

# RLFP

Revista  
Latinoamericana de  
Filosofía  
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIV • N° 4 • 2026 • Buenos Aires • Argentina

## EL DIÁLOGO DEL LIBERALISMO Y MARXISMO: COMENTARIO AL LIBRO DE FERNANDO LIZÁRRAGA

Mario F. Navarro

---

**SIMPOSIO**

**MARXISTAS Y LIBERALES DE FERNANDO LIZÁRRAGA**

---

## EL DIÁLOGO DEL LIBERALISMO Y MARXISMO: COMENTARIO AL LIBRO DE FERNANDO LIZÁRRAGA

MARIO F. NAVARRO

*Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)*

*Universidad Nacional de San Martín (Argentina)*

*mariofnavarro@gmail.com*

### RESUMEN

Este artículo aborda cuatro importantes desafíos que ostensiblemente están presentes en *Marxistas y liberales*: la relación del marxismo con la idea de igualdad; con la idea de autonomía individual; la conceptualización de la “buena sociedad”; y lo deseable del futuro. En tal sentido –y en un análisis que abarca los planos de la validez interna y externa de los argumentos del libro–, se discute el problema de la autonomía (con sus preferencias y deberes especiales) en relación con el rechazo de G. A. Cohen a los incentivos materiales; se argumenta –en contraste con la posición de Lizárraga– que Cohen y Rawls llevan la razón al afirmar que Marx parece un libertario de izquierda; se hacen algunos señalamientos sobre la visión del autor sobre la fraternidad y la utopía en el marxismo; y se plantean observaciones críticas en torno a los problemas (sectarismo, toma de decisiones, singularidades) que presenta el modelo de campamento coheniano.

**Palabras clave:** autonomía, buena sociedad, igualdad, marxismo, utopía.

### ABSTRACT

This article deals with four important challenges that are ostensibly present in *Marxistas y liberales*: the relationship of Marxism with the idea of equality; with the idea of individual autonomy; the conceptualization of the “good society”; and the desirability of the future. In this regard –and in an analysis that brings together both the internal and external validity of the book’s arguments– the

problem of autonomy (with its preferences and special duties) is discussed in relation to G. A. Cohen's rejection of material incentives. It is argued –contrary to Lizárraga's position– that Cohen and Rawls have a point in asserting that Marx seems to be a left-libertarian. Some remarks are made regarding the author's vision of fraternity and utopia in Marxism, and critical observations are presented regarding the issues (sectarianism, decision-making, singularities) that Cohen's camping trip model presents.

**Keywords:** autonomy, equality, good society, Marxism, utopia.

## Introducción

El libro de Fernando Lizárraga *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, es un inestimable aporte para la revaloración de la teoría y la práctica política preocupadas por la igualdad y la emancipación. El libro hace dialogar, con una prosa que logra ser analíticamente poderosa sin dejar de ser amena, a intelectuales y corrientes de pensamiento tenidas largamente por antagonistas; en especial, a liberales y a marxistas. Complementariamente, el libro busca elaborar un argumento en favor del igualitarismo radical.

Creo que gana en interés este comentario si, al tiempo que sigo el argumento del libro, pongo de resalto las cuestiones teórico-sustantivas que se afrontan en el diálogo entre liberales y marxistas. Un diálogo que es necesario, en cuanto ya en las décadas finales del siglo XX se consideraba que la teoría marxista mostraba definitivas carencias en términos de teoría moral y política. Kymlicka lo dice sumariamente: "(...) la teoría liberal vino al rescate de (el pensamiento de) la izquierda" (Kymlicka 2006, 17). Por supuesto, esto no sucede porque hayan faltado escritos marxistas sobre política o moral –lo contrario es quizá lo cierto–, sino que lo elaborado estuvo casi exclusivamente dirigido a la crítica de la sociedad liberal capitalista, mientras que poco era en verdad atinente al momento que sobrevendría

después del capitalismo. Steven Lukes (1982) llamó la atención, a principios de los años 1980s, sobre la paradoja de una teoría moral marxista que simultáneamente criticaba como injusto al capitalismo mientras reconocía que los principios de justicia son específicos a cada época histórica. Pocos años antes, Norberto Bobbio (1977) había sugerido que no había una teoría marxista de la política, propiamente dicha, sino que ella se resolvía en un planteo en sobremanera estratégico y táctico: toda la preocupación teórica concernía a las chances de acceder al poder por parte de la clase o partido proletario; tal la orientación destinada a entender al estado y sus crisis; a entender las transformaciones de la estructura de clases; etcétera.

Quizás intencionadamente por parte del autor, o quizás por el simple peso de la relevancia de estos problemas de la teoría marxista, es que se aprecia que el libro de Fernando está organizado conforme a los desafíos que las carencias marxistas y los avances liberales ponen de resalto. Creo apropiado discernir cuatro importantes desafíos que ostensiblemente están presentes en el libro de Fernando; estos son: la relación del marxismo con la idea de igualdad; con la idea de autonomía individual; la conceptualización de la “buena sociedad”; y lo deseable del futuro. Este comentario entonces atina a dos planos. Por un lado, se intenta una lectura sobre lo que se podría llamar validez “interna” sobre los argumentos que provee Fernando; por el otro, se procura analizar la validez “externa”; es decir, determinar lo que significan tales argumentos para la resolución de los desafíos mencionados.

## **El marxismo y la igualdad**

El primer desafío es el igualitarismo liberal; desafío abordado en el segundo capítulo del libro. Los marxistas, la izquierda en general, podían sentirse seguros en tanto la palabra igualdad estuviera de su lado. Aunque, en verdad, capitalismo y socialismo compartían al utilitarismo como la teoría moral

dominante, lo cierto es que el capitalismo se pronunciaba por priorizar libertad sobre igualdad, el socialismo prefería lo inverso. El problema surge cuando esa conveniente división del trabajo se rompe, entre otros motivos, por la aparición de una nueva teoría de la justicia en el lado no socialista: la “Teoría de la Justicia” de John Rawls (2000 [1971]). Es este el momento en queda desafiado el socialismo en su zona de confort.

¿Es Rawls más o menos igualitario que el socialismo? Tal el talante de las preguntas que no podían ser fácilmente respondidas. Fernando muestra cómo, frente a Rawls, y previsiblemente, una buena porción del marxismo latinoamericano se aferró a viejas y poco fundadas certezas. Repasa, breve y cortésmente, tres respuestas ejemplares que connotados marxistas de la región han propuesto: la de Rawls es una teoría de clase capitalista y oculta o no quiere advertir la explotación que se produce bajo el capitalismo (Atilio Borón); Rawls no trata al hombre en sus condiciones sociales, sino que principia desde categorías naturalizadas y abstractas (Enrique Dussel); Rawls le cierra la puerta a la utopía (Adolfo Sánchez Vázquez). Por supuesto, la respuesta que provee Fernando es mucho más analíticamente disciplinada y concienzudamente elaborada que estas reacciones, más instintivas que intelectuales, de los marxistas de la región.

