

RLFP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIV • N° 5 • 2026 • Buenos Aires • Argentina

EL PARADIGMA DISTRIBUTIVO COMO UN LÍMITE PARA EL DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES

Juliana Udi

SIMPOSIO

MARXISTAS Y LIBERALES DE FERNANDO LIZÁRRAGA

EL PARADIGMA DISTRIBUTIVO COMO UN LÍMITE PARA EL DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES

JULIANA UDI

Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
julianaudi@yahoo.com.ar

RESUMEN

El siguiente texto aborda el diálogo entre las ideas de John Rawls, Gerald Cohen y Karl Marx que se despliega en *Marxistas y Liberales* (2016), de Fernando Lizárraga, haciendo foco en algunas de sus condiciones de posibilidad e imposibilidad. En primer lugar, se observa cómo algunas afinidades entre el liberalismo igualitario de Rawls y el marxismo analítico de Cohen facilitan ese diálogo cuya viabilidad, en principio, tensiona nuestros prejuicios y expectativas. En segundo lugar, se discute hasta qué punto esas condiciones que facilitan el debate entre las posturas de Rawls y Cohen, limitan el diálogo con Marx. En particular, una de ellas: la concepción distributivista de la justicia social que comparten Rawls y Cohen.

Palabras clave: marxismo analítico, paradigma distributivo, rawlsismo metodológico.

ABSTRACT

This article examines the dialogue between the ideas of John Rawls, Gerald Cohen, and Karl Marx as developed in *Marxistas y Liberales* (2016) by Fernando Lizárraga. It focuses on some of its conditions of possibility and impossibility. First, it explores how certain affinities between Rawls's egalitarian liberalism and Cohen's analytical Marxism make the exchange between their positions plausible—despite challenging our initial expectations and assumptions. Second, it considers the extent to which those same conditions

that enable the Rawls-Cohen debate simultaneously constrain the engagement with Marx. In particular, it highlights one key limitation: the distributive conception of social justice shared by both Rawls and Cohen.

Keywords: Analytical Marxism, Distributive Paradigm, Methodological Rawlsianism.

Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea, de Fernando Lizárraga, nos invita a un diálogo intrigante que, a priori, podría parecer inviable. Cierta ambigüedad en el título, probablemente deliberada y, sin dudas, acertada en términos editoriales, contribuye con esta impresión. Me refiero a que si se aclarase desde el comienzo que los liberales en cuestión son “igualitarios” y que los marxistas en cuestión son “analíticos”, es muy posible que la sorpresa y el escepticismo se esfumaran o mermaran, al menos entre quienes estamos más o menos familiarizadxs con las teorías de la justicia anglosajonas. Está claro que Cohen no es un marxista tradicional. De hecho, es razonable defender que etiquetas como “igualitarista radical” o “rawlsiano de izquierda”, con los problemas de cualquier etiqueta, le hacen mejor justicia al talante de su pensamiento (por lo menos, a partir de cierto momento de su producción intelectual).¹ De cualquier modo, aun haciendo estas consideraciones y modulaciones, la empresa de *Marxistas y liberales* no deja de ser ambiciosa y la ambigüedad que alberga su título, justificada. Y es que su autor no sólo retoma el diálogo que Cohen iniciara con Rawls tras empezar a interpretar al marxismo como una propuesta

1. Luego de una primera etapa, representada por su obra de 1978 *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, en la que leía al marxismo como una teoría empírica, valorativamente neutra y descriptiva de la estructura social o la dinámica histórica, Cohen pasó a tomarlo como una propuesta filosófica y normativa sobre la moral pública, la política y la justicia.

filosófica normativa sobre la moral pública y la justicia. También intenta poner a Rawls en un diálogo con Marx, un diálogo del que el propio Rawls descreyó o en el que, como mínimo, no estuvo interesado (Lizárraga 2016, 19-21). Partiendo del valor evidente de los aportes que nos deja este magnífico libro, que tanto he disfrutado leer, en lo que sigue intentaré sembrar algunas preguntas en torno a los alcances de este segundo diálogo, más osado, que nos propone, el del igualitarismo (de Rawls y de Cohen) con el –vale la redundancia– marxismo de Marx.

