

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

N.º 44 **enero-junio 2011** Madrid (España) ISSN: 1130-2097

ισηγορίας καὶ παρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς
σύστημα καὶ προαίρεσιν εἰλικρινεστέραν οὐκ ἂν εὔροι τις...
(Polibio, *Hist.*, II, 38, 6)

Ciudadanía y Democracia

Citizenship and Democracy



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Rawls, la estructura básica y el comunismo

Rawls, the Basic structure and communism

FERNANDO A. LIZÁRRAGA ¹

CONICET, Argentina

RESUMEN. En su teoría de la justicia como equidad, John Rawls sostiene que la estructura básica es el objeto primario de la justicia y que, por ende, quedan excluidas las decisiones personales. Esta posición sufre un giro insospechado en la visión rawlsiana sobre la justicia en el comunismo. En sus tres lecciones sobre Marx, Rawls presenta una doble valoración: por un lado, sostiene que el comunismo es justo en virtud de su distribución igualitaria; por otro, afirma que la ausencia de un sentido de lo justo y de la obligación moral en la vida cotidiana hace que ésta sea una sociedad más allá de la justicia. La justicia ya no depende sólo de la operación de los primeros principios en la estructura básica, sino también de las actitudes personales.

Palabras clave: Justicia como equidad, comunismo, estructura básica, sentido de la justicia.

ABSTRACT. In his theory of justice as fairness, John Rawls says that the basic structure is the primary subject of justice and, thus, personal decisions are excluded from the purview of the first principles. This tenet undergoes an unexpected twist in Rawls's account of communist justice. In his three lectures on Marx, Rawls holds a doublefold view: on the one and, he thinks that communism is just due to its egalitarian distribution; on the other, he remarks that the absence of a sense of justice and moral obligations in everyday life makes of this society one that is beyond justice. Justice no longer depends only on the outcomes of the operation of the first principles in the basic structure but also on personal attitudes.

Key words: Justice as fairness, communism, basic structure, sense of justice.

La discusión sobre el objeto de la justicia en la teoría de John Rawls puede parecer un asunto de interés meramente exegético. Sin embargo, la dicotomía entre la justicia como virtud personal y la justicia como «primera virtud de las instituciones sociales»² sigue siendo un asunto de enorme importancia teóri-

¹ Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC-CLACSO), Neuquén, Argentina. Es autor del libro *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006). Entre sus artículos más recientes se destacan «El marxismo frente a la utopía realista de John Rawls», en *Crítica Marxista* (São Paulo, Fundação Editora Unesp, 2009), y «Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal», en *Ruth. Cuadernos de Pensamiento Crítico* (Ruth Casa Editorial, 2008). Correo electrónico: falizarraga@conicet.gov.ar y falizarraga@yahoo.com.ar

² Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

ca y de profundas consecuencias prácticas. En los últimos años, el desafío más radical a la tesis rawlsiana de que la estructura básica es el objeto primario de la justicia, ha llegado desde el campo socialista, en particular, desde la obra del filósofo canadiense G. A. Cohen. Inspirando en el eslogan feminista según el cual «lo personal es político», Cohen sostiene que la justicia rawlsiana, si ha de ser fiel a sí misma y mantener sus pretensiones igualitarias, necesita ir más allá del entramado institucional. Por definición, y no sólo por cuestiones de estabilidad, la justicia tiene que alcanzar a las decisiones personales en un marco de instituciones justas ³.

En este sentido, cuando se examinan los tres escritos de Rawls sobre Marx en *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política* ⁴ es posible hallar elementos que ponen en entredicho la postura canónica y abonan la tesis de Cohen. Así, cuando Rawls considera que la sociedad comunista plenamente desarrollada es justa en términos distributivos, no hace sino reafirmar su posición habitual: si la distribución comunista es justa, también lo es la sociedad comunista. Pero cuando, en estos mismos textos, aduce que en el comunismo las personas no están animadas por consideraciones sobre lo justo en su vida cotidiana y, por ello, se trata de un mundo social más allá de la justicia, parece aceptar que la justicia no puede restringirse al ámbito institucional. Por ello, nos proponemos mostrar aquí que el inusitado interés de Rawls por las decisiones individuales en su valoración del comunismo no encaja con su postura más usual y da sustento a la idea (no-rawlsiana) de que una sociedad justa no puede lograrse sólo por medios institucionales.

Nuestro argumento irá desplegándose en cuatro momentos. En §1 examinaremos las inconsistencias rawlsianas en torno al *locus* de la justicia; en §2 sostendremos, contra Rawls, que Marx sí habría aceptado el Principio de Diferencia puesto que era consciente de los defectos del esquema distributivo socialista y porque no adhería a la tesis libertarista de auto-propiedad; en §3 mostraremos que, desde una lectura integral de la obra marxiana, no puede afirmarse la evanescencia de las circunstancias de justicia ni de la estructura básica en el comunismo pleno; finalmente, en §4, remarcaremos que cuando Rawls sitúa al comunismo más allá de la justicia en virtud de que las personas carecen de un sentido de lo justo no hace sino resaltar la importancia de las actitudes individuales, contrariando así la posición canónica sobre el objeto de la justicia. En suma: si el comunismo, según Rawls, está más allá de la justicia porque las personas no están motivadas por el deseo de actuar conforme

³ Los rawlsianos no han permanecido indiferentes al asedio de Cohen y han formulado renovados argumentos para sostener la primacía de la estructura básica. Ver Feltham, B. (ed.), *Justice, Equality and Constructivism. Essays on Cohen's Rescuing Justice and Equality*, Wiley-Blackwell, Sussex, 2009. El artículo de Andrew Williams, «Justice, Incentives and Constructivism», presenta la réplica más elaborada a la posición de Cohen.

⁴ Rawls, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2008.

a normas justas, lo mismo puede decirse de su propia sociedad bien ordenada, ya que en ésta, de acuerdo con la versión ortodoxa, tampoco son exigibles las actitudes congruentes con los primeros principios.

1. Límites de la estructura básica

En las primeras páginas de *Teoría de la Justicia*, Rawls afirma que el «objeto primario de la justicia» es la «estructura básica de la sociedad»; esto es, «el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social»⁵. Asimismo, antes de describir a las instituciones como «un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades», advierte que «[l]os principios de justicia para las instituciones no deberían confundirse con los que se aplican a los individuos y sus acciones en circunstancias particulares»⁶. Por ende, las decisiones personales no han de calificarse como justas o injustas en virtud de su correspondencia con los principios de la teoría; las opciones personales congruentes con la justicia son deseables por razones de estabilidad y aseguramiento, pero no exigibles por razones de justicia.

Conviene recordar que el primer principio justicia rawlsiano establece el derecho a iguales libertades básicas para todos, mientras que el segundo postula, por un lado, un criterio de justificación de las desigualdades económicas y sociales y, por otro, el derecho a una justa igualdad de oportunidades. La primera parte del segundo principio, conocida como Principio de Diferencia (PD), prescribe que «[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados»⁷. Rawls es terminante al aseverar que el PD no se aplica «a transacciones o distribuciones particulares, ni a las decisiones de individuos y asociaciones, sino más bien al trasfondo institucional en el que se llevan a cabo estas transacciones y decisiones»⁸.

La restricción del alcance de la justicia a las instituciones es un rasgo que, a juicio de Cohen, debilita la coherencia de proyecto rawlsiano y, sobre todo, mella las aristas más radicales del igualitarismo inscripto en el Principio de Diferencia⁹. Desde comienzos de los años 1990¹⁰, Cohen ha empeñado sus

⁵ Rawls, J., *Teoría*, 20.