Apoyado en Gerald Cohen, Fernando reseña la respuesta marxista a Rawls. Es importante, tener presente, a su vez, que esta respuesta de Cohen sucede unos treinta años después de haber publicado su libro *Rawls* y que, entretanto, ha tomado forma la idea del “igualitarismo de los azares”; una idea que, basada en el trabajo de Richard Dworkin, considera injusta la desigualdad ocasionada por la ventaja de individuos que sólo podrían acreditar una mejor fortuna en la lotería de talento que la madre naturaleza hace (vienen inmediatamente a la mente ejemplos de los talentosos deportivos: Maradona, Messi, y por supuesto el recordado prototípico de Wilt Chamberlain). En esta línea, Cohen critica a Rawls por ser insensible a la moralidad dudosa del “talento con origen en azar” en su “principio

de diferencia” (toda desigualdad halla justificación sólo si ella beneficia a los más desfavorecidos). De acuerdo con esto, Rawls acreditaría como justas desigualdades que deben ser consideradas injustas. Luego, si es justa esa desigualdad, ella no podría ser motivo de imposición específica –o sea, un impuesto que castiga esa desigualdad, como sí usualmente se acepta para quienes, por ejemplo, ganan la lotería–.

Por supuesto, e incluso para los ejemplos mencionados (Maradona, *etc.*) no suele ser fácil determinar lo que hay de dado por *natura* y la parte que corresponde a *salamanca* –al esfuerzo personal–. Para esto, Fernando repasa cómo astutamente Cohen revierte la carga de la prueba. Para acreditar como justa una desigualdad, según Cohen, los “naturalmente privilegiados” deberían estar comprometidos a la más alta tasa impositiva posible, a menos que puedan mostrar que su solicitud de una reducción de esa carga de impuestos no equivale a una extorsión para con el resto de la sociedad. La extorsión es definida convencionalmente como la amenaza de infligir un mal, cuya aplicación el mismo amenazante controla.

Supongamos un caso como el Taiwán contemporáneo, cuyo producto bruto depende de la habilidad técnica de los ingenieros y trabajadores que producen semiconductores. Un ejemplo más cercano a nosotros, aunque no necesariamente efecto de la lotería de talentos sino de la lotería de la herencia de propiedad, podría ser el caso de los productores rurales que exigen baja de retenciones con la amenaza de desfinanciar al estado –y por efecto a los planes de asistencia social. La diferencia entre una y otra lotería importa, puesto que la tierra puede en principio ser expropiada mientras que los talentos personalísimos, no.

Gerald Cohen sostiene que, si la situación puede ser modelada como un chantaje, entonces la desigualdad así lograda es injusta –aun en el caso de que los más pobres resultasen favorecidos–. Puesto que, por supuesto, en los hechos es harto difícil distinguir entre la parte de azar y la parte de esfuerzo personal, piensa Cohen, lo que hace falta para que una sociedad sea justa no es sólo una institucionalidad como quiere

Rawls, sino que vibre una virtud, una disposición del carácter: el que haya una disposición a ser justos por parte de los “naturalmente privilegiados”. Luego, la justicia se debe conformar con conductas que exhiben el *ethos* necesario.

Fernando da por sentado que la prueba que postula Cohen y describe el párrafo anterior, es suficiente para fundar una respuesta marxista que toma ahora la forma de un “igualitarismo radical”. No obstante, hay razones para dudar de que aquella prueba sea definitiva. Uno puede pensar en, por lo menos, tres objeciones, todas ellas vinculadas a un presupuesto que Cohen –ni tampoco Fernando, así entiendo– quieren abandonar: la autonomía del individuo. Como Marx, también Cohen quiere hacer un lugar para la libertad en el comunismo. Marx, en párrafos bien conocidos y que Fernando cita recurrentemente, contrapone el reino de la necesidad al de la libertad –no al de la igualdad, palabra que se le antoja tan abstractamente oprimiente de lo concreto como para condenarla; porque, en el fondo, la igualdad plena no puede ser una meta deseable –si cada individualidad precisa de algo diverso; es mejor apelar al más individualista, en cuanto afinado en la diversidad, “principio de necesidad”–.

Hay tres objeciones al planteo de Cohen. La primera es levantada por Donald Moon (2015) quien sugiere que una simple re-descripción de la escena con la que Cohen prueba el chantaje deja sin pie a Cohen. Moon sugiere que los (supuestos) extorsionadores pueden anunciar que trabajarán menos sin que pueda atribuirse intención de chantaje sino porque, dados los impuestos que les cobran, ha cambiado el precio relativo del ocio –es decir, al ganar menos por trabajar, el ocio aparece más barato–. Moon sugiere que Cohen debe conceder que la autonomía a conceder al individuo debe dejar en su zona de reserva la libertad de elegir entre ocio y trabajo. La segunda es levantada por David Estlund (1998) quien plantea otro escenario que mueve el piso en apariencia firme de Cohen. Este escenario involucra la autonomía del individuo para provocar desigualdades justas. Aquí, el que tiene un “privilegio natural”

exige una remuneración; pero no lo hace por un interés propio sino para satisfacer el interés de personas para con quienes tiene un deber moral especial –como la gente de su familia o afectos–. Puesto que Cohen no puede plantear que el trato a los hijos o padres dependientes deba ser equivalente a aquellos miembros de la sociedad y extraños a la familia, resulta que el “extorsionador” está siendo justo. Es obvio que decir lo contrario convertiría a Cohen en un crudo utilitarista.

La tercera objeción posible reside en lo que transparenta el escenario del chantaje y concierne, más específicamente, a la teoría política que a la moral. Tiene que ver con la obligación de justificarse ante la comunidad, “en voz alta” por decirlo de algún modo. ¿Tienen los miembros obligación de decir, en la huella del ejemplo de Moon, “compañeros, voy a trabajar menos, tengo ganas de más ocio? Si hay tal obligación, no se trata de una comunidad liberal, que sostiene una zona de reserva para cada individuo. En el otro extremo, no es difícil imaginar que allí se encuentran los juicios públicos de autoinculpación como los de la revolución cultural china –y en muchos lugares más–. También, no deja de ser verosímil la hipótesis fáctica de que, intentada la defensa con base en la preferencia de mayor ocio, los interlocutores duden de la sinceridad. En el escenario dibujado por Cohen, hay una fácil transparencia: se ha pasado en limpio lo que no es otra cosa que un injusto interés por parte de los “talentosos productivos”; pero, como se puede ver, la cuestión es mucho más compleja y la transparencia escenificada para la autoinculpación puede generar rápidamente un escenario de violencia (para esto, ver la reseña que hace Kymlicka 2006, 23-25; también, Rosanvallón 2012, 304).

