

RLFP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIV • N° 7 • 2026 • Buenos Aires • Argentina

MARXISMO, LIBERALISMO Y UN DIÁLOGO INCESANTE

Fernando Lizárraga

SIMPOSIO

MARXISTAS Y LIBERALES DE FERNANDO LIZÁRRAGA

MARXISMO, LIBERALISMO Y UN DIÁLOGO INCESANTE

FERNANDO LIZÁRRAGA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

Universidad Nacional del Comahue (Argentina)

falizarraga@conicet.gov.ar

RESUMEN

En las páginas que siguen, se ensayan algunas respuestas, ampliaciones y aclaraciones a propósito de los lúcidos y constructivos comentarios realizados por quienes participan en este *dossier*. En tal sentido, se ofrece una defensa del diálogo entre marxistas y liberales como herederos de la tradición ilustrada, se enfatiza la dimensión normativa que necesita adoptar el marxismo, se reivindica el horizonte utópico del socialismo, se justifica la adopción del paradigma distributivo y se amplía el argumento sobre el rechazo de la autopropiedad. Sin desconocer algunas imprecisiones o debilidades argumentales y expositivas, se mantiene —en general— la tesis central de *Marxistas y Liberales*, según la cual el marxismo, en diálogo con el igualitarismo liberal, puede revitalizar su concepción de la justicia igualitaria basada en el Principio de Necesidades, dejando atrás el supuesto de abundancia plena, rechazando sin ambages la tesis de autopropiedad y abrazando una concepción robusta de la fraternidad.

Palabras clave: autopropiedad, fraternidad, igualitarismo, liberalismo, marxismo.

ABSTRACT

In what follows, some replies, elaborations and clarifications are attempted in order to meet the thoughtful and helpful comments presented by those who partake in the present dossier. So, the

reader will find a defence of the dialogue between marxists and liberals as heirs of the Enlightened tradition, an emphasis on the normative dimension that Marxism needs to adopt, a revindication of the utopian horizon of Socialism, a justification of the adoption of the distributive paradigm, and an elaboration on the rejection of self-ownership. Whilst acknowledging some lacks of precision and weaknesses in argument and exposition, the main thesis of *Marxistas y Liberales* is broadly defended, namely, that Marxism, by engaging in dialogue with liberal egalitarianism, can revamp its conception of egalitarian justice based on the Needs Principle, leaving behind the presupposition of absolute abundance, rejecting with no hesitation the self-ownership thesis, and embracing a strong conception of fraternity.

Keywords: egalitarianism, fraternity, Liberalism, Marxism, self-ownership.

1. Introducción

En el epígrafe de *Marxistas y Liberales* (en adelante, *M&L*) se lee un fragmento del poema “Los justos”, de Jorge Luis Borges. Entre muchos versos felices, hay uno que, tal vez, represente el ánimo tanto del libro como el de las líneas que siguen. El verso dice que, entre los justos, se encuentra “el que prefiere que los otros tengan razón”. Por eso, con la inmensa gratitud que supone responder a quienes se han tomado muy en serio el trabajo de comentar el libro, estas páginas presentan aclaraciones, ampliaciones y algunas respuestas a los múltiples problemas que, con afecto y agudeza, han sido planteados sobre y contra el argumento de la obra.

2. La Ilustración y las izquierdas

Ariel Petruccelli tuvo la generosidad de prologar *Marxistas y Liberales* allá por 2016. Ahora, en su artículo “Fernando Lizá-

rraga y el necesario diálogo entre liberalismo y socialismo (en medio del ruido ensordecedor del capitalismo posmoderno)”, enfatiza la “asociación amistosa” entre el socialismo y el liberalismo, la cual se remonta a los albores de ambas tradiciones y se expresa, por ejemplo, en la obra de John Stuart Mill. Petruccelli ofrece tres grandes razones para cultivar esta relación de amistad.

La primera es consecuencia de la caída de las certezas historicistas y cientificistas de ciertos marxismos mayoritarios (certezas necesarias para la lucha, pero insuficientes para el desarrollo teórico y político de largo plazo). El ocaso de tales certidumbres hizo que fuese necesario aunar los grandes triunfos explicativos y críticos del marxismo con una dimensión hasta entonces marginal: “las creencias fundamentales en la ética”. Petruccelli mismo ha contribuido decisivamente en este sentido en varios escritos y, particularmente, en su libro *Ciencia y Utopía en Marx y la Tradición Marxista* (Petruccelli 2016).

La segunda razón surge de la existencia de un enemigo común para ambas tradiciones: el neoliberalismo (y bien podría añadirse aquí al libertarianismo). Y esto se combina con un elemento que ciertos marxismos parecen haber olvidado: que es indispensable no sólo polemizar y lanzar diatribas oportunas, sino también dialogar con lo mejor del pensamiento de cada período histórico. El igualitarismo liberal de John Rawls y sus seguidores es el caso ejemplar que han seguido varios marxistas, desde los comentarios pioneros de Crawford B. Macpherson, pasando por Jacques Bidet, Alex Callinicos y, crucialmente, Gerald A. Cohen. Así, convencido de que “el marxismo debe encararse con lo más potente del pensamiento de cada época”, Petruccelli destaca la potencia del principio de diferencia rawlsiano para tender puentes en la reflexión sobre el igualitarismo.

La tercera razón para este diálogo necesario, añade Petruccelli, se afina en el hecho indisputable de que tanto el liberalismo como el marxismo son tradiciones herederas de la Ilustración. En un artículo reciente, Julio Montero sostiene

que “después de todo, en un mundo que se desliza hacia el tribalismo, [los liberales] somos casi los últimos herederos de la Ilustración” (Montero 2024). En sintonía con Perry Anderson, quien supo reclamar enfáticamente para el marxismo el legado iluminista, Petruccelli identifica tres rasgos innegociables, a saber: la *razón*, la *crítica* y la *autonomía individual*, los cuales constituyen “el punto arquimédico” que fue abandonado por algunos (quizá muchos) seguidores del autor de *El Capital*. De algún modo, el marxismo –en general– también “traicionó la piedra angular de Marx, para quien nada era más importante que la libertad, concebida como autodeterminación”. Con estas armas, liberales y marxistas enfrentaron a las fuerzas nacidas el romanticismo, dice Petruccelli, especialmente el nazi-fascismo. Y ya en las últimas décadas, el marxismo se enfrentó (con diversa suerte) al hechizo seductor de las nuevas versiones neo-románticas expresadas en el subjetivismo posmoderno que privilegia la emoción sobre la razón, lo tribal sobre la autonomía individual. En este clima, agrega Petruccelli, “muchos fanatismos se presentan bajo las banderas de la crítica, y nuevas formas de obediencia se piensan a sí mismas como rebelión”.

Es difícil no coincidir con esta síntesis que ofrece Petruccelli sobre las razones para que el marxismo mantenga y profundice el diálogo con el liberalismo. Y es preciso agradecer su contundente observación sobre la importancia que se le otorga a la idea de autonomía en el tercer capítulo de *M&L*. Al calor de la discusión contra el concepto y el principio de autopropiedad, en *M&L* no se encuentra una elaboración refinada ni extensa sobre la concepción de libertad en la obra de Marx. Por eso, Petruccelli resalta la indirecta defensa de la autonomía que se observa en la refutación del principio de autopropiedad. En rigor, el argumento que se despliega en *M&L* sugiere que, en términos kantianos, el *sui iuris* (gobierno de sí) debe reemplazar al *sui dominus* (propiedad de sí). La permanente alusión a las libertades básicas rawlsianas, puestas en un marco socialista, también brinda soporte a la poco desarrollada idea de autonomía en el libro en cuestión. Vale recordar en este punto

que el concepto de autopropiedad sostiene que una persona es dueña absoluta de sí misma, como un amo es dueño de un esclavo (Cohen 1995, 68). Cohen aclara que esto no significa que “una persona es propietaria de una cosa profundamente interior” sino simplemente que si *A* es dueña de *A*, esto implica una relación reflexiva en la que esa persona es dueña de sí misma (Cohen 1995, 211). La tesis o principio de autopropiedad, derivado del concepto, postula que está prohibido “forzar a una persona a asistir a otra” –como ocurre con la redistribución por medio del Estado– y que cada autopropietario puede usar sus facultades como se le antoje (Cohen 1995, 223, 117).