⁶ *Ibid.*, 62.

⁷ *Ibid.*, 280.

⁸ Rawls, J., *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 264-265.

⁹ Sobre el radicalismo de la teoría rawlsiana, ver Rodríguez Zepeda, J., «El igualitarismo radical del John Rawls», en *Isegoría*, n.º 31, 2004, 95-114.

¹⁰ Sus escritos más relevantes están compilados en la Parte I de Cohen, G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2008.

mejores esfuerzos en desmontar el «argumento de los incentivos» que Rawls y los rawlsianos utilizan al aplicar el principio en cuestión. Como vimos, el PD postula que las desigualdades económicas y sociales están justificadas si, y sólo si, son necesarias para mejorar tanto como sea posible la posición de los menos aventajados. Esto supone, en función de la concepción general de la justicia rawlsiana, que siempre ha de preferirse la igualdad a menos que alguna desigualdad mejore la posición de todos. Ahora bien; según el argumento de los incentivos, el PD permite que los miembros más talentosos de la sociedad exijan y reciban recompensas económicas especiales *porque* éstas estimulan su productividad y generan desigualdades que benefician a los menos aventajados ¹¹. Las desigualdades son permitidas por razones fácticas, ya que el comportamiento egoísta de los más talentosos es tomado como un dato fijo; esto es, se presume que ellos no rendirán al máximo de sus capacidades a menos que se los estimule de manera excepcional.

Las desigualdades generadas por estas conductas no igualitarias mejoran, de hecho, la situación inicial de los menos favorecidos y, por ende, se respeta lo mandado por el PD. Sin embargo, según Cohen, siempre existe una distribución igualitaria que mejora aún más la posición de los menos aventajados y mantiene la igualdad inicial. El argumento de los incentivos, entonces, responde a una lectura laxa del PD, puesto que las desigualdades aparecen como necesarias sólo *porque* las actitudes de los talentosos las hacen necesarias. Las desigualdades no son producto de las reglas justas, sino las decisiones que los actores económicos toman dentro del sistema institucional. Si los más aventajados estuvieran sinceramente comprometidos con el igualitarismo del PD (el punto de partida que considera que los atributos personales son inmerecidos y por lo tanto moralmente irrelevantes), brindarían todo su potencial sin exigir recompensas especiales.

El argumento de los incentivos (basado en la lectura laxa del PD) es consistente con la estipulación de que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica: dado cierto ordenamiento económico de mercado, las conductas maximizadoras que no estén taxativamente prohibidas quedan por fuera del alcance de la justicia, y una distribución que responde al PD es justa aún cuando las desigualdades no sean estrictamente necesarias sino producto del chantaje de los más talentosos. Por el contrario, una lectura estricta del PD colocaría a las actitudes no-igualitarias de los más talentosos dentro del alcance de la justicia e impugnaría la distribución desigual que resulta de la demanda injustificada de incentivos. En consecuencia, siempre según Cohen, «los principios acerca de la justa distribución de los beneficios y cargas en la sociedad, se aplican [...] a las elecciones personales que no están legalmente restringidas» ¹², es de-

¹¹ Cohen, G. A., *Rescuing*, capítulos 1 y 2.

¹² Cohen, G. A., *op. cit.*, 116. Es nuestra la traducción de todos los textos en inglés que figuran en las referencias. También son nuestras todas las cursivas, a menos que se indique lo contrario.

cir, a aquellas decisiones que escapan al entramado coercitivo formal. De esto se sigue que «la afirmación del principio de diferencia implica que la justicia requiere (virtualmente) una igualdad no calificada, en oposición a las “profundas desigualdades” en las oportunidades iniciales en la vida con las que Rawls piensa que la justicia es consistente»¹³.

La pregunta se impone: una sociedad que permite desigualdades incentivadas por razones fácticas ¿es una sociedad justa? Para Cohen, la respuesta es un no rotundo. Si las personas no rigen sus decisiones cotidianas según el PD, «su sociedad no es justa en el sentido rawlsiano apropiado, porque una sociedad es justa, según Rawls, sólo si sus miembros afirman y sostienen los principios de justicia correctos»¹⁴. Así, cuando los más talentosos demandan recompensas especiales —y amenazan con no rendir al máximo de sus capacidades— demuestran no sólo que no aceptan el PD, sino que son extraños a su propia sociedad, por cuanto «no comparten la comunidad justificatoria» con los menos afortunados¹⁵. De aquí se desprende una primera distinción: una sociedad justa no es lo mismo que un gobierno justo. Para Rawls, dice Cohen, «uno puede distinguir entre una sociedad justa y un gobierno justo, es decir, uno que aplica principios justos a una sociedad cuyos miembros pueden no aceptar esos principios»¹⁶. Esto implica que «la justicia de una sociedad no es una función exclusiva de su estructura legislativa, de sus reglas imperativas legales»¹⁷. Entonces, añade Cohen,

[u]na sociedad que es justa dentro de los términos del principio de diferencia [...] no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que informa las decisiones individuales [...] una estructura de respuesta alojada en las motivaciones de la vida cotidiana¹⁸.

Si esto es correcto, el *locus* de la justicia ya no es sólo el entramado institucional, sino también el *ethos* que responde a la estructura básica. Desde la ortodoxia rawlsiana, empero, se replicará que «cualesquiera sean las decisiones que se tomen dentro de ella, la estructura básica es justa en tanto y en cuanto satisfaga los principios de justicia»¹⁹; en otras palabras: siempre y cuando se respeten los procedimientos estipulados por los principios justos,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 121.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 123.

¹⁸ *Ibid.* Va de suyo que el *ethos* puede pensarse simplemente como obediencia a las normas justas que regulan las actitudes auto-interesadas (*self-seeking*) de los individuos y producen resultados justos. Éste es el *ethos* que Rawls «expresamente requiere». Pero también es cierto que es casi imposible diseñar reglas que produzcan siempre tales resultados. Luego, dice Cohen, se necesita un *ethos* que «guíe las decisiones en el marco de las reglas y no que meramente dirija a los agentes a obedecerlas» (*Ibid.*, 124).

¹⁹ *Ibid.*, 124-125.

los resultados distributivos serán justos, cualesquiera que sean. Lo anterior supone una segunda distinción: no es lo mismo, dice Cohen,

una *sociedad* justa, tal como Rawls (y yo) entendemos esa idea, que una *distribución* justa tal como yo (de manera no rawlsiana) entiendo esta idea diferente. Una sociedad justa es, aquí, una en la cual sus ciudadanos afirman y actúan en base a los principios de justicia correctos, pero la justicia en la distribución, tal como [yo la defino], consiste en una configuración igualitaria de recompensas. De esto se sigue que una distribución justa puede ocurrir en una sociedad que no es en sí misma justa²⁰.

Una tercera distinción emerge de lo anterior: una sociedad sin un *ethos* justo, pero que, de todos modos, alcanza una distribución justa «es accidentalmente justa, pero no constitutivamente justa»²¹. Tenemos entonces, tres pares que se articulan según cuál sea el objeto de la justicia: i) gobierno justo / sociedad justa, ii) distribución justa / sociedad justa, iii) sociedad accidentalmente justa / sociedad constitutivamente justa. Cuando la justicia es una virtud de la estructura básica podemos hallar gobiernos justos, distribuciones justas y sociedades accidentalmente justas. Cuando lo personal deviene político —cuando la justicia alcanza a las decisiones personales—, recién, entonces —según Cohen— podemos hablar de una sociedad justa o, más específicamente, de una sociedad constitutivamente justa.

