdad, de las que antes se desentendían (¿para qué teorizar acerca de lo que inevitablemente va a llegar?). Por otro lado,

² En la actualidad, aproximadamente un 80% de la población mundial posee solo el 6% de la riqueza global. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, en el informe del año 2015, pronosticaba que para el 2016 la participación del 1% más rico de la población mundial en la riqueza global superaría el 50%.

estas reflexiones crecientes sobre cuestiones valorativas, antes menospreciadas, aparecieron en el preciso momento en que la teoría de la justicia de Rawls llegaba a la cumbre de su desarrollo. Curiosamente, la teoría de Rawls venía a ofrecer mucho de lo que estos autores marxistas se encontraban buscando: una propuesta crítica del orden establecido, fuertemente igualitaria, y capaz de delinear parámetros a partir de los cuales pensar sobre la justicia y el orden institucional deseado. (Gargarella, 1999: 99)

La mayoría de los marxistas encuadrada dentro del marxismo analítico se posicionó desde una perspectiva crítica frente a la teoría de Rawls. Pero muchos otros reconocieron explícitamente la influencia que tuvo la teoría rawlsiana sobre sus propias ideas.

Rawls en *Teoría de la Justicia* (2006) postula dos principios de justicia, junto con dos normas de prioridad, que son de referencia obligatoria:

Primer Principio

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

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 2006: 280)

Para la justificación de la elección de ambos principios, Rawls recurre a la construcción de lo que llama "posición original". Esta es una situación hipotética, análoga al "estado de naturaleza" de la teoría tradicional del contrato social, en la cual participan "personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses" (Rawls, 2006: 24). En esta posición original las personas eligen los principios a partir de los cuales van a organizar a su sociedad. La elección de los principios se realiza tras un velo de ignorancia: "esto asegura que los resultados del azar natural o de las con-

tingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios” (Ibídem: 25). De esta manera se constituye lo que Rawls denomina “justicia como imparcialidad”, lo cual significa que los principios de justicia se eligen en una situación inicial que es justa para todos los que participan en ella:

Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas [...]. (Ibídem: 25)

Dichas personas se encuentran motivadas por la obtención de “bienes primarios”, que son aquellos que permiten la realización de cualquier plan de vida —en tanto no viole las exigencias de la justicia—. Además, están orientadas por una racionalidad mutuamente desinteresada, desde la cual eligen aquellos principios que les permitan la obtención de la mayor cantidad posible de bienes primarios para la realización de su plan de vida, cualquiera que este sea, sin conferirse beneficios ni dañarse mutuamente o beneficiarse de los demás.

Los sujetos implicados en la posición original optarán por aquellos principios que determinen una sociedad en la cual el peor lugar que puedan ocupar en ella sea mejor que el peor lugar de las restantes alternativas. Esta es la regla que Rawls denomina “maximin”: “la regla maximin nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas”. (Ibídem: 150)

La aplicación de los dos principios de justicia planteados por Rawls daría como resultado una sociedad justa donde las personas se encuentran igualadas en sus circunstancias de manera que lo que ocurra en sus vidas queda bajo su responsabilidad. En una sociedad justa las personas no deben resultar beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad. (Gargarella, 1999: 40)

La influencia de estos dos principios de justicia rawlsianos llevó al marxismo analítico a preguntarse si en la teoría marxiana se encontraba, de alguna manera

implícita, alguna concepción de la justicia. De esta manera, dentro del marxismo, las ideas de Rawls provocaron el surgimiento de una serie de preguntas, las cuales era necesario responder.

Fernando A. Lizárraga (2016) explica que hacia mediados de los '80:

Norman Geras estaba en condiciones de producir una exhaustiva revisión de la abundante literatura que versaba sobre interrogantes como los siguientes: ¿pensaba Marx que el capitalismo es injusto?; ¿la crítica marxiana al capitalismo está fundada en algún principio ético-normativo o es una crítica meramente "científica"?; si Marx condenaba al capitalismo como injusto, ¿hay una concepción de justicia social para la sociedad comunista en la obra marxiana y en la tradición del materialismo histórico? (p. 10)

Estos interrogantes, y la dificultad de encontrarles respuesta, encarnan un inconveniente dentro de la teoría marxista al que Callinicos (2006) ha denominado "déficit ético". El "déficit ético" representa la falta de elaboración del marxismo, como del propio Marx, de qué puede ser considerado una sociedad "justa", una sociedad "buena". Puede haber varias razones, pero, desde el materialismo histórico, la más importante:

[...] es que no siendo el comunismo concebido como un "ideal a alcanzar" en donde la justicia se despliega con todas sus virtudes sino, al decir de Marx y Engels en La Ideología Alemana, como "un movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual", el pleno desarrollo de una teorización sobre la justicia queda inevitablemente subordinado al avance real de la justicia en la sociedad existente. (Borón, en Lizárraga, 2011: 15)

No obstante, si buscamos en la teoría marxiana alguna aproximación a una concepción de lo que es justo, podemos encontrar la formulación de dos principios, los cuales pueden presentarse en una relación de analogía con los principios de justicia formulados por Rawls. Estos dos principios son enunciados por Marx en *Cítrica del programa de Gotha*: el "principio de contribución" y el "principio de necesidades".