Petrucelli insiste en la importancia de la defensa de la autonomía en medio de este clima de época, en el cual el progresismo o neoliberalismo progresista –por usar el término de Nancy Fraser, que invoca el autor–, incurre en graves errores conceptuales y, con un eclecticismo irresponsable, toma acriticamente nociones que vienen desde lo más profundo del liberalismo conservador o libertarianismo. Al agitar consignas aparentemente rebeldes y contestatarias, el progresismo toma por buena la autopropiedad, ignorando el enorme favor que le hacen al adversario más cerril del socialismo y del igualitarismo liberal. Es preciso recordar que aquello que hoy conocemos como libertarianismo no es una reacción al marxismo sino, ante todo, a la «herejía» liberal rawlsiana, «culpable» de haber reintroducido conceptos tales como justicia social e igualdad en un liberalismo que, en los años 1970, era dominado por las corrientes neoliberales. La falta de razón, de crítica y de autonomía, el tribalismo subjetivista e inmediateista, advierte Petrucelli, han producido el eclipse del horizonte utópico de las izquierdas y una pérdida de su rebeldía. Hoy, la rebelión contra el *statu quo* parece ser patrimonio de las derechas mientras la obediencia al sistema es pregonada e impuesta por las fuerzas progresistas y, no pocas veces, por aquéllas que se autoperciben de izquierda.

La discusión sobre la fraternidad y la felicidad en el socialismo en el cuarto capítulo de *M&L* –observa con razón Petrucelli– representa un ligero cambio de estilo y acaso habría

requerido una mejor conexión con los capítulos precedentes. De todos modos, la idea de esa parte consiste en presentar la discusión sobre un elemento constitutivo de una sociedad socialista justa, a saber, la fraternidad. En el texto de Orwell sobre el que se cifra la discusión es, quizás, uno de los más logrados en tanto contrasta la pálida aspiración burguesa de felicidad con la más consciente y prometedora ambición de un mundo fraternal. Sobre este punto, si bien el argumento es suficiente para los fines que persigue *M&L*, ahora puede decirse que quizás la fraternidad no sea un valor que se pueda añadir, por sí solo, a la “cuerda roja” que según Petrucelli une los elementos centrales de *M&L*: “libertad, justicia, igualdad, autonomía”. Indagaciones más recientes apuntan a incorporar un valor y práctica que es a la vez más y menos exigente que la fraternidad, esto es, la hospitalidad (Lizárraga 2023a).

En su texto “Más allá de la distribución. Una discusión sobre *Marxistas y liberales*, de Fernando Lizárraga”, Cecilia Abdo Ferez realiza una lectura atenta y aguda en la cual identifica los límites de los supuestos que animan el argumento del libro. En particular, pone en cuestión los temas y método rawlsianos que, según *M&L*, serían fuentes ineludibles para las izquierdas. En particular, advierte la rareza de que la teoría de Rawls sea tomada como un insumo valioso para llegar al comunismo marxista como igualdad radical sin coerción, a partir de la negación de la autopropiedad. Con belleza expositiva, la autora valora el intento de apelar a “una lengua prestada como es la rawlsiana, desde el entendimiento de que en ella hay una fuente que puede aclarar el barro de la propia”. Pero su duda fundamental, ya plasmada en el primer tramo de su artículo, es si la justicia social puede discutirse en términos universales, entre seres racionales, en cualquier parte del orbe. De allí que la primera objeción que plantea Abdo Ferez, en torno al método, se centre en la dicotomía universalismo o crítica.

En cuanto a este primer punto –para comenzar– es cierto que el texto de *M&L* no es consistente en la diferenciación entre el marxismo y los marxismos. Se da siempre por supuesto

–incorrectamente– que el singular abarca inmediatamente a todas las corrientes. En lo sustantivo, Abdo Ferez interpreta que *M&L* expresa una aspiración de que “el socialismo sea una forma de conducta social, regida por la presencia de leyes socialmente justas, que obliguen y, a la vez, socialicen de otra forma a los ciudadanos”. Esta lectura pone de relieve un tema que no se ha desarrollado a fondo en el libro: la obligación política. La respuesta más directa consistiría en decir que, dado que el argumento está situado en el plano de la teoría ideal –siempre en el lenguaje rawlsiano–, se supone obediencia perfecta a las normas de una sociedad bien ordenada. En la teoría no-ideal, donde se presume obediencia imperfecta, la respuesta sería que las personas que han creado las normas y/o fueron educadas bajo las mismas tenderán a respetarlas en un grado suficiente como para que las instituciones sean estables, en un marco democrático, pluralista y donde la razón pública permite la expresión de múltiples concepciones razonables del bien.

Con toda justicia, Abdo Ferez interroga por qué las izquierdas deberían abrazar una posición fundada en el deber ser antes que en una crítica de lo existente. Una elaboración posible es que las izquierdas necesitan las dos cosas. La crítica ha sido y es su fortaleza histórica; el deber ser, en cambio, ha sido ignorado o descalificado como utopismo. De allí, entonces, el déficit ético que motiva la búsqueda de principios de justicia específicamente socialistas.

Mucho más arduo es responder a las consideraciones que hace Abdo Ferez cuando afirma que la concepción de justicia que se busca en *M&L*, en tanto “abstracción normativa”, tiene “escasa capacidad de incidencia real en sociedades concretas”, que las izquierdas estarían de acuerdo fácilmente con la igualdad radical sin coerción, pero “¿cómo sostenerlo sin sonrojarse por la ingenuidad?”. Quizás esta ingenuidad sea un costo ineludible en toda exploración que se codea con la imaginación utópica y el deber ser de las cosas. En términos de Frederic Jameson, la visión de una sociedad socialista justa es un “enclave utópico” (Jameson 2005, 15-16) que simplemente muestra

principios deseables y omite, deliberadamente, el examen de cómo se llega hasta tal punto. La factibilidad de la igualdad radical sin coerción es un asunto sobre el cual, lamentablemente, poco se puede añadir aquí. Gerald A. Cohen muestra cierto escepticismo sobre este punto cuando propone su modelo de campamento (Cohen 2011); o quizá sea preferible abrazar una suerte de “esperanza sin optimismo”, como diría Terry Eagleton (Eagleton 2016).

Con afán de completitud, vale formular algunos breves comentarios adicionales. Tal vez por alguna desprolijidad argumental pueda leerse una inclinación hacia el socialismo liberal en *M&L*. Pero no es éste el caso, ni siquiera en el sentido en que Rawls define este tipo de régimen social. En cuanto a las críticas de Catharine Mackinnon y de Iris Marion Young a Rawls, puede decirse que son muy pertinentes, pero no se aplican a la concepción de justicia que se esboza en *M&L*. Y respecto de los problemas del método de Rawls no es posible ensayar una defensa o justificación en esta oportunidad. Acaso sea interesante realizar el experimento mental de poner el Principio de Necesidades en la lista de la posición original y observar que, en efecto, podría ser preferido por los sujetos morales descorporizados que la habitan (Lizárraga 2023b). Así, una justicia para la diferencia (y no sólo para la igualdad), según plantea Abdo Ferez, puede ser muy bien alojada por el propio principio comunista ya que, por definición, tanto las personas como sus necesidades son diferentes. En uno de los mejores estudios sobre este principio, escrito por Pablo Gilabert, se señala la sensibilidad a la singularidad como una de sus características definitorias (Gilabert 2015, 207).