La discusión sobre el objeto de la justicia obedece a ciertas ambigüedades presentes en la obra de Rawls. Por un lado, no está del todo claro si la estructura básica incluye sólo al entramado coercitivo formal o si también incorpora a los usos y costumbres. Por otro, Rawls realiza comentarios que permiten inferir que las decisiones personales también deben ser juzgadas desde los primeros principios. En particular, al especificar el ideal de fraternidad, tal como se expresa en el ámbito familiar, enfatiza que el PD supone un «querer actuar» desde dicho principio²². Además, Rawls señala que «la estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio»²³. Si, como vimos, las decisiones de los actores económicos influyen decisivamente en los resultados distributivos, puede colegirse que tales decisiones tienen los «efectos profundos» que caracterizan a la estructura básica y, por ende —sin ser parte de ella—, debieran ser alcanzadas por los principios de justicia. Pero Rawls y los rawlsianos no se conmoverán y mantendrán que la sola operación de los principios de justicia en el nivel institucional arrojará los resultados correctos: la distribución

²⁰ *Ibid.*, 128.

²¹ *Ibid.*

²² Rawls, J., *Teoría*, 107. Ver también Cohen, G. A., *op. cit.*, 130 y Lizárraga, F., «Los límites (trágicos) del igualitarismo de John Rawls», *Actas del VIII Congreso Nacional de Ciencia Política, Sociedad Argentina de Análisis Político*, 2007.

²³ Rawls, J., *Teoría*, 20; citado en Cohen, G. A., *op. cit.*, 136.

de bienes primarios «será justa (o al menos no injusta) sea la que fuere»²⁴. Esta ortodoxia sólo parece ceder a la hora de evaluar la justicia en la sociedad comunista.

2. *Las desigualdades socialistas y el Principio de Diferencia*

Cuando se analiza la visión de Rawls sobre la justicia en el comunismo plenamente desarrollado, tal como aparece en sus tres lecciones sobre Marx, la posición canónica sobre la estructura básica da un giro insospechado²⁵. El punto de partida de su argumentación reside en la idea de que el comunismo es una sociedad más allá de la justicia, posición que Rawls sostiene casi sin variaciones a lo largo de sus obras fundamentales. En *Teoría de la Justicia*, opina que

una sociedad donde todos puedan conseguir el máximo bienestar, donde no haya demandas conflictivas y las necesidades de todos aparezcan unidas, sin coacción, en un armonioso plan de actividad, es una sociedad que, en cierto sentido, *va más allá de la justicia*. Ha eliminado las ocasiones en que se hace necesario recurrir a los principios del derecho y la justicia. Este caso ideal no me interesa, por más deseable que pueda ser²⁶.

En una nota al pie, Rawls aclara que «algunos han interpretado la concepción de Marx de una sociedad completamente comunista como una sociedad más allá de la justicia», en el sentido referido en el párrafo recién citado; esto es, una sociedad donde se han eliminado las circunstancias de justicia²⁷. En las *Lecciones*, a la evanescencia de las circunstancias de justicia, Rawls añade que, como consecuencia de lo anterior, «los ciudadanos no están, ni necesitan estar, preocupados por ella en la vida cotidiana»²⁸. Luego, si para juzgar al comunismo Rawls valora las actitudes/decisiones individuales, esto significa que la estructura básica no es el objeto exclusivo de la justicia. Volveremos sobre este punto en §4.

Este Rawls que sitúa al comunismo más allá de la justicia es el mismo que adhiere a la posición de autores socialistas como Norman Geras y G. A. Cohen quienes, a propósito de la controversia sobre la existencia de una concepción de lo justo en la obra marxiana, sostienen que Marx condenaba al capitalismo por sus injusticias y tenía una implícita concepción normativa so-

²⁴ Rawls, J., *Teoría*, 281.

²⁵ Las tres lecciones, elaboradas entre 1984 y 1994, si bien no pertenecen al *corpus* de la teoría de la justicia, fueron pensadas en función del diálogo existente entre el liberalismo y la tradición marxista. Ver Rawls, J., *Lectures*, 319-372.

²⁶ Rawls, J., *Teoría*, 262.

²⁷ *Ibíd.*, nota 19.

²⁸ Rawls, J., *Lectures*, 321.

bre la justicia social en el comunismo. Así, al momento de analizar los principios distributivos marxianos, Rawls adopta una definición del comunismo basada en la que propone Cohen: «igualitarismo radical —igual acceso a los recursos sociales— sin coerción»²⁹. Este nuevo atributo, el igualitarismo radical, y la tesis de auto-propiedad son elementos determinantes en la valoración rawlsiana del comunismo pleno.

Para llegar a sostener que la sociedad de los productores asociados trasciende a la justicia, Rawls necesita examinar las características de las dos fases del comunismo, tal como aparecen descritas en la *Crítica del Programa de Gotha (CPG)*. En este escrito de 1875, Marx anticipa una primera fase (socialismo) que aún lleva impresas las marcas del capitalismo, y una segunda fase de comunismo pleno, caracterizada por la abundancia y el desarrollo integral de las personas. Rawls describe al socialismo como una sociedad desalineada y transparente, en la que las apariencias coinciden con las esencias, y las actividades sociales se despliegan según «un plan económico públicamente decidido de acuerdo con procedimientos democráticos»³⁰. Además, no hay explotación, puesto que si bien se genera un plus-producto, éste se utiliza para satisfacer necesidades económicas y sociales comunes. Sin embargo, aún perduran la división del trabajo y las desigualdades; estas últimas, justificadas por un derecho todavía «burgués». Marx era consciente de estos problemas, los denominaba «defectos» y los consideraba «inevitables».

En tal sentido, y en base a las expresiones de Marx, Rawls señala que en el socialismo existe una acentuada disparidad en los ingresos, «debido a la desigualdad en los atributos de nacimiento y al hecho de que el trabajo es recompensado, por su duración e intensidad, en bienes de consumo. Esta recompensa a dotes desiguales ha sido llamada explotación socialista»³¹. Rawls se refiere aquí al Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad, la norma distributiva que remunera el trabajo de cada persona en función del rendimiento individual luego de que se han realizado deducciones al producto total para sufragar inversiones y gastos comunes. Tomando como referencia la formulación del Principio de Necesidades (que regula la distribución en la fase superior), el Principio de Contribución podría ser enunciado del siguiente modo: «De cada quien según su capacidad, a cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes»³².

En su análisis del Principio de Contribución, Rawls se concentra en «la desigualdad de porciones de bienes de consumo que resulta de desiguales do-

²⁹ *Ibid.*, 368.

³⁰ *Ibid.*, 360.

³¹ *Ibid.*, 366.

³² Lizárraga, Fernando, *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006, 104.

tes individuales, lo cual constituye un “privilegio natural”»³³ y hace un listado de las frases de *CPG* en las que Marx denuncia las limitaciones del derecho burgués, el cual no tiene en cuenta las diferencias entre personas y aplica un único rasero a todos los casos. En otras palabras, las personas son vistas sólo como trabajadores y se permite que los «privilegios naturales» influyan en la distribución de los ingresos. Cualquier lector más o menos familiarizado con la teoría rawlsiana esperaría que Rawls sacara provecho de la condena marxiana a los privilegios naturales, los cuales corresponden, estrictamente, a lo que el filósofo estadounidense califica como atributos «moralmente irrelevantes»; es decir, aquéllos que vienen dados por la azarosa operación de las loterías natural y social. Pero Rawls, no conecta su propia teoría con la visión marxiana y se limita a enfatizar que Marx veía a estos defectos como inevitables, puesto que en la primera fase todavía es insuficiente el desarrollo de las fuerzas productivas, las motivaciones de las personas llevan las marcas capitalistas, y el derecho no puede ser superior a la estructura económica y a la cultura imperantes.

