

**UN DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES.
EN TORNO A FERNANDO LIZÁRRAGA:
MARXISTAS Y LIBERALES. LA JUSTICIA, LA
IGUALDAD Y LA FRATERNIDAD EN LA TEORÍA
POLÍTICA CONTEMPORÁNEA, PRÓLOGO DE
ARIEL PETRUCCELLI, BUENOS AIRES, BIBLOS,
2016.¹**

Guillermo Larigueta²

Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales,

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

ABSTRACT

In this review I examine the book of Fernando Lizarraga *Marxists and Liberals*. My goals in the present note are three. First at all, I want to provide a descriptive reconstruction of the main aspects of the structure and content of the book. Secondly, I desire to briefly discuss three issues interwined. These issues are, first, the nature of the dialogue between Marxists and liberals from the perspective of the French philosopher Louis Althusser. Second, the relationship between the normative basis of the principles of justice and the empirical question of its application to the real world. Third, the criticism raised by Marxism to classical utilitarianism by Bentham. Third and last, I describe the set of beliefs and emotions that reading the Lizárraga's book have given me.

Keywords: Analytical marxism, egalitarian liberalism, classic utilitarianism, realistic utopia, justice.

RESUMEN

1 [Recibido: 20/04/2016 Aceptado: 01/01/2017.]

2 Este trabajo es parte del Proyecto de Investigación DER2016-74898-C2-1-R, "Conflictos de derechos, tipologías, razonamientos, decisiones" del Ministerio de Economía y Competitividad de España. Programa estatal de investigaciones, así como del proyecto colectivo "Evaluación moral de las instituciones públicas" de la SECYT, UNC, Argentina.

En esta nota crítica examino el libro de Fernando Lizárraga *Marxistas y Liberales*. Mis objetivos en la nota son tres. En primer lugar, ofrecer una reconstrucción descriptiva de los principales aspectos de la estructura y contenido del libro. Segundo, discutir brevemente tres cuestiones. Estas cuestiones son, primero, la naturaleza del diálogo entre marxistas y liberales desde la perspectiva del filósofo francés Louis Althusser. Segundo, la relación entre la fundamentación normativa de los principios de justicia y la cuestión empírica de su aplicación al mundo real. Tercero, las críticas del marxismo al utilitarismo clásico de Bentham. En tercer y último lugar, describo el conjunto de creencias y emociones que la lectura del libro de Lizárraga me han transmitido.

Palabras clave: Marxismo analítico, liberalismo igualitario, utilitarismo clásico, utopía realista, justicia.

1. INTRODUCCIÓN

Gerald Cohen (Cohen 2000: 244) nos recuerda vívidamente un tramo angustiante de *La muerte de un viajante* de Arthur Miller. Dicho tramo tiene que ver con el despido de Willy Loman. El jefe de Willy dice: "Son los negocios, muchacho, y todos tienen que echarse a la espalda la carga que les ha tocado... Porque tienes que admitirlo, los negocios son los negocios". Y Willy admite –dice Cohen– que, definitivamente, sí, "los negocios son los negocios".

La intuición poderosa de Cohen es que los negocios convierten a los productores humanos en mercancías. Según Cohen (Cohen 2000: 244) el *dictum* "los negocios son los negocios" vuelve "eficiente" la producción y la economía, pero también, a la vez, puede corromper la humanidad. Los negocios no necesariamente "salvan a los patrones", pues "¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?" (Marcos, 8, 36).

La reflexión de Cohen, incluso con un giro bíblico al final, es representativa del pensamiento marxista. En el caso de Cohen, de un marxismo "analítico". Y lo mismo vale decir para Fernando Lizárraga, un destacado filósofo político argentino.

En efecto, la obra sobre la que quiero escribir la presente nota es ni más ni menos que su *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (Lizárraga 2016). Se trata de una obra escrita por un marxista analítico de alto nivel como Lizárraga con el propósito –entiendo yo– de defender los esbozos de una *teoría marxista de la justicia social*. Como toda

defensa, tal como veremos, la misma requiere de la posibilidad y la necesidad de un diálogo –e incluso puntos de acuerdo- con lo más granado del liberalismo político. Me refiero, claro está, al liberalismo de John Rawls.

En esta nota persigo tres objetivos. El primero, inscripto en el apartado 2, es hacer una reconstrucción descriptiva de los principales aspectos de estructura y contenido del antes mencionado libro de Lizárraga. El segundo, en el apartado 3, consiste en ofrecer algunos comentarios críticos a la obra de Lizárraga. En dicho apartado distinguiré en forma telegráfica tres cuestiones. La primera, en el sub-apartado 3.1, trataré el tema de la "naturaleza" del diálogo que el marxismo analítico de Lizárraga entabla con el liberalismo rawlsiano, aportando una nota a este análisis, tomada desde la perspectiva del marxista francés Louis Althusser. La segunda, en el sub-apartado 3.2, abordaré una arista de la relación entre la fundamentación de los principios de justicia y la cuestión factual de su aplicación al mundo real. La tercera y última, la trataré en el sub-apartado 3.3 y tiene que ver con un punto específico de la crítica del marxismo –y de Lizárraga- al utilitarismo clásico, particularmente encarnado en Jeremy Bentham. En el apartado 4, finalmente, quiero transmitir el tipo de creencias y emociones que este libro me ha producido.