Sobre la relación entre democracia e igualdad en la teoría rawlsiana, Abdo Ferez señala dos puntos que son problemáticos tanto para las derechas como para las izquierdas: en primer lugar, “la revitalización del rol del Estado como interventor a favor de la justicia social” y, en segundo término, la afirmación de que “que la libertad política precisa de cierta desigualdad material para existir”. Es verdad que Rawls acepta que la desi-

gualad conviva con la democracia; y es precisamente sobre este punto donde se asienta, como recuerda Abdo Ferez, buena parte de la crítica de G. A. Cohen al filósofo de Harvard. La visión coheniana es la que, con algunos matices más bien exegéticos, adopta el argumento de *M&L*. En efecto, el libro no condona la justificación factual de las desigualdades ni en Rawls ni en Marx, con la salvedad de que este último sí admite que el Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad es defectuoso, mientras que Rawls abandona la radicalidad del principio de diferencia cuando, al considerar la aplicación concreta del mismo, admite incentivos no igualitarios en aras de obtener el máximo *output* posible. En un artículo publicado en esta misma revista, se examina –desde la tradición marxista– la condición de Rawls como pensador burgués, por cuanto postula igualdad en el cielo político (con el famoso justo valor de las libertades políticas) mientras tolera como inevitables y hasta deseables ciertas desigualdades económicas (Lizárraga 2018).

La apresurada aseveración de que el sentido de justicia se forja como un querer actuar según principios públicamente aceptados suscita una admonición por parte de Abdo Ferez. En concreto, infiere que de este modo se “delimita como justa la existencia de una esfera pública tal como está dada” y de esto se sigue la pregunta de si “es justo querer actuar según principios públicamente aceptados, aún cuando esos principios sean injustos”. Cabe aclarar –porque es una clamorosa ausencia en *M&L*– que la esfera pública rawlsiana se configura institucionalmente a través de cuatro etapas: la posición original, la asamblea constituyente, el momento legislativo y, finalmente, la instancia de la administración de los casos concretos. Entonces, dentro de la teoría ideal, Rawls supone que los principios públicamente aceptados son principios justos, esto es, aquellos que son escogidos por unanimidad en la posición original. Por lo tanto, Rawls no podría convalidar la aceptación pública de principios injustos. *Teoría de la Justicia (TJ*, en adelante) comienza con un llamado a reformar o abolir las instituciones

injustas y contempla, además, mecanismos de resistencia a la injusticia tales como la desobediencia civil, la objeción de conciencia y la acción militante.

Abdo Ferez no pasa por alto un punto central que atraviesa a *M&L*: el rechazo socialista al principio de autopropiedad. Contra Rawls y G. A. Cohen, en la obra se sostiene que Marx sí rechazaba normativamente este principio y que dicha posición es crucial para sostener el Principio de Necesidades. Abdo Ferez se pregunta en qué medida este rechazo significa limitar, por ejemplo, “el derecho a la propiedad del cuerpo de mujeres y disidencias”. Al respecto, la negación de la autopropiedad no invalida la plena autonomía, de modo que el derecho sobre el propio cuerpo se afirma sin vacilación, aunque no bajo la forma de propiedad sino de autogobierno de sí. Además, la autora interroga si “se debe dar por válida la autopropiedad” y si ésta “invalida como robo a cualquier tipo de redistribución estatal de ingresos”. Aunque no se dice en *M&L*, las versiones más radicales del libertarianismo sí entienden que cualquier forma de redistribución por la vía tributaria es un robo o, peor, una forma de semi-esclavitud. Sobre la validez de la autopropiedad, conviene dejar en suspenso la respuesta ya que se retoma con más extensión en los comentarios al artículo de Julio Montero.

3. Incentivos y “rawlsismo metodológico”

En su detallada intervención sobre *M&L*, “El diálogo del liberalismo y marxismo: comentario al libro de Fernando Lizárraga”, Mario Navarro destaca que el eje de la obra es un argumento a favor del igualitarismo radical. En efecto, la obra apunta a esbozar una defensa del Principio de Necesidades marxiano como norma distributiva, en el marco de una concepción de la justicia como igualdad radical sin coerción, tal como la formula G. A. Cohen. Al momento de entrar en diálogo con las partes del argumento, Navarro busca determinar la validez interna y externa del mismo, en cuatro planos o temas:

la relación entre marxismo e igualdad; la idea de autonomía individual; la conceptualización de la buena sociedad; y la deseabilidad de un futuro socialista.

Así, cuando examina el argumento de Cohen contra los incentivos permitidos por Rawls –en el plano sobre marxismo e igualdad– Navarro plantea tres objeciones a la tesis coheniana según la cual los más aventajados incurren en chantaje al exigir remuneraciones extraordinarias para hacer funcionar a pleno sus dones inmerecidos. La primera sostiene que los más talentosos simplemente pueden anunciar que trabajarán menos porque les conviene disponer de más ocio en lugar de pagar un tributo mayor por el ejercicio de sus talentos. Cohen se vería forzado a conceder que no puede restringir la libertad de los talentosos ni obligarlos a trabajar al máximo. Esta objeción ya está, de algún modo, respondida en el argumento coheniano. La acusación de chantaje se aplica sólo a quienes, incluso cuando prefieren y disfrutan al hacer el trabajo del que son capaces, especulan estratégicamente para sacar ventajas indebidas. Es lo que Cohen llama “mal caso”. Una segunda objeción refiere que quienes demandan remuneraciones extra lo hacen no por autointerés, sino para cumplir con obligaciones especiales hacia personas cercanas. Tal vez Cohen no tenga nada que decir sobre las obligaciones especiales, las cuales quedan protegidas por la prerrogativa personal que se reconoce como inviolable a cada individuo. La tercera objeción imagina una escena en la que los más talentosos deben expresar en voz alta su decisión de extorsionar y, en tal caso, se configura una situación similar a la de los horrendos juicios de la revolución cultural china. Este cuestionamiento extrema el experimento mental que Cohen denomina test interpersonal. Nada indica que dicho test –en el cual los talentosos deben justificar cara a cara sus demandas ante los menos favorecidos– tenga que realizarse en un escenario maoísta.

Siempre en torno del problema de los incentivos, más demandante que las tres objeciones previas –tomadas de Donald Moon, David Estlund y Will Kymlicka– es la que el propio Na-

varro plantea al sostener: “[n]o hay una respuesta [al problema de los incentivos] 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”. La adhesión estricta a los principios rawlsianos, en suma, se presupone y se ofrece como respuesta. Esta circularidad, de todos modos, cumple una función analítica interesante: el argumento coheniano permite mostrar cómo Rawls autoriza incentivos no igualitarios por razones fácticas (porque las personas autointerresadas los exigen por más que digan estar comprometidas con el principio de diferencia), resignando así la lógica que subyace al rechazo de las ventajas originadas en factores azarosos.