Con todo, la teoría rawlsiana brinda interesantes recursos, apreciar el problema de las desigualdades socialistas y su relación con las instituciones de la estructura básica. Cabe señalar que, en *Teoría*, Rawls considera que el Principio de Contribución es sólo un «precepto de sentido común» que, como tal, no responde al criterio superior correcto y, por lo tanto, es una norma subordinada a los primeros principios de justicia que debe ser evaluada en función de su correspondencia con las instituciones de trasfondo basadas en tales principios. El criterio superior es el «criterio *maximin*» —otro nombre que, ocasionalmente, adopta el Principio de Diferencia— según el cual las desigualdades económicas y sociales deben funcionar «para el mayor beneficio posible de los miembros menos aventajados de la sociedad»³⁴. Preceptos como el de contribución —o el de necesidades— son inferiores porque no logran justificar las desigualdades sociales y económicas, como sí lo hace el Principio de Diferencia, al condicionar los beneficios de los más favorecidos a que también mejoren la situación de los menos aventajados. En lo que toca a las instituciones de trasfondo requeridas para que el Principio de Contribución se articule debidamente con los primeros principios, Rawls señala que la justa igualdad de oportunidades es una condición necesaria. En definitiva, dice Rawls, «ninguno de estos preceptos [de sentido común] puede ser ascendido a primer principio» porque «adoptar uno de ellos como primer principio nos conducirá seguramente a descuidar otras cosas que han de tenerse en cuenta»³⁵.

³³ Rawls, J., *Lectures*, 366.

³⁴ Rawls, J., «Some Reasons for the Maximin Criterion», en Rawls, J., *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, 227.

³⁵ *Ibid.*, 285.

Pareciera que, al formular el Principio de Contribución, Marx descuidó «esas otras cosas que han de tenerse en cuenta». Si bien identificó los problemas originados en la retribución proporcional a la contribución individual, no acertó a resolverlos de un modo satisfactorio. La norma de proporcionalidad socialista nada dice sobre una justa igualdad de oportunidades, y el hecho de que las «diferentes aptitudes individuales» tengan una influencia decisiva en los resultados distributivos implica que por más que se hayan socializado los medios de producción, no existe una estructura básica justa cuyas instituciones mitiguen la incidencia de los factores moralmente irrelevantes. En la primera fase del comunismo, la estructura básica de la sociedad es injusta porque permite desigualdades injustificadas, y las personas responden al sistema de motivaciones capitalistas toda vez que el socialismo «presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede»³⁶.

En una primera lectura de *CPG* puede llegarse a la apresurada conclusión de que, para superar los defectos de la primera fase del comunismo, Marx cifra sus esperanzas en un futuro de abundancia absoluta, habitado por sujetos altruistas; esto es, en un cambio radical en las circunstancias de justicia. Por eso, Rawls se pregunta:

¿Por qué tenemos que esperar simplemente a que cambien las condiciones? ¿Por qué, por ejemplo, no puede la sociedad, adoptando un principio como el Principio de Diferencia, imponer varios gravámenes, etc., y ajustar los incentivos de modo que los mayores dotes de algunos funcionen para ventaja de aquéllos con menores dotes? ¿Es simplemente un descuido por parte de Marx que no haya pensado en esto?³⁷

La interrogación de Rawls es retórica. Marx no pasó por alto el problema de las consecuencias distributivas de los privilegios naturales; simplemente no logró dar con una repuesta tan sofisticada como la que Rawls halló en el Principio de Diferencia³⁸. Quizá la confianza marxiana en un futuro de abundancia haya contribuido a que no avanzara en su reflexión sobre este punto. O quizá haya sido un descuido. Pero, para Rawls, fue otra la razón por la cual Marx no pensó en un principio similar al Principio de Diferencia. Escribe Rawls: «[s]iguiendo a G. A. Cohen, digamos que Marx sostenía lo que podemos llamar una visión libertarista»³⁹.

El libertarismo, sostiene Cohen, es la doctrina según la cual «cada persona tiene total auto-propiedad sobre su persona y poderes; por ende, cada per-

³⁶ Marx, K., *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, Tomo V, 424.

³⁷ Rawls, J., *Lectures*, 367.

³⁸ Hemos argumentado que el PD podría reemplazar al Principio de Contribución. Ver Lizárraga, *La Justicia*, Capítulo 3.

³⁹ Rawls, *Lectures*, 367.

sona tiene el derecho moral a hacer lo que quiera consigo misma, siempre y cuando no viole los derechos de auto-propiedad de otros»⁴⁰. En consecuencia, nadie puede ser obligado a prestar ayuda a otros a menos que haya un consentimiento contractual previo. Para los libertaristas, las sociedades fundadas en principios pautados que estipulan alguna redistribución de la riqueza —como lo hace el Principio de Diferencia— violan el derecho de auto-propiedad y establecen la semi-esclavitud de los más aventajados en obsequio al bienestar de los menos afortunados. La afirmación de absoluta propiedad sobre uno mismo, además, puede combinarse con dos visiones sobre la propiedad de los recursos externos: los libertaristas de derecha sostienen que pueden adquirirse derechos absolutos sobre desiguales cantidades de recursos externos, mientras que los de izquierda abogan por una distribución igualitaria de tales recursos. En función de estos rasgos del libertarismo, Rawls se aventura a afirmar: «no diría que Marx es un libertarista de izquierda, porque él no plantearía las cosas de este modo. Pero es una visión que encaja con lo que él dice en varios aspectos»⁴¹.

Rawls considera, entonces, que Marx comparte con los libertaristas de izquierda la proposición de que todas las personas tienen un reclamo igual sobre los recursos externos y la afirmación de la auto-propiedad, ya que el Principio de Contribución no exige que los más favorecidos deban obtener sus beneficios si, y sólo si, esto redunde en favor de los menos aventajados. En palabras de Rawls:

Marx no sugiere que a los mejor dotados deba requerírseles que ganen sus mayores porciones de consumo de maneras que contribuyan al bien-estar [*well-being*] de los menos dotados. Más allá de respetar el derecho de cada uno al acceso a los recursos naturales externos, *nadie le debe nada a nadie*, excepto aquello que quieran hacer voluntariamente. Los que están peor no carecen de acceso a los recursos externos; simplemente están menos dotados⁴².

Es cierto que, bajo el Principio de Contribución, los más talentosos y con menores necesidades ganan más que los menos dotados y con mayores necesidades; por lo tanto, no hay límite a las desigualdades en el reparto de bienes de consumo. También es cierto que Marx no exige que los mayores ingresos de los más productivos estén condicionados a que también mejoren la situación de los menos favorecidos. Todo esto toca directamente al reparto de bienes de consumo. Pero hay un dispositivo institucional previo: las deducciones generales al producto social, que están pensadas para sufragar inversiones, gastos comunes y la asistencia a quienes no pueden trabajar. Estas deducciones benefi-

⁴⁰ Cohen, G. A., citado en Rawls, J., *Lectures*, 367.

⁴¹ Rawls, J., *Lectures*, 368. Para una refutación de la supuesta adhesión de Marx a la tesis de auto-propiedad, ver White, Stuart, «Needs, Labour and Marx's Conception of Justice», en *Political Studies*, London, PSA, 1996, Volume 44, Number 1, March.