¿Cómo se resuelve ese nuevo escenario? Me parece, aunque no puedo confirmarlo conclusivamente, que Cohen no tiene respuestas para esto, y entiendo que Fernando tampoco. No hay una respuesta en el sentido de que no hay nada que como solución no presuponga al problema ya solucionado. Este sería el caso si se sugiriera que el espíritu de la fraternidad impide el ejercicio de la hipocresía; algo así como sugerir también que

ese espíritu es el que impide que exista un chantaje. Claro está, Cohen podría contraargumentar que su planteo no expone ninguna situación empíricamente verosímil, sino una suerte de experimento mental contrafáctico. Pero, la regla para argumentar de ese modo es que genera una solución unívoca y exclusiva; lo que no es el caso, cuando entran en consideración los planteos de Moon, o de Estlund. Dicho de otro modo, lo que Cohen propone como muestra palmaria de injusticia sólo se sostiene si se dan dos condiciones adicionales: que la acción considerada como chantaje no pueda ser exitosamente re-descripta como cambio de preferencias relativas al ocio (Moon); o bien, como cumplimiento de obligaciones morales preferentes por sobre las de la contribución a la riqueza general (Estlund). El contrafáctico resulta así indecisivo. Otra vía de salida es sugerida por Kymlicka en el texto que se ha citado, cuando propone entender al *ethos* como una suerte de autocontrol personal –en el viejo sentido estoico de las virtudes–, control que no puede versar sobre la conducta o intenciones de los otros –una versión del tipo “haz la justicia y perezca el mundo”–. No obstante, el mismo Kymlicka reconoce que se trata de una solución sociológicamente ingenua (Kymlicka 2006, 31). De nuevo, si no la consideramos ingenua es porque se presupone una fraternidad consolidada.

El problema de la autonomía del individuo subyace a las prescripciones igualitarias y fraternizantes que propone el igualitarismo radical. Un problema que es resuelto en la huella del republicanismo clásico –y contra Marx– con una simple prescripción: tener el carácter o disposición moral correcta; esto es, igualitaria. En la enumeración de los desafíos planteados unos párrafos más arriba, el segundo es justamente el que concierne con la autonomía del individuo.

## **El marxismo y la autonomía del individuo**

Otro desafío es el libertarismo de izquierda –abordado en el tercer capítulo del libro–. En este caso, la pregunta no es si

tiene algo que decir un teórico burgués, si no cuánto hay de libertario de izquierda en Marx, porque si Marx raramente se habría descrito a sí mismo de ese modo, parecía no obstante suscribir algunas tesis esenciales de esa corriente; en especial, la tesis de la autopropiedad de sí mismo, derivada de Locke. Fernando demasiado sumariamente rechaza el vínculo entre Locke y Marx; un vínculo que muchos otros han subrayado, como por ejemplo Wolin (2004, 427), quien en su capítulo sobre Marx expone una sección titulada “Marx y Locke: narrativas paralelas”.

Un libertario, de izquierda o derecha, supone que cada uno es dueño de los frutos de su trabajo –de allí la referencia a Locke–. Lo que diferencia a la izquierda y la derecha es el punto de partida: los libertarios de izquierda exigen una primera y radical distribución igualitaria de los recursos productivos; y recién entonces cada quién será dueño de los frutos de su trabajo. Se puede recordar que Marx califica varias veces a la apropiación de plusvalía por parte de los capitalistas como un “robo” sobre la legítima propiedad de los obreros en tanto la plusvalía no es sino trabajo no pagado. En este sentido, podría remontarse la noción de justicia de Marx a Locke y su teoría de derechos naturales –el derecho natural del individuo a apropiarse de lo que ha producido–. El planteo libertario, así, enfatiza otro modo de entender a lo justo; una noción basada en estos derechos y no en la premisa de igualdad, como la que tienen Rawls y Cohen. Una sociedad justa no es una sociedad de iguales sino una sociedad en la que la gente goza de los derechos que debe tener. Muchas veces en el discurso popular de nuestras izquierdas se mezclan ambos principios inadvertidamente.

Lo importante de este desafío es que concierne a los conceptos de individuo e individualismo que tiene el socialismo, y al rol de la voluntad en el orden social. Ahora bien, Fernando analiza algo oblicuamente este tema tan relevante. Escudriña menos el argumento liberal que lo que se esfuerza en determinar si Marx puede ser descrito como un libertario de izquier-

da. La defensa contra el libertarismo hecha por Fernando corre también sobre la huella de Cohen; aunque, en este caso, le hace Fernando objeciones a este autor, a quien –dicho en breve– acusa de hacer marxismo sin saberlo. En la sección anterior, he levantado dudas acerca de las pretensiones de Cohen; dudas que creo se amplían luego del tratamiento del tema libertario en este capítulo. Es que el argumento es curiosamente oblicuo. Creo que no soy infiel al desarrollo que hace Fernando con la siguiente sinopsis: (i) la tesis de la autopropiedad es insostenible desde el punto de vista moral y el marxismo ha criticado esta tesis con la debida suficiencia; (ii) Cohen no cree que el marxismo lo haya hecho y, por lo tanto, busca fundar una propuesta más justa en un igualitarismo que considera allende el marxismo; y (iii) Fernando rechaza lo que dice Cohen en cuanto cree que Marx criticó la tesis libertaria y halla, entonces, que Cohen no tiene razón alguna para emigrar del marxismo. Si la sinopsis es correcta, hay tres tareas por delante: (i) mostrar que la tesis de la autopropiedad es moralmente incorrecta; y (ii) mostrar que, en particular, Marx lo criticó con la debida suficiencia y que (iii) Marx era un pensador igualitario.

Dos dificultades sobresalen en el trato que hace Fernando del asunto: primero, no queda establecido el por qué sería moralmente incorrecto el libertarismo de izquierda; y, segundo, el que Marx pueda ser inocente de ese cargo –más aún, si la autoridad de Marx es relevante, vale hacer constar que, en mi opinión, no está errado Rawls cuando entretiene la chance de que Marx era bastante parecido a un libertario –aunque no tenía el lenguaje para así declararse–.

La cuestión de la autonomía individual para una teoría igualitaria radical es importante. Primero y, sobre todo, es evidente que es la individualización del desarrollo político y moral hoy en día lo relevante –por caso, atrás quedó la cuestión de la socialización de las fuerzas productivas. Segundo, y prolongando algo ya mencionado, no puede negarse que en cuanto a lo que Marx envidia, sus principales insinuaciones conciernen más a la libertad que a la igualdad. Marx raramente plantea

la cuestión igualitaria al tiempo que expone recurrentemente la noción de la *bildung*, el autodesarrollo individual. Tercero, se puede citar una saga de destacados intérpretes de Marx que han expuesto esta veta; por ejemplo, Hobsbawm apunta que Marx envidia el individualismo pleno.