Gerald A. Cohen, uno de los marxistas analíticos de mayor relevancia, propone dos principios de justicia aplicables en una sociedad socialista. En *¿Por qué no el socialismo?* (2011), a través del “modelo de campamento” Cohen pretende encontrar aquellos principios de justicia que regirían en el socialismo. El primero de los principios que presenta es el “principio de igualdad” y el segundo, que viene a paliar las diferencias permitidas por el primero, es el “principio de comunidad”.

Lo que interesa es la comparación entre el “principio de contribución” y el “principio de necesidades” —formulados por Marx en *Crítica del programa de Gotha*— y el “principio de igualdad” y el “principio de comunidad” —formulados por Cohen en *¿Por qué no el socialismo?*—.

Principios de justicia en *Crítica del programa de Gotha*

En *Crítica del programa de Gotha* ([1875] 2000), Marx esboza dos principios. El primero de los principios que él presenta es el denominado “Principio de Contribución”. Este principio es el que regiría la distribución del producto social en la fase inferior de la sociedad comunista. Esta etapa inferior la conocemos, desde el marxismo, como “socialismo” gracias a Lenin. El segundo principio corresponde a la fase superior de la sociedad comunista: el “Principio de Necesidades”. Es decir, que cada principio corresponde a una etapa específica del desarrollo de la sociedad, a diferencia de los principios ideados por Rawls que funcionarían de manera simultánea —pero con un orden de prioridad estricto: primero debe ser satisfecho el primer principio— y aplicables tanto al capitalismo como al socialismo.

El comunismo es presentado por Marx como una forma de organización social superior al capitalismo. Representa la superación de las relaciones de explotación. Para el materialismo histórico una sociedad es considerada superior a otra por el desarrollo de sus fuerzas productivas. En los *Manuscritos* Marx decía: “El comunismo, finalmente, es la expresión positiva de la propiedad privada superada” (Marx [1932] 1980: 140). El comunismo es considerado por él como superior al capitalismo en el sentido de que permite el desarrollo de lo humano, permite al humano recuperar lo que lo hace humano, permite superar la situación de alienación en la que se encuentra:

El comunismo es la posición como negación de la negación, y por eso el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana. (Marx, [1932] 1980: 156)

La concepción de que la superación de la propiedad privada es la superación de la formación social capitalista se mantuvo como constante en el pensamiento marxiano. Asimismo, en los manuscritos aparece otra idea: la superación de la sociedad capitalista —la negación de la propiedad privada— significa la emancipación y realización del ser humano, y éste es el verdadero fin del comunismo.

La propiedad privada representa una forma de relación que establece el ser humano con aquello que le proporciona riqueza. ¿Qué es la fuente de toda riqueza? En *Crítica del programa de Gotha* Marx dice que la fuente primaria de toda riqueza, de todo valor de uso, es la naturaleza. La forma en como el hombre se presenta frente a la naturaleza, siendo él una parte más de ella, es la que determina la relación de propiedad. La relación hombre-naturaleza determina la relación entre el hombre y el producto de su trabajo.³ Según Marx el trabajo “no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza del trabajo del hombre”.

Marx presenta la superación de la sociedad capitalista como una superación de la propiedad privada capitalista. En *El Capital* expresa esta idea de manera dialéctica:

El modo capitalista de apropiación, resultante del modo capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. Pero la producción capitalista genera, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la negación de la negación. Ésta no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, pero sobre la base de la conquista alcanzada por la era capitalista:

³ En relación a esta afirmación, Marx dice que “toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada” (Marx [1857] 1989: 37).

la cooperación y la propiedad común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo.

La transformación de la propiedad privada fragmentaria, fundada sobre el trabajo personal de los individuos, en propiedad privada capitalista es, naturalmente, un proceso incomparablemente más prolongado, más duro y dificultoso, que la transformación de la propiedad capitalista, de hecho fundada ya sobre el manejo social de la producción, en propiedad social. En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo. (Marx [1867] 1998: 953)

En este fragmento Marx opone a la “propiedad privada” la “propiedad individual”, y a la “propiedad capitalista” la “propiedad social”. La “propiedad social” refiere a la propiedad de los medios de producción. Al ser “social”, y no “capitalista”, la forma de relación que se establece entre el hombre y los medios de producción, el producto del trabajo del hombre es un “producto social”. La “propiedad individual” sólo aparece luego de la distribución de ese “producto social”. La primera distribución es la distribución de los medios de producción. El resultado de esta primera distribución es la propiedad colectiva o social. El resultado de la segunda distribución —la distribución de los medios de consumo—⁴ es la “propiedad individual”. En el caso donde la distribución de los medios de producción se caracteriza por la propiedad privada de los mismos, la distribución de los bienes de consumo va a estar determinada por la forma en la que cada uno participa en la producción. Es decir, que en una sociedad capitalista un obrero va a recibir parte del “producto social” en forma de salario. Esto implica la usurpación del “producto social” por parte de aquellos que se presentan como portadores de derechos de propiedad sobre los medios de producción, es decir, los capitalistas.