La relación entre marxismo y autonomía individual es otro tema que Navarro aborda de manera meticulosa. Es un tema que atraviesa al argumento de *M&L*, pero no hay un apartado dedicado a examinarlo especialmente. No es posible detenerse aquí en la relación Marx-Locke, pero sí remitir al artículo de Stuart White donde se argumenta con claridad que Marx no fue un pensador lockeano (White 1996, 93). En lo que toca al rechazo marxista del principio de autopropiedad, el resumen en tres puntos que presenta Navarro es certero, aunque cabría insistir en que Marx (y no el marxismo) sí rechazó suficientemente dicha posición libertariana. Sin embargo, los argumentos de *M&L* no resultan del todo convincentes para Navarro, quien favorece la interpretación rawlsiana de que “Marx era bastante parecido a un libertario”. Tampoco es posible detenerse aquí en cuestiones exegéticas más allá de las que ya se ofrecen en *M&L*. Pero sí podría añadirse una reflexión marxiana contra la autopropiedad que se suma a las mencionadas en el libro. En su carta de 1865 a Abraham Lincoln, Marx celebra el fin del esclavismo y proclama la solidaridad de la clase trabajadora de Europa con los estados de la Unión. Para Marx, la guerra civil cambia no sólo la situación de los esclavos, sino también la posición de los obreros de los estados del Norte

quienes previamente no cuestionaban la esclavitud, “*se pavoneaban del alto privilegio que tenía el obrero blanco de poder venderse a sí mismo y de elegirse el amo*” y, por ello, “no estaban en condiciones de lograr la verdadera libertad del trabajo ni de prestar apoyo a sus hermanos europeos en la lucha por la emancipación” (Marx 1865; énfasis añadido). La emancipación de los esclavos significó, entonces, el tajante rechazo a la autopropiedad, a la libertad de elegir amos y a la propiedad sobre otros. Así como es inaceptable ser amo de otros, es inaceptable ser amo de sí mismo.

Si la autonomía individual equivale a alguna forma de libertad como sistema de libertades o, como señalara Petruccelli, a la libertad como autodeterminación, el marxismo no debería verse atrapado frente al problema de la individualidad. Al contrario, el florecimiento individual es una característica indisoluble del comunismo como sociedad deseable. El problema es el egoísmo. Si bien es cierto que en algunos momentos puede leerse la “venganza de Stirner” y que tanto Marx como Engels (y sobre todo este último) vieron en dicha pasión una forma de ruptura saludable respecto de los lazos feudales, finalmente terminaron condenando el egoísmo del hombre burgués, expresado paradigmáticamente en la figura del almacenero inglés, héroe del relato benthamiano (Lizárraga 2013). Por lo demás, *M&L* está en línea con la apreciación de Navarro en cuanto a que Cohen quiso alejarse del marxismo vulgarizado por el estalinismo y por ello se autodenominó semi-marxista a mediados de los años 1990, tras haber roto con las posiciones políticas de la URSS durante la Primavera de Praga. Más aún, Cohen le atribuye principalmente a Stalin el pronóstico de abundancia material ilimitada.

En lo que toca a Marx y la “buena sociedad”, Navarro considera que en *M&L* se observa “un heroico esfuerzo por acercar el ‘principio de contribución socialista’ al principio de diferencia de Rawls”. La heroicidad de este esfuerzo reside en que en *M&L* se intenta mostrar que el principio de contribución marxiano “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”. Para Navarro, “[d]efinitivamente, 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”.

Acaso el argumento de *M&L* sea más sencillo de lo que parece. El esfuerzo analítico puede conspirar contra la claridad. El punto es que es el mismísimo Rawls quien sostiene que, debido a su inconsciente adhesión al principio libertario de autopropiedad, Marx no habría aceptado el principio de diferencia, ya que éste exige que las ventajas de los más favorecidos funcionen siempre en beneficio de los menos aventajados, violando así la tesis libertaria que permite que cada quien se alce con la totalidad de su producto en una sociedad donde “nadie le debe nada a nadie”. *M&L* intenta mostrar que Marx sí habría aceptado el principio de diferencia con entusiasmo, ya que este principio refina los defectos que él vio como inevitables en el Principio de Contribución. Más aún, lo aceptaría con fervor al descubrir que Rawls hizo suya la condena distributiva a los “privilegios naturales” y que concibió su teoría de la justicia también para un escenario con medios de producción socializados. Al pensar una sociedad basada en la igualdad radical sin coerción no se puede dejar atrás a Marx o, mejor aún, a la tradición socialista y su Principio de Necesidades.

En cuanto al tópico del marxismo y el futuro deseable, Navarro sostiene que en *M&L* el argumento se instala mediante dos “movidas [...] no correctas” que generan “un doble oxímoron en clave marxista”. El primer oxímoron afirma la existencia de una explícita utopía marxista. En tal sentido, en el libro se sostiene –en varias ocasiones– que Marx fue reacio no sólo al lenguaje normativo sino también a la especulación utópica, tal como era conocida en su tiempo. En términos contemporáneos, en cambio, es posible leer en Marx aquello que Alex Callinicos define como “imaginación utópica”, esto es, el deseo de brindar

una solución contundente a la raíz de todos los males y diseñar, aunque sea en borrador, el contorno de una sociedad deseable. El segundo oxímoron remitiría a la existencia de una propuesta institucional marxiana para el comunismo futuro. Por cierto, no hay nada parecido a un diseño institucional convencional en la obra de Marx, pero sus elogios a las instituciones económicas y políticas de la Comuna de París, por ejemplo, dan una pista sobre algunos dispositivos viables, incluso con prescindencia del Estado. Los más recientes estudios sobre el republicanismo socialista apuntan en este sentido (c.f. Leipold 2024).

Sobre la relación entre utopía y fraternidad, Navarro subraya que, en *M&L*, el comunismo como igualitarismo radical sin coerción depende de instituciones y personas virtuosas, según lo postula Cohen en su crítica a Rawls y a Marx. A su vez, indica que ese igualitarismo radical tiene “basamento en la idea de fraternidad, definida como ‘la disposición a no querer obtener ventajas indebidas’”. Legítimamente, Navarro se pregunta de dónde viene y cuál es la naturaleza de esta fraternidad; si es un talento natural o adquirido; y cómo surgió. En cuanto a la definición misma, la que se adopta en el libro es aquella que ofrece Rawls, quien entiende que la fraternidad –expresada en el principio de diferencia– consiste en “*no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados*” de modo que “aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados” (Rawls 2000, 107; énfasis añadido). La disposición a no obtener ventajas indebidas sobre otros y el esquema que le da marco indican que la idea de fraternidad es una virtud tanto de las personas como de las instituciones, con lo cual se retorna al planteo de Cohen sobre el alcance de los principios de justicia y la naturaleza de la estructura básica. Y el origen de la fraternidad institucional no es otro que la propia posición original, mientras que la fraternidad como virtud de las personas se gesta en el mecanismo de aprendizaje moral que Rawls explica en *TJ* y que ya Marx

describe magistral y poéticamente al ilustrar cómo la solidaridad obrera se convierte en un fin en sí mismo a través de la constante cooperación, asociación e interacción de las personas.

Si la fraternidad aunada a la utopía requiere una forma de “hombre nuevo” y si esto está más en línea con el cristianismo que con el marxismo, como colige Navarro, la respuesta es que, tal vez así sea. Sobre este punto algo puede verse en el cuarto capítulo de *El Marxismo y la Justicia Social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara* (Lizárraga 2011). Por último, sobre las interesantes observaciones de Navarro en torno del campamento coheniano y el peligro de que se convierta en una secta con capacidad coactiva y en un sistema totalitario, sólo puede decirse aquí que las breves referencias presentes en *M&L* no indican nada parecido y, en todo caso, el modelo que postula Cohen es ni más ni menos que un mero experimento mental para especificar principios socialistas. Lo que debería extenderse a otros niveles no es la organización del campamento, sino solamente sus principios, ya que Cohen distingue claramente entre principios y formas de organización (Lizárraga 2021).