Pero, sobre todo, quisiera poner de resalto lo que se conoce de la historia intelectual del *Manifiesto Comunista* basado en Gareth Stedman Jones (2007). La historia intelectual es crucialmente necesaria en estos terrenos por cuanto provee la red de significados, la infraestructura semántica que hace posible el pensar nociones de la naturaleza y cuantía que tienen palabras como justicia, libertad, igualdad. En su estupenda introducción a *El Manifiesto*, el autor reseña las fuentes intelectuales que Marx pudo haber tenido presente al pensar su imagen del comunismo. Marx, nos dice, quería evitar caer en la noción de comunismo negativo –la idea de que todos igualitariamente tienen derecho a todo y no conocen la propiedad privada o comunal; y, quería también eludir la visión del comunismo positivo, del tipo propugnado por Cabet, una forma en la que la propiedad es comunal, y todos comparten los bienes –producen y consumen juntos– (también puede encontrarse una elaboración similar en *Los Manuscritos*–, cuando un joven Marx, recién casado con Jenny, se pregunta si el matrimonio no es sino una propiedad privada y el comunismo malentendido “la prostitución universal de las mujeres”). Hay más, dice Stedman Jones, al elaborar su idea Marx concedió –sin reconocimiento explícito– la crítica de Stirner a Feuerbach; crítica en la que Stirner reivindicaba al hombre individual, egoísta y concreto por sobre el hombre-humanidad con el que Feuerbach –y los jóvenes hegelianos como Marx– prolongaba la alienación religiosa. Marx procura forjar un comunismo en el que evite alienar al individuo concreto en el fetichismo del hombre-especie.

Para salvar esa triple restricción –comunismo negativo, positivo y tomar distancia de la abstracción alienante del hombre-especie–, Marx habría entretejido diversas imágenes; a saber: la propiedad privada no era sino el síntoma de algo subyacente

–la alienación y división del trabajo–, que no se trataba sólo de redistribuir la propiedad en el sentido de hacerla toda común, ni de hacerla toda de cada uno, sino de inferir el advenimiento de una sociedad futura que trascendiera la propiedad privada, a partir del desarrollo histórico de la propiedad privada misma (Stedman Jones 2007, 50), es decir, menos rechazo que superación (véase también “la negación de la negación” que menciona Marx al tratar la acumulación originaria en *El Capital*).

De no ser así, entendía Marx, la consigna de emanciparse de la propiedad privada no podía ir más allá que el lograr una suerte de comunidad “orgánica” del tipo que los jesuitas establecieron en tierra guaraní. Por esto, prosigue Stedman Jones, para Marx el comunismo que imagina ha de reconciliar al individuo concreto con la especie, sin pérdida de su carácter concreto e individual, y en función de ellos se atiende a las chances que abren el desarrollo histórico de las fuerzas productivas, el progreso material y la concomitante abundancia. Por eso, Marx no puede imaginar un comunismo en el que la torta a repartir pueda ser crecientemente más pequeña, y cifra en las fuerzas productivas la chance de salir de ese trilema. Más aún, Stedman Jones nos dice que en esta imagen se puede distinguir la influencia de Marx por sobre la de Engels, quien, según Stedman Jones, se inclinaba hacia el owenismo. Esto, finalmente, explicaría el por qué Marx se esfuerza en poner de resalto la necesidad de “agotar” la propiedad privada cuando su *Crítica del Programa de Gotha*: entonces, ratificando los puntos de vista mantenidos al menos desde el *Prefacio*, repudia la estrategia lasalleana y plantea el conocido esquema de las dos etapas hacia el comunismo –las que, sobre todo con Lenin, van a ser a ser nombradas “socialista” y “comunista”, respectivamente–.

Una nota breve adicional, sólo para darle más cuerpo a estos párrafos bastante abstractos. Hay algo de “venganza de Stirner” en lo que Martuccelli (2009) relata sobre el individualismo latinoamericano. Plantea Martuccelli que para algunos intelectuales –menciona a Laclau y Mouffe–: “La consideración del

nivel propiamente individual [...] sería estrechamente dependiente de la existencia de un actor colectivo [...] Sin embargo, en el seno mismo de estos movimientos es posible observar cuestionamientos inéditos [...] se estrella progresivamente contra el deseo creciente, presente incluso entre los propios militantes de estos movimientos, de explorar otras posibilidades de construcción personal” (Martuccelli 2009).

La larga reseña anterior es, por cierto, un ejercicio marxológico y por lo mismo no conclusivo, puesto que la autoridad de Marx es importante pero no tiene por qué ser decisiva en un argumento. En cualquier caso, la intención de la reseña se sostiene: Marx no envidia igualdad del mismo modo que envidia libertad para los individuos. El Cohen que escribe “Imágenes de la Historia en Hegel y Marx” en su libro *La teoría de la historia de Karl Marx* lo sabe perfectamente: la oposición que busca trascender el pensamiento de Marx es aquella de la necesidad versus la libertad. Hay un desnivel lógico entre libertad e igualdad: mientras que la libertad parece algo que todos pueden querer en su máxima expresión; no necesariamente es así en cuanto a la igualdad en cuanto ella equivale a uniformidad, por ejemplo. Se puede querer tener igual libertad; pero no necesariamente, se quiere igual individualidad, o igual necesidad.

Esto explica lo que Fernando se empeña en negar: la necesidad que tiene Cohen de desprenderse del marxismo. Es que tienen razón tanto Rawls como Cohen: para bien o para mal, Marx parece a todas luces un libertario de izquierda sin poder decirlo. Cohen llega a la conclusión de que debe dejar atrás el marxismo si quiere fundamentar su igualitarismo radical. ¿Por qué? Porque Marx y sobre todo la tradición marxista, apelando a lo que Cohen llama “la solución tecnológica” ha evitado responder a la pregunta crucial sobre la regla justa de la distribución de la riqueza. Quizás, más aún, y para desaliento de Cohen, Marx sin ambigüedades afirma para la primera etapa socialista un “principio de contribución” que se queda corto en cuanto a lo que exige a las desigualdades que tienen centro en

los “naturalmente privilegiados”: se queda corto incluso respecto del principio de diferencia rawlsiano. Por supuesto, Marx tiene sus razones, y una de ellas, la más importante quizás, es que cree se aplica para una situación transitoria. Entonces, Cohen está contra la espada y la pared: si la transición es exitosa, la etapa comunista evade la cuestión de la regla justa porque no la precisaría; y si la transición no resulta –como él tiende a creer porque puede ser no factible la abundancia–, Marx abraza con toda literalidad una regla que resulta insuficiente para un Cohen igualitario radical.

Ahora bien, en lo que respecta al desafío teórico que pende sobre el marxismo, el desafío de pensar el individualismo en una sociedad que no ha cesado de crecer en esta dirección desde los tiempos de Marx hasta hoy, Fernando se retira de la contienda. Está menos interesado en argumentar contra el libertarismo y el principio de contribución socialista de Marx, que en mostrar que Cohen está errado en cuanto a tomar distancia de Marx. En una suerte de *reductio ad stalinum*, quiere mostrar Fernando que Cohen denuncia a Marx por un error que no es suyo. La idea de abundancia ilimitada que proveería el “ajuste tecnológico” –que a su vez permite evitar la pregunta moral– tiene fuente en Stalin.