⁴² Rawls, J., *Lectures*, 368.

cian particularmente a los que están peor e instauran, para decirlo en términos rawlsianos, una suerte de «mínimo social». No hay en *CPG* evidencia textual de que las deducciones sean voluntarias, pero tampoco nada indica que los trabajadores las vean como una exacción injustificada. Es más coherente suponer que todos (o una mayoría suficiente) estarán de acuerdo con estas deducciones (y por lo tanto sientan que están moralmente obligados a ceder parte de su producto) que presumir que los trabajadores rehusarán recibir el total de su producto de manera directa. Por otra parte, quienes están en condiciones de hacerlo, tienen el deber de trabajar, no ya como efecto de un acuerdo contractual con un patrón, sino como una obligación hacia toda la sociedad. Si algo se deben mutuamente las personas en el socialismo es, precisamente, el deber de producir, no sólo para obtener los bienes de consumo individuales, sino también para sostener la reproducción del sistema. El mandato «de cada quien según su capacidad», implícito en el Principio de Contribución, niega esa auto-propiedad que, según Rawls, subyace a las actitudes de los individuos en el comunismo. Por tanto, no es cierto que «nadie le debe nada a nadie».

Por supuesto que el Principio de Contribución no alcanza el refinamiento del Principio de Diferencia, pero, desde una perspectiva general, no es un principio totalmente insensible (sino apenas insuficientemente sensible) a la suerte de los menos aventajados. De todas formas, Rawls concluye que Marx no habría aceptado al Principio de Diferencia. Dice Rawls:

Llego a la conclusión de que Marx rechazaría el Principio de Diferencia y principios similares. Como dice Cohen, piensa al comunismo como un igualitarismo radical —igual acceso a los recursos de la sociedad— sin coerción. Esto último significa que a nadie puede requerírsele que se beneficie a sí mismo sólo en modos que contribuyan al bien-estar de los demás. Eso sería coercitivo. Implicaría darle derechos a algunas personas (las que reciben ayuda) sobre cómo otra gente debiera usar sus poderes —suponiendo que todos respetan el principio libertarista de izquierda del derecho al acceso igual. Yo, por mi lado, pienso que debemos introducir un principio como el Principio de Diferencia o medidas similares para mantener la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo ⁴³.

Vale considerar, en primer término, la noción de igualitarismo radical. En el texto de Cohen que Rawls toma como fuente, esta noción no implica solamente la igualdad de acceso a los recursos sino, fundamentalmente, un *ethos* igualitario que haga posible una igualdad voluntaria a escala social ⁴⁴. En segundo término, la ausencia de coerción en el comunismo se fundamenta, según Rawls, en que la auto-propiedad prohíbe fijar límites no contractuales a los beneficios individuales. La existencia de dispositivos distributivos haría

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 127-129.

que algunas personas tuvieran derechos no consentidos sobre otras y esto equivaldría a instaurar la semi-esclavitud y violar la auto-propiedad. Ahora bien; que las personas accedan voluntariamente las deducciones no implica que rechacen la posibilidad de coerción como medio para lograr fines igualitarios. Y si hubiese, en efecto, un dispositivo coercitivo —como el mismo Rawls lo prevé para su sociedad bien ordenada— es probable que nunca llegue a usarse puesto que las personas actuarían, en general, conforme a las normas que ellas mismas aprueban en la planificación democrática de la economía. En tercer lugar, las deducciones que se practican al producto total reflejan un rechazo parcial a la auto-propiedad, así como la distribución proporcional expresa su aceptación. Esta sutileza ha sido captada por Cohen al señalar que el Principio de Contribución expresa una forma «trunca» de auto-propiedad ⁴⁵.

Según Rawls, como Marx era un libertarista de izquierda no tenía más remedio que rechazar el Principio de Diferencia. Pero si se recuerda que Marx repudía la influencia de los privilegios naturales y exige deducciones al producto total —es decir; repudía la auto-propiedad— puede inferirse que habría visto con buenos ojos al principio rawlsiano. Además, dado que Rawls piensa que el Principio de Diferencia u otros similares son necesarios para «mantener la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo», nada impide pensar que Marx habría concedido que dicho principio es consistente con instituciones socialistas tales como el igual acceso a los recursos, la socialización de los medios de producción, y la planificación democrática de la economía.

3. *La estructura básica en el comunismo pleno*

El libertarismo de izquierda marxiano alcanza su máxima expresión, según Rawls, en el comunismo plenamente desarrollado. La fuente primaria de tal valoración es el famoso pasaje de *La Ideología Alemana* (1847) en el que Marx y Engels, inspirados en la «pasión mariposa» de Fourier, anticipan un mundo desalienado donde cada persona desarrolla múltiples actividades sin por ello quedar fijada en una de ellas. Rawls se apega a esta alegoría bucólica, no repara en otras descripciones más mesuradas que aparecen en la vasta literatura marxiana, y llega así a la conclusión de que el comunismo está más allá de la justicia.

En la sociedad de los productores asociados, dice Rawls, todos «tienen un reclamo igual, *fundado en la justicia*, al total acceso y uso de los medios de producción [...] y de los recursos naturales» ⁴⁶. Pero, al mismo tiempo, nadie

⁴⁵ *Ibíd.*, 124.

⁴⁶ Rawls, J., *Lectures*, 352.

está obligado a ayudar a otros, puesto que se trata de un mundo cultural que no impone deberes ni obligaciones. El comunismo

no es una sociedad en la cual a las personas se les diga que deben ayudarse mutuamente; o que tengan impresas sobre ellas, por su cultura, varios deberes y obligaciones. Al contrario, es una sociedad sin tal enseñanza moral, una sociedad en la cual las personas no tienen serios conflictos de intereses unas con otras, y pueden hacer lo que les venga en gana, superada ya la división del trabajo⁴⁷.

Se observa aquí un llamativo contraste entre, por un lado, el reclamo igual sobre los recursos «*fundado en la justicia*» y, por otro, la ausencia de obligaciones mutuas y de una enseñanza moral (*ethos*) que brinde cohesión al entramado social. Tal como lo describe Rawls, el comunismo es un mundo habitado por individuos aislados que hacen lo que se les da la gana; es una sociedad —si es que puede llamársela así— que no sólo está más allá de la justicia, sino también de la moral.

Para subrayar el fin de la división del trabajo y la superación de la justicia, Rawls pone de relieve el fragmento en el que Marx y Engels señalan que en el comunismo, donde cada persona «puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, *la sociedad se encarga de regular la producción general*, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello [...] *tal como se me da la gana* [just as I have a mind / wie ich gerade Lust habe]⁴⁸». Pero Rawls no se conforma con este panorama de perfecta armonía y añade una temeraria consideración:

[En la sociedad comunista] no hay sentido de restricción moral u obligación moral; ningún sentido de estar obligado por principios de lo correcto y de lo justo [...] La sociedad comunista es una en la cual la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y de lo justo y de la obligación moral ha desaparecido. En la visión de Marx, ya no se necesita y ya no tiene un rol social⁴⁹.

Es difícil hallar respaldo textual para esta afirmación excepto a través de una desmesurada interpretación de la frase «tal como me venga en gana» (*just as I have a mind*). Causa perplejidad que Rawls —quien reconoce el reclamo igual a los recursos «fundado en la justicia»—, no advierta que Marx y Engels también aseveran que «la sociedad se encarga de regular la producción general» y que esto último es condición necesaria para que cada persona pueda hacer lo que prefiera. Si, como Rawls lo admite, se trata de un mundo social que se expresa en «un plan económico públicamente decidido de acuerdo con procedimientos democráticos», es razonable suponer que este plan contemplará división de tareas y diversas obligaciones para cada individuo; en suma, habrá

⁴⁷ Ibid., 368.