2. RECONSTRUCCIÓN DE LA ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA OBRA DE LIZÁRRAGA

Marxistas y Liberales es una obra que está estructurada en 5 capítulos. El primero versa sobre la posibilidad y necesidad de diálogo entre marxistas y liberales igualitarios (rawlsianos). Se trata de un capítulo que no porque sí es introductorio ya que traza uno de los objetivos importantes de la obra, a saber: mostrar los nodos de acuerdo entre el marxismo analítico defendido por Lizárraga y el liberalismo igualitario de cuño rawlsiano. El capítulo segundo, sin embargo, muestra los límites del igualitarismo liberal de Rawls de la mano de las –ahora- clásicas críticas del pensador canadiense Gerald Cohen. El tercer capítulo aborda un tema central en el libro sub examine del filósofo argentino, a saber: determinar si es verdad o no que Marx no rechazaba la tesis conocida como "autopropiedad". El capítulo cuarto se dedica a comparar la estructura básica de la teoría rawlsiana con la del marxismo para advertir sus semejanzas y diferencias. Finalmente, el capítulo cinco, de la mano del recuerdo de la utopía

socialista del escritor George Orwell, se pregunta por el lugar de la fraternidad en la teoría socialista de la justicia y su correlato con el concepto de "amistad cívica" en la obra rawlsiana. Como parte central de este capítulo aparecen las coincidencias, al menos de "target", entre Rawls y Marx en cuanto a criticar al utilitarismo.

Originalmente, los cinco capítulos a los que he hecho referencia en el párrafo anterior, fueron artículos, o partes de artículos publicados por Lizárraga en revistas científicas o expuestos como ponencias en congresos de teoría política.

Ahora bien, no obstante la obra se estructura sobre la base de cinco trabajos diferentes, no se deja de apreciar, todo el tiempo, la *unidad temática* del libro; unidad, que como se atestigua en el subtítulo, es acreditada por el tratamiento obsesivo-recurrente de tres categorías objeto de interés en la teoría política, a saber: justicia, igualdad y fraternidad.

Como he sostenido, Lizárraga es un marxista (analítico). Como sabemos, esta corriente, a la que se adscriben autores como Elster, Geras, Olin Wright o el mismo Cohen (que a veces es tildado, en cambio, como "rawlsiano de izquierda") se caracteriza por la utilización poderosa del análisis conceptual. Como tal, el análisis conceptual es una herramienta de reconstrucción racional, clara y precisa hasta la médula, de los conceptos nodales, en este caso de la teoría de la justicia. Este registro analítico está presente en la obra de Lizárraga sin que esto signifique que su tratamiento de las cuestiones objeto de análisis sea árido o insípido. Muy por el contrario, el estilo de la obra es estéticamente bello y claro a la vez, desideratas, ambas, que no siempre se encuentran juntas en otras obras pertenecientes a la misma tradición.

Ahora bien, la vocación por el diálogo es una constante en la obra de Fernando Lizárraga (véase su capítulo 1). Con el mismo se trata, de una parte, de precisar más aún una no tan desarrollada "teoría de la justicia" *socialista* (Lizárraga 2016: 23); de otra parte, se trata de radicalizar algunos puntos de vista del liberalismo rawlsiano que, de la mano del marxismo, pueden volverse más emancipatorios, políticamente hablando. En suma, del diálogo mutuo entre marxismo y liberalismo, parecen surgir unos inusitados –para algunos– puntos de acuerdo desde los cuales es posible fortificar una teoría de la justicia de izquierda que lidie con las tendencias de derecha del libertarismo o anarquismo de autores como Nozick y compañía.

¿Cómo es posible afirmar, sin embargo, la tesis según la cual entre marxismo y liberalismo hay puntos de acuerdo? La intuición vulgar, por el contrario, parece militar en contra de esta posibilidad e incluso, en términos de Lizárraga, de esta "necesidad". Veamos.

En primer lugar, Lizárraga (Lizárraga 2016: 78 y ss.) nos recuerda que en la teoría de la justicia bien desarrollada por el profesor de Harvard John Rawls, resalta la presencia del "principio de diferencia" (a veces conocido como regla "maximin").

El principio de diferencia exige que las "desigualdades económicas y sociales" sean siempre estructuradas en beneficio de los "menos aventajados". Esta es una tesis que un liberal no rawlsiano no puede digerir fácilmente porque pone al autor americano cerca del pensador de Tréveris. Esto último, en el sentido de que los "explotados", para el filósofo americano, solo tolerarán desigualdades que sean en su beneficio; más aún, los originalmente dominados, tienen, para Rawls, un derecho a "vetar" políticas públicas (socio económicas o socio políticas) que vayan en detrimento suyo.

Este filón "marxista" en la obra rawlsiana, si se me permite hablar así, interpretando el espíritu de la obra de Lizárraga que comento, se completa con el fuerte rechazo normativo de Rawls por la "autopropiedad". Este rechazo implica que los talentos o dones esparcidos por la lotería natural o social (mayor inteligencia, fuerza corporal, riqueza, habilidad, salud mental, etc.) son parte de un "acervo común" y, como tales, solamente pueden ser usados –según Rawls– en beneficio de los olvidados, de los menos aventajados. Esta postura rawlsiana, sin embargo, parece que es normativamente superior a la postura –implícita– moral de Marx que, según Rawls, y también según Cohen, afirmaba (o no rechazaba suficientemente) la autopropiedad (Lizárraga 2016: 103 y ss). Con la expresión "autopropiedad" se alude a que cada uno de nosotros es amo y señor de sus talentos y de su cuerpo, de una manera semejante a cómo se podría entender un derecho absoluto de propiedad. Rawls, como Lizárraga señala es un "antimeritocrático", en el sentido de que los talentos no son "nuestros" sino parte de un acervo común. Y es antimeritocrático en el sentido de que, como son aspectos que nos vienen dados por la lotería natural o social, es decir, por la llamada "suerte bruta", no los merecemos.

Los filósofos, americano y canadiense, respectivamente, sostienen, como se ha dicho, que Marx afirmaba o no rechazaba suficientemente la autopropiedad. Empero, Lizárraga, en un punto alto de

su exposición, sostiene que Marx sí rechazaba suficientemente en un *nivel normativo* la autopropiedad, esto es, los llamados "privilegios naturales" (Lizárraga 2016: 108). Esto es así si, como Lizárraga muestra con fuerte evidencia textual, Marx sostenía que éstos no cuentan en su posición normativa implícita.

