

# RLFP

Revista  
Latinoamericana de  
Filosofía  
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIV • N° 3 • 2026 • Buenos Aires • Argentina

**MÁS ALLÁ DE LA DISTRIBUCIÓN.  
UNA DISCUSIÓN SOBRE *MARXISTAS Y LIBERALES*,  
DE FERNANDO LIZÁRRAGA**

**Cecilia Abdo Ferez**

---

**SIMPOSIO**

***MARXISTAS Y LIBERALES* DE FERNANDO LIZÁRRAGA**

---

## MÁS ALLÁ DE LA DISTRIBUCIÓN. UNA DISCUSIÓN SOBRE *MARXISTAS Y LIBERALES*, DE FERNANDO LIZÁRRAGA

CECILIA ABDO FEREZ<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

[ceciliaabdo@conicet.gov.ar](mailto:ceciliaabdo@conicet.gov.ar)

### RESUMEN

El artículo presenta posiciones y objeciones al libro de Fernando Lizárraga *Marxistas y liberales*, publicado en 2016. Particularmente se presentan discrepancias en cuanto al método –un normativismo abstracto frente a una crítica normativa situada– y a la antropología supuesta en John Rawls y trasplantada al presente libro, que supone seres racionales y descorporalizados. Se plantean también discusiones en torno a la relación entre libertad e igualdad, a la autopropiedad y al nivel técnico de una sociedad, como solución o no a sus problemas distributivos.

**Palabras clave:** autopropiedad, igualdad, injusticia, libertad política.

### ABSTRACT

The article presents positions and objections to Fernando Lizárraga's book *Marxistas y liberales*, published in 2016. Particularly, discrepancies are presented regarding the method –an abs-

---

1. Los puntos centrales de este texto fueron discutidos en la ciudad de Carlos Paz, provincia de Córdoba, en presencia del autor, con un grupo de colegas, en un encuentro organizado por el Dr. Juan Iosa, en junio de 2023. Agradezco la invitación y la riqueza de los debates allí sostenidos. Fue reformulado en diciembre de 2023.

tract normativism versus a situated normative critique— and the anthropology assumed in John Rawls and transplanted to the present book, which assumes rational and disembodied beings. Discussions are also raised about the relationship between freedom and equality, self-ownership and the technical level of a society, as a solution or not to its distributive problems.

**Keywords:** equality, injustice, political freedom, self-ownership.

El libro *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, de Fernando Lizárraga, parte de una hipótesis: se puede y se debe hacer una apropiación radical de los principios teóricos de John Rawls. Se puede aprovechar desde las izquierdas su célebre teoría de la justicia, que cambiara el mapa de la teoría política desde su publicación, en 1971. En particular, Lizárraga sostiene que se puede hacer una lectura comunista y revolucionaria del principio de diferencia, ese que habilitaba las desigualdades al interior de una sociedad, si es que ellas iban en beneficio de los menos favorecidos. Hacer esta apropiación radical de Rawls saldaría el “déficit ético” del marxismo, como lo llama. Sería posible entonces establecer un diálogo entre marxistas (que aquí aparecen en la modalidad de analíticos) y liberales (que aquí aparecen en el avatar de igualitarios o comunitaristas), a pesar de la escasa atención que mostrara el mismo Rawls por la obra teórica del marxismo y por las experiencias concretas del socialismo, dado que consideraba al comunismo —y esto lo dice en una somera nota al pie— una sociedad más allá de la justicia y, por lo tanto, carente de interés. De ese diálogo entre *estos* marxistas y *estos* liberales, al que Lizárraga se suma en esta obra y en otras suyas anteriores, de ese paso redentor por las aguas teóricas de John Rawls, las izquierdas saldrían fortalecidas en la apuesta por el comunismo, entendido —según aclara Ariel Petrucci en el prólogo— como igualdad radical sin coerción. O, como escribe Lizárraga: “el comunismo debe enten-

derse como una sociedad que rechaza la autopropiedad, que no necesita abundancia ilimitada y que posee un *ethos* igualitario congruente con sus instituciones” (Lizárraga 2016, 27). Una sociedad de la fraternidad, cuyo sostén es una “utopía realista”.