⁴⁸ Marx y Engels, citados en Rawls, J., *Lectures*, 369.

⁴⁹ Rawls, J., *Lectures*, 369.

alguna estructura institucional que oriente las decisiones individuales para que éstas no sean simples caprichos. Esta idea de regulación, introducida en el texto de 1847, es totalmente consistente con la concepción marxiana del comunismo que aparece en obras posteriores, como el Volumen III de *El Capital* y *CPG*. En la primera, Marx enfatiza que la libertad sólo puede consistir en que los productores asociados «*regulen* en forma racional sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos [...] en las condiciones más dignas, las más concordantes con su naturaleza humana»⁵⁰. En la segunda, indica que para poder distribuirla según las necesidades, se precisa que «todas las fuentes de la riqueza *cooperativa*» sean más abundantes⁵¹. Regulación y cooperación: dos rasgos que atraviesan el pensamiento de Marx y que no guardan relación con la lectura que Rawls hace del arcádico pasaje de *La Ideología Alemana*.

Contrariamente a lo que piensa Rawls, estamos en presencia de un entramado institucional, una estructura básica que limita las acciones antojadizas de las personas. Es verdad que Marx y Engels anticipan un mundo en el que cada individuo puede abarcar una vasta gama de actividades y sentirse realizado, pero la afirmación rawlsiana de que estas personas ya no tienen un sentido de lo justo es, lisa y llanamente, un *non sequitur*. En el ya referido pasaje del Volumen III de *El Capital*, Marx puntualiza que «[...] la única libertad posible consiste en que el *hombre social*, los productores asociados» regulen y controlen en conjunto sus intercambios con la naturaleza. ¿Cómo ha de interpretarse este «hombre social», la regulación racional del trabajo y el control conjunto de la naturaleza sino como la indicación de que deben existir reglas e instituciones para que estas cosas sean posibles? El comunismo, como Rawls lo señala una y otra vez, es una sociedad de productores libremente asociados; pero parece que nuestro autor se concentra demasiado en él «libremente» y soslaya el aspecto asociativo. Nuevamente, no hay ningún fundamento para inferir la evanescencia del sentido de justicia y de las obligaciones. Sin estos elementos, las asociaciones estarían condenadas de antemano.

La insistencia de Rawls en un mundo más allá de la justicia no sólo va a contramano de una lectura sobria de la literatura marxiana, sino de lo que el mismo Rawls sostiene en estas mismas lecciones a propósito del comunismo pleno. En la segunda lección, al explicar cuál es la idea que «subyace a la visión de Marx de una sociedad de productores libremente asociados», indica que en el comunismo, las personas «están preocupadas por cómo las instituciones sociales y económicas se organizan de modo que [las personas] puedan cooperar en términos equitativos y usar su trabajo combinado efectivamente con las fuerzas de la naturaleza de una manera que pueda ser decidida

⁵⁰ Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Tercero*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, Tomo 3, 802.

⁵¹ Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, 1973, Tomo V, 425.

por la sociedad en su conjunto»⁵². Esta afirmación está en consonancia con los fragmentos de *El Capital* y *CPG* y en franca contradicción con las inferencias derivadas de la tesis de auto-propiedad.

Así las cosas, Rawls no puede negar la existencia de instituciones de trasfondo en el comunismo, puesto que hay reclamos mutuamente reconocidos, fundados en la justicia; hay un plan; y hay procedimientos democráticos; en suma: hay una estructura básica. Tampoco puede sostener consistentemente la desaparición del sentido de justicia ya que las personas están «preocupadas» por organizar instituciones que les permitan «cooperar» en términos «equitativos» mediante procedimientos democráticos, lo cual significa que son sujetos morales que expresan tal condición en la adhesión a las reglas que ellos mismos construyen. Si hemos de tomar en serio la idea rawlsiana de que las personas son capaces de poseer un sentido de justicia y una concepción del bien, ¿por qué no pensar que esto también es válido en el comunismo? Para dar sustento a la posibilidad de un mundo habitado por seres incapaces de un sentido de lo justo, Rawls sólo tiene una salida: sostener que en el comunismo la condición humana ha cambiado tan drásticamente que resulta extraña y casi incomprendible para nosotros. Y Rawls hace precisamente eso, al postular una rara antropología que involucra, necesariamente, una alteridad radical. Al escoger este camino y enfocarse en las actitudes de los individuos, Rawls pone en entredicho su insistencia en que estructura básica es el objeto primario de la justicia. Pero antes de examinar el perfil de las personas, veremos sucintamente los primeros principios y las instituciones fundamentales del comunismo.

3.1. *El Principio de Necesidades*

Según la lectura rawlsiana, el comunismo pleno supone la desaparición de las circunstancias de justicia, ya que hay abundancia material sin límites y el trabajo se convierte en «la primera necesidad vital», con lo cual extingue la demanda de incentivos. En estas condiciones es posible trascender «el estrecho horizonte del derecho burgués» que, en la primera fase del comunismo, se expresa en el Principio de Contribución. Cabe preguntarse entonces: ¿qué rol —si es que alguno— tiene el lema «de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad» (Principio de Necesidades), que Marx postula para la fase superior del comunismo?

Si en esta fase desaparece «la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo, y de la obligación moral», se evapora la necesidad misma de la norma pues, o bien la norma será irreconocible o no tendrá ninguna aplicabilidad. Por eso, al abordar la formulación marxiana del Principio de Necesidades, Rawls le resta toda jerarquía normativa: Dice Rawls: «[p]ienso que no es un principio de justicia o un principio de lo correcto. Es simplemente un pre-

⁵² Rawls, J., *Lectures*, 351.

cepto o principio descriptivo que se ajusta a lo que se hace y a cómo ocurren las cosas en la fase superior del comunismo»⁵³. De repente, Rawls, que había coincidido con Geras y con Cohen sobre la existencia de una concepción de la justicia en el pensamiento de Marx, pasa a suscribir la postura de Allen Wood, quien sostiene que Marx no condenaba al capitalismo como injusto, y que el Principio de Necesidades es una mera descripción de un estado de cosas.

Como vimos, en *Teoría*, Rawls enfatiza que el caso ideal de una sociedad que ha superado las circunstancias de justicia no le resulta interesante. Se comprende, así, que no haya puesto mucha atención a la distribución según las necesidades. Es que el supuesto de una superabundancia de libertad (cada cual hace lo que se le da la gana) viene amarrado a otro igualmente desmesurado: que en el comunismo habrá una abundancia material que diluirá completamente la necesidad de normas de justicia. Sin embargo, un examen más cuidadoso del texto de *CPG* muestra que Marx no supone abundancia ilimitada; sólo dice que las circunstancias propicias para distribuir según las necesidades se dan cuando «todas las fuentes de la riqueza cooperativa *fluyen más abundantemente*». No hay aquí una afirmación de abundancia absoluta, sino de *mayor* abundancia, la cual viene asociada al supuesto de un «integral desarrollo del individuo».