Antes de pasar a eso, quisiera destacar un aspecto de la manera en que Lizárraga va tejiendo las discusiones que traman su libro. Y es que, en mi impresión, en *Marxistas y liberales* encontramos una forma de hacer filosofía, constructiva y generosa, bastante inusual, que sería deseable imitar y promover. Si lo contrario del diálogo es el monólogo, la prescindencia del otro para pensar, es cierto que el solo intento de establecer una conversación –real o ideal– es, casi siempre, algo *per se* positivo. Pero, al menos en un sentido trivial, la palabra “diálogo” puede aplicarse a distintos tipos de intercambios. Un diálogo bien puede ser una pelea, un combate discursivo. Lamentablemente, como muchas aproximaciones feministas a la teoría de la argumentación se han encargado de señalar, el formato adversarial es uno de los modelos más comunes bajo los cuales solemos pensar a la filosofía: como una guerra, un campo de batalla donde se intenta derrotar las razones de lxs otrxs e imponer las propias como superadoras o verdaderas (Lakoff y Johnson 1980; Moulton 1983). Esta concepción agonística del pensamiento pone al desacuerdo en el centro de la escena de la argumentación y de la práctica filosófica. En este libro, en cambio, en un gesto quizás cercano a la “argumentación coalescente” de Michael Gilbert (1994), Lizárraga piensa y teje argumentos propios y ajenos, las más de las veces, buscando la concordia, los acuerdos, las afinidades: la suya con los autores que lee y la de los autores que lee entre sí. Cuando la búsqueda de concordia no es conformismo ni condescendencia, como en el caso de Lizárraga, resulta tan transformadora y creativa como

la crítica. Contrariamente a lo que se suele pensar, filosofar desde la concordia puede ser un camino mucho más desafiante que el que siguen quienes entienden el pensamiento siempre como contradicción (por más necesario y fructífero que sea, a veces, también, este camino). Bien vale el intento: la búsqueda de concordia es una forma de pensar que construye comunidad, algo que hace mucha falta para la vida en general y también, en particular, para el trabajo académico de investigación en filosofía (Udi 2022, 7).

En lo que sigue, quisiera ahondar un poco más en los alcances y los límites de estos diálogos que el libro de Lizárraga busca generar y profundizar. En primer lugar, (1) sugeriré que algunas afinidades entre el liberalismo de Rawls y el marxismo de Cohen facilitan ese diálogo que, en principio, desafía nuestras expectativas o prejuicios (me refiero a la creencia de que un marxista y un liberal tienen pocas chances de mantener un diálogo productivo). En segundo lugar, (2) plantearé que algunas de esas condiciones que facilitan un diálogo más o menos fluido entre Rawls y Cohen, son las mismas que dificultan un verdadero diálogo con Marx. En particular, una de ellas: la concepción distributivista de la justicia social compartida por Rawls y Cohen, pero ajena al pensamiento de Marx. Para ilustrar este último punto, tomaré la discusión en torno de la autopropiedad en Marx que Lizárraga despliega en el capítulo tercero. Mi impresión allí es que la discusión se monta sobre un desencuentro, que la puesta en diálogo se produce a un costo demasiado alto: la traducción o reducción de la posición de Marx al paradigma de la justicia distributiva, justamente lo que Marx se afana por rechazar en su *Crítica al Programa de Gotha* y, en general, en todo su proyecto intelectual y político. Lo que me mueve a hacer un punto sobre esto, aclaro, lejos está de algo así como un criterio exegético de fidelidad a un sentido supuestamente verdadero u original de los textos de Marx. Lizárraga, es más que evidente, no hace ni pretende hacer una exégesis de los autores que aborda. No los trata como piezas de museo: los invoca para hacer filosofía política

normativa y para apoyar, desde el campo intelectual, la causa socialista de una sociedad con justicia, igualdad y fraternidad, una causa que, entiendo, para el autor de *Marxistas y liberales* es más que un objeto de estudio. Simpatizo con esas motivaciones y con esa forma interesada, incluso apasionada, de leer a los clásicos. Mis comentarios, en cambio, están motivados por un criterio pragmático o político: ¿qué se gana y qué se pierde, en términos emancipatorios, en el trance de generar las condiciones para este diálogo entre liberales y marxistas? Aun cuando le podamos reprochar el haber desatendido, por algún tiempo, otras opresiones no subsumibles bajo la idea de explotación de clase, la tradición marxista sigue viva más allá de su vertiente “analítica” y, en algunas de estas otras derivas contemporáneas, ha mostrado una interesante capacidad para incorporar, de manera más o menos articulada, los aportes del pensamiento feminista, ecologista, poscolonial y antirracista. Mis comentarios, además, buscan poner en valor las decisiones y las discusiones metodológicas en el dominio de la teoría y la filosofía políticas, muchas veces marginadas o subestimadas en su impacto sobre las cuestiones teóricas “sustantivas”.