La pregunta esencial es: ¿Cómo debe realizarse la distribución del producto de la producción caracterizada por la propiedad colectiva de los medios de producción? Aquí aparecen ambos principios formulados por Marx en *Crítica al programa de*

⁴ Esta expresión —medios de consumo— refiere a los productos del proceso de producción, tanto aquellos que están destinados al consumo individual como aquellos destinados a ser consumidos por el mismo proceso productivo.

Gotha. Aquí es cuando al marxismo le urge el planteo de la misma pregunta que se plantearon los liberales igualitarios. La respuesta de Marx es que el principio que realmente superaría las relaciones sociales capitalistas es el “Principio de Necesidades”: “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”. La realización de este principio significa la completa superación de la “propiedad privada”. La superación de la “propiedad privada” es la negación de la “autopropiedad”.

El principio de autopropiedad es el fundamento último del libertarismo. Este principio establece que cada individuo posee derechos de propiedad privada total sobre sí mismo y sus poderes y, por lo tanto, un extenso conjunto de derechos sobre el uso y los frutos de su trabajo (Lizárraga, 2013). El principio de autopropiedad determina que sólo los intercambios voluntarios están permitidos y que nadie puede ser obligado a transferir parte de lo que se considera como su propiedad, por lo que cualquier tipo de distribución del producto contra la voluntad de una persona violaría sus derechos individuales —como el caso de los impuestos—. La autopropiedad es el principio que fundamenta los derechos de propiedad privada sobre todo aquello que es producto del propio trabajo.

Con la distribución de los medios de producción de manera tal que la forma de propiedad que se tenga sobre ellos sea *colectiva*, y con el “producto social” resultante de esta distribución, la autopropiedad quedaría negada desde un primer momento. Pero Marx formula otro principio: el “principio de contribución”. Este principio determina que “el productor individual obtiene de la sociedad —después de hechas las obligadas deducciones— exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo” (Marx [1875] 2000: 15). En la fase inferior del comunismo, la aplicación del “principio de contribución”, en la segunda distribución, niega la negación de la autopropiedad que da en la distribución de los medios de producción.

La autopropiedad vuelve a aparecer, luego de la aplicación del “principio de contribución”, de manera “aparente”. Lo que quiero decir con esto es que al aplicarse el “principio de contribución”, el individuo vuelve a relacionarse con el producto social ya distribuido como un producto de su trabajo individual y no como un producto de un trabajo realizado de manera colectiva y en cooperación. En este punto vuelvo a aclarar que entiendo a la “propiedad” como una forma de relación entre el hombre y la naturaleza, y el hombre y el producto de su trabajo. En el capitalismo, la propiedad

privada y la propiedad capitalista son la manifestación de las relaciones de dominación. Acá hay un constante movimiento entre lo real y lo aparente.

La primera distribución —la de los medios de producción— determina la segunda distribución —la de los medios de consumo—. ⁵ Esto significa que, según Marx, la transformación de la propiedad privada de los medios de producción en propiedad colectiva es condición necesaria —pero no suficiente—, pasando por una distribución de los medios de consumo según el “principio de contribución”, para una distribución de los medios de consumo según el “principio de necesidades”.

Marx deja bien en claro que el “principio de contribución” es un principio aplicable a una sociedad comunista que se encuentra en una fase inferior de su desarrollo, una fase intermedia en el paso del capitalismo al comunismo. En esta fase todavía no es posible la aplicación del “principio de necesidades” que viene a negar completamente la propiedad privada y la autopropiedad. La imposibilidad de aplicación de este último deriva de que la sociedad “presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede” (Marx [1875] 2000: 15). La distribución del producto social en esta fase se realiza en función de la cantidad de trabajo realizado por cada uno. Cada uno recibe en función de la cantidad de trabajo realizado individualmente descontándole la contribución a un fondo común.