Pero en este diálogo entre marxistas y liberales, las partes están desproporcionadas en cuanto a su peso. Es como si se dijera: hay que aprender de Rawls, hay que tomar a Rawls, Rawls es una fuente central e ineludible para las izquierdas. Son los temas rawlsianos los relevantes –cómo pensar una justicia social sin coerción–, es el método rawlsiano aquel a adoptar –un normativismo con pretensiones de universalidad, deudor de Kant–. La apuesta de Lizárraga es sin dudas polémica y desafiante, aunque –en opinión de quién escribe– encuentra por momentos sus límites por los mismos presupuestos que se aceptan en el punto de partida. A Lizárraga no le interesa el dogmatismo, ni poblar de jerga lo que escribe. No cita ni polemiza por la supuesta herencia de la dialéctica para el marxismo, ni muestra teleología. No hay furia en este libro: hay una aproximación a los temas centrales de la teoría política, particularmente al primerísimo tema de la justicia social, como si fuese posible discutirla entre racionales, en cualquier geografía –incluso en la nuestra, en el sur del sur argentino–. Por esa apacibilidad y claridad expositiva, el libro es legible por muchos más que el *ghetto* académico y abre a una conversación necesaria. Mucho más cuando marxistas y liberales igualitaristas ya no son los dos polos de una enemistad, en el clivaje político contemporáneo, sino quizá parientes lejanos, que bien pueden revisar qué los alejó tanto y si vale la pena sostenerlo. Además, hay en el libro una recuperación de un Marx posible, que agrega a este Rawls, aceptado como padre fundador, un matiz innovador. Esta mezcla hace al interés del libro, que, leído en el marco de las coyunturas locales –en las que se cuestiona a la justicia social como valor y como práctica–, aparece como una *rara avis* en el escenario de la teoría política argentina.

En lo que sigue plantearé objeciones y/o diferencias que surgen de la lectura del libro. No como argumentos que puedan

rebatir algo, sino como materiales que el propio libro suscita a pensar. Porque el libro hace eso: lleva a pensar cómo volver a plantear temas urgentes, con otra lengua, con una lengua prestada como es la rawlsiana, entendiendo que en ella hay una fuente que puede aclarar el barro de la propia.

## El problema del método: universalismo o crítica

El libro parte de un diagnóstico, compartido con Alex Callinicos, del *déficit ético* del marxismo. El marxismo –aquí no en plural, sino en estricto singular– habría privilegiado la explicación, en detrimento de una propuesta normativa o de una demostración convincente de por qué el socialismo sería una sociedad *deseable*. En el marxismo habría cientificismo o pretensión de tal, antes que una apelación a la acción, a movilizar pasiones. Habría más de crítica del capitalismo que de proposición de una sociedad otra, de una sociedad alternativa, que pudiese postularse como objeto de deseo. Volver a esa dimensión de la deseabilidad es imperioso para Lizárraga y esto hace, según él, a la necesidad de forjar una utopía para las izquierdas, que logre suscitar esfuerzos y agencias, antes que esperar pasivamente la inexorabilidad de la historia.

Para Lizárraga, la sensibilidad posmoderna contemporánea rechaza la verdad y considera que solo lo dado, lo existente, es fuente de normatividad. Si hoy la realidad equivale a la norma, si sólo de lo real se puede inteligir el horizonte de lo posible, queda poco espacio para una teoría de la praxis que busque transformar el mundo. Contra este panorama y en referencia a Terry Eagleton, el socialismo sería un intento por recuperar una dimensión normativa perdida, no solo en su propia historia cientificista, sino en las sociedades contemporáneas, las del capitalismo tardío, que gestionan lo existente por fuera de normas morales, porque hacen de la norma un redoblamiento de la facticidad. El socialismo sería un intento por reimponer una brecha entre la facticidad y lo posible, entre lo dado y el

horizonte de expectativa, que permita pensar lo deseable como una posibilidad dada, pero no necesariamente visible, en la situación actual. Sería, en fin, una recuperación de la dimensión utópica del socialismo, asociado –y esto no es menor– a su revitalización moral: si para Rawls los ciudadanos comunistas eran personas “difíciles de describir”, que habitaban un “limbo moral”, dado que no precisaban regirse por leyes justas, sino que actuaban por un cambio subrepticio de su psicología, Lizárraga aspira a que el socialismo sea una forma de conducta social, regida por la presencia de leyes socialmente justas, que obliguen y, a la vez, socialicen de otra forma a los ciudadanos (Lizárraga 2016, 233). Esto rearticularía la dimensión utópica del socialismo con la deseabilidad de una transformación social, que estaría dada no en el futuro, sino en la posibilidad de una reforma institucional actual y amplia. ¿Es posible tal cosa, en esta fase del capitalismo?, nos preguntamos. ¿Cómo se llegaría a tal necesidad?