Afinidades electivas. El método en filosofía política: una cuestión sustantiva

La perdurabilidad del legado rawlsiano para la reflexión filosófica sobre la justicia social es algo que casi nadie niega, ni siquiera sus críticos. Se explica, en parte, por aspectos sustantivos de la teoría de Rawls que tuvieron y tienen gran atractivo y que fueron y siguen siendo profundamente disruptivos. En el primer capítulo de su libro, Lizárraga da cuenta de varios de estos atractivos, en particular cuando mira a la teoría de Rawls con los ojos fascinados de Cohen. Sin embargo, otra parte importante de la influencia ejercida por la teoría de Rawls responde a las novedades que introdujo en materia metodológica. Y es que, con *Teoría de la justicia*, no sólo se abrió una agenda de

problemas que reorganizaría, alrededor suyo, las discusiones filosófico-políticas de décadas. También se instalaba un nuevo estilo de hacer teoría normativa, eso que Wayne Norman (1998) –en su caso, apologeticamente– llamó “rawlsismo metodológico”, un estilo que tendría un efecto aglutinador y reorganizador del paisaje teórico tanto o más poderoso que el de los elementos sustantivos de su teoría (Bertomeu y Domenech 2005). Algunas teorías quedarían fuera o en los márgenes de la discusión (el marxismo clásico, por ejemplo; en general, los enfoques críticos de teoría no-ideal, o las teorías de la justicia social que no se enfocan en la distribución o que no son fácilmente reductibles a ella). Como contrapartida, otras teorías, impensadas interlocutoras del liberalismo igualitario bajo otras reglas de juego, podían sumarse al debate. Un caso paradigmático en este sentido, es el de los “marxistas analíticos”. En efecto, para un marxista analítico podía ser más fácil dialogar con un liberal rawlsiano que con un marxista tradicional. El apartado 2.2 del capítulo 1, en el que se reseñan brevemente algunas posturas marxistas latinoamericanas, refractarias al igualitarismo liberal de Rawls, da cuenta de ello.

Una manera posible de plantear las afinidades entre las posturas de Rawls y Cohen es observar, como hizo Iris Marion Young (2000), de qué modo éstas y otras teorías participan de un mismo “paradigma”, esto es, de una familia de elementos y prácticas que perfilan un conjunto de investigaciones afines sobre el tema “justicia”: presupuestos metafísicos, terminología, preguntas, líneas y estilos de razonamiento, recortes temáticos, enfoques. Ese “paradigma distributivo”, como lo llama Young, ha modelado de un modo tal el pensamiento filosófico sobre la justicia que hasta quienes critican el marco liberal predominante –por ejemplo, perspectivas declaradamente socialistas o marxistas– continúan formulando las cuestiones centrales de justicia en términos exclusiva o preponderantemente distributivos (Young 2000, 35). Quizás la focalización en la distribución pueda defenderse o excusarse como un sesgo relativamente benigno, parte de una ineludible y más o menos inocua división

y especialización del trabajo filosófico cuyos enfoques diversos pudieran trabajar de manera colaborativa o, por lo menos, complementaria. Pero las relaciones de dominación estructural, la multiplicidad de las formas de injusticia que desbordan la desigualdad, y los modos en que los diseños institucionales reales perjudican a grupos sociales específicos no son aspectos fácilmente salvables, *a posteriori*, una vez que se han abstraído de la teorización. Tampoco es indiferente volver a una perspectiva comprensiva sobre la (in)justicia una vez que se la ha reducido a la distribución (des)igual de bienes,² o “aplicar”, “bajar” o “extender”, *a posteriori*, la teoría ideal a poblaciones previamente indiferenciadas. En ocasiones, el orden de los factores sí altera el producto. Una vez que hemos cocinado un pastel, no es posible añadirle el azúcar que omitimos agregar en la etapa de batido.