La contribución al fondo común difícilmente puede ser vista como una forma de negación de la autopropiedad, porque la palabra “contribución” denota la acción de destinar una parte de la propiedad privada individual, que a cada uno le pertenece según su trabajo, a un fondo común. Esa contribución vuelve al individuo, de manera directa o indirecta, en forma de valores de uso. El individuo “contribuye” sabiendo que esa “contribución” de alguna manera le es retribuida. Esto significa que, en palabras

⁵ En *Introducción general a la crítica de la economía política* Marx expresa: “La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto —solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción—, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución” (Marx [1857] 1989: 45). Cuando Marx habla de la “organización de la distribución” hace referencia a lo que yo denomino “segunda distribución”, es decir, distribución del producto de la producción. Pero antes de esta “segunda distribución” interviene: “1] distribución de los instrumentos de producción; 2] distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción —lo cual es una definición más amplia de la misma relación” (idem.). La distribución de los instrumentos de producción y la de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción no es otra cosa que la distribución de los medios de producción, la cual es parte constituyente de la organización de la producción.

de Marx, “aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes” (Marx [1875] 2000: 16). El individuo reclama un equivalente a su trabajo (menos las contribuciones). El término “su” expresa, de alguna manera, la persistencia de la autopropiedad. Esta es la limitación burguesa que lleva implícita el “principio de contribución”.

El “principio de necesidades” niega la autopropiedad al negar la existencia en apariencia de un trabajo individual. Digo otra vez “apariencia” porque todo trabajo realizado dentro de la sociedad es trabajo social. Sin embargo, con el “principio de contribución” el individuo todavía percibe todo trabajo como trabajo individual y al producto de “su” trabajo como “su” propiedad, del cual reclama “su” equivalente. Pero, con el “principio de necesidades”, la cualidad del trabajo de producir “propiedad privada” desaparece. La “propiedad individual” sólo reaparece luego de la distribución del “fondo común”, del producto social, a partir del “principio de necesidades”.

El “principio de contribución”, que determina para el individuo un derecho sobre el producto social igual a su contribución, implica un derecho desigual para desigual trabajo. El problema es que este principio, según Marx, “reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad” (Marx [1875] 2000: 16). Es por esto que Marx dice que el derecho sobre una porción del producto social, sobre el “fondo social de consumo”, no tendría que ser igual, sino desigual. No obstante, Marx, en *Crítica del programa de Gotha*, también dice que en la fase inferior del comunismo

el productor individual obtiene de la sociedad —después de hechas las obligadas deducciones— exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. (Marx [1875] 2000: 15)

Entonces, si la cantidad de trabajo se mide en tiempo de trabajo, en el momento de la distribución según la cantidad de trabajo rendido no se tendrían en cuenta “las desiguales aptitudes de los individuos” y “la desigual capacidad de rendimiento”. Sólo se reconocerían estas desigualdades naturales de los individuos si la cantidad de trabajo es medida por su productividad. No es lo mismo recibir un bono por la cantidad de horas trabajadas que recibir un bono por la cantidad de valor de uso producido.

Como plantea Lizárraga, “el Principio de Diferencia rawlsiano es un buen candidato para corregir las deficiencias de la distribución socialista” (Lizárraga, 2011: 98). Si consideramos que en la fase inferior del comunismo la medida del trabajo es su productividad entonces, en este aspecto, el “principio de diferencia” formulado por Rawls, es un principio superador del “principio de contribución” formulado por Marx. Esto sí y sólo si se tiene en cuenta a la hora de aplicar el “principio de diferencia” la propiedad colectiva de los medios de producción, algo que el principio formulado por Marx trae implícito. Es decir, el “principio de diferencia” supera al “principio de contribución” si y solo si es aplicado en una sociedad socialista.

La razón por la cual es superador es que el “principio de diferencia” rawlsiano tiene en cuenta al momento de la distribución lo que el principio marxiano no: las diferencias en la distribución de ventajas y capacidades naturales.

Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios; expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios. (Rawls, 2000: 28)

Esta distribución de ventajas y capacidades naturales componen lo que Rawls denomina “acervo común”. Ningún individuo tiene derecho sobre las ventajas y capacidades naturales que obtuvo como fruto del azar. Este “acervo común” vendría a ser de propiedad colectiva.

El “principio de necesidades” de Marx, significa la superación completa de la

sociedad capitalista. La aplicación de este principio determina un modo de producción totalmente distinto al modo de producción capitalista. La distribución dirigida por este principio implica una distribución destinada a la satisfacción de las necesidades humanas. Pero, como bien dice Marx, el modo en que se realiza la distribución es determinado por el modo de producción. Es por esto que la aplicación de una distribución destinada a la satisfacción de necesidades implica un modo de producción destinado a la producción de valores de uso. La involucración de los individuos en el proceso de producción tiene la motivación de producir valores de uso y ya no, como en el capitalismo, la producción de valores de cambio o mercancías. Esto significa la disolución de la bidimensionalidad del valor: el valor es simplemente valor de uso, y la mercancía desaparece.