En su contribución titulada “El paradigma distributivo como un límite para el diálogo entre marxistas y liberales”, Juliana Udi analiza con sutileza cuestiones que van desde la decisión editorial de elegir *M&L* como título hasta las intrincadas interpretaciones de la *Crítica del Programa de Gotha*. En primer lugar, Udi sitúa las coordenadas del debate al interior de las dos tradiciones en pugna, esto es, igualitarios liberales y marxistas analíticos, algo que el título del libro no puede (o no quiere) revelar directamente. Luego devela una forma específica de filosofar que se manifiesta en el libro, una manera fundada en la búsqueda de la “concordia”, al tiempo que intuye que el foco en la justicia, la igualdad y la fraternidad es mucho más que un mero interés en un objeto de estudio.

Resultan de sumo interés las consideraciones de Udi en torno de lo que Wayne Norman llamó “rawlsismo metodológico”, un parteaguas en el campo de la filosofía política que produjo

afinidades electivas con el marxismo analítico y su agenda de romper, por así decirlo, con los trucos fáciles que ofrecía una dialéctica vulgarizada. En este marco, Udi centra su atención en el enfoque que Iris Marion Young denominó paradigma distributivo, el cual se deriva del rawlsismo metodológico. Dicho enfoque, alega Udi, oculta las formas de dominación estructural y sus expresiones institucionales concretas, al diseñar justicias ideales a espaldas de las injusticias reales. Esto deriva en un camino difícil de desandar porque el orden sí altera el producto, dice la autora. Siguiendo las posturas críticas contra este rawlsismo distributivista por parte de María Julia Bertomeu, Antoni Domènech, Iris Young y Charles Mills, la autora cuestiona centralmente esta visión predominante por “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”, frente a lo cual los grupos oprimidos no han podido sino responder con escepticismo.

Así, la teoría ideal rawlsiana, añade Udi, supone un grado de “idealización [...] que la lleva al punto de la exclusión o, al menos, la marginalización de lo real”, lo cual no deja de tener implicaciones sustantivas teóricas y políticas como “una ontología social idealizada (por ejemplo, la presuposición de individuos iguales, indiferenciados, abstraídos de los rasgos 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”.

Como diría el mismo Rawls cuando imagina objeciones de Marx a la justicia como equidad, lo que la autora plantea es verdadero y supone un serio problema teórico-político. Un vacío deliberado en *M&L* se observa en el campo del método; en otras palabras, en el libro no se discute explícitamente el rawlsismo metodológico. Antes bien, se lo asume y se lo utiliza, sin más. Rawls ha procurado defender su método al reformular varias veces el diseño de la posición original y al concebir mecanismos

para las sociedades reales, como el consenso superpuesto. Si se acepta que la ahistoricidad y la abstracción de lo particular sólo se aplica a la hipotética posición original, quizá el minimalismo rawlsiano sea menos vulnerable a las razonables objeciones que semejante ahistoricidad o borramiento identitario suscitaría si la teoría buscara algo más que fijar primeros principios para una sociedad justa.

Otro asunto metodológico crucial que señala Udi remite a la difícil tarea de definir al marxismo analítico. En su repaso por las diversas acepciones queda claro que no existe algo así como un canon que permita demarcar con precisión las características salientes de esta corriente contemporánea. Los rasgos que enumera Erik Olin Wright, citado por Udi, son los más habituales y reconocidos. También lo es la apuesta por el individualismo metodológico, en la mayor parte de los casos. Pero es de notar, por caso, la nunca cerrada polémica entre Jon Elster y G. A. Cohen, en la cual el primero defendía el individualismo metodológico y los microfundamentos, mientras que el segundo apostaba a una explicación funcional de fenómenos y procesos históricos macro. Más aún, Cohen estaba convencido de que la explicación funcional era consustancial al materialismo histórico, más allá del lenguaje dialéctico al que se aferró Marx y que se convirtió en dogma en el *Diamat* soviético.

Nuevamente, sin negar los problemas metodológicos implicados en estas discusiones, tal vez pueda aceptarse que, si bien no todos los marxistas analíticos podrían dialogar en los mismos términos con Marx, sí puede hacerlo G. A. Cohen desde su visión que no es necesariamente individualista. Cuando Cohen hace rawlsismo metodológico es porque intenta desmontar a Rawls desde su propia lógica, en una crítica inmanente.

Udi también advierte la centralidad de la discusión sobre la autopropiedad en relación con los principios distributivos rawlsianos y socialistas. Sostiene, en tal sentido, que esta controversia está “teñida por el paradigma distributivo”. Por ello, expresa su desacuerdo con la visión coheniana –refrendada

en *M&L*– según la cual, para el libertarismo nozickeano, la propiedad es más importante que la libertad. Más aún, afirma que “la idea de autopropiedad que Cohen y Rawls rechazan e intentan atribuir a Marx [...] tiene un dejo meritocrático que Nozick no aceptaría”. Al afirmar la relación de identidad de la autopropiedad con los talentos (en oposición a una relación inferencial), Udi destaca que esto es crucial para comprender que el libertarianismo nozickeano es tan antimeritocrático como lo es la teoría de Rawls. En efecto, aunque en *M&L* no se desarrolla este punto, es cierto que Nozick rechaza tanto como Rawls el mérito moral como factor distributivo.

Hecha esta precisión, Udi aborda dos asuntos importantes derivados de la presunta adhesión de Marx a la autopropiedad. En *M&L* se explica que Rawls y Cohen afirman, por un lado, que Marx adhiere a la propiedad de sí al denunciar la explotación capitalista y, por otro, que el principio libertariano “es tácitamente defendido, o sospechosamente tolerado” en la *Crítica del Programa de Gotha*. Parte del argumento central de *M&L*, como bien refiere Udi, consiste en rechazar estas posiciones de Rawls y de Cohen. Respecto del primer punto, Udi considera que Marx se vería ante una incoherencia al afirmar la autopropiedad (que genera desigualdades distributivas) y al mismo tiempo proponer una distribución igualitaria de los recursos externos. En efecto, esto es exactamente lo que Rawls y Cohen le imputan a Marx: ser casi un libertarista de izquierda por esas dos características.

La implícita aceptación marxiana de la autopropiedad en la *Crítica del Programa de Gotha* es motivo de un potente argumento por parte de Udi. Su interpretación de este texto clave en el canon marxista es muy precisa en tanto se trata de una advertencia para evitar un retroceso hacia una concepción del socialismo como mero cambio distributivo. Además, Udi pone en foco el Principio de Contribución y la tolerancia marxiana a esta (supuesta) norma de la primera fase del comunismo. Sobre el particular, sostiene que el modo en que Rawls y Cohen abordan la discusión del Principio de Contribución “implica

una interpretación distributivista de Marx que, aunque encuentre algún apoyo puntual en la letra del texto, tensiona su espíritu y sentido global”. El sentido global de la *Crítica* es, en efecto, una impugnación a la política lasalleana de abogar por un simple distribucionismo, dejando de lado el problema central de la producción. Aquí sólo puede decirse que el argumento de *M&L* se concentra en la distribución de los bienes de consumo, como lo hace Marx en la *Crítica*, dando por hecho que ya ocurrió el hecho redistributivo amplio por excelencia: la socialización de los medios de producción. Además, señala Udi, el robo que Marx denuncia en la relación de explotación no es un evento delictivo común entre dos agentes, sino estructural y, cabe añadir, de una clase contra otra. Esta observación de Udi es totalmente precisa. En *M&L*, como ya se señaló, se adopta la visión propuesta por Stuart White según la cual Marx condenaba el robo entre clases, y no entre personas, ya que no era un pensador lockeano.