Para decirlo esquemáticamente, el “rawlsismo metodológico” del que participan Rawls y Cohen pese a sus diferencias, es un modo de hacer filosofía –mayoritariamente anglosajón– con importantes variaciones en lo sustantivo, aunque con preocupaciones y premisas metodológicas similares: proponer una teoría ideal, centrada en temas de justicia distributiva, hacerlo de manera ahistórica e independiente de las instituciones sociales, de la propiedad, de las clases, y de las relaciones sociales históricamente existentes (Bertomeu y Domenech 2005). Se trata de perspectivas filosófico-políticas muchas veces convocantes en los ámbitos académicos, sobre todo en el mundo angloparlante, pero con menor influencia o grado de conocimiento entre los movimientos de grupos sociales oprimidos y los partidos y

2. Las teorías de la justicia del paradigma distributivo con frecuencia se ocupan de temas relativos a la distribución de bienes no materiales como el poder, las oportunidades o la autoestima. Pero esta ampliación es limitada: cuando se amplía metafóricamente a los bienes sociales no materiales, el concepto de distribución suele representar dichos bienes como si fueran cosas estáticas en lugar de funciones de relaciones y procesos sociales. Cf. Young 2000, 32-33.

activismos políticos de izquierda (Petruccelli 2016, 13).³ Esta distancia podría explicarse, en parte, por el carácter idealizante de sus enfoques frente al cual estos grupos se han mostrado históricamente escépticos (Young 2000, 18; Mills 2005, 170).

Qué significa que una teoría sea ideal es algo ambiguo, ambigüedad que, como señaló Charles Wade Mills (2005), por lo general ha jugado a favor de este tipo de teorías. A veces se entiende que “teoría ideal” se aplica a cualquier abordaje normativo que involucra conceptualizaciones, abstracciones, valores e ideales, por contraposición a abordajes puramente fácticos o descriptivos. Pero este es un sentido trivial de “teoría ideal” que no recoge el sentido técnico más específico que tiene dentro del rawlsismo metodológico. Lo que distingue la teoría ideal *a la Rawls* no es meramente el uso de ideales, abstracciones y conceptos (la teoría no ideal puede usarlos, y los usa: explotación, patriarcado, supremacismo blanco, son algunos ejemplos), sino el grado en el que confía en la idealización, lo que la lleva al punto de la exclusión o, al menos, la marginalización de lo real. En el caso de la teoría de la justicia de Rawls, esta confianza queda expuesta en su “utopismo realista”, según el cual teorizar el ideal, “la naturaleza y las metas de una sociedad perfectamente justa” “bajo condiciones razonablemente favorables”, equivale a ofrecer un parámetro evaluativo y una guía suficientes para la reforma social, la mejor manera de contribuir a que se realice ese ideal o esa utopía (Rawls 1971, 7; 215-6; 2004, 36-7). Tácitamente, esta postura supone concebir a lo real como una desviación o una especie de *work in progress* de lo ideal que no vale la pena teorizar, y comporta un conjunto de decisiones metodológicas con implicancias sustantivas, tanto teóricas como políticas: una ontología social idealizada (por ejemplo, la presuposición de individuos iguales, indiferenciados, abstraídos de los rasgos

3. María Julia Bertomeu (2020) ha usado la expresión “liberalismo académico” como una forma alternativa de referirse al rawlsismo metodológico.

particulares y las relaciones de dominación estructural que, en realidad, informan profundamente su existencia); la idealización de capacidades; el silencio sobre las opresiones reales pasadas o actuales; la idealización de las instituciones sociales; la presunción de cumplimiento estricto; o el individualismo metodológico, de acuerdo con el cual los fenómenos sociales deben explicarse o justificarse en términos de racionalidad individual. El rawlsismo metodológico también se caracteriza por adoptar una perspectiva ahistórica (los principios de justicia están pensados para un espacio-tiempo fuera de la historia; las circunstancias de la justicia son un espacio conceptual) y por reducir la justicia social a la justicia distributiva (Bertomeu y Domenech 2005, 53-5).