Ahora bien, el problema con la autopropiedad está conectado, a su tiempo, con los principios de justicia que son los cimientos, precisamente, de una teoría de la sociedad justa.

Marx, según lo afirman Cohen y Rawls, creía que los problemas de desigualdad no se resolverían por la *creencia o firme convicción normativa* de los ciudadanos en los principios de justicia distributiva. A contrapelo del liberalismo rawlsiano, o del socialismo de Cohen, Marx habría creído en la llamada "solución tecnológica" conforme la cual, habría en algún momento de la humanidad, fruto de la exhaustivización e intensificación de las fuerzas de producción, un período paradisiaco de "abundancia material plena" (Lizárraga 2016: 110). En esa fase no sería la creencia inmovible en un principio de diferencia como el de Rawls la que guiaría a una sociedad a un estado de igualdad y fraternidad. Sino, más bien, que sería la abundancia material plena la que lograría este propósito. Sin embargo, hasta que ese momento no llegara, la autopropiedad, no sería negada por Marx, con lo cual, su sociedad, previa al comunismo pleno, sería desigualitaria y por ello profundamente injusta.

Ahora bien, las cosas no son tan sencillas como Rawls o Cohen las plantean, dice Lizárraga, y ello por varias consideraciones. En primer lugar es preciso distinguir entre dos fases en la sociedad pensada por Marx. Una fase preliminar (socialista) en que aún no ha sido desterrado el derecho burgués y el capitalismo (Lizárraga 2016: 159 y ss.). Esta fase es socialista en la medida en que, pese al capitalismo y al derecho burgués, los ciudadanos adscriben a un principio socialista como el de "contribución" o "proporcionalidad". Conforme este principio cada obrero deberá contribuir a la sociedad con su trabajo en forma proporcional a su habilidad, fuerza corporal, salud mental, situación familiar, etc.

El principio de contribución o proporcionalidad, no obstante, sigue siendo injusto porque los trabajadores difieren en sus aportes al mercado de trabajo, merced a la lotería natural o social, en capacidad intelectual y corporal, amén también de sus diferencias personales. (Lizárraga 2016: 107 y ss.) Un trabajador con cargas de familia, pierde, al ganar lo mismo que uno que no tiene dichas cargas. Un traba-

jador con dolencias físicas no puede competir con uno que está sano, etc. Siendo así las cosas, parece que Marx no niega la autopropiedad.

Sin embargo, Marx, como recuerda Lizárraga, (Lizárraga 2016: 168), sostenía que la distribución de la riqueza de acuerdo a la contribución de cada trabajador se haría una vez que se hubieran *deducido* los montos necesarios para fines comunes del estado, así como para la creación de un fondo para aquellos que no pueden trabajar. Con lo cual, el principio de contribución no está tan lejos del principio de diferencia. Y con lo que, además, postula rotundamente Lizárraga, quedaría negada suficientemente la autopropiedad en el plano normativo por Marx, ya que los privilegios naturales inciden en la contribución diferenciada de cada trabajador, pero una vez que se han deducido estos montos para fines y fondos comunes.

Ahora pues, en la llamada fase del "comunismo pleno" es donde, abandonado el capitalismo y el derecho burgués, actuaría otro principio más justo que el anterior. Este principio no es otro que el que reza lo siguiente: "*de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*" (Lizárraga 2016: 173 y ss.). Como en el comunismo pleno habría "abundancia material" sin límites, ya no habría división del trabajo y cada trabajador podría autorrealizarse plenamente y hacer "lo que le venga en gana". Las necesidades de todos, por igual, estarían así satisfechas. Pero ello no obedecería, como se ha argüido antes siguiendo a Rawls y Cohen, a la aceptación, en el ámbito de las creencias, de un principio de justicia como el principio de la diferencia rawlsiano. Siendo así, la sociedad marxista sería menos justa que la rawlsiana!

Como quiera que sea, el tema no es tan sencillo y Lizárraga tiene el acierto de recordarlo. Esto porque en la obra rawlsiana existen dos versiones en el principio de diferencia que no le hacen las cosas fáciles al pensador de Harvard (Lizárraga 2016: capítulo 2). Según Lizárraga el principio de diferencia se puede articular en una versión "laxa" o en una versión "estricta". La versión laxa, apoyada por evidencia textual en la obra de Rawls, sería aquella donde la igualdad originaria del sistema de justicia se tuerce por la permisión moral de "incentivos" para los más aventajados. La cosa es como sigue: los más aventajados no siempre muestran la motivación a sostener a los menos aventajados como demanda el principio de diferencia. Para hacerlo, de algún modo, extorsionan al estado para obtener incentivos que los "compensen" de los esfuerzos que hacen por los más pobres u olvidados. Dicho esto, ello implica que los más aventajados olvidan

que muchos de sus privilegios son fruto de la suerte bruta y no en virtud de méritos genuinos. Admitir incentivos, dice Cohen, y recuerda Lizárraga, es traicionar el espíritu igualitario de Rawls; traición que el pensador de Harvard le achaca precisamente a Marx! Sobre esto tenemos muchos casos en la realidad, por caso, latinoamericana. Por ejemplo que los ricos o la clase media bien posicionada recelen de sostener planes sociales como la "asignación universal por hijo"³ y que, para mantenerla sin boicotear al gobierno de turno, mediante la connivencia con jueces genuflexos y medios de comunicación corporativos y monopólicos, reclamen "descuentos en las retenciones a sus inmensas producciones de maíz, soja o trigo". Los más aventajados, conforme la versión laxa, tienen permitidos estos "chantajes" como cuando, para acudir ahora a otro ejemplo, los supermercadistas formadores de precios en bienes de consumo, desabastecen el mercado, a menos que el estado renuncie a regular los precios de dichos bienes mediante un sistema de precios cuidados y sanciones para los supermercadistas que no los cumplen.