Fernando exagera, me parece. Vale aclarar que Cohen no parece estar equivocado, sino que adrede ha querido desentenderse de dos planteos estereotipados del marxismo –en cierto sentido, no es Marx sino un marxismo vulgarizado lo que Cohen describe. Esto explicaría no sólo la mirada en estereotipos que expone sino, también, el hecho de que “confiese” él mismo su fuente estaliniana. Finalmente, esto es compatible con el hecho de que Cohen, el autor de la magistral y monumental *La Teoría de la Historia de Karl Marx*, dedicada justamente a examinar el tema del desarrollo tecnológico para Marx, nunca haya mencionado en este libro a la abundancia adjetivada como “ilimitada”. Con todo esto quiero mostrar que el igualitario Cohen tiene razones más fuertes que un infeliz desliz estaliniano para tomar distancia del marxismo. La

idea, revulsiva como parece, es que Marx se ha eximido de hacer un planteo igualitario en el sentido de Cohen, lo que no desmerece a las ideas de Cohen, sino que las hacen ajenas a la autoridad de Marx –tal vez, enhorabuena–. No obstante, además de plantear que un Cohen inadvertidamente estalinista está errado, Fernando quiere también mostrar más: Cohen podría haber permanecido fiel al marxismo porque no falta una teoría moral coherente en Marx. Este es el argumento del cuarto capítulo.

## La “buena sociedad” de Marx

El tercer desafío es aquel de la sociedad buena, tema que Fernando trata en el cuarto capítulo de su libro. A comienzos de los años 1990s, la cuestión sorprende a los marxistas a la defensiva. Dado por supuesto durante mucho tiempo que la sociedad socialista era una etapa superior de la humanidad, que los logros materiales y de cultura capitalistas no eran sino formas ideológicas para manipular conciencias e impedir la revolución, que no eran sino ilusiones burguesas; vino a ser una mayúscula sorpresa el que la URSS mostrara problemas semejantes y hasta más serios. ¿Cómo es una sociedad “buena”? ¿Puede ser que los males soviéticos tengan raíz en problemas originales de la teoría moral de Marx?; o es que se explica el derrumbe soviético porque no había llegado a ser otra cosa que una forma corrompida, aunque altamente mecanizada, del imperialismo de los zares.

En este cuarto capítulo, Fernando quiere mostrar que Marx tiene una idea suficientemente elaborada y precisa de lo justo; es decir, que Marx puede esbozar las reglas que instituyen una buena sociedad. Como en el capítulo anterior, no obstante, también su razonamiento se exime de confrontar directamente con este desafío, sino que lo hace como trasfondo de una crítica dirigida a Rawls. Vale repetir, entonces, el que Rawls pueda estar errado en cuanto que caracteriza a Marx como eximido

de una teoría moral, no necesariamente funda una tesis moral. Entiendo que una intuición de este tipo lleva a Fernando a insistir en la cuestión de la utopía. Por mi parte, opino que, en este último paso, es Fernando quien toma radical distancia de Marx; no por el ejercicio de envidar el futuro, sino por el modo como lo hace.

Fernando critica a Rawls en tres planos. Primero, cree que Rawls es incoherente en cuanto no alcanza a comprender la justicia como una idea en la que están también involucradas las disposiciones de carácter. Como ya se ha apuntado, Rawls entiende a la justicia como una propiedad institucional; como la imparcialidad o neutralidad del funcionamiento de una regla. Esto le parece a Fernando poco, puesto que un igualitarismo radical –en la estela de Cohen– precisa una disposición de carácter. Recordemos que, en una sociedad justa según Cohen y Fernando, los “naturalmente privilegiados” se ofrecen a trabajar sin incurrir en extorsión porque lo hacen a partir no sólo del gozo del trabajo, sino también porque no guardan una disposición egoísta a sacar ventaja de la oportunidad. Por último, en la medida en que Rawls se preocupa por la estabilidad de sus instituciones justas, lo que le lleva a abrir la puerta a considerar los deberes personales de justicia, Fernando –y Cohen– arguyen que Rawls presupone una disposición de carácter para una sociedad justa, aunque no la reconozca. En esa demostración, hay, al menos, una importante dificultad. Rawls estipula la necesidad de un deber natural hacia la sociedad y sus instituciones, por cierto. Pero, este es altamente inespecífico –Rawls parece tener presente no un *ethos* igualitario sino la idea de imparcialidad–. Me llevaría demasiado lejos este argumento así que, por el momento, baste con señalar la intrincada discusión que hace Cohen respecto de la relectura de Barry sobre Rawls, la que gira sobre la noción de la justicia como imparcialidad (Cohen 2008).

En segundo lugar, Fernando hace un heroico esfuerzo por acercar el principio de contribución socialista al principio de diferencia de Rawls. Se trata de un intento heroico porque bus-

ca mostrar que el principio de contribución socialista opera sobre el residuo que resta después de que se han hecho una buena cantidad de deducciones, y Fernando quiere emparejar la deducción para la caridad oficial –el gasto en ayuda social– con la cláusula en beneficio de los menos favorecidos. Definitivamente, no son lo mismo, lo que no quiere decir que Marx habría rechazado un principio de diferencia rawlsiano, aunque no está del todo claro con cuánto entusiasmo lo habría aceptado. Se puede imaginar el poco entusiasmo cuando se tiene presente el eje argumentativo que tiene Marx. Polemizando con los lasalleanos, Marx se complace en enlistar deducciones al producto redistribuible que obtendrían los trabajadores (usa esa forma retórica conocida como “enumeración” –Marx era un retórico notable, con gusto también por otra conocida figura, la paradiástole). El objetivo retórico es obvio: empequeñecer la consigna lasalleana. Marx cree que la fórmula lasalleana es viciosa en cuanto invoca una demasiado pronta fantasía redistributiva. Y Marx insiste en que cualquier distribución del consumo es consecuencia de la distribución de las condiciones de producción. Es la idea de un “socialismo vulgar”, dice, el pretender que se puede hacer distribución con independencia del régimen de producción. Dicho de otro modo, sólo bajo condiciones muy especiales –esto es, sólo en el momento comunista– se puede ofrecer tamaña desvinculación entre lo productivo y lo distributivo –porque, hasta entonces, los trabajadores han de producir a los efectos de consumir y quieren que ese vínculo causal sea lo más transparente posible. Sólo entonces, piensa Marx, se puede prometer “a cada cuál según capacidad” y “de cada quién según su necesidad”.