Para Lizárraga, hay que empezar por revisar el marxismo, particularmente su “déficit ético”. En Marx habría un rechazo del lenguaje moral, dice (Lizárraga 2016, 47). El de Tréveris no habría diferenciado entre una sociología de la moral (esto es, el estudio de los enunciados morales como producto de cierta estructura social –en la línea revitalizadora de la ética, en contraposición a la moral, de Spinoza y Nietzsche, agregaríamos) y su propia teoría moral (la concepción marxista de lo bueno, lo justo y lo correcto). Para Lizárraga, esto impidió pensar al capitalismo como modo de producción, en primer lugar, injusto y productor de injusticias, más allá de la fase determinada y situada que sea. Para fundamentarlo, Fernando vuelve a dos artículos de Norman Geras, que afirman que la crítica de Marx a las “injusticias capitalistas” está basada en principios normativos y transhistóricos (Geras 1989 y 1992).

No importa tanto discutir exegéticamente si Marx habría dicho o no tal cosa, compartimos con Fernando, sino entender que son éstas las premisas de la perspectiva teórica propuesta. Ahora bien, una vez aceptado esto, nos preguntamos ¿por qué

para las izquierdas sería más eficaz una posición teórica basada en un deber ser que una crítica de lo existente? ¿Por qué aceptar estas dos cuestiones? A saber, una: la búsqueda de una teoría valorativa; en este caso, de una teoría universal de la justicia. Y dos: la primacía de la moral, deudora del análisis de Rawls o de cualquier liberalismo (del gran Kant, para no decir menos), en detrimento de una crítica. Hay algo de la posición del libro, entendemos, que no puede resumirse en la división entre explicación y normatividad, como aparece planteado, sino a la división entre abstracción normativa y normativismo crítico, que le lleva a sostener una concepción de justicia con escasa capacidad de incidencia real en sociedades concretas. Porque, desde las izquierdas, ¿quién no estaría de acuerdo con el igualitarismo sin coerción? Pero ¿cómo sostenerlo sin sonrojarse por la ingenuidad? El libro sostiene que es posible un socialismo liberal, porque el liberalismo establecería frenos. Pero no se explicita, sino que se imagina, frenos a qué. Por eso, aparecen aceptadas acríticamente las cinco dimensiones cardinales que una teórica feminista, Catharine Mackinnon, asignaba al liberalismo: individualismo, naturalismo, moralismo, voluntarismo, idealismo (Mackinnon 1987, 137). O mejor, cuatro de las cinco, porque –como veremos– se cuestiona al individualismo, en un desvío que resulta más que interesante y que puede desbaratar las otras cuatro restantes dimensiones.

El libro parte de la necesidad de una teoría de la justicia como valor. Una teoría que, como dijimos, revise en sentido radical el principio de diferencia postulado por Rawls, siguiendo la interpretación estricta que le dio Gerald Cohen: no aceptar las desigualdades, incluso cuando, presumiblemente, pudiesen redundar en beneficios para los menos favorecidos.