En cambio, la versión "estricta" del principio de diferencia, la que prefiere Cohen, y a la que adhiere plenamente Lizárraga, es aquella que no permite incentivos para los más aventajados. La idea es que si se permitiesen la igualdad originaria no se mantendría.

Lizárraga apunta aquí un sugestivo correlato entre el principio de diferencia en su versión laxa y el principio de contribución y entre el principio de diferencia en su versión estricta y el principio de necesidades. Con lo cual, los problemas que Cohen le endilga a Rawls tendrían un aire de familia con los problemas que se encuentran en la obra del intelectual de Tréveris. Pero dicho esto, también hay que subrayar, argumenta Lizárraga, que Marx no tendría empacho alguno en aceptar el principio de diferencia; un principio de diferencia laxo en la etapa socialista donde actúa el principio de contribución y un principio de diferencia estricto en la etapa comunista plena donde actúa el principio de necesidades.

No obstante lo anterior, las cosas son más complicadas y esto por el siguiente motivo. Rawls, y también Cohen, entienden que en la fase de comunismo pleno es imposible hablar de un "sentido de la justicia", de lo correcto o incorrecto, desde el punto de vista de la

³ Plan asistencial del estado argentino para los niños con padres con ingresos mínimos, sujeto a que el niño se escolarice y cumpla con un calendario de vacunas obligatorias.

moralidad política (Lizárraga, *ibídem*: 222 y ss.). Esto porque lisa y llanamente no habría moralidad política. Y, ¿por qué ocurriría esto? Ocurriría por lo que se indicó líneas atrás. Marx habría confiado en que la solución tecnológica y no el sentido de justicia es lo que garantizaría el sello de una sociedad justa. Solución "tecnológica" en el sentido antes expresado de que los medios de producción se habrían vuelto tan intensos que la abundancia material sería prácticamente ilimitada. Sería esta abundancia la que determinaría la justicia pero no las actitudes morales de los ciudadanos.

El sentido de justicia, conforme esta crítica a Marx, se habría, dice Lizárraga, "evanescido", pues la sociedad marxiana sería una sociedad "más allá de la justicia". Con pie en la obra de Rawls, Cohen, Marx y Stalin, Lizárraga refuta, con buenos argumentos, esta perspectiva. Niega, por ello, que la sociedad comunista sea una sociedad más allá de la justicia. Esto porque, entre otras cosas, es falso que Marx creyera en la abundancia material ilimitada; idea que Cohen toma de Stalin y no del propio Marx (Lizárraga 2016: 141). El comunismo pleno de Marx es el reino de la "fraternidad", del compartir entre iguales plenos. Algo semejante, *mutatis mutandis*, a la sociedad de ciudadanos amigos de Rawls, dirá Lizárraga (capítulo 5).

Lo dicho en el párrafo anterior, remite a dos temáticas específicas que en el libro de Lizárraga aparecen relacionadas entre sí. La primera tiene que ver con qué pasos hay que dar para llegar a la sociedad fraterna o de amigos iguales. La segunda al dominio mismo de la "utopía". Comencemos.

Lizárraga mantiene que para llegar a una sociedad comunista plena hay pasos preliminares que dar. Uno de estos pasos requiere del abandono del capitalismo y el egoísmo exacerbado.

Según Lizárraga, una doctrina moral que responde al capitalismo y el egoísmo exacerbado, y que sirvió a la burguesía para mantener su dominio determinante en la sociedad, fue el utilitarismo clásico (Lizárraga 2016: 204 y ss). Se trata de una doctrina que, para Marx, sobre todo en cabeza de Bentham, supondrá la extensión del interés del "almacenero británico", buscando su proyección "universal". En otras palabras: el utilitarismo –dice Lizárraga– se conecta con una concepción pequeño burguesa del mundo; concepción que se presenta a sí misma como la doctrina universal que "todos" deben aceptar, incluso los menos aventajados de una sociedad.

Rawls comparte el blanco de ataque con Marx, pero por otros motivos. En opinión del filósofo americano, el utilitarismo sacrifica los

intereses individuales en el altar de la felicidad general y ofrece una métrica muy subjetiva que no es útil, valga la paradoja, para construir una teoría objetiva de la justicia. De aquí el recurso de Rawls a la delimitación de los *bienes primarios* sobre los que se articulan sus dos principios de justicia en forma lexicográfica y armónica: el de igual libertad para todos y el de diferencia.⁴

Lo sostenido, se vincula, a su vez, con la segunda temática a la que aludí líneas atrás: la de la utopía. Una constante de la obra de Lizárraga consiste en pensar la *dimensión ética* del marxismo. Lizárraga admite que la dimensión ética, entendida en su cara normativa, fue subestimada por Marx en virtud del acento puesto por el filósofo de Tréveris en la dimensión explicativa del materialismo histórico.

Sin embargo, un horizonte ético, como desiderata utópico, como ideal regulativo si se quiere, es hoy más urgente que nunca. La enorme y desigual distribución de la riqueza en el mundo es prueba de esta urgencia.

Aunque Marx fue un poco renuente a admitir *toto genere* a la corriente del utopismo en función de que su propia teoría debía ser "científica" y no "utópica", no desechó completamente el ideario de utopistas como Fourier y otros.

En la obra marxiana, en efecto, se detecta, el deseo de un mundo mejor, sin alienación y desigualdad, un mundo de hermanos en iguales condiciones materiales. *Mutatis mutandis*, dirá Lizárraga, ésta será la posición de Rawls, la de ciudadanos que son amigos, unidos por lo que Aristóteles llamaba la "philia", ciudadanos amigos que persiguen planes racionales de vida, en tanto que los mismos responden a una definición de bien de origen aristotélico pero formalizada en Rawls debido a su influjo kantiano.