Ahora bien, Udi enfatiza que “[p]ara Marx, la distribución de los recursos externos es un emergente de las relaciones sociales de producción en un modo de producción históricamente determinado” y 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”. Aquí quizás se pueda hacer alguna consideración adicional. Ya en *La Ideología Alemana* y luego en *CPG*, Marx condenó consistentemente la incidencia distributiva de los “privilegios naturales” sobre los bienes de consumo, aquellos que sirven para llenar el estómago y proporcionar ciertos disfrutes. Entonces, como se indicó, el distribucionismo de Marx existe como tal en un sentido específico: da por supuesta la abolición de la propiedad privada y la reapropiación de los medios de producción por parte de la sociedad, en un acto distributivo mayor; y también se ocupa de considerar, en un sentido más restringido, el modo en que se reparten los bienes de consumo y, lo cual es igualmente importante, el trabajo (algo que está inscripto en la cláusula “de cada quien según sus habilidades”, la cual es

explícita en el Principio de Necesidades e implícita en el Principio de Contribución). Por lo demás, es cierto que el Principio de Contribución puede tener menos fuerza normativa y ser una “predicción científica”. El hecho de que Marx lo acepte como inevitable y lo califique como defectuoso brinda plausibilidad a esta interpretación. Más difícil es sostener convincentemente que el Principio de Necesidades también sea un enunciado descriptivo, como quieren Rawls y Cohen. Contra esta posición, *M&L* pretende mantener la visión de buena parte de la tradición socialista que siempre vio en dicho enunciado un inconfundible principio normativo.

4. Talentos y autopropiedad “débil”

Julio Montero, con mirada certera, se concentra en el tema que, por lo general, más aproxima a liberales y marxistas, esto es, la(s) lectura(s) de la obra de John Rawls. En su artículo “La justicia como equidad y el socialismo liberal”, advierte un movimiento argumental clave de *M&L*, que consiste en mostrar que las desigualdades permitidas por Rawls son inconsistentes con los fundamentos últimos de su teoría y que, por ello, corresponde presentar a un Rawls más cercano al socialismo (doctrina que el pensador de Harvard no habría abrazado del todo al no asumir –o al no querer o no poder ver– las implicancias más radicales de su teoría). En efecto, en *M&L* se refiere una paráfrasis de Jacques Bidet en la cual Rawls es comparado con Edipo, que se ciega al contemplar la verdad de su respuesta al enigma de la esfinge (Lizárraga 2016, 71). Sobre este punto, Montero reconoce que en sus últimos años Rawls se situó a la izquierda de la socialdemocracia y el Estado de Bienestar al elegir como regímenes compatibles con su teoría sólo al socialismo liberal y a la democracia de propietarios.

Frente a este Rawls más inclinado al socialismo, Montero propone una interpretación alternativa que amarra plenamente al filósofo de Harvard dentro de las coordenadas del liberalis-

mo igualitario. Para ello afirma, por un lado, que las consideraciones rawlsianas sobre la arbitrariedad moral de los talentos naturales “no pretenden articular ningún criterio distributivo en particular ni determinar su elección en la posición original” y, por otro, que “la justicia como equidad supone un compromiso fundamental con la propiedad de los individuos sobre sus capacidades y talentos”. Así, Montero analiza el crucial pasaje de *TJ* en el cual Rawls afirma que la *distribución* de los talentos naturales puede considerarse como un acervo común y, por lo tanto, los más afortunados sólo pueden obtener ventajas para cubrir los costos de entrenamiento y educación, y beneficiarse de tales ventajas si, al mismo tiempo, también benefician a los que están peor (Rawls 2000, 104). Como bien apunta Montero, éste y otros pasajes de *TJ* han hecho que Rawls sea visto como un precursor del igualitarismo de la suerte.

En tal sentido, Montero observa dos conclusiones “disruptivas” presentes en *M&L* a partir de este pasaje, a saber: primero, que Rawls estaría negando el principio de autopropiedad, ya que si éste fuera afirmado el principio de diferencia devendría inaplicable y, segundo, que si Rawls fuese fiel a sus principios no permitiría incentivos a los más talentosos (esto es lo que G. A. Cohen denomina interpretación “estricta” del principio de diferencia). En efecto, *M&L* abraza la crítica inmanente de Cohen y sostiene el rechazo a los incentivos exigidos por los más talentosos. Montero lee con precisión el cuestionamiento coheniano de que Rawls “se deslizó subrepticamente del plano normativo al factual, contaminando la posición original con consideraciones empíricas vinculadas a las motivaciones egoístas de los individuos bajo un régimen capitalista”. Tal desplazamiento –piensa Cohen– contradice las raíces igualitarias de la justicia como equidad, ya que los incentivos permitidos habilitarían actitudes extorsivas por parte de los más talentosos, negando así la reciprocidad y la fraternidad. Entonces, dice Montero en su lectura de *M&L*, “Rawls tendría que haber admitido que los incentivos son necesarios *únicamente* porque un *ethos* igualitario y verdaderamente fraterno podría ser muy

difícil de alcanzar sin altos niveles de coacción” o incluso a través de medidas educativas para un *ethos* igualitario. Respecto de este último punto, cabe reiterar que en *M&L* se adhiere a la visión coheniana de la igualdad voluntaria o igualdad radical sin coerción la cual es posible cuando las personas creen en la justicia igualitaria, bajo condiciones materiales favorables y sin que se exijan sacrificios heroicos de los intereses individuales (Lizárraga 2016, 122).

La lectura alternativa de Montero parte de la base de que, si Rawls fuese un igualitarista de la suerte, el argumento de *M&L* sería acertado, pero Rawls se ha cuidado de no caer en ese terreno ya que la justicia como equidad no deja sin compensación o retribución a quienes se hallan en desventaja por sus propias decisiones. Rawls no es un igualitarista de la suerte sino uno relacional –aduce Montero–, sobre todo por su idea de cooperación social y su concepción distributiva que se aplica sobre los recursos que producimos en común pero no sobre “*todos* los recursos que existen al margen de su procedencia”. Esta distinción es relevante para comprender el lugar de los atributos o talentos naturales. En *M&L* se adopta la interpretación de Will Kymlicka sobre el argumento intuitivo que conduce a los principios de justicia, lo cual, según Montero, “tiene un alto costo, no solo porque reduce el dispositivo contractual a un mero adorno filosófico, sino además porque contradice abiertamente la postura del propio Rawls”, especialmente porque el procedimiento rawlsiano no permite el ingreso de ninguna concepción del bien a la posición original. Y es aquí, en este espacio hipotético, donde se escogen los principios, no mediante el argumento informal o intuitivo. Entonces, señala Montero, “cualquier valoración que nosotros o Rawls pudiéramos hacer sobre la arbitrariedad de los talentos naturales *por fuera* de la situación contractual sería solo un punto de partida parcial y revisable en un proceso reflexivo mucho más amplio sobre el contenido de la justicia”. Ahora bien, si el rechazo de la incidencia distributiva de los talentos naturales no es parte del argumento en la posición

original, entonces a qué viene el rechazo de Rawls de dichos atributos como moralmente irrelevantes, se pregunta Montero. Y responde: sirven para “desacreditar de manera preliminar el sistema de *laissez-faire* y para justificar ciertos aspectos del *diseño* de la posición original”, esto es, que la posesión de talentos superiores no debe dar ventajas en ese espacio hipotético. Entonces, se inclina por una proposición según la cual “es injusto que las partes en la posición original reclamen una porción de recursos más generosa para los talentosos por el mero hecho de que sus representados son talentosos”. Si habrá o no recompensas por los talentos es algo que depende pura y exclusivamente de lo acordado en la posición original, no en una evaluación intuitiva previa.