Ahora bien, ¿por qué no empezar por la injusticia, en vez de por la justicia? Esta objeción hace al método. Retomo para fundamentarla dos posiciones autorales. La primera fue formulada por Frances Olsen (2000). Para la jurista, el pensamiento moderno está estructurado en binarismos: racional/irracional, activo/pasivo, pensamiento/sentimiento, razón/emoción, cultu-

ra/naturaleza, poder/sensibilidad, objetivo/subjetivo, abstracto/concreto, universal/particular. Estos binarismos son sexualizados (la masculinidad asume el primer lado) y jerárquicos (el segundo lado es considerado inferior al primero). Aún cuando la justicia se asocie a un nombre femenino, el derecho toma el lado masculino de la división y, por eso, parte de universales y se pretende racional y objetivo, abstracto y universal. Eso es exactamente lo que puede leerse en la teoría de la justicia de Rawls: una búsqueda de un sistema universal de distribución de bienes y de arreglo institucional, que sería escogido por cualquier racional, puesto en la situación originaria de “velo de ignorancia”. Ahora bien, esa misma abstracción lleva a que la teoría tenga escasos efectos operativos en la realidad contemporánea, porque la coloca en un plano paralelo, como mero criterio que permite una comparación con la situación existente, en la que ya se sabe que esta última defeccionará. ¿Cómo podría pensarse, por el contrario, una justicia que atendiese al caso singular, concreto, situado, corporalizado, de modo que no estemos hablando quizá ya de una justicia, sino de una forma de cuidado/amor? ¿Cómo podría pensarse un rebatimiento de las situaciones concretas de injusticia, que no llegarían siquiera a plantearse, si no fuese por la voz de quienes no podrían postularse como universales y descorporalizados?

La segunda posición fue formulada por Iris Marion Young. Tomando su aporte, la objeción podría resumirse así: ¿cómo podría la justicia dejar de ser confundida con un principio de distribución de bienes y obligaciones? ¿No sería la justicia algo más que un principio de “buena distribución”? ¿No deja incólume la buena distribución la discusión sobre qué bienes son distribuidos y para quiénes serían atinados y para quiénes no?

En su libro *Justice and the Politics of Difference*, de 1990, Iris Marion Young afirma que una teoría de la justicia no debiera focalizarse en las formas de distribución, sino en los procesos concretos de opresión y dominación que, al interior de una sociedad dada, dividen a los grupos sociales existentes. Pero esto es imposible para una teoría que se pretenda cerrada

y autosuficiente, sin tiempo y aplicable a cualquier sociedad, porque deriva de premisas simples sobre la racionalidad, las buenas instituciones o la supuesta naturaleza humana. Una crítica que parta de la injusticia específica perpetrada a grupos concretos, por el contrario, no pretende formular teoremas, ni demostraciones, ni sistemas argumentativos coherentes, sino primero escuchar una serie de demandas ya formuladas por esos grupos existentes, explícita o implícitamente, y luego reformularlas y dirigirlas a otros, en espera de su respuesta, para intentar entablar así un diálogo político. Para una teoría crítica como ésta, se trata de ir reformulando lo que se dice, en función de aquello que se escucha y de las respuestas de los interlocutores. La crítica, sostenida de este modo, es también normativa, porque busca contrarrestar la injusticia hacia grupos concretos en una sociedad dada. Justamente por eso, su interés no está en hacer abstracción de las diferencias al interior de un público, sino en generar acciones afirmativas en base a esas diferencias. Ella trabaja, por así decir, con otra ontología: una grupal, en lugar de una individual, que está focalizada en cómo se reconocen y se desprecian ciertos cuerpos, en lugar de dar por supuesta la racionalidad moral de agentes descorporalizados.

En el libro de Lizárraga hay, no obstante, varios sentidos de justicia. Uno es el de la justicia como “virtud” de las instituciones (entendiendo por virtud su raíz etimológica *vir*, es decir, fortaleza). Otro es el del *ethos* individual, como subraya Gerald Cohen para diferenciarse de Rawls: es necesario un ciudadano justo para que funcionen instituciones justas. Pero también aparece un otro sentido, traído también por Cohen: lo único justo sería la igualdad. Se propone así una problemática identidad entre igualdad y justicia. En la página 55 del libro, para Lizárraga este sentido se justificaría porque Cohen busca explicar qué es la justicia y no tanto cómo hacer aplicable un criterio de distribución de bienes y obligaciones. Pero el sentido resuena: ¿podría decirse que la igualdad es justicia y viceversa? ¿en qué sentido no sería justicia la diferencia o la

singularidad? ¿Cómo pensar una justicia para la diferencia? Esto es, una justicia que no suponga un rasero homogeneizador, sino más bien la acción afirmativa en post de rebatir injusticias concretas, a grupos concretos. Porque si la igualdad fuera justicia, se precisa primero producir esa igualdad para que los desiguales se igualen y recién luego tratarlos como tales. Sin esta primera igualación, sin este proceso inicial, el tratamiento igual es reforzador de la desigualdad. Y para hacer este primer paso –otra vez–, se precisan acciones afirmativas que muestren a los desiguales como tales.