Ya presentados los principios de justicia marxianos presentes en *Crítica del programa de Gotha*, podemos proceder a presentar los principios de justicia planteados por Cohen.

El “Principio de igualdad” y el “Principio de comunidad” de Cohen

En su libro titulado *¿Por qué no el socialismo?*, Cohen plantea al modelo de campamento como un argumento convincente a favor del socialismo. A partir de dicho modelo extrae dos principios de justicia que se aplicarían en el socialismo. Estos principios, que funcionan conjuntamente, son: el “principio de igualdad” y el “principio de comunidad”.

El modelo de campamento elaborado por Cohen presenta una situación donde no hay jerarquías entre los individuos, todos tienen un objetivo en común —pasarla bien, que cada uno pueda hacer aquello que le gusta hacer— y todos aquellos elementos que permiten llevar a cabo el campamento son utilizados de manera colectiva. Al ser la situación de campamento una situación excepcional dentro de la vida en el capitalismo, los elementos que permiten la realización del campamento son de propiedad privada, sin embargo, son aprovechados de manera colectiva. Asimismo, la distribución de tareas es decidida de manera colectiva y democrática.

Cohen sostiene que en estas situaciones excepcionales similares a las de campamento, la mayoría de las personas aceptan normas de igualdad y reciprocidad, y son aceptadas de manera implícita, son dadas por hecho. El modelo de campamento

representa una situación excepcional dentro del capitalismo porque es un hecho que los principios que se aplican en el mercado, que regulan la vida cotidiana en la sociedad capitalista, no son aceptables para esta situación: “Un campamento podría basarse en los principios del intercambio de mercado y en la propiedad estrictamente privada de los elementos necesarios. Ahora bien, la mayoría de las personas hallarían odiosa esa situación” (Cohen, 2011: 11). En cuanto a esto Cohen señala algo fundamental: trasladar las formas de relación específicas del mercado a la situación de campamento resultaría en problemas de eficiencia. Por lo menos en contextos restringidos, muchas veces el ideal socialista se transforma en un atractivo para las personas.

Los dos principios que Cohen infiere y que se aplican en el modelo de campamento, funcionan en conjunción: el principio comunitario restringe la aplicación del principio igualitario al prohibir ciertas desigualdades que el principio igualitario permite.

Según Cohen existen varios principios igualitarios, pero solo hay uno que se concreta en el campamento y que “la justicia avala”. Este principio es llamado por Cohen “igualdad de oportunidades socialista”, que es un principio de igualdad radical de oportunidades.

Ahora bien, enumera tres tipos de igualdades de oportunidad diferentes. Cada uno de ellos elimina un conjunto de obstáculos que se interponen a la igualdad de oportunidades. El primer tipo de igualdad es la “igualdad de oportunidades burguesa”, la cual

[...] elimina las restricciones de estatus socialmente construidas, de manera formal e informal, con respecto a las opciones de vida [...] Este primer tipo de igualdad de oportunidades amplía las oportunidades de las personas mediante la eliminación de restricciones de las oportunidades causadas por las asignaciones de derechos y por las percepciones sociales intolerantes y prejuiciosas respecto de otras clases. (Cohen, 2011: 17)

El segundo tipo de igualdad es la “igualdad de oportunidades liberal de izquierda”. Ésta contiene a la igualdad de oportunidades burguesa y va más allá. Este tipo de igualdad desplaza los obstáculos de la igualdad de oportunidades surgidos de las circunstancias de nacimiento y de educación producto de el “sometimiento a condiciones de trabajo y de vida con desventajas sustanciales” no elegidas (Ibídem: 18).

Además, anula aquellas diferencias surgidas de las circunstancias sociales que no son contempladas por la igualdad de oportunidades burguesa.

El tercer tipo de igualdad es la “igualdad de oportunidades socialista” que “trata la desigualdad que surge de las diferencias de nacimiento como una fuente más de injusticia, al igual que las que imponen los entornos sociales no elegidos, dado que las diferencias de nacimiento tampoco se eligen” (Ibídem: 19). Las únicas diferencias que admite este tercer tipo de igualdad son aquellas que son el resultado de las preferencias individuales. Este es el tipo de igualdad que determina el “principio igualitario” del que nos habla Cohen.

Las diferencias entre los ingresos que perciben los individuos son un ejemplo que da Cohen de las desigualdades que este principio admite. Esto significa que alguien que decide trabajar ocho horas tendrá un ingreso proporcional a las ocho horas de trabajo, mientras alguien que decida trabajar seis recibirá proporcionalmente a esas seis horas. Al igual que con el “principio de contribución”, con el “principio igualitario” de Cohen, el intercambio de equivalentes seguiría teniendo vigencia. Por lo que todavía nos encontraríamos en una sociedad de mercado y, por ende, en una sociedad donde la “propiedad privada” no ha sido superada.⁶ Esto se refleja en que la desigualdad que es producto de la cantidad de trabajo que cada quien desea realizar es considerada como justa. Para el “principio de necesidades” esta desigualdad no es aceptable.