Este es precisamente un importante nudo argumental que subyace a la narrativa de *M&L*: la intuición inicial de Rawls dice que las ventajas debidas al azar pueden arrojar configuraciones injustas y, por ello, la posición original está diseñada para evitar su influencia en los resultados. Esto se logra, en efecto, en la distribución inicial igualitaria que manda la concepción general, y se malogra cuando se pasa a justificar las desigualdades permitidas por el principio de diferencia. Es cierto, Rawls dice que los incentivos a los más talentosos se autorizan ya en la posición original; esto es indiscutible. Sin embargo, el ejercicio de equilibrio reflexivo podría tensionar esta autorización ya que el principio de diferencia laxo –que autoriza incentivos– no está en consonancia con un punto fijo de nuestras convicciones: la intuición o juicio razonado que pretende evitar la incidencia distributiva de las ventajas azarosas. En la *Reformulación*, Rawls introdujo la noción de psicologías especiales –envidia, rencor, afán de dominio– (Rawls 2004, 127-128, 241, *passim*) las cuales ingresan en la segunda etapa de la posición original. Podría decirse que este recurso permite justificar la igualdad estricta de la primera ronda distributiva (sin psicologías especiales) y, también, las desigualdades incentivadas del principio de diferencia laxo.

Con abundante evidencia textual, Montero insiste en que las apreciaciones de Rawls sobre el rol de los talentos naturales son un elemento que debe tenerse en cuenta, pero en modo alguno reclama una compensación total o la nivelación del punto de partida removiendo los hándicaps. La elección del principio de diferencia por sobre el principio de compensación depende del diseño de la posición original, donde personas no egoístas ni envidiosas –dice Montero– “aceptarían una distribución desigual si esto generara incentivos que, a su vez, redundaran en una provisión de recursos más amplia para satisfacer sus preferencias”. Más aún, alega que si se reconociera el aporte individual en la cooperación social, desde la posición original podría llegarse a un principio similar al Principio de Contribución marxiano. La cuestión es que, en definitiva, el rol de los talentos en la distribución es nulo, mínimo o al menos no tan fuerte como el que se atribuye en *M&L*. En este punto, puede alegarse que el argumento de *M&L* contiene una extensa disquisición sobre el tema de los talentos pero de manera oblicua, esto es: la insistencia a lo largo de toda la obra, y en particular en el capítulo 5, sobre la importancia de la fraternidad, entendida, en términos rawlsianos, como *no querer* obtener beneficios especiales a partir de los talentos innmerecidos a menos que los demás se beneficien y, en especial, los que están peor. El principio de diferencia es una especificación de la fraternidad y depende en buena medida de las decisiones personales en el marco de instituciones justas.

Otro aspecto central de *M&L*, como ya se ha dicho, es el rechazo a la autopropiedad (una posición inextricablemente ligada a la crítica contra los incentivos). Al respecto, Montero interpreta que, al adoptar el principio de diferencia, Rawls no impugna el principio de autopropiedad, ya que, de lo contrario, los más talentosos “deberían poner sus dotes al servicio de la comunidad sin esperar nada a cambio –excepto quizás por una actitud recíproca por parte de los demás”. De las varias proposiciones posibles en torno a la autopropiedad, Montero escoge dos: una *fuerte* y una *débil*. La fuerte sostiene que “los indivi-

duos son dueños de su cuerpo, sus talentos y sus capacidades, y pueden decidir libremente sobre su ejercicio y su desarrollo y sobre todo lo que puedan adquirir a través de su uso mediante intercambios voluntarios con los demás”. La débil afirma que “los individuos son dueños de su cuerpo, sus talentos y sus capacidades, y pueden decidir libremente sobre su ejercicio y su desarrollo, pero no necesariamente sobre todo lo que puedan adquirir a través de su uso mediante intercambios voluntarios con los demás”.

Según Montero, en *M&L* se adopta la mirada coheniana sobre Rawls que parece rechazar las dos versiones. En contraste, encuentra dos indicios de que Rawls no rechaza la versión débil (es obvio que debe rechazar la fuerte ya que, de lo contrario, sería un libertariano). El primer indicio radica en que, como igualitarista relacional, Rawls apela a la cooperación social para introducir las demandas distributivas, algo que sería imposible bajo una autopropiedad fuerte. Aquí cobra relevancia el hecho de que Rawls considere que la distribución de los talentos naturales no es justa ni injusta: lo injusto o lo justo es lo que las instituciones hacen con dicha distribución. No hay deber de justicia de socializar los talentos, enfatiza Montero. Más aún, en relación con una suerte de estado de naturaleza pre-institucional, asevera que Rawls “nunca afirma tampoco que la distribución no regulada que se produciría en tal escenario como producto de las esperables asimetrías de talento resultaría injusta”. Sin embargo, vale recordar que, apenas un poco más allá de ese estado primigenio, en un sistema que Rawls denomina “libertad natural” (eficiencia más igualdad formal de oportunidades) la distribución de ingresos y riqueza “es el efecto acumulativo de distribuciones previas de los activos naturales —esto es, talentos y capacidades naturales [...] Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios” (Rawls 2000, 78).

El segundo indicio se verifica cuando Rawls afirma, sin ambages, que los más talentosos tienen derecho a sus talentos y esto está protegido por la libertad básica a la integridad personal. Montero remarca que “las particulares condiciones de la posición original llevan a las partes a *acordar* tratarlos [a los talentos] *como si su distribución fuera en algún aspecto*, no en todos, un patrimonio común”. Dentro de la posición original las personas representativas eligen cómo administrar la ya desigual distribución de talentos de modo tal que se obtenga el mayor beneficio para todos. Según Montero, “Rawls jamás afirma que los talentos de los individuos son un recurso colectivo” y “[l]o único que afirma es que la sociedad puede organizar su libre uso por parte de los individuos con miras a lograr ciertos objetivos”. Y agrega: “si esta condición se cumple, los talentosos pueden emplear sus capacidades como quieran”. Por ello, alega Montero, Wilt Chamberlain podría guardar sus ganancias fabulosas, dentro de términos acordados en la posición original. Tal “expectativa de ganancia adicional es perfectamente legítima para Rawls: dentro del espacio que el principio de diferencia permite, Wilt tiene derecho a conservar todo lo que pueda obtener de sus habilidades extraordinarias”.

Al examinar con detalle el argumento de Rawls en *La justicia como equidad. Una Reformulación* (2004), Montero refuerza el punto precedente al señalar que “no se nos puede imponer un impuesto para igualar las ventajas que nuestros talentos podrían conferirnos” puesto que esto violaría las libertades básicas. El principio de diferencia, enfatiza Rawls, no castiga a los más talentosos y sí provee para que esos talentos se entrenen y eduquen para beneficio de todos y de los menos afortunados. Tiene razón Montero cuando advierte que aquí la posición de Rawls luce atenuada en comparación con *TJ*, ya que “la cláusula de que esas ganancias deben limitarse a compensar los costos de entrenamiento directamente desaparece del mapa”. Asimismo, pone especial énfasis en la integridad personal protegida por el primer principio y destaca que, en la posición

original, la regla maximin exige que los representantes elijan un esquema en el que las personas son dueñas de sus talentos por sobre otro en el que existe propiedad –y capacidad de decisión– colectiva sobre tales atributos. Esto, sumado al criterio de separabilidad de las personas, impediría negar la autopropiedad débil o moderada, según la cual los talentos “forman parte de ese núcleo íntimo de recursos que solo nosotros estamos autorizados a controlar”. Así, Montero afirma que las partes elegirían ser dueñas de sus capacidades y un sistema en el cual se influya –vía incentivos, quizás– sobre las motivaciones individuales para obtener usos socialmente útiles o deseables de dichos talentos.