En tercer lugar, hay algo bizarro en que Marx exponga una propuesta menos igualitaria que la de Rawls para su sociedad socialista –es decir, cuando ya se han expropiado los medios de producción–, siendo que la de Rawls lo es para un mercado capitalista. ¿Por qué es así? La explicación más sencilla es la que hace a Cohen despegarse del marxismo: Marx precisa acelerar el crecimiento de las fuerzas productivas y necesita

para eso la mayor productividad factible y mayor inventiva por parte de quienes tengan los talentos necesarios: por eso, les asegura el equivalente en consumo de su productividad. La mayor técnica, cree Marx, devolverá al trabajador el control sobre su producto –reducirá la alienación y la división empobrecedora del trabajo–. Rawls y Cohen consideran que Marx evitaba la pregunta moral y que los lemas de la etapa comunista que propone no son sino una simple descripción técnica de cómo sucederá la producción y el consumo. Fernando cree que no es así, que se trata de una genuina regla moral. Opino que es muy difícil decidir quién tiene razón; porque, por un lado, casi toda regla puede ser considerada como moral y, también, del mismo modo, puede ser depurada para ahorrar ese contenido.

Concedido que puede ser una regla moral, hay no obstante un par de comentarios que se imponen al respecto. En primer término, no se trata de una regla igualitaria, sino que en todo caso consagra diversidad. Por supuesto, puede ser fraseada como: “el igual derecho a consumir lo que le sea necesario”; pero, así no pasa de ser una redundancia. También, imaginada como regla moral que afronta una circunstancia de justicia está, cuando menos, truncada y hasta inútil. Esto es porque, frente a dos invocaciones de necesidad, ¿cuál hay que preferir? El principio como tal no dice nada al respecto; y, por otra parte, si el dilema no puede llegar a suceder será porque las circunstancias de justicia han quedado atrás, y con ello el principio ha dejado de ser moral y convertido en descriptivo. En conclusión, si bien puede concederse que es posible una moralidad comunista en la huella de Marx, no deja de ser una moralidad afincada en cierto tipo de individualismo libertario –la aclaración es necesaria porque en los años 1960s la URSS estipuló “El Código Moral del Edificador del Comunismo”; un recetario de moralidad individual basado eminentemente en nociones de deber y abnegación individual–. Luego, coincido con Cohen y contra Fernando: para fundar un igualitarismo radical es necesario dejar atrás a Marx.

## El marxismo y el futuro deseable

Hay todavía un cuarto desafío –a tratar en el quinto capítulo–. Si el marxismo logró fortaleza institucional no por la vía ortodoxa de la lucha de clases, sino a través de guerras internacionales, esto también le permitió erigirse en contrincante del capitalismo a partir de un supuesto modelo más adelantado de orden social. Desvanecida esa posibilidad, el problema al fin de la Guerra Fría es el de ofrecer exclusivamente, solamente, una promesa; y no un contraejemplo.

Fernando afronta el problema re-proponiendo la utopía. Se instala sin complejos en ese terreno mediante dos movidas que juzgo no correctas. Primero, fuerza al marxismo hasta obtener un doble oxímoron en clave marxista. Para Fernando hay en Marx una teoría que se explicita utópica y que se formula en clave de diseño institucional; lo que no me parece una correcta descripción de lo que Marx afirma. Luego, estudia algo superficialmente, creo, en función del peso teórico y político que le asigna al asunto, el problema de la igualdad fraterna, la que funda mediante el simple método de eliminar alternativas. En función de esto, sobre el final de esta sección, desprendiéndome del planteo de Fernando, me tomo la libertad de explorar algunos recursos que considero necesarios para hacer mejor pie en este terreno; en particular, elementos de teoría política e historia intelectual.

El punto que une a Fernando con Cohen es la idea igualitaria radical cuya forja tiene epicentro en las virtudes personales, no exclusiva pero sí especialmente. El rechazo de la autopropiedad, centro del individualismo libertario, halla fundamento en “disposiciones personales y mecanismos institucionales moderadamente virtuosos”. Por otra parte, en positivo, el igualitarismo radical plantea tener basamento en la idea de fraternidad, definida como “la disposición a no querer obtener ventajas indebidas” (Lizárraga 2016, 142). Cabe trozar esa definición de fraternidad. En primer lugar, ¿qué es esa disposición? ¿Se trata de un talento natural; se trata de algo adquirido; o de ambos?

y, en todo caso, ¿cómo sucedió? ¿Viene sencillamente del acervo de las ideas? Marx negaría esta posibilidad; MacIntyre (1987) la auspiciaría para proyectos circunscriptos, locales. ¿Laten en el ambiente?, como el joven Marx creía cuando resaltaba la nobleza de gestos con la que los obreros franceses expresaban solidaridad.

Hay que llamar la atención sobre algunos itinerarios que propone Fernando: por ejemplo, reparar cuánta dificultad habría en expresar la noción griega de “amistad cívica” en un mundo que la desafía desde el ángulo cosmopolita –*think globally*– incluso cuando ella toma la forma localista del “círculo de simpatía”. El mismo Cohen disputa a Miller la idea de una solidaridad nacional (Tormey 2009). Otro desafío es la obvia vinculación de la “amistad griega” con la naturalidad de la esclavitud, entre otros asuntos. Finalmente, el problema de reunir la idea aristotélica con un mundo con un tiempo histórico desconocido para los griegos y que, por lo mismo, tampoco podía hacer uso de una idea de “tradición” –tengo presente aquí a MacIntyre. Se trata de comentarios muy recurridos –probablemente se puedan remontar al alba del siglo XIX, con Constant–. Nuevamente, habría sido de interés una confrontación con las tesis “localistas” de MacIntyre.

Tengo para mí que una vez flexibilizada la noción para todos esos fines nuevos, no queda más que un esqueleto que apenas apunta la sociabilidad del hombre. Por supuesto, una sociabilidad así tan simple conlleva posibilidades tan extremas como la chance de paz y de guerra; de vida y de muerte, *etc.* La fuerza de ese esqueleto, si se me permite la calificación, no es su contenido semántico sino en su fuerza evocativa. Evoca algo que deseamos, incluso aunque no lo podamos expresar. Fernando tiende a llamar a esto utopía. Si, por otro lado, tiene fuerza, es porque genera energía: la energía del desengaño y de la insatisfacción que conlleva el diagnóstico y crítica; la energía de la esperanza que conlleva la anticipación. Siempre es difícil hacer la crítica de ideales que uno tiene. Con esta clave, no obstante, procuro finalizar con dos comentarios.

Me parece que, aunque le ha dedicado muchos párrafos, Fernando no logra avanzar tanto como es necesario en la idea de la utopía, ni en la de fraternidad. No viene al caso discutir si Marx estaba a favor de la utopía como tipo de reflexión política; o si estaba en contra. Fernando ve a Marx como un autor conciliable con la utopía y, por mi parte, creo que Marx practicaba cierto tipo de utopo-fobia (Leopold 2016). En cualquier caso, lo que interesa es qué se va a entender por utopía. Empero, si se busca la conceptualización de Fernando, lo que se encuentra son más bien escauceos con la idea. Aclaro, no reivindico que puedo ir más allá sobre el tema; apunto una limitación que siento compartir –pero, limitación, al fin.