A diferencia de lo que ocurre en otras disciplinas, en la teoría y la filosofía política es frecuente desentenderse o, al menos, restar importancia a las cuestiones metodológicas (Nosetto y Wiczorek 2020, 11-12). Dentro de la tradición analítica, esta tendencia puede incluso pasar más desapercibida. ¿Qué otros caminos toma el filósofo político analítico, en su quehacer, más que definir términos, formalizar, construir, reconstruir y disecionar argumentos? Sin embargo, el hecho de que la teoría y la filosofía políticas no utilicen los métodos de las ciencias sociales empíricas no implica que su proceder carezca de método. Es muy importante atender a los presupuestos metodológicos de la teorías sociales y políticas. Todas los tienen y éstos, por lo general, tienen profundas derivas sustantivas. Tan importantes son, que quizás es poco considerarlos meros “presupuestos”, y deberíamos considerar a la metodología como una parte inescindible de la teoría sustantiva.

Hay una forma corriente de presentar al marxismo analítico que consiste en decir que se trata de un marxismo depurado de oscuridades, un marxismo pero (es importante el adversativo) con lógica y claridad. En este sentido, aparte de dejar atrás algunas partes sustantivas del marxismo tradicional como su filosofía teleológica de la historia, lo que caracterizaría al marxismo analítico sería un cambio “metodológico”. Sin embargo,

en muchas descripciones, esos rasgos novedosos, supuestamente metodológicos, se reducen a una lista de actividades y virtudes ampliamente reconocidas como tales. Jon Elster (1991), por ejemplo, describe el marxismo analítico, simplemente, como un “pensamiento claro” y libre de dogmatismo. Otro ejemplo: en un artículo titulado “*What is Analytical Marxism?*”, Erik Olin Wright (1994) también lo caracterizaba por referencia a rasgos metodológicos. Pero la explicación de cuáles son esos rasgos específicos resulta igualmente insípida –con excepción de la explicitación del individualismo:

Primero, un compromiso con las normas científicas convencionales, que lleva a que los autores inscritos en esta corriente enfatizan el valor de la investigación empírica, y sometan sus argumentos a una crítica y revisión permanentes. Segundo, una acentuada preocupación por la definición de conceptos, y por resguardar la coherencia lógica de los distintos análisis que se llevan a cabo (...). Tercero, el explícito uso de modelos abstractos, en ocasiones altamente formalizados (...). Cuarto, la importancia otorgada a las acciones intencionales de los individuos, tanto en las teorías explicativas como en las normativas. (Wright 1994, 181)

Cuando no son acompañadas de otras especificaciones, este tipo de caracterizaciones elogiosas del marxismo analítico, muy frecuentes, disimulan la medida en que los aspectos metodológicos impactan en la sustancia de las teorías. Una formalización, o la ilustración de la explotación a través de la ficcional historia del individuo Adam y del individuo Karl (*c.f.* Roemer 1986), hace mucho más que volver claro algo oscuro. Supone, por ejemplo, introducir el individualismo metodológico en la conceptualización de la explotación.

Lo que voy a sostener a continuación, es que algunos de los rasgos mencionados como típicos del rawlsismo metodológico, que generan las condiciones de posibilidad para un diálogo entre liberales y marxistas analíticos, limitan el diálogo con Marx. Para no hablar en abstracto, voy a referirme a una ju-

gosa discusión que Lizárraga aborda en el tercer capítulo de su libro. Aunque haré algunas consideraciones con relación a la polémica en sí, mi interés es valerme de esta polémica para ilustrar el punto más bien metateórico que quiero plantear.

El debate en torno de Marx y la autopropiedad: una controversia teñida por el paradigma distributivo

En el capítulo 3 de *Marxistas y liberales*, la discusión gira, entre otras cosas, alrededor de la idea de autopropiedad y el lugar que esta tiene, o no tiene, en los libertarianismos, en los igualitarismos de Rawls y de Cohen, y, fundamentalmente, en el marxismo de Marx. En esta discusión, “autopropiedad” parecería significar algo así: soy dueño de mis talentos y, *por lo tanto*, tengo derecho, *también*, a las ventajas distributivas provenientes de ellos. Se trata de una tesis de autopropiedad que se atribuye al libertarianismo pero que, en rigor, surge de una particular interpretación que Cohen hace de *Anarquía, estado y utopía* de Robert Nozick (1988). Según esa lectura, no sería la libertad, sino la autopropiedad, el principio fundamental del libertarismo (Cohen 1995). Aunque no pueda explayarme aquí sobre la cuestión, quisiera sugerir un desacuerdo con esa lectura.