Sobre este sólido tramo en torno del segundo indicio a favor de la afirmación rawlsiana de una autopropiedad débil, corresponde coincidir en que Rawls no promueve la colectivización de los talentos. En *M&L* no se hace esta aclaración, pero sí se adscribe –aunque muy al pasar– a la idea de prerrogativa personal que impide invasiones coercitivas sobre la integridad personal (Lizárraga 2016, 159). En cuanto a la posibilidad de que Wilt Chamberlain pueda quedarse con ganancias adicionales –que pueden ser muy grandes, según el propio Rawls admitiría–, esto no sólo podría afectar a las tensiones del compromiso sino, especialmente, al principal de los bienes sociales primarios: las bases sociales del respeto propio. Una sociedad muy desigual, incluso dentro de los términos de la posición original, contradice este bien primario preferido. Por supuesto que en *M&L* no hay siquiera una insinuación de un impuesto sobre los talentos superiores, precisamente porque la crítica coheniana a Rawls promueve una igualdad voluntaria y respeta plenamente las prerrogativas personales. Tampoco se propone una donación incondicional de los talentos y mucho menos una tiranía sobre los mismos. *M&L* es explícitamente anti-estalinista y no abona la posibilidad de que la sociedad controle arbitrariamente el uso de los talentos personales. En *TJ* y en dos artículos de 1974, Rawls considera que el Principio de Necesidades socialista sería aplicable si se utilizara un impuesto sobre los talentos, pero

rápida­mente rechaza la idea no sólo por inviable sino porque significa una intolerable invasión sobre libertades básicas. (c.f. Lizárraga 2024).

Vale reiterar una aclaración: en *M&L* no hay un uso consistente de la noción de autopropiedad y, a menudo, no se distingue entre el concepto y la tesis (o principio). Como concepto, afirma la propiedad de sí; como tesis o principio, implica que nadie puede ser obligado por otros o por el Estado a asistir a los demás. Esta es una distinción que G. A. Cohen utiliza con precisión en su polémica con Nozick (Cohen 1995) y que no aparece explícitamente en el texto de *M&L*. Como ya se indicó en la respuesta a Ariel Petrucci, quizá, en el fondo, toda la discusión sobre la autopropiedad podría evitarse –rawlsianamente– recurriendo a la noción de autonomía, la cual armoniza más con la idea de *sui iuris* (gobierno de sí) y no con el *sui dominus* (propiedad de sí). En esta opción kantiana (que es también la de Rawls) reside, acaso, parte del rechazo a la tesis de autopropiedad.

Por último, Montero afirma que la coherencia interna de la justicia como equidad no implica que no esté errada y que, acaso, un socialismo liberal sea una alternativa más justa. De todos modos, a su entender, la discrepancia sustantiva entre el socialismo de Cohen y el liberalismo de Rawls reside en que este último pretende garantizar el pluralismo y la persecución de los fines personales, mientras que adoptar la visión coheniana significaría “subordinar todas estas motivaciones a una mega motivación altruista que llevara a los individuos a trabajar al máximo de sus capacidades sin esperar nada a cambio, [lo cual] reduciría muy significativamente el espacio para dirigir nuestra propia vida y realizar nuestra concepción del bien”. En efecto, añade Montero, Rawls no necesita “transformar a los seres humanos en ángeles socialistas” ni un *ethos* igualitario. Por lo anterior, Montero observa un límite “probablemente insalvable” entre “tribus distintas con compromisos mutuamente irreductibles”, entre liberales y marxistas, ya que los primeros no pueden renunciar a la autopropiedad ni a sus utopías privadas.

M&L constituye un intento, muy módico, de superar esos límites quizás insalvables y esos compromisos irreductibles. Así, sin desconocer algunas imprecisiones o debilidades argumentales y expositivas, es posible mantener la tesis central de *Marxistas y Liberales*, según la cual el marxismo, en diálogo con el igualitarismo liberal, puede revitalizar su concepción de la justicia igualitaria basada en el Principio de Necesidades, dejando atrás el supuesto de abundancia plena, rechazando sin ambages la tesis de autopropiedad y abrazando una concepción robusta de la fraternidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, Gerald A. 2005. *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme.
- Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Harvard University Press.
- Cohen, Gerald A. 2011. ¿Por qué no el socialismo? Katz Editores.
- Eagleton, Terry. 2016. *Esperanza sin optimismo*. Taurus.
- Gilabert, Pablo. 2015. "The Socialist Principle 'From Each According to Their Abilities, To Each According to Their Needs.'" *Journal of Social Philosophy* 46 (2): 197-225.
- Jameson, Fredric. 2005. *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. Verso.
- Leipold, Bruno. 2024. *Citizen Marx. Republicanism and the Formation of Karl Marx's Social and Political Thought*. Princeton University Press.
- Lizárraga, Fernando. 2011. *El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*. Nexos-Escapate.
- Lizárraga, Fernando. 2013. "Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico". *Anacronismo e Irrupción* 3(4): 209-239.

- Lizárraga, Fernando. 2016. *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Biblos.
- Lizárraga, Fernando. 2018. “La dualidad hombre-ciudadano en la teoría de John Rawls”. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* VII (3): 1-34.
- Lizárraga, Fernando. 2021. “El modelo de campamento socialista: una defensa”. *Colombia Internacional* 108: 63-86.
- Lizárraga, Fernando. 2023a. “Marxism and Absolute Hospitality.” Ponencia presentada en *20th Annual Conference of Historical Materialism*, SOAS University of London, 10 de noviembre.
- Lizárraga, Fernando. 2023b. “El Principio de Necesidades en la Posición Original.” Ponencia presentada en las *Jornadas Internacionales “Nuevos Marxismos y Liberalismo Igualitarista”*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universitat de València, 26-29 de septiembre.
- Lizárraga, Fernando. 2024. “Igualitarismo socialista: necesidades, talentos y distopías.” En *Travesías de la igualdad: el socialismo contemporáneo frente a sus derivas*, editado por Diego Olivera, Dolores Sancho y Sebastián Martín, 23-54. Teseo.
- Marx, Karl. 1865. “A Abraham Lincoln, Presidente de los Estados Unidos de América”. *The Bee-Hive Newspaper*, enero 7, <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864lincoln.htm>>.
- Montero, Julio. 2024. “El populismo liberal de Milei. Un nuevo dilema ha asomado: ¿nos importan más las formas o los contenidos?” *Revista Seúl*, enero 21. <<https://bit.ly/4bM1WW8>>.
- Petrucelli, Ariel. 2016. *Ciencia y utopía en Marx y la tradición marxista*. Herramienta-El Colectivo.
- Rawls, John. 1995. *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John. 2000 [1971]. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Rawls, John. 2004 [2001]. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós.

White, Stuart. 1996. “Needs, Labour and Marx’s Conception of Justice”. *Political Studies* 44 (1): 88-101.

Fecha de recepción, 1 de julio 2025

Fecha de aceptación, 5 de julio 2025