Así, en su *excursus* del tercer capítulo hace algunos ejercicios de clasificación de utopías –distingue utopías según su contenido. Unas serán de tipo institucional; otras son utopías de la abundancia; y, por último, otras relativas a la transformación de la naturaleza humana. Uno en este punto puede preguntarse cuál de esas tres es la de Marx y decidir que dada la pobreza de definición institucional que adrede esboza Marx, y dado que ya Fernando nos ha advertido que Marx reconoce que el reino de la necesidad se ha de prolongar; y, puesto que la fraternidad es una disposición del carácter; la respuesta, parece, habrá de recaer sobre las utopías del tipo “hombre nuevo”.

Incidentalmente, se me ocurre que una tipología más apta podría haber sido la que propone Tenenti (2001), quien distingue entre lo que llamaría “planificación” y la utopía: la utopía es ideal, aunque se expresa con contornos definidos; la otra trabaja como una extrapolación manipulable del presente. Esta es una clasificación que pone a Marx en el lugar del planificador; y que deja para la utopía el lugar de la deseabilidad. En buena medida, todo el discurso de Fernando en este punto es retratar el por qué la deseabilidad de la utopía igualitaria. Más hacia el cierre, regreso sobre este punto. Fernando, no obstante, clasifica al pensamiento histórico de Marx como una utopía del tipo institucional –más específicamente, un planteo sobre la insti-

tución de la propiedad privada. Se han planteado ya las ideas que glosa Stedman Jones al respecto, con mención de la triple restricción que tenía en este punto el pensamiento de Marx. En cualquier caso, es evidente que, en el género del adelantamiento del futuro, Marx es menos utopista que oracular; y que su evanescente mensaje escasamente beneficia a la idea de utopía favorecida por Fernando: el igualitarismo radical nutrido por la virtud de disposición hacia el otro –un rasgo, por cierto, que se encuentra más fácilmente en el pensamiento cristiano que de Marx–. En cualquier caso, Marx parece envidiar un nuevo tipo humano. Uno percibe aquí que Fernando, con infatigable erudición, va y viene sobre el tópico sin, me parece, hincar suficientemente el diente. ¿Por qué?

## **Nuevos acervos y la fragua de las nuevas ideas**

Esta falta no es achacable a falta de esfuerzo o de lucidez por parte de Fernando. El punto, creo, va por otro lado. Quizás tiene que ver con que el ensamble de las tradiciones liberal y marxista, que preconiza Fernando y suscribo ampliamente, todavía no ha fraguado bien. Este es un punto decisivo, me parece: las instituciones por lograr deberán contener la mejor combinación posible de elementos de libertad y de igualdad.

¿A dónde cabría dirigirse en esta situación? Extendiéndome ahora mucho más allá del libro de Fernando, propongo convocar a dos disciplinas: la historia intelectual y la teoría política –distinta de la teoría de la moral–. La historia intelectual, por ejemplo, puede ser de interés a los efectos de entender mejor la semántica de palabras como fraternidad.

Como muestra Mona Ozouf (1989), el término sirvió para designar tanto a los primeros experimentos de generosidad amplia al inicio de la Revolución Francesa, como a los posteriores y hasta más duraderos impulsos de confraternidades conjuradas, agresivas y cerradas sobre sí mismas (“no se puede confraternizar con los traidores”) y sostenidas en el ominoso

lema *patria mori* (“si ven que desierto o flaqueo, están autorizados a matarme”). Y, también, Ozouf indica que, cuando la fraternidad se dispone en modo institucional, abre paso a las nociones de derechos y bienestar ciudadanos.

El contenido semántico de la fraternidad es entonces el problema. ¿Cuál de esos elementos crecerá? ¿qué pedagogía y ortopedia serán necesarias? En mi opinión sólo de la labor bien establecida sobre los significados públicos de las palabras puede elevarse un “sentido común” que habilite prácticas con ellas. De ahí, la necesidad de historia intelectual. En esta misma línea, cabe preguntarnos, ¿cuánto sabemos de la historia intelectual de la *emulación*, palabra clave de ese –hoy notoriamente fracasado– experimento que fue Cuba desde la década de 1960? El término *emulación* tiene una presencia destacada, aunque ridiculizada, en la película *La Muerte de un Burócrata* de Tomás Gutiérrez Alea.

Si la historia intelectual es un modo de acceder al enjambre de significados de una palabra desde una aproximación algo menos analítica pero semánticamente poderosa, hay otro acompañamiento intelectual tanto o más necesario. Hay que convocar a la teoría política; aquella que Bobbio juzgaba rehusada por el marxismo. Es notorio lo ausente que está como conceptualización, y tan ubicuamente se la presupone, en la exposición de la nueva sociedad que hace Cohen cuando remite al “campamento socialista”. El *camping* socialista es, por cierto, un lugar desbordante de poder (colectivo) reconducido como energía fraterna (en lo distributivo). El postular energías internas es una característica de los movimientos comunitarios, reseñaba Wolin (2004). Vale la pena leer a Wolin en cuanto a la estabilidad y dinámica de este tipo de reconducción en las primeras comunidades cristianas y su trabajoso acercamiento con las premisas políticas.

Esas energías internas resultan, entonces, desde la función cohesionadora de una utopía compartida. Estamos en presencia de una “secta” o “iglesia” –términos que uso sin ninguna intención peyorativa, vale la aclaración–. Es decir, gente que

comparte fuertemente una premisa de convivencia. Luego, si así se admite, le caben varias apreciaciones desde teoría política. Son tres tipos de cuestiones; casos en los que la comunidad es desbordada por factores de entusiasmo y energía interna. Si hay fuerzas que se pueden desbocar y ellas brotan del entusiasmo y carácter, entonces quizás, lo que echará de menos en el campamento socialista no es entusiasmo sino parsimonia.

La primera cuestión es, por supuesto, la típica dinámica sectaria. Toda comunidad se ve sometida a estas presiones y debe resolverlas. Por supuesto, una resolución es la salida; pero sobre todo si se apela a la voz (“salida” y “voz”, en la terminología de Hirschman), hace falta una teoría política. La dinámica sectaria inicia siempre en torno a una disputa entre heterodoxos y ortodoxos; no es difícil advertir un punto de quiebre en la iglesia, en la asamblea, que propone un igualitarismo como el de Cohen. En este punto está el previsible conflicto entre lo espontáneo y lo institucional. Se puede imaginar una disputa, fundada en lecturas diversas del “verdadero cohenismo”, alrededor de cuánta obligación coactiva debe haber sobre el *ethos*. ¿Es posible eso cuando todos comparten una similar dosis de espíritu de fraternidad? Por supuesto, aunque el compromiso general por priorizar la igualdad puede ser legislado como tal; las aplicaciones particulares no necesariamente lo pueden ser. Entonces, se puede envidar una fractura entre quienes dejan lo legal en mínimo y los que quieren extenderla.