Retomando la explicación de Cohen acerca de la “igualdad socialista”, señala que esta es consistente con tres tipos de desigualdades. El primer tipo de desigualdad no es problemático; estas desigualdades, consistentes con el “principio de igualdad”, son consideradas justas. El primer tipo de desigualdad, compatible con la “igualdad socialista”, es la que nace de las preferencias y las elecciones individuales sobre el estilo de vida y que, por lo tanto, habrá diferencias entre las cantidades de bienes de un

⁶ En la situación hipotética de campamento la propiedad de los medios de producción es colectiva. Sin embargo, la propiedad colectiva de los medios de producción es condición necesaria pero no suficiente para la negación de la autopropiedad. En la situación de campamento, cada participante demandará —de acuerdo al “principio igualitario”— un producto igual a la cantidad de trabajo realizado. La noción de ser propietario de uno mismo lleva al reclamo del producto del propio trabajo. El “principio igualitario” permite la misma desigualdad que permite el “principio de contribución” de Marx, así como también ningún de los dos alcanza a negar por completo la “propiedad privada”, ya que los individuos —productores individuales— reclaman como propietarios el producto de su esfuerzo y trabajo. Este reclamo transforma el “producto social” en “propiedad privada” y no en “propiedad individual” como la que resultaría de la distribución determinada por el “principio de necesidad”.

cierto tipo que las personas posean. Según Cohen, esto no representa ningún inconveniente, porque todos obtienen de esa distribución un “disfrute agregado comparable”. En este punto, Cohen parece retomar implícitamente el “principio de utilidad” formulado por Bentham; podemos sustituir “disfrute agregado” por “utilidad”.

El segundo y tercer tipo de desigualdad son catalogados por el autor como problemáticos porque esta desigualdad se traduce en un desigual “disfrute agregado”. El “principio de igualdad socialista” admite el desigual disfrute agregado cuando éste “refleja las elecciones auténticas de los individuos que inicialmente están posicionados en igualdad de condiciones” (Cohen, 2011: 24). Aquí se considera a los individuos como responsables de sus elecciones.

El segundo tipo de desigualdad es la que se debe a una “elección lamentable”. Este tipo de desigualdad, producto de las preferencias individuales, se debe simplemente a una mala elección. El individuo, al percibir un desigual disfrute agregado, se lamenta de haber tomado la decisión que tomó. Estas desigualdades son consideradas justas porque se entiende que el individuo es responsable de las elecciones que hace, solo si estas elecciones son auténticas. Esto implica, por lo menos en el socialismo, la existencia de individuos autónomos.

El último tipo de desigualdad que Cohen presenta como consistente con el “principio de igualdad socialista” es la que resulta de las “diferencias de suerte en las opciones”. Esta desigualdad es la más problemática de las tres, ya que plantea una desigualdad total de disfrute agregado. Surge como consecuencia de los juegos de azar. El individuo que resulta afectado por ésta, que sigue siendo producto de elecciones autónomas, no se lamenta haber tomado la decisión que tomó —a diferencia del segundo tipo de desigualdad donde el individuo sí se arrepiente—. Este tipo de desigualdad también refiere a las desigualdades que son generadas por el mercado y, según Cohen, el “principio de igualdad socialista” es compatible con él.

El “principio de igualdad socialista” determina qué desigualdades son consideradas justas. La primera desigualdad, considerada como la menos problemática de todas, es aquella que el “principio de necesidades” intenta anular. Según el “principio de necesidades”, cada quien contribuye al máximo de sus capacidades pero sólo recibe lo que necesita, sea mayor o menor a la cantidad de trabajo con el que se ha contribuido. De esta manera, el intercambio de equivalentes se vuelve absurdo debido a que el valor de cambio se desvanece.

Además, el “principio de igualdad socialista” deja abierta la posibilidad de una sociedad de mercado donde exista el intercambio de equivalentes y donde la producción siga destinada a la producción de mercancías y no a valores de uso. Cuando el fin de la producción es producir valores de uso, el “principio de necesidades” comienza a vislumbrarse. La distribución de los medios de consumo en el comunismo se realiza según las necesidades y no según el tiempo de trabajo o la productividad.

A pesar de esto, luego de presentar estas tres desigualdades que son consideradas justas por el “principio de igualdad socialista” Cohen agrega que los socialistas no toleran que estas desigualdades se generen en una escala demasiado grande. Para contrarrestar estas desigualdades Cohen enuncia el segundo principio: el “principio de comunidad” o “principio comunitario”.