Ahora bien, ¿qué clase de utopía es la que están sopesando autores como Rawls o Marx o el propio Lizárraga?

4 Los principios pueden entrar en conflicto pero hay un orden lexicográfico entre los mismos. Primero se satisface el primer principio y luego el segundo. Rawls cree en la posibilidad de regular públicamente los principios. Admite que dentro, por ejemplo, del primer principio puede haber conflictos (esto es, entre familias de libertades diferentes). Sin embargo, la regulación pública de estas familias de libertades mediante un esquema reflexivo y coherente es posible. En contra de esta visión, otro liberal como (Gray 2001: 141) cree, al igual que Sir Isaiah Berlin, que puede haber conflictos entre opciones inconmensurables, tal que la opción coherente de Rawls no sea posible.

Lizárraga sostiene que de todos los diseños utópicos el más plausible es el de las utopías "institucionales"⁵ o "concretas" y no el de utopías como la del "país de Jauja" –magistralmente pintado por Brueghel (Lizárraga 2016: 139) . En este país de Jauja –o en el marxismo según la pintura de Rawls y Cohen y no por Lizárraga– existe una abundancia material plena o ilimitada que ha hecho perder el sentido por las nociones de lo justo o lo injusto (Lizárraga 2016: 201). Se ha perdido todo sentido por lograr o mantener una *igualdad radical sin coerción, leitmotiv del marxismo*. Se ha perdido el sentido de la fraternidad, de la *philia* o amistad entre pares.

Ahora pues, la utopía concreta, de instituciones, no rechaza, en la postura de Lizárraga, por lo que se acaba de señalar, una utopía *extendida* a las "elecciones personales" de los ciudadanos,⁶ a sus virtudes morales, a su sentido de justicia; en una palabra, para parafrasear a Cohen, a un *ethos igualitario*.

La mentada utopía, defendida en los pliegues de su obra por Lizárraga, tiene cierto aire de familia con la utopía "realista" de Rawls. (Lizárraga 2016: 62 y ss.) Aunque parezca una contradicción en los términos, el profesor de Harvard pensaba que su teoría de la justicia era parte de una utopía realista. Esto es: su teoría trazaba un horizonte ideal (el de una sociedad de amigos) pero un horizonte *asequible, realmente posible*. La filosofía política, para Rawls, tiene que ser especulación con posibilidades prácticas y no especulación pura. Esto explicaría, por ejemplo, que Rawls pudiese admitir la versión "laxa" de su principio de diferencia y tolerara o permitiera ciertos incentivos para las clases más pudientes. Esto se haría sin desconocer cierta herida en la igualdad originaria y en una concepción de justicia kantiana según la cual los principios de justicia se entienden como un compendio de principios categóricos. La idea es la siguien-

5 Lizárraga al respecto cita a Kumar, pero también coincide en esto Colin Davis (2009: 27)

6 Cohen, como bien recuerda Lizárraga, demanda que los principios de justicia no actúen solo a nivel de la llamada "estructura básica", esto es, "institucional", como pide Rawls, sino también a nivel del "ethos" de las elecciones personales. Sin embargo, la crítica a Rawls no ha apuntado solamente a su supuesta estrechez teórica al circunscribir los principios de justicia a la estructura básica. Martha Nussbaum (2006: 65) ha sostenido que el diseño de justicia rawlsiano está pensado para sujetos racionales y capaces (autónomos) pero deja fuera discapacitados físicos y mentales o seres con capacidades no suficientemente reconocidas como las mujeres. La teoría de Nussbaum, inspirada en Rawls, intenta ir más allá de él considerando los intereses de estos otros actores.

te: antes de perder toda la justicia por una versión estricta, mejor permitir los incentivos por razones prudenciales o pragmáticas. La facticidad determina el ámbito de lo posible de nuestras utopías. En el sub-apartado 3.2, regreso a esta cuestión.

3. TRES CUESTIONES EN LA OBRA MARXISTAS Y LIBERALES

Habiendo presentado una reconstrucción de algunas de las principales ideas de Lizárraga, ahora, tal como anticipé en la introducción a esta nota, a continuación quiero dejar planteadas, en forma más bien telegráfica, las siguientes tres cuestiones. Vale la pena aclarar que las tres cuestiones sólo son algunas de las posibles que se pueden extraer de un texto rico en implicancias lógicas como el de Lizárraga. En mi caso, la formulación de las mismas, es un intento de sumarme al diálogo que el marxismo analítico de Lizárraga entabla con el liberalismo igualitario, y por qué no decirlo, con el utilitarismo clásico también.

3.1 LA NATURALEZA DEL DIÁLOGO ENTRE MARXISTAS Y LIBERALES DESDE LA ÓPTICA DE LOUIS ALTHUSSER

En mi reconstrucción del libro *Marxistas y Liberales* se han podido apreciar dos constantes del pensamiento de Fernando Lizárraga: la primera, la posibilidad y necesidad de diálogo entre marxistas y liberales igualitarios. La segunda, puntos de acuerdo entre Marx y Rawls.

Mi pregunta para este sub-apartado versa sobre la "naturaleza" de este diálogo entre marxistas y liberales que propone Lizárraga. Para esto, quiero presionar un poco el análisis conceptual del propio Lizárraga, utilizando para ello la perspectiva defendida por otro marxista: Louis Althusser. (Althusser 2015)

Althusser sostiene que la filosofía es un "campo de batalla" donde una tendencia se apropia de los argumentos de la otra con el fin de ir ganando posiciones en el terreno enemigo y afianzar la propia posición (Althusser 2015: 194).