Es cierto que la plena autopropiedad libertaria implica que nadie puede ser obligado a asistir a otros o transferirles parte de su producción. Sin embargo, en términos de Nozick, la razón por la cual esto no debe suceder no es mi derecho al impacto diferencial de mis talentos sino la libertad de hacer lo que quiero con lo que es mío. La idea de autopropiedad que Cohen y Rawls rechazan e intentan atribuir a Marx, en cambio, tiene un dejo meritocrático que Nozick no aceptaría (*c.f.* Nozick 1988, 158-9; 210 ss.). De hecho, en el libertarianismo de Nozick, la idea de autopropiedad no tiene siquiera la importancia que sí tenía para Locke –tal es así que, en *Anarquía, Estado y utopía*, el libertario se burla abiertamente del papel de esta idea en la justificación lockeana de los derechos de propiedad sobre re-

cursos externos (Nozick 1988, 175-6). Para Nozick, la conexión entre ser propietario de sí y disponer de los propios talentos, que existe, no es *inferencial*. La relación es de *identidad*. Si se entrometen con mis talentos, mi trabajo, etc., –razonaría– se entrometen con mi propiedad, y con mi propiedad soy libre de hacer lo que yo quiera. La diferencia puede parecer menor, pero señalarla cobra alguna relevancia cuando se quiere poner estas supuestas implicancias de la autopropiedad libertaria en espejo o contraste con las implicancias ciertamente anti-meritocráticas del principio de la diferencia, lo que sucede en la discusión que aquí nos ocupa. Es muy cierto que Rawls es antimeritocrático. Pero, aunque sobre otras bases –el rechazo, en nombre de la libertad, de cualquier principio pautado de distribución (Nozick 1988, 63-67)–, el libertarismo también lo es. Acaso este párrafo sobre la definición o concepto de autopropiedad en juego pueda entenderse como una digresión en este contexto pero, en mi parecer, la lectura que Cohen hace de esa idea también lleva la marca del rawlsianismo desde el que discute y lee otras teorías, sea la de Marx o la de Nozick.

Pues bien, la controversia que se aborda en el capítulo 3 de *Marxistas y liberales* gira en torno de una supuesta adhesión de Marx a un principio de autopropiedad. Y son Cohen y Rawls quienes sostienen que ese principio (1) es abiertamente defendido por Marx en su denuncia de la explotación capitalista y (2) es tácitamente defendido, o sospechosamente tolerado, en su *Crítica al Programa de Gotha*. Lizárraga, por el contrario, lo niega.⁴

Por un lado, para entender por qué Cohen y Rawls creen que Marx adheriría *abiertamente* a un principio de autopropiedad hay que considerar el modo en el que conceptualizan la explotación marxiana. Según ellos, los marxistas entienden que la extracción de plusvalía constituye el robo de algo que

4. Coincido en esto con él, aunque con alguna diferencia. Lizárraga concluye que Marx podría haber aceptado el Principio de la Diferencia. Mi lectura, en cambio, excluye esa posibilidad.

le pertenece al trabajador en virtud de la propiedad sobre sí mismo. Asumiendo que esto es así, la incoherencia de Marx radicaría, entonces, en reivindicar una distribución igualitaria de los recursos externos, pero defendiendo, al mismo tiempo, la idea de autopropiedad (una idea que, de ser respetada, indefectiblemente habilita distribuciones desiguales).

Por otro lado, para comprender por qué Cohen y Rawls consideran que hay una adhesión *implícita* de Marx a la autopropiedad, debemos adentrarnos en la lectura que hacen de los comentarios críticos de Marx al Programa de Gotha (1875/1891), un texto abiertamente polémico, de crítica, en el que Marx discute con la postura de Ferdinand Lasalle, y a partir del cual se puede entrever un esbozo de cómo el filósofo de Tréveris pensaba la sociedad poscapitalista o comunista. Marx distingue allí entre una “fase superior de la sociedad comunista” y su “fase inferior”, o inicial, una etapa que, según dice, “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 1977, 11). Esta aclaración de Marx es fundamental, porque Marx aplica aquí una perspectiva “posibilista”, por llamarla de alguna manera, que no cuadra con la discusión altamente normativa a la que pretenden llevarlo Cohen y Rawls. En este contexto, Marx se refiere a cómo esta sociedad en transición se vería empujada a organizar la retribución del trabajo.