Aquellas desigualdades que son consideradas justas por el “principio de igualdad” y que, sin embargo, dejan necesidades de los individuos sin satisfacer, vienen a ser mitigadas por el “principio de comunidad”. Cohen, con este principio intenta alcanzar el “a cada quien según su necesidad” del “principio de necesidades”. Lo que Marx llama “necesidad” en Cohen pasa a ser “disfrute” o “provecho agregado”.

Mientras que el “principio igualitario” apela a la noción de justicia, el “principio comunitario” apela a la noción de “comunidad”. Cuando Cohen intenta definir qué es lo que él entiende por “comunidad” dice lo siguiente:

‘Comunidad’ puede significar muchas cosas, pero el requisito de la comunidad que es central aquí es que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros. (Cohen, 2011: 30)

La comunidad nos presenta una situación donde los unos cuidan de los otros. Esto en el modelo de campamento se da de dos maneras, es decir, hay dos tipos de modalidades de “cuidado comunal”. Una de ellas es la que restringe las desigualdades que el “principio de igualdad socialista” permite. La segunda modalidad de cuidado comunal no restringe ningún tipo de desigualdad pero, según Cohen, resulta fundamental en una sociedad socialista.

La “reciprocidad comunitaria” es un aspecto fundamental de la vida en comu-

nidad, que puede verse reflejada en el modelo de campamento. La “reciprocidad comunitaria” es un principio que se opone totalmente a la “reciprocidad de mercado”. Según Cohen,

La reciprocidad comunitaria es el principio antimercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón. La reciprocidad comunitaria no es lo mismo que la reciprocidad de mercado, dado que el mercado motiva las contribuciones productivas no sobre la base del compromiso con los otros y del deseo de servirlos en tanto que somos servidos por ellos, sino sobre la base de la recompensa económica. El móvil inmediato de la actividad productiva en una sociedad de mercado es típicamente (aunque no siempre) alguna mezcla de codicia y temor [...] (Cohen, 2011: 33)

En la reciprocidad de mercado los individuos participan únicamente con el interés del intercambio de equivalentes: el individuo está dispuesto a servir a otro sólo si recibe algo a cambio, y que ese algo sea equivalente en su valor de cambio a aquello que él da. En la reciprocidad de mercado el individuo da “si” recibe. Pero en la reciprocidad comunitaria el individuo da “y” recibe. La reciprocidad de mercado implica un condicional, mientras que la reciprocidad comunitaria implica una conjunción.

La “reciprocidad de mercado” transforma al “otro” en un medio determinando relaciones sociales instrumentales y/o estratégicas. No obstante, en la “reciprocidad comunitaria” el individuo da a otro porque el otro lo necesita. Esta reciprocidad es no instrumental, el otro es reconocido como un fin en sí mismo.

Las desigualdades consistentes con el “principio igualitario” están justificadas. Esto es porque son producto de un “ejercicio diferencial y/o la preocupación de personas que inicialmente están en absoluta igualdad de condiciones y que son iguales incluso en sus capacidades de esforzarse y de ser cuidadosas”. Estas desigualdades son mitigadas por el “principio de comunidad” y especialmente por la reciprocidad que dicho principio implica.

Se puede observar que existe una gran distancia entre los principios de justicia marxianos que aparecen en *Crítica al programa de Gotha*, y el “principio de igualdad”

formulado por Cohen. Ambos principios marxianos determinan y justifican una determinada distribución de las riquezas producidas en sociedad, mientras que el “principio de igualdad socialista” determina un determinado grado de igualdad de oportunidades. Esto significa que difieren en sus objetivos.

En Cohen el “principio de comunidad” significa que cada individuo entiende a la cooperación como un fin en sí mismo y no como un medio para el logro de objetivos individuales. El “principio de comunidad” implica la pertenencia a una comunidad, donde existen objetivos compartidos. Igualmente, el “principio de igualdad” no alcanza a negar completamente la autopropiedad, ni tampoco el “principio de comunidad” lo logra. Lo que logra el “principio de comunidad” es acercarse a los resultados que produce el “principio de necesidad” en cuanto a la distribución de los medios de consumo.

Cada principio de Cohen determina una forma distributiva y con un orden lógico. La primera forma distributiva está determinada por el “principio de igualdad”. Esta determina que solo serán aceptables aquellas diferencias que son resultado de las voluntades individuales. Como bien Cohen dice, según este principio cada quien recibe lo proporcional a la cantidad de trabajo realizado, medido en tiempo de trabajo. En esta distribución, la propiedad privada y, por lo tanto, la autopropiedad no son negadas porque el individuo reclama un equivalente al trabajo por él realizado y lo reclama como “su” propiedad, como “su” derecho.