Cada filosofía, dice Althusser (Althusser 2015: 195), por lo anterior, no presupone una tendencia sino la "contradicción entre las tendencias" en disputa. Es decir, dentro de una tendencia, ya se advina su conflicto con la tendencia "enemiga".

Según Althusser, (Althusser 2015: 207) en esta guerra que es la filosofía, una tendencia "intenta domesticar a su adversario robándole su lenguaje" y de este forma, una tendencia "toma la delantera frente a la otra" (Althusser 2015: 210). La domesticación del adversario mediante el "robo de su lenguaje" y el "tomar la delantera" permite, en última instancia, dice Althusser, (Althusser 2015: 211) "forjar categorías lo más universales que le sea posible (al filósofo), capaces de unificar bajo sus tesis las diferentes esferas de la ideología". De este modo, el filósofo es "siervo" de la ideología y la filosofía no es una disciplina teórica "autónoma" sino puesta al servicio del interés de una clase dominante (Althusser 2015: 219 y ss.).⁷

¿A dónde quiero llegar con las citas anteriores? A lo siguiente:

En algún sentido, cuando Rawls dice, como recuerda Lizárraga, que su teoría de la justicia puede ser compatible tanto con la propiedad privada como con la colectiva de los bienes de producción, está avanzando en el campo adversario de manera increíble; está tomando la delantera frente al marxismo analítico. Su principio de diferencia, por otra parte, parece más bien la apropiación del lenguaje marxista pero fundado con mejores y claros argumentos en contra de la autopropiedad, la presunta abundancia material ilimitada, o la pérdida del sentido de la justicia.

Del mismo modo, cuando el marxismo analítico de Lizárraga se apropia del lenguaje rawlsiano y ve semejanzas entre los principios de justicia del filósofo de Harvard y el intelectual de Tréveris, o cuando niega que el marxismo afirme la autopropiedad o rechace el sentido de justicia para la etapa del comunismo pleno, pareciera obrar en sentido contrario a fin de ocupar el terreno enemigo, "apropiándose de su lenguaje", "tomándole en cierto sentido la delantera", y posicionándose como la tesitura dominante.

Quiero decir, con esto, que la *naturaleza del diálogo* no parece inocente ni en Rawls, ni en Cohen, ni en Lizárraga. La filosofía, se podría argumentar como Althusser, es un "campo de batalla". Hay una "guerra filosófica" sin que por esto tengamos que conceder, por supuesto, *todo* el pensamiento de Althusser. Podemos, en efecto, mantener que la filosofía es señora y no sierva, *autónoma y no partisana* de algún interés ideológico particular. Aunque, para ello, debemos

⁷ Para una discusión semejante de este punto, pero con respecto al arte, especialmente la literatura y su autonomía o falta de autonomía respecto de los intereses dominantes o de los dominados, véase (Eagleton 2013).

demostrar mediante prueba rigurosa, que la "forma universal" de sus proposiciones, en este caso de filosofía política sobre la justicia y la igualdad, son genuinamente universales. Por ejemplo, demostrando que los intereses de los menos aventajados son genuinamente universales pues, contrafácticamente, luego de sortear el velo de la ignorancia, nadie querría estar en un mundo donde sea explotado o dominado y encima ibajo engaño!

Hay otras maneras de pensar, desde luego, la autonomía de la filosofía. Aunque éste no es el tema de la presente nota, volveré incidentalmente a la cuestión en 3.3.

3.2 LA RELACIÓN ENTRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA CON LA CUESTIÓN FACTUAL DE SU APLICACIÓN

La segunda cuestión sobre la que deseaba llamar la atención tiene que ver con la relación *tensa* –que persistentemente denuncia en su libro Lizárraga- entre "fundamentación" y "aplicación" de los principios de justicia.

En efecto, cuando el autor argentino trata la versión laxa del principio de diferencia que tiene cierto correlato con el principio de contribución de la fase socialista, y a su tiempo, hace lo mismo con el principio de diferencia en su versión estricta que tiene cierto correlato con el principio comunista de las necesidades, parece advertir una brecha entre ambos conjuntos de principios y la realidad. Me explico.

La versión laxa de los igualitaristas o la versión proporcionalista o del principio de contribución de los marxianos habla de lo *tensa* que es la relación entre la fundamentación normativa y la cuestión fáctica de la aplicación de principios morales o políticos a la realidad. Esto y no otra cosa, pareciera estar detrás de la intuición rawlsiana de la utopía "realista". Tensión realista entre fundamentación y aplicación porque Rawls, y Marx a su modo, se percatan de la "inevitable" y "compleja" distancia entre *fundamentar normativamente* principios y la *cuestión fáctica*, del mundo real, cuando queremos *aplicar* dichos principios. Algo parecido entrevió Kant (Kant 2012) cuando pensaba en la relación conflictiva entre la moralidad pura y las inclinaciones.

La antes referida "distancia" entre lo normativo y lo fáctico se ve claramente en la versión laxa del principio de diferencia. Allí, los más aventajados pretenden "incentivos" (bajo la forma de política pública

que se quiera imponer) para compensar lo que hacen para mejorar la vida de los peor situados. Estos incentivos, sin duda, son una forma de menoscabar la igualdad esencial que busca el marxismo y el liberalismo igualitario a su modo también. El menoscabo es para los principios, como el de diferencia, o contribución marxiano, que se formulan en una fase que podríamos asumir como "normativa", fase que se vincula con lo que un kantiano llamaría la "fundamentación" de una teoría de la justicia. Sin embargo, datos de nuestra psicología moral "real", de nuestra constitución antropológica más acusada, de, en una palabra, nuestras "circunstancias de la justicia", revelan que tenemos tendencias egoístas y sesgos para admitir la plena jurisdicción de la igualdad, vía el principio de diferencia.