En esa proyección o pronóstico, Rawls y Cohen entienden que hay un principio normativo, el “Principio de Contribución” o “Principio Socialista de Proporcionalidad”, al que Marx estaría dando su visto bueno, y que establece que cada trabajador debería recibir una retribución proporcional a su contribución laboral con los descuentos necesarios para generar un fondo que atienda las necesidades de la comunidad, de las personas que no pueden trabajar, etc. Tanto Rawls como Cohen critican este Principio de Contribución Proporcional. Lo que subrayan es que permite la influencia distributiva de factores moralmente arbitrarios (los talentos naturales) y que, por

ende, avala resultados no igualitarios en el reparto de bienes de consumo a escala individual. Según su lectura, Marx lo reconoce y, sin embargo, lo acepta o lo tolera. La explicación que encuentran es que Marx no puede declinar su adhesión al principio de autopropiedad. Se repetiría la misma inconsistencia antes mencionada pero con un nuevo agravante que señala Cohen: aquí la autopropiedad no sólo es afirmada sino, al mismo tiempo, negada. Habría algo así como una “autopropiedad truncada”.

Pero todo esto implica una interpretación distributivista de Marx que, aunque encuentre algún apoyo puntual en la letra del texto, tensiona su espíritu y sentido global. Por un lado, más que un robo como cualquier otro, un evento interpersonal objetable e independiente del capitalismo, para Marx la explotación es un fenómeno estructural y una relación social que emerge de la propiedad privada de los medios de producción en el modo de producción capitalista. Personas jurídicamente libres que previamente, en un proceso histórico de desposesión, fueron separadas de los medios de producción, venden su trabajo para poder subsistir. Y existe explotación cuando, *a causa de la propiedad privada de los medios de producción*, los trabajadores, cuyo trabajo es la fuente del valor que contienen las mercancías, tienen que trabajar más tiempo del necesario para reproducir el valor de su propia fuerza de trabajo, más tiempo del necesario para reponer el valor del salario que han recibido. La cara más objetable de la relación salarial no se muestra tanto en la esfera del intercambio como en la esfera de la producción.

En conexión con lo anterior, el foco del marxismo tampoco está puesto en la distribución de los recursos, ni de los subjetivos ni de los externos –por eso, asimilar la posición de Marx con el libertarianismo de izquierda también es algo discutible. Para Marx, la distribución de los recursos externos es un emergente de las relaciones sociales de producción en un modo de producción históricamente determinado. De hecho, el gran punto que quiso hacer al estudiar el modo de producción capi-

talista, en contra de la perspectiva de los economistas clásicos, era justamente que la distribución desigual no depende de la existencia de naturalezas humanas más o menos dotadas, sino de la propiedad o no propiedad de los medios de producción. Marx dirigió su mirada detrás de la esfera del intercambio (que es donde miraba la economía política de su tiempo), a lo que estaba por detrás y lo determinaba, la “morada oculta” de la producción.

En base a estas consideraciones, y sin desconocer ni menospreciar los ríos de tinta que han corrido a propósito de la cuestión de la justicia en el pensamiento de Marx, creo plausible defender que de la *Crítica al Programa de Gotha* no puede inferirse una adhesión de Marx a la autopropiedad o una inconsistente despreocupación por la desigualdad distributiva. En primer lugar, en este contexto, el principio de proporcionalidad no es un principio normativo de justicia (comparable con el Principio de la Diferencia) sino más bien una “predicción científica” del modo en que la sociedad se vería *obligada* a administrarse en un momento muy incipiente del comunismo. En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, para Marx la retribución proporcional es a todas luces una retribución deficiente, un lastre del derecho burgués (que “mide a todos con el mismo rasero”) sólo tolerable en un contexto de transición hacia una fase de pleno comunismo. Como dice Lenin en *El Estado y la revolución* (1917), “Marx no trasplantó por capricho al comunismo un trocito de derecho “burgués”, sino que tomó lo que era económica y políticamente inevitable en una sociedad que brota de las entrañas del capitalismo” (1997, 120).

Es cierto que Marx se refiere críticamente al impacto diferenciador de los talentos naturales desiguales. Pero, si volvemos a sus comentarios al Programa de Gotha, veremos que luego de estas consideraciones dice lo siguiente:

(Aun prescindiendo de lo que queda expuesto), lo equivocado, en general, es tomar como esencial la llamada *distribución* y poner en ella el acento principal. La distribución de los medios

de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y ésta es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras la masa sólo es propietaria de la condición personal de producción, la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los medios de producción, la actual distribución de los medios de consumo *es una consecuencia natural*. Si las condiciones materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual. El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Una vez que esta dilucidada, desde hace ya mucho tiempo, la verdadera relación de las cosas, ¿por qué volver a marchar hacia *atrás*? (Marx 1977, 12-3)

La pregunta del final va dirigida a Lassalle. Pero en un diálogo ideal con Cohen y Rawls en el que estos le reprocharan el rechazar el Principio de la Diferencia, pienso que Marx les haría la misma pregunta retórica.