## Democracia, igualdad y pluralismo

El libro de Rawls *Teoría de la justicia*, influyente como pocos, surgió en un contexto de deseo de desigualdad creciente. No sólo de desigualdad, sino de deseo de desigualdad, que fuera acrecentándose con las sucesivas modalidades de neoliberalismo. Para decirlo con libros: que fuera acrecentándose con tiempo transcurrido entre el análisis de Luc Boltanski y Eve Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*, de 1999, y el de Christian Laval y Pierre Dardot en *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*, de 2016. El texto de Rawls contiene artículos, como “*Justice as Fairness*”, que datan de 1958, en plena Guerra Fría. Su publicación fue un antes y un después para la teoría política occidental y dividió el campo entre aquellos que se inspiraron en el método rawlsiano y reforzaron el kantismo, hasta aquellos que le respondieron, denunciando la expropiación y la supuesta violación al derecho natural a la propiedad que supondría la intervención estatal en pos de una justicia social como se proponía en sus páginas –como es el caso del también célebre libro *Anarquía, Estado y utopía*, de Robert Nozick, publicado en 1974–.

Volver a Rawls para enriquecer a las izquierdas, como propone Lizárraga, es legítimo, si no obvio, deseable y hasta desafiante. El problema es cuánto tomar y cuánto dejar afuera. En

primer lugar, porque no está claro si la perspectiva rawlsiana repone el lazo entre democracia e igualdad (un lazo histórico, que podría remontarse a la misma teoría de la soberanía popular) o lo da por quebrado definitivamente. Lo central en Rawls parecen ser son dos cosas, urticantes para las derechas pero también problemáticas para las izquierdas: por un lado, la revitalización del rol de Estado como interventor a favor de la justicia social y, por el otro, la afirmación de que la desigualdad no sólo está justificada si aventaja a los que menos tienen, sino la afirmación, aún más fuerte, de que la libertad política precisa de cierta desigualdad material para existir. Esto es lo que fuertemente critica Gerald Cohen: la afirmación de Rawls de que no va más allá en la búsqueda de igualdad material porque esto no sería compatible, para él, con un esquema amplio de libertades para todos. En ese sentido, Rawls aporta a la aceptación de la connivencia entre democracia y desigualdad en las sociedades contemporáneas, algo que hubiera sido impensable pongamos en Alexis de Tocqueville (la igualación para él era ineludible, providencial, incluso cuando no lo quisiera así) y, más allá de él, para la mayoría de la tradición de las izquierdas. Esta afirmación de que la libertad política supone la desigualdad o mejor, que la igualación es contraria a un esquema de libertad política, resulta un sapo difícil de tragar para las izquierdas y es un problema prioritario para la teoría política contemporánea –y para la realidad argentina, para decirlo con claridad–. No queda claro por qué aceptarla y no subrayar, por el contrario, lo que resulta obvio: que la desigualdad, sobre todo la que reina en América Latina, erosiona progresivamente la democracia y también la libertad política para todos.

Otra cuestión importante que subyace a adoptar sin más a John Rawls es la aceptación del esquema del contrato social, como única tradición de pensamiento que armoniza con nuestros juicios meditados y la cultura de sociedades democráticas, como se escribe en la introducción del libro de Lizárraga. Es problemático el sentido de democracia que subyace a esta aceptación, porque ¿en qué sentido sería democrático

el planteamiento de una situación hipotética como la del contrato originario rawlsiano, donde no hay política, para lograr realizar principios de justicia? ¿En qué medida podría darse allí un pluralismo y una deliberación razonada, dado que el otro aparece como una *x* vacía? ¿En qué sentido existiría otro y cómo podría empatizarse con él, de tan desdibujado? ¿En qué sentido no se da la situación que critica Isaiah Berlin en torno a los racionalismos: que suponen que habría una universalidad de la razón, que llevaría a una identidad de argumentos de los racionales, que elegirían lo mismo, si fuesen despojados de su corporalidad, situacionalidad, historicidad, etc.? ¿Esa identidad-homogeneidad presupuesta de los racionales, que niega el pluralismo y la historia encarnada, sería democrática? ¿En qué medida habría “deliberación pura y acuerdo unánime” como resultado de la discusión en la posición original, como quiere Rawls, y no acuerdo unánime supuesto *a priori*, en tanto su definición *a priori* de los participantes como seres racionales?