Esta psicología o antropología "real" es el ámbito fáctico y no normativo de una teoría de la justicia. Mi planteo en este sub-apartado es el siguiente: En primer lugar, pareciera que la intuición que uno mantiene es que lo que vale en la fundamentación debería valer en la aplicación. En términos del pragmatismo contemporáneo, podría decirse que toda teoría demanda aplicación o que, lo que vale en teoría, debe valer en la práctica, dicho esto último kantianamente. Si es así, uno debería aceptar la versión estricta del principio de diferencia –o su correlato en el principio de necesidades marxista- y entender que una sociedad regida por la versión laxa o el principio de contribución, solamente son versiones "transitorias" de la justicia; versiones incompletas hasta que lleguemos a una sociedad, como dice Lizárraga, "constitutivamente" justa y no sólo "accidentalmente" justa (Lizárraga 2016: 156). Se permitirían entonces "incentivos" o la desigual contribución obrera sólo por un tiempo. Empero, la cuestión parece otra. Pues, si las circunstancias de la justicia no se modifican, y a tono con ellas, los principios racionales de la economía pública no se alteran de tal modo que puedan ser "eficientes" a tono con la "nueva cultura de la igualdad", es difícil pensar que lo transitorio no termine siendo la *realidad definitiva y constituyente de lo justo posible*. En el sentido, que esperar un comunismo pleno o una sociedad gobernada por una versión estricta del principio de diferencia, encarnan formas de utopismo "no realistas".

En cualquier caso, esto último abre otro problema que se plantea como un dilema. Si, por ejemplo, el rawlsiano admite esta brecha con lo fáctico y asume la versión laxa del principio de diferencia, parece entonces que tal principio de justicia no es –kantianamente hablando- un imperativo categórico. Es más bien un ideal regulativo, como

acierta a proponer Jacques Bidet en su lectura de Rawls (Lizárraga 2016: 71). Y todavía más: un ideal *asintótico*, pues cada vez que queramos acercarnos a él nos alejamos proporcionalmente, dado que nos topamos con circunstancias de la justicia difícilmente modificables al punto que hagan posible una *economía justa y eficaz a la vez*. Por el otro lado, si no asumimos para el principio de diferencia la versión laxa sino la estricta, parece que conservamos el carácter categórico de dicho principio pero al precio de que la realidad “se nos escape de las manos”. Nuestra utopía pierde su carácter realista.

3.3 LAS CRÍTICAS DEL MARXISMO –Y EN PARTICULAR DE LIZÁRRAGA- AL UTILITARISMO CLÁSICO

Por último veamos lo siguiente. Se ha podido apreciar, también, que Lizárraga se une a las críticas de Marx (y por otro lado de Rawls) al *utilitarismo clásico*. Aunque Lizárraga admite al pasar que tales críticas se dirigen básicamente a la versión “cruda de Bentham” y que también incluyen la versión “más refinada” de Mill, parece claro que el grueso de la munición apunta a Bentham y no a Mill. Lizárraga (Lizárraga 2016: 207) dice:

“El utilitarismo, entonces, expresa la dinámica de una clase en ascenso y los avatares del desarrollo capitalista. De allí que una de sus características se precise esa mirada *unidimensional* que pretende ocultar la relación constitutiva del capitalismo: la exploración puramente económica” (el énfasis en cursiva es nuestro).

El *utilitarista crudo* en el que medita Lizárraga es, como él dice, “unidimensional”, pues solo se obsesiona por satisfacer deseos, básicamente de consumo.

Por otra parte, el filósofo utilitarista es un filósofo que, como sugiere tácitamente Lizárraga (Lizárraga 2016: 209), es un filósofo *enmascarado*. Althusser (Althusser 2015: 212) lo dice de manera elocuente cuando sostiene que el filósofo –que responde a intereses de clase- “sale a escena enmascarado”. Que vende como “universal” lo que solamente responde al interés de una clase o a los deseos de una clase social (véase el punto 3.1 de esta nota, al respecto)

A diferencia de la utopía del comunismo que es la de una sociedad fraterna, o de los rawlsianos que desean una sociedad de “amigos”, la utopía utilitarista reposa en *la continua satisfacción de los deseos y alivio de los dolores*. Se trata, en opinión de Lizárraga, de un uti-

litarismo "crudo" basado en una *utopía no realista* que apela a un mundo de abundancia imposible. Los ciudadanos utilitarios benthamitas se parecen a los tres obesos del País de Jauja: satisfechos pero en una felicidad de la que ni siquiera pueden ya ser conscientes. (recordemos que los obesos duermen la siesta). Los tres obesos de Jauja han perdido el sentido de lo incompleta que debe ser asumida la vida para poder disfrutarla genuinamente.

Dicho lo anterior, quiero abrir el siguiente inciso bajo la forma de la siguiente interrogante. ¿No cree Lizárraga que las críticas marxianas, aunque puedan valer para Bentham, no valen para Mill? Una respuesta tentativa que daré podría ser, en efecto, que no valen para Mill y esto por dos razones básicas.

Primero, Mill (Mill 2014) no sostiene que la clave de la felicidad es la satisfacción de deseos "a secas". Él no es un utilitarista "crudo". La ya célebre frase de Mill (Mill 2014: 66) es que "es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho, que un necio satisfecho" (sobre esto también Guisán 1992: 31).

Según Mill (Mill 2014: 67) hay deseos bajos y deseos "elevados", deseos que "intrínsecamente" vale la pena perseguir.