Para Marx, lo verdaderamente inaceptable en todo esto parecería ser lo que hacen Lasalle, Rawls y Cohen, a saber, “tratar la distribución como algo independiente del modo de producción” y exponer al socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución. Marx está mirando otro canal. Su diagnóstico de la opresión es completamente otro y lo mismo los instrumentos conceptuales con los que propone abordarla. Para él, la distribución de los medios de consumo no debería ser nunca el producto de un principio de *distribución* (sea el de proporcionalidad o el de la diferencia, si es que su existencia se le hubiese ocurrido). Es este imperio del derecho

y del enfoque de la distribución (incluso, de la igualdad) –no la meritocracia o la autopropiedad– el sapo que estaría dispuesto a tragarse, temporariamente, en un escenario de transición hacia el comunismo pleno.

Ciertamente, una pregunta que se impone, para concluir este breve análisis, es la siguiente: si lo argumentado aquí tiene algún sentido, ¿cómo es que Rawls y Cohen entendieron tan mal lo que estaba diciendo Marx en sus comentarios al Programa? Difícilmente podamos achacarlo a una falta de destreza filosófica o a un simple descuido. De hecho, la circunstancia de que ambos hayan tropezado con la misma piedra sugiere que debemos pensar en una explicación menos personal y contingente. La hipótesis que quise plantear es que están discutiendo con un paradigma teórico en muchos aspectos inconmensurable con el del marxismo de Marx.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertomeu, María Julia. 2020. “Entrevista”. Por Mauricio Rifo y Beatriz Silva. *Heterodoxia* 4: 8-12.
- Bertomeu, María Julia, y Antoni Domènech. 2005. “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano).” *Isegoría* 33: 51-75.
- Cohen, Gerald A. 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge University Press and Maison des Sciences de l’Homme.
- Elster, Jon. 1991. “Marxismo analítico, o pensamiento claro”. *Novos Estudos* 31: 95-105.
- Elster, Jon. 1998. *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press and Maison des Sciences de l’Homme.
- Gilbert, Michael A. 1994. “Feminism, Argumentation and Coalescence”. *Informal Logic* 16 (2): 95-113.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.

- Lenin, Vladimir Ilich. 1997. *El estado y la revolución*. Fundación Federico Engels.
- Lizárraga, Fernando. 2016. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Biblos.
- Marx, Karl. 1977. *Crítica del Programa de Gotha*. Progreso.
- Mills, Charles W. 2005. "Ideal Theory as Ideology". *Hypatia* 20 (3): 165-184.
- Moulton, Janice. 1983. "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method". En *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, editado por Sandra Harding y Merrill B. Hintikka, 149-164. Reidel.
- Norman, Wayne. 1998. "Inevitable and Unacceptable?" Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy". *Political Studies* 46 (2): 276-294. <<https://doi.org/10.1111/1467-9248.00140>>.
- Nosetto, Luciano, y Tomás Wieczorek. 2020. "Instrucciones de uso". En *Métodos de teoría política: un manual*. CLACSO, pp. 9-14.
- Nozick, Robert. 1988. *Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Erik Olin. 1994. "What Is Analytical Marxism?" En *Interrogating Inequality: Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*, 178-198. Verso.
- Petruccioli, Ariel. 2016. "Prólogo". En *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, 13-18. Biblos.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, John. 2004. *La justicia como equidad: Una reformulación*. Paidós.
- Roemer, John. 1986. "Should Marxists Be Interested in Exploitation?" En *Analytical Marxism*, 260-282. Cambridge University Press.

- Udi, Juliana. 2022. “Filosofía y pandemia”. *Cuadernos de Filosofía* 77: 5-9. <<https://doi.org/10.34096/cf.n77.12103>>.
- Young, Iris Marion. 2000. *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra.

Fecha de recepción, 13 de diciembre 2024

Fecha de aceptación, 4 de febrero 2025