En el planteo de Rawls hay cierta identificación entre personas morales y racionales. Es una antropología supuesta, que propone un planteo descorporalizado: no obstante, en la primera versión de *Teoría de la justicia* el sexo no se incluía entre los aspectos a ser desconocidos por el velo de ignorancia, luego se agregó. Es decir, en una primera formulación, la diferencia sexual no parecía agregar un factor de desigualdad que pudiera resultar determinante para las biografías de los sujetos. Se propone así cierta afinidad entre descorporalización y racionalidad. Esto es sorprendente y absolutamente problemático, no sólo para los feminismos, sino para cualquier posición que intente visualizar cómo son tratados injustamente los cuerpos diversos: sexualidades, discapacidades, racializaciones, etc.

La estructura básica de la sociedad, por otro lado, distribuye bienes primarios que son “cosas que se presume que todo ser racional desea”, como “derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza, autorespeto”. En la página 224 del libro de Lizárraga se define al sentido de justicia según lo postula Rawls como una habilidad innata para establecer juicios sobre

lo justo y lo injusto, cualquiera sea su contenido empírico –en una referencia clara a Kant–. La moral aparece así como una habilidad formal para juzgar, como una racionalidad formal, que se ajusta a distintos contenidos empíricos sobre lo justo, que va más allá de esos contenidos. Pero es difícil sostener que la racionalidad pudiera ser el ejercicio de una facultad formal para juzgar –algo que parece remitirse a la crítica de Hegel a Kant, que denuncia justamente que la formalidad termina tildando de justo a cualquier cosa–. Y todavía más difícil es sostener que ese sentido de justicia se forje como un reconocimiento a *querer actuar* según principios públicamente aceptados (Lizárraga 2016, 224). Porque entonces se delimita como justa la existencia de una esfera pública tal como está dada, que tiene su correlato en la existencia de un espacio privado y la presunción de quiénes pueden actuar en ella y quiénes no y de qué modos pueden hacerlo, para ser reconocidos como agentes. ¿Es justo querer actuar según principios públicamente aceptados, aún cuando esos principios sean injustos?

Rawls acepta esa división histórica entre espacio público y espacio privado y trastabilla en dónde incluir a la familia, si como parte o no de la estructura básica de la sociedad. Esto le valió críticas inmensas por parte de los feminismos, que ya no pueden desconocerse (Abbey 2013). En una revisión de su teoría, Rawls incluyó a la familia dentro de la estructura básica de la sociedad y, por lo tanto, dentro del ámbito en el cual no se aplican los principios de justicia, pues, dice, “sería poco sensato que como padres se nos exigiese que tratásemos a nuestros hijos según el principio de diferencia” (Lizárraga 2016, 225, nota al pie). La familia queda así en el clásico limbo que ocupa en todas las teorías contractualistas, a caballo entre la naturaleza y la cultura, entre la espontaneidad y la racionalidad, regida por principios pretendidamente impolíticos.

Una última cuestión de esta antropología supuesta: la autopropiedad. Lizárraga sostiene con fundamentos en el libro que Marx no aceptaba el principio de autopropiedad, en contraposición a las críticas que Cohen y otros le hicieran. Para

Cohen el marxismo no habría podido plantear cuestiones de justicia social por no romper con este pilar del libertarismo (Lizárraga 2016, 104). Para Lizárraga, “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, 25). Por este principio, nadie puede ser obligado a asistir o transferir algo de su propiedad a otros y cualquier intervención estatal redistributiva es considerado robo. Quebrar con este fundamento es central para las izquierdas y éste habría sido otro déficit del marxismo.