Es cierto, por otra parte, que la noción de trabajo como primera necesidad vital está planteada en estos términos por el propio Marx. Según Rawls, esta nueva calidad del trabajo elimina la demanda de incentivos. No es una presunción descabellada si se entiende que el trabajo se vuelve atractivo, en virtud de la planificación democrática de la economía y la ausencia de explotación. Si el propio Rawls considera que es posible y deseable el cumplimiento del Principio Aristotélico (autorrealización en tareas cada vez más complejas) en su «democracia de propietarios», nada impide aceptarlo como posible y deseable en el comunismo pleno. Dado que la recompensa última se encuentra en el despliegue de las propias capacidades, el trabajo atractivo parece ser un buen antídoto para la demanda de recompensas especiales⁵⁴. Podría entonces apelarse al Principio Aristotélico como justificación del deber inscripto en la consigna «de cada quien según su capacidad». En suma: ni la plenitud material, ni el altruismo universal, y mucho menos la mutua indiferencia del libertarismo pueden inferirse definitivamente de los textos marxianos. El Principio de Necesidades puede perfectamente ser una norma distributiva si se rechaza, con base en una interpretación mesurada de la obra marxiana, la superación total de las circunstancias de justicia.

Cabe añadir, con afán de completitud, que la degradación del Principio de Necesidades, tal como la plantea Rawls en las *Lecciones*, es inconsistente con el tratamiento que le proporciona a este enunciado en su réplica a Richard

⁵³ *Ibíd.*, 370.

⁵⁴ Hemos tratado extensamente esta cuestión en Lizárraga, F., *La Justicia*, capítulo III.

Musgrave. Aquí, Rawls considera que el esquema distributivo comunista no sólo es viable, sino que podría tener estatus normativo. Al respecto, señala que

el *criterio maximin* [Principio de Diferencia] se ajustaría al precepto citado por Marx [el Principio de Necesidades] si la sociedad cobrara un impuesto de suma total sobre los dotes naturales y los mejor dotados pagaran un impuesto más alto. De este modo, las desigualdades de ingreso y riqueza serían reducidas en gran medida o directamente eliminadas⁵⁵.

Si bien Rawls insiste en que Marx pensó a este principio para una situación en la cual las circunstancias de justicia están superadas, reconoce que, si se eliminara este supuesto, un gravamen sobre la «capacidad potencial de ingresos» sería teóricamente correcto y ajustado al criterio que subyace al Principio de Diferencia. Sin embargo, su aplicación resultaría difícilísima. Por un lado, es extremadamente arduo medir las capacidades potenciales y, por otro, los individuos más productivos —en caso de que no adhieran a un *ethos* igualitario— tendrían sobrados motivos para ocultar sus talentos y, de este modo, no verse forzados a asumir empleos fuertemente gravados. Por lo tanto, concluye Rawls, dadas estas dificultades, Marx tenía razón al postular el Principio de Necesidades para una sociedad más allá de la justicia puesto que, en circunstancias de justicia, no sería suficiente el sistema impositivo distribuir según las necesidades. Dice Rawls: «incluso dadas instituciones justas, puede *requerirse mucho más* que un factible sistema de impuestos para poner [al Principio de Necesidades] en funcionamiento»⁵⁶. Rawls no dice qué otras cosas se requerirían para que este principio pudiese ser satisfecho. Quizá haya vislumbrado que la justicia de la estructura básica no alcanza, sino que es indispensable un *ethos* coincidente con los principios justos.

4. ¿Un mundo de gente extraña?

La visión rawlsiana de un comunismo más allá de la justicia, la moral y la escasez no requiere la existencia de principios de justicia y, mucho menos, la construcción de un *ethos* capaz de sostener a las instituciones a lo largo del tiempo. Es un mundo donde es posible que «cada uno [haga] lo que se le da la gana»⁵⁷, donde las actividades individuales armonizan espontáneamente, y donde cada quien contribuye con lo mejor de sus capacidades y se beneficia según sus necesidades. Éste es el modo en que las cosas ocurren; no hay nada que mande que deba ser así: ni normas, ni instituciones, ni un *ethos*.

⁵⁵ Rawls, J., «Reply to Alexander and Musgrave», en Rawls, J., *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, 252.

⁵⁶ *Ibid.*, 253.

⁵⁷ Rawls, J., *Lectures*, 369.

Rawls supone que en el comunismo cada individuo puede alcanzar la meta de la auto-realización a través del desempeño de toda la gama de actividades humanas, tal como lo prefiera y sin coordinación alguna con los demás. Para subrayar el contraste entre este comunismo cuasi-anárquico y su propia visión del florecimiento humano, Rawls recurre a la transitada metáfora de una orquesta, en la cual cada quien se auto-realiza, pero sólo en conjunción con los otros; esto es, en términos cooperativos y no estrictamente individuales. Ahora bien; según Rawls

Ésta no es la idea de Marx. Su idea es que nos transformemos en individuos integrales, juntándonos con otros tal como se nos dé la gana. *Esta idea es consistente con la idea de autopropiedad definida previamente, y no está restringida por la conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo*⁵⁸.

Rawls elabora su argumentación sin poner en duda que Marx haya sido un libertarista de izquierda. Si hubiese considerado alguna otra lectura de los alcances del Principio de Necesidades, y si hubiese reparado en la impugnación marxiana a los «privilegios naturales», habría visto que, lejos de afirmarla, Marx repudia la auto-propiedad. El deber de trabajar y la aceptación de las deducciones del total del producto individual implican una negación de la auto-propiedad ya en la primera fase del comunismo. Más aún; la crítica a la explotación, como bien lo sabe Rawls, no se centra en la afirmación de que el trabajador es dueño de su producto, sino en el hecho, causalmente relevante, de que en el capitalismo los recursos externos son propiedad privada. Según Rawls, «la renta puramente económica basada en la posesión de propiedad es injusta porque en efecto niega justos reclamos de acceso y uso, y cualquier sistema que instituya tal renta es un sistema de dominación y explotación»⁵⁹. En otras palabras, no hace falta invocar la auto-propiedad para calificar como injusta a la explotación capitalista.

Con todo, en los tramos finales de la tercera lección sobre Marx, Rawls se pregunta explícitamente si el comunismo podría ser visto como una sociedad justa. La respuesta que ofrece es ambivalente. Por un lado, sostiene que

la distribución de bienes es justa si aceptamos la igualdad como justa. Además, el igual derecho de todos al uso de los recursos y a la participación en la planificación democrática pública es respetado, en la medida en que dicho plan sea necesario. Entonces, *en este sentido* —con esta idea de la justicia— la sociedad comunista es por cierto justa⁶⁰.

Podemos afirmar, con Rawls y con buena parte de la tradición socialista, que una distribución igualitaria es, como punto de partida, siempre justa. Rawls edifica toda su teoría precisamente desde la intuición de que la igual-

⁵⁸ *Ibíd.*, 370.

⁵⁹ *Ibíd.*, 352.

⁶⁰ *Ibíd.*, 371.

dad es una configuración inicial que sólo debe abandonarse en caso de que algunas desigualdades sean estrictamente necesarias para mejorar la posición de los menos aventajados. En el párrafo recién citado, la formulación condicional («si aceptamos...») muestra la persistente sospecha rawlsiana hacia el igualitarismo estricto. En el caso de la sociedad comunista, empero, conviene señalar un matiz: si se toma como igualitario el acceso a los recursos externos, puede hablarse de igualdad; pero no puede decirse lo mismo de los bienes de consumo, puesto que la *igual* satisfacción de necesidades, siendo las necesidades diversas, supone *desiguales* porciones individuales. Lo cierto es que Rawls considera al comunismo como justo en función de su igualitarismo, tanto en la distribución (entendida en un sentido amplio) como en la participación de las personas en la planificación económica. Todo esto, entonces, supone la presencia de instituciones y normas de trasfondo, puesto que, ¿cómo puede hablarse de efectiva igualdad en el acceso a los recursos, de participación democrática y de economía planificada y, al mismo tiempo, negar que exista un sentido de lo justo? El comunismo, así entendido, está lejos de ser una sociedad en la cual cada uno hace lo que le viene en gana. Al contrario, es una sociedad sostenida en una «idea de la justicia», y en sus correspondientes instituciones y normas distributivas. No es una sociedad más allá de la justicia. Dicho en términos estrictamente rawlsianos: el comunismo es una sociedad cuya estructura básica responde, por lo menos, a una idea de justicia igualitaria y democrática, tanto para la conducción de los asuntos públicos como para la distribución de los bienes de consumo, según las necesidades. Y, si como Rawls lo admite en su respuesta a Musgrave, el Principio de Necesidades puede teóricamente ser congruente con el *criterio maximin*, no puede reprochársele al comunismo la ausencia del criterio superior correcto que Rawls reclama.