Por otra parte, y solapado con esto otro, aparece otro dilema: una legalidad implica un aparato de gobierno, una burocracia. El tamaño y el rol de ese aparato se puede envidar también como un elemento de fractura. Por último, el problema fundamentalmente político: ¿cómo decidir entre estas propuestas alternativas? ¿Se pueden habilitar partidos –el de los “igualitaristas auténticos” y el de los “igualitaristas revisionistas”? Cada uno de ellos con una diferente lectura de Cohen, por añadidura. No se pronostica con esto una quiebra social, una “salida”; pero sí una tensión en cuanto a quién cumple verdaderamente con el mandato. La explosión y la salida sucede

cuando no existe un procedimiento suficientemente *fair* como para decidir legítimamente.

En tercer término, no es difícil imaginar otra dificultad incluso en el *camping* de Cohen. Ni siquiera es raro, cualquiera que haya conocido el espíritu de los que hacen *camping* sabe que, entre otras, suele haber una fractura: los que creen que hay un modo de vivir “de verdad” en *camping* y son hiper-naturalistas (reniegan por ejemplo de la electricidad); y otros que buscan algo más parecido a un *glamping*. Esto parece surgir inexorablemente, si se tiene presente que su fuente es la necesidad de singularidad. En un viejo libro sobre las cooperativas, Elster y Moene (1989) sugerían que el espíritu cooperativista dependía de un decisivo efecto de valor local: es decir, que el hecho de reconocerse el grupo como una singularidad en un entorno diferente –y quizás hostil–renovaba el espíritu. También, planteaban que, una vez que el entorno dejaba de tener esos rasgos, el espíritu se relajaba. Con esto, quiero plantear el punto de si el campamento no mantiene sus rasgos característicos por el hecho de serlo; y que, asimismo, es entonces, no extensible.

El problema que recurre es la extensión del campamento en sentido territorial y temporal. ¿Cómo es posible hacer eso? Un camino examinado en la teoría política es el intento de eliminar la política y hacer del orden interno un asunto técnico. Este, como se sabe, es el intento de Carl Schmitt –quien propone reabsorber el conflicto de interés y de justicia en el aparato técnico jurídico–. La idea de Schmitt no fue ni remotamente estable; al contrario, quizás, auspició el baño de sangre posterior. En otras palabras, el llevar la experiencia del *camping* a toda la vida social encierra, no el alegre problema de prolongar el verano, sino que cierne la terrible experiencia del totalitarismo.

¿Hay que seguir a Marx y dejar atrás al liberalismo –es decir, en nuestro caso, ir más allá de Rawls? Por supuesto, sería demasiado arrogante el decir que la teoría política tiene una respuesta bien elaborada y definitiva para esto. Pero sí tiene un conjunto de precauciones que creo pueden ser resumidas

en las siguientes. La primera pregunta es si extender o no la experiencia; aquí, la precaución es, con Habermas, el conocido problema de la colonización del mundo de la vida al que hay que advertir está complementado con el problema inverso, el intento de colonizar con el mundo de la vida lo que Habermas llama “sistemas”, lo burocrático y el mercado –Kymlicka, con similar preocupación cita a Walzer (Kymlicka 2006, 29). Se sigue de esto la segunda pregunta; la hermandad debe saber convivir con la individualidad y con esta se ha de incluir el derecho de defensa respecto de la comunidad y el derecho, el derecho de criticar la autoridad es la primera virtud liberal. Finalmente, si fraternidad quiere decir pertenecer gustosamente, entonces, hay que admitir que la ciudadanía así adquirida puede “gustar” por lo que Ignatieff llama razones cívicas y, también, por razones civiles –o “comunidad” y “sociedad”; una tira hacia lo universal; la otra, hacia lo endógeno y sectario–. En definitiva, el *camping* extendido debe tener una teoría del gobierno justo (Höffe 2001).

El diálogo entre liberales y marxistas, debe continuar, según me parece, desde la teoría de la justicia a la teoría del gobierno bueno y justo y, de este modo subsanar, con el tesoro de la tradición liberal, los déficits gemelos que enturbian el también atesorable legado socialista: aquellos déficits que diagnosticaron Lukes para la teoría moral y Bobbio respecto de la teoría política. No se dude que estoy invitando a Fernando, a su mirada erudita y a su disciplina de trabajo, a contribuir a este desafío.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, Norberto. 1977. *¿Qué socialismo?* Plaza y Janes.
- Cohen, Gerald. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Harvard University Press.
- Elster, Jon y Moene, Karl. 1989. *Alternatives to Capitalism*. Cambridge University Press.

- Estlund, David. 1998. "Debate: Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls". *Journal of Political Philosophy* 6 (1): 99-112.
- Höffe, Ottfried. 2001. "Justicia". En *Diccionario Akal de Filosofía Política*, editado por Philippe Raynaud y Stephane Rials. Akal ediciones, pp. 220-225.
- Kymlicka, Will. 2006. "Left Liberalism Revisited". En *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, editado por Christine Sypnowich. Oxford University Press.
- Leopold, David. 2016. "On Marxian Utopophobia". *Journal of the History of Philosophy* 54 (1):111-134.
- Lizárraga, Fernando. 2016. *Marxistas y Liberales. La Justicia, la Igualdad y la Fraternidad en la Teoría Política Contemporánea*. Biblos.
- Lukes, Steven. 1982. "Marxism, Morality and Justice". *Royal Institute of Philosophy Supplements* 14 (September): 177-205.
- MacIntyre, Alastair. 1987. *Tras la Virtud*. Crítica-Grijalbo.
- Martuccelli, Danilo. 2009. "El problema del individuo en América Latina." *Cátedra Norbert Lechner*. Universidad Diego Portales. <<https://catedranorbertlechner.udp.cl/conferencia/el-problema-del-individuo-en-america-latina/>>.
- Moon, Donald. 2015. "Cohen vs. Rawls on Justice and Equality". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (1):40-56.
- Ozouf, Mona. 1989. "Fraternity". En *A Critical Dictionary of the French Revolution*, editado por François Furet y Mona Ozouf. Harvard University Press, pp. 429-435.
- Rawls, John. 2000 [1971]. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosanvallon, Pierre. 2012. *La Sociedad de los Iguales*. Manantial.
- Stedman Jones, Gareth. 2007. "Introducción". En *El Manifiesto Comunista*, 7-48. FCE-Turner.
- Tenenti, Alberto. 2001. "Utopía." En *Diccionario Akal de filosofía política*, editado por Philippe Raynaud y Stéphane Rials. Akal ediciones, pp. 623-628.

- Tormey, Simon. 2009. “Tormey Interviews Gerald Cohen”. *Contemporary Political Theory* 8 (3): 351-362.
- Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton University Press.

*Fecha de recepción*, 11 de julio 2024

*Fecha de aceptación*, 30 de noviembre 2024