El problema es cómo se define la autopropiedad y cómo se la limita en su uso, dado que muchas de las luchas de las izquierdas contemporáneas se llevan en su nombre –particularmente, la del derecho a la propiedad del cuerpo de mujeres y disidencias– (Abdo Ferez 2022).

Lizárraga no sólo coincide con Cohen en restringir significativamente el principio de autopropiedad –supuesto que los beneficios de la distribución de talentos son sociales y no individuales, o para decirlo con palabras de Rawls, que los talentos son un “acervo común”–, sino que sostiene que no existe de este modo en la obra de Marx (Lizárraga 2016, 77, 107, 146). Para Lizárraga, Marx habría rechazado la autopropiedad por razones normativas y solo la habría aceptado, “a regañadientes”, en el estadio del socialismo, como incentivo para que los más talentosos sigan contribuyendo al beneficio general. En el comunismo, por el contrario, la diferencia de talentos no puede esgrimirse como fundamento para una diferencia en el reparto de beneficios, incluso de goce. Lizárraga rechaza también la visión tecnologicista de Cohen, que sostendría que hay una “solución tecnológica” para la escasez, que garantizaría a

corto plazo que, al menos en las sociedades desarrolladas, haya suficiente para repartir, sin necesidad de mayor coerción. Para Lizárraga, ni las sociedades de plena abundancia ni las sociedades posthumanas, regidas por la tecnología, son sociedades deseables, como escribe en la página 217. Con referencia a la utopía, el marxismo no habría hecho alusión a este exceso que solucionaría mágicamente los problemas económico-políticos, sino a la posibilidad, por parte de las sociedades, de controlar conscientemente sus formas de producir, de modo que cada quien pueda recibir de acuerdo a su necesidad, antes que por remisión a su talento o a su posición social.

## Conclusión

Hemos planteado aquí críticas y objeciones al libro *Marxistas y liberales*, de Fernando Lizárraga. Porque eso es lo que se hace ante un gran libro: se lo utiliza como material para pensar con él, más allá de él. La mayoría de los puntos que se pueden objetar no pueden darse por cerrados ni respondidos y –lo que es más importante–, son exactamente los puntos que deben ser discutidos de nuevo en las coyunturas contemporáneas. Entre el momento histórico en el que este libro se publicó y hoy (incluso entre los escasos meses que pasaron entre la discusión colectiva que dio origen a estos textos del dossier y hoy), esos puntos se revelaron aún más urgentes y perentorios.

¿Conviven la libertad política y la desigualdad? ¿Es una cuestión de polos excluyentes, de grados o es que van juntas? ¿Se puede dar por supuesta la existencia de agentes morales y racionales? ¿Es esto lo mismo? ¿Se debe dar por válida la autopropiedad? ¿Ella invalida como robo a cualquier tipo de redistribución estatal de ingresos? ¿La democracia supone la diferencia o la homogeneidad? ¿Es deseable una sociedad de riqueza y abundancia o una de austeridad? ¿La tecnología es una solución o una transformación subjetiva masiva que implica un problema político?

Este libro plantea estas preguntas y propone respuestas. Ese es su valor fundamental. Por eso, es una *rara avis* que se debe discutir al menos por la teoría política, cuanto antes mejor.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbey, Ruth. 2013. *Feminist Interpretations of John Rawls*. The Pennsylvania University Press.
- Abdo Ferez, Cecilia. 2022. “I me mine. Un rastreo feminista del concepto de autopropiedad”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 48 (2): 205-227.
- Geras, Norman. 1989. “The Controversy about Marx and justice”. En *Marxist Theory*. Editado por A. Callinicos. Oxford University Press, pp. 211-267.
- Geras, Norman. 1992. “Bringing Marx to Justice: An addendum and rejoinder”. *New Left Review* 195 (septiembre- octubre), pp. 37-69.
- Lizárraga, Fernando. 2016. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Biblos.
- Mackinnon, Catharine. 1987. *Feminist Unmodified: Discourses of Life and Law*. Harvard University Press.
- Olsen, Frances. 2000. “El sexo del derecho”. En *Identidad femenina y discurso jurídico*, compilado por A. Ruiz. Biblos, pp. 25-42.
- Young, Iris Marion 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.

*Fecha de recepción*, 9 de septiembre 2024

*Fecha de aceptación*, 29 de diciembre 2024