Pero, por otro lado, tras sostener que el comunismo es justo en términos distributivos, Rawls vuelve a enfatizar que se trata de una sociedad que está más allá de la justicia. Lo que venía esbozándose como criterio de valoración asoma ahora con total nitidez: Rawls aparta su mirada de las instituciones y se concentra en las decisiones individuales. Dice, entonces:

Pero en otro sentido, la sociedad comunista está, según parece, más allá de la justicia. Esto es, mientras logra la justicia en el sentido recién definido, lo hace sin depender en modo alguno de que la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo. Los miembros de la sociedad comunista no son gente motivada por los principios y virtudes de la justicia —esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia. La gente puede saber qué es la justicia y puede recordar que sus ancestros alguna vez fueron motivados por ella; pero una problemática preocupación por la justicia y los debates sobre lo que la justicia requiere, no son parte de su vida ordinaria. Esta gente es extraña a nosotros; es difícil describirla ⁶¹.

⁶¹ *Ibid.*

En un vuelco dramático, la justicia se transforma ahora en una virtud que se les reclama a las personas y no a las instituciones. Rawls parece abandonar aquí su larga insistencia en que el objeto primario de la justicia es la estructura básica. O, para ser más generosos, Rawls vuelve a plantear la estipulación de que los principios de justicia demandan un querer actuar desde los mismos. Es notable: la sociedad comunista «logra la justicia en el sentido recién definido» (igualdad en el acceso y uso de los recursos y planificación democrática), pero «*lo hace sin depender en modo alguno de que la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo*». Estas raras personas comunistas sospechan qué es la justicia, casi como si se tratara de un residuo atávico, pero no les interesa siquiera pensar en ella en su vida cotidiana, y mucho menos actuar de conformidad con principios meditados. Así, para Rawls, las actitudes y disposiciones de esta «extraña» y casi indescriptible, hace que el comunismo esté más allá de la justicia. Puede decirse entonces que, en términos institucionales, el comunismo es justo; pero en términos de las disposiciones de las personas, está más allá de la justicia. Si se lleva este imprevisto giro rawlsiano a sus últimas consecuencias, podría decirse también que toda sociedad cuyos miembros no actúan motivados por los principios de justicia está más allá de la justicia; *ergo*, esto también sería aplicable a la justicia como equidad de una sociedad bien ordenada. Aquella sociedad en la que los más talentosos no actúan según el Principio de Diferencia ya no sería una sociedad justa (aunque la distribución sea justa); sería una sociedad más allá de la justicia.

Causa asombro que Rawls piense que personas capaces de participar activamente en las decisiones públicas sean, al mismo tiempo, completamente ajenas (extrañas) a cualquier consideración sobre la justicia. En el comunismo —dice Rawls, a propósito de la superación de la explotación, ¡y en esta misma tercera lección sobre Marx!— el «entendimiento compartido [por los productores libremente asociados] de su mundo social, tal como se expresa en el plan económico público, es una descripción verdadera de su mundo social». Y añade: «[e]s también una descripción de un mundo social que es *justo y bueno* [...] en el que los individuos satisfacen sus verdaderas necesidades humanas [...] mientras que al mismo tiempo reconocen el reclamo de todos a tener un acceso igual a los recursos sociales»⁶². Si las personas *reconocen* el reclamo de los demás, y si juzgan a su mundo como *justo y bueno*, ¿de dónde viene entonces esta extravagante antropología que postula sujetos comunistas dotados de una alteridad radical, casi irreconocible para los habitantes del capitalismo?

Rawls le exige al comunismo algunas cosas que no le demanda a su sociedad bien ordenada; esto es, el comunismo, para calificar como justo en todo sentido, no sólo debe poseer instituciones justas sino, también, personas

⁶² *Ibíd.*, 365.

motivadas por tales principios. Pero Rawls insiste en que Marx encontraba atractiva la «ausencia de preocupación por la justicia» en la sociedad comunista, y al respecto, enfatiza que «la cuestión de la deseabilidad de la evanescencia de la justicia plantea preguntas mucho más profundas»⁶³. Una de estas preguntas tiene que ver, quizá, con cuál es el objeto de la justicia: si la estructura básica, si las decisiones personales, o ambas cosas a la vez. En la respuesta de este Rawls que dialoga con Marx encontramos, una afirmación expresa de que la justicia no es, como él mismo predicara, un asunto que sólo se aplica a la estructura básica. Dice Rawls:

Para mí [la evanescencia de la justicia] es indeseable como tal, y también una cuestión práctica. Las instituciones justas, pienso, no vendrán por sí mismas, *sino que dependen en cierta medida —por supuesto que no solamente— de que los ciudadanos tengan un sentido de justicia aprendido en los contextos de esas mismas instituciones*. La ausencia de una preocupación por la justicia es indeseable como tal, porque tener un sentido de la justicia, y todo lo que esto involucra, es parte de la vida humana y parte de comprender a las otras personas y reconocer sus reclamos. Actuar siempre como se nos da la gana sin preocuparnos o ser conscientes de los reclamos de los demás sería una vida vivida sin una conciencia de las condiciones esenciales de una sociedad humana decente⁶⁴.

Si leemos este párrafo en forma aislada, no podemos menos que coincidir con Rawls. Pero debemos remarcar, con cierta perplejidad, que la perseverante insistencia rawlsiana en que el objeto de la justicia son las instituciones y no las decisiones personales parece diluirse, al menos en parte, cuando afirma que las instituciones justas *dependen* de que las personas posean un sentido de justicia congruente con tales instituciones. A favor de Rawls, sería posible interpretar que no está valorando la justicia de la estructura básica, sino su génesis y estabilidad. También podría alegarse que Rawls no dice que el sentido de lo justo sea un elemento para evaluar la justicia de una sociedad, sino su deseabilidad. Sin embargo, tanto en el párrafo donde Rawls señala que el comunismo está poblado por «gente extraña» como en el recién citado, está clara la idea de que la justicia de las instituciones no puede separarse gratuitamente de la justicia de las decisiones personales. En el caso de la sociedad comunista, específicamente, un sentido igualitario de justicia conforma el *ethos* que hace posible la aplicación del Principio de Necesidades, un principio que, como Rawls reconoce, requiere «mucho más» que instituciones ajustadas a los principios correctos. Si recobramos las distinciones planteadas en §1 (página 4, párrafo 3), podemos decir que, para Rawls, el comunismo posee un gobierno justo que brinda una distribución justa y, por consiguiente, dado que

⁶³ *Ibid.*.

⁶⁴ *Ibid.*, 372.

las personas carecen de un sentido de justicia, es una sociedad *accidentalmente justa*. Pero si aceptamos la existencia de un *ethos* igualitario que se conjuga con una estructura básica justa, podemos afirmar que se trata de una sociedad *constitutivamente justa* que sí reúne las «condiciones esenciales de una sociedad humana decente».