La segunda razón sería ésta. Mill (Mill 2014: 167), además de lo anterior, habla de un "derecho igual de todos" a la felicidad. Repárese en el acento puesto en el sintagma citado: derecho "igual"... Si hay un "derecho igual de todos a la felicidad", no puede decirse que el filósofo "sale a escena enmascarado" como afirma el filósofo francés Althusser. Pues, al contrario, el filósofo que enarbola la bandera de la igualdad para "todos", está elevando, con esto, una genuina pretensión de que su proposición sea considerada "universalmente" válida y no sólo una proposición que enmascara intereses partisanos. La expresión milliana, si se quiere, jugaría un rol parecido al que señalé en 3.1 cuando hablé del rol contrafáctico del velo de la ignorancia rawlsiano como piedra de toque no sólo de la universalidad de los principios sino, sobre todo, como garantes de la pretensión válida de autonomía en un sentido suficientemente importante de la filosofía respecto de la ideología.

En aras de reforzar lo anterior, una de las mayores expertas de habla hispana en Mill, Esperanza Guisán (Guisán 2006: 97), ha sostenido que en la teoría moral de Mill "ningún ser humano aceptaría tampoco establecer relaciones de *dominio o sumisión* respecto a to-

dos los demás ya que la comunicación humana sólo es posible en condiciones de igualdad". (el énfasis en cursiva me pertenece)

Adviértase la necesidad de recalcar el rechazo milliano a la *dominación de unos por otros*⁸; un tema, el último, de importancia estelar para el marxismo.

Por lo anterior, Esperanza Guisán (Guisán 2006: 97) no duda en calificar a Mill de un *socialista genuino* en el "convencimiento de que –para Mill- la lucha por la mejora social no es algo que el gobierno deba imponer de forma coercitiva sino que brotará del aumento de nuestra capacidad de *empatía* (nuestro énfasis), de nuestro convencimiento de que al *ocuparnos del bienestar, la libertad y la emancipación de los otros, se aumentan* (énfasis de la autora) nuestras posibilidades de una vida rica en satisfacciones".

¿Hasta qué punto la capacidad de "empatía" y el conocimiento de que el bienestar de los otros es también nuestra propia preocupación, no son temas centrales en el marxismo y liberalismo igualitario rawlsiano? La "empatía" parece la emoción adecuada para el fin estrella del socialismo, a saber: la fraternidad. Por otra parte, el convencimiento de que la mejora social no debe ser impuesta "coercitivamente", ¿en qué medida no se coaliga con la idea de igualdad radical sin coerciones del marxismo?

En suma, si lo anterior mueve a reflexión, Mill estaría más cerca del liberalismo de izquierda o del marxismo analítico que lo que las críticas marxianas centradas en Bentham podrían advertir.

4. CREENCIAS Y EMOCIONES QUE ESTE LIBRO ME HA DEJADO

Quiero cerrar esta nota resaltando brevemente el conjunto básico de creencias y emociones que esta obra me ha dejado. Hablo de creencias enhebradas con emociones de un modo semejante a como lo haría un *aristotélico*.

En primer lugar, tras leer *Marxistas y Liberales*, me he formado *racionalmente* la creencia de que se trata de uno de los mejores textos de teoría política contemporánea que se hayan escrito recientemente. Mi justificación para ello está asentada, primero en que si el texto hubiera sido insípido –que muy lejos está de serlo- no sería posible plantear ninguna cuestión, tal como he intentado hacer aquí.

⁸ También convergería en este punto el republicanismo de Pettit entendido como "libertad *qua* no dominación".

Además de lo anterior que es esencial para calibrar el interés que suscita un libro, hay que destacar la claridad sin resquicio y la precisión hasta el detalle de los argumentos de Lizárraga. De los párrafos que él cita, "no deja pasar nada por alto". La precisión de la obra no pierde sin embargo una necesaria mirada general, esto es, una mirada de hacia dónde queremos ir con el marxismo y cuáles son los condimentos necesarios para una teoría socialista de la justicia. Todo lo anterior, finalmente, se complementa con un estilo literario bello que, no por ser tal, se contradice con el rigor lógico exigido a una obra analítica.

Mi emoción principal al leer *Marxistas y Liberales*, en correspondencia con mi creencia anteriormente descrita, ha sido el *entusiasmo*. No he podido parar de leerla. Me ha absorbido su lectura de una manera muy intensa, una manera que no experimentaba hacía tiempo.

No obstante lo anterior, cuando uno vaya a una librería y vea en el escaparate de la misma el texto *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* del autor argentino Fernando Lizárraga, podría pensar, para sus adentros, que se trata *de un libro más* de filosofía política. Este pensamiento, sin embargo, entrañará, por lo que he argumentado en el párrafo anterior, ¡un craso error!

Marxistas y liberales es uno de los libros recientes más estupendos que se hayan escrito sobre filosofía política contemporánea. La justificación racional del empleo del adjetivo "estupendo" es múltiple y espero sinceramente que mi análisis lo haya podido atestiguar.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis: *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires, Barcelona, México. Editorial Paidós, 2015.
- Cohen, Gerald: *Si eres igualitarista, cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Buenos Aires, México. Editorial Paidós, 2001.
- Colin Davis, James: "Los límites de lo posible". Buenos Aires, *Revista Prometheus*, N°. 28, 2009, p. 27.
- Eagleton, Terry: *Marxismo y Crítica Literaria*. Buenos Aires, Barcelona, México, Editorial Paidós, 2013.
- Gray, John: *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona. Editorial Paidós, 2001.

- Guisán, Esperanza: *Manifiesto Hedonista*. Barcelona. Editorial Anthropos, 1992.
- Guisán, Esperanza: "John Stuart Mill y el socialismo del futuro", Madrid, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XXIII, 2006, p. 97.
- Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires. Editorial Las Cuarenta, 2012.
- Mill, John.S: *El Utilitarismo*. Introducción, traducción y notas de Esperanza Guisán. Madrid, Editorial Alianza, 2014.
- Nuussbaum, Martha: *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006.

Guillermo Lariguet
Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
e-mail: <gclariguet@gmail.com>