La segunda distribución, correspondiente al “principio de comunidad”, es básicamente una “redistribución”, es decir, una distribución de la distribución de los medios de consumo determinada por el “principio de igualdad”. El “principio de comunidad” pretende minimizar las desigualdades producidas por la primera distribución de los bienes de consumo. Sin embargo, esta segunda distribución tampoco niega la autopropiedad. Esto se debe a que el “principio de comunidad” apela a la reciprocidad, lo que lo mismo es apelar a la generosidad del individuo. Esto significa que tenemos que tener fe de que los individuos van a dar parte de lo que es suyo a aquellos que lo necesitan. El dar como producto de un sentimiento comunitario implica una decisión individual sobre la propiedad privada individual. Aunque el principio comunitario es un principio antimercado ya que evita el intercambio de equivalentes, supone un ejercicio del derecho de propiedad sobre el bien que una persona quiere dar a otra.

A diferencia del “principio de comunidad”, el “principio de necesidad” marxiano alcanza a negar la autopropiedad. Mientras que el “principio de comunidad” depende de la voluntad individual de dar ejerciendo el derecho de propiedad sobre aquello que se da. Se podría pensar que el “principio de necesidad” marxiano depende de una voluntad colectiva. De esta forma, la distribución determinada por el principio de necesidad implicaría una organización social e institucional donde los individuos intervieran como iguales en las decisiones distributivas y en el reconocimiento de las necesidades tanto colectivas como particulares. Pensando de esta forma al “principio de necesidad” éste contendría al “principio de comunidad” pero daría un paso más. El “principio de necesidad” precisa de una tecnología social que permita la definición y el reconocimiento de aquellas necesidades materiales que la comunidad, en determinado estadio, puede permitirse satisfacer.

Conclusiones

El debate sobre la justicia, iniciado gracias a la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971, ha sido realmente fructífero. Si realmente es difícil encontrar consenso sobre qué es lo justo, resulta difícil imaginar cómo sería ponernos de acuerdo para alcanzar ese ideal.

Los principios que presenta Cohen son aplicables a numerosas situaciones de la vida cotidiana. Es más, los aplicamos constantemente. En ellos descansa nuestra humanidad, donde descansa esa parte que todavía no nos ha sido enajenada.

Cohen plantea la necesidad de diseñar sociedades en las que estos principios, que él encontró en el modelo de campamento, puedan ser extrapolados a la totalidad de la sociedad, y encontrar la forma en que estos principios, que son la excepción, se transformen en la regla.

Sin embargo, la falla de Cohen es no ir más allá del socialismo. Lo que hay más allá es el comunismo. Es ahí donde la reciprocidad comunitaria puede transformarse en la regla. Es ahí donde el principio de comunidad y el principio de necesidades confluyen. En vez de preguntar “¿es posible el socialismo?”, la pregunta debería ser “¿es posible el comunismo?”.⁷

⁷ Se puede suponer que Cohen evita el uso de la palabra “comunismo” por ser asociado a la experiencia soviética, prefiriendo utilizar “socialismo” como sinónimo. Si este es el caso, es necesario volver a la distinción entre ambos conceptos para evitar ambigüedades.

Acuerdo con Marx cuando sostiene que superar la sociedad capitalista implica la superación de la propiedad privada y la propiedad capitalista: esto es el comunismo. Una nueva forma de propiedad implica una nueva forma de relación entre el hombre y la naturaleza y, simultáneamente, una nueva forma de relación entre los hombres implica la emancipación del ser humano.

Al igual que Cohen, “estoy de acuerdo con Einstein en que el socialismo es el intento de la humanidad por “superar y avanzar más allá de la fase depredadora del desarrollo humano”” (Cohen, 2011: 64). El “socialismo” es el “intento” de la superación, el “comunismo” es la superación concretada.

Referencias

- Borón, Atilio A. (2011). Prólogo. En Lizárraga, Fernando, *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*. Chile: Escaparate.
- Callinicos, Alex. (2006). Igualdad y capitalismo. En Borón, Atilio A.; Amadeo, Javier y González, Sabrina (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: Clacso.
- Cohen, Gerald A. (2011). *¿Por qué no el socialismo?* Madrid: Katz Editores.
- Friedman, Milton y Director, Rose. (1980). *Libertad de Elegir. Hacia un Nuevo Liberalismo Económico*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Gargarella, Roberto. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós
- Lizárraga, Fernando. (2011). *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*. Chile: Escaparate.
- _____ (2013). Marxismo, autopropiedad y abundancia. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 45, N° 13, 43–68.
- _____ (2016). *Marxistas y Liberales. Ensayos sobre la justicia, la igualdad y la fraternidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Marx, Karl (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- _____ (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI.
-

_____ (1998). *El Capital*. México: Sigo XXI.

_____ (2000). *Crítica al Programa de Gotha*. Recuperado de: <http://www.elaleph.com>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2015). Informe sobre el desarrollo humano 2015. Recuperado de: <http://hdr.undp.org/>

Rawls, John. (2006). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.