

Artículos

Título: El comunismo como sociedad más allá de la justicia. Una crítica a la mirada rawlsiana sobre el marxismo

Autor(es): Fernando Alberto Lizárraga

Fecha de publicación: 01 de Septiembre de 2014

*

Resumen

En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*, John Rawls, principal exponente del igualitarismo liberal contemporáneo, reafirma y desarrolla su visión del comunismo como una sociedad más allá de la justicia. Si bien acepta que Marx condenaba al capitalismo por sus injusticias y tenía su propia concepción de lo justo, al analizar los principios distributivos comunistas, Rawls cuestiona la distribución según la contribución individual, atribuye a Marx una concepción (cuasi) libertarista de izquierda, minimiza el carácter normativo del Principio de Necesidades, y concluye que en la fase superior del comunismo las personas carecen de un sentido de lo justo y de las obligaciones morales. En suma, Rawls acierta en apreciar el carácter normativo de la crítica marxiana al capitalismo, pero se equivoca al presentar una visión casi distópica de la sociedad de los productores asociados.

Abstract:

John Rawls in *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política*

In his *Lectures on the History of Political Philosophy*, John Rawls, leading exponent of contemporary liberal egalitarianism, reaffirms and develops his vision of communism as a society beyond justice. While accepting that Marx condemned capitalism for its injustices and had his own conception of right, when he analyzes the Communists distributive principles, Rawls questions the distribution according to individual contribution, and gives to Marx a (quasi) libertarian left conception, minimizes normative character of the Needs Principle, and concludes that the higher stage of communism people lack a sense of justice and moral obligations. In sum, Rawls is right to appreciate the normative character of Marx's critique of capitalism, but he is wrong to present an almost dystopian vision of society of associated producers.

Palabras claves:

John Rawls, justicia, igualitarismo, marxismo, comunismo

Key Worlds:

John Rawls, justice, egalitarianism, marxism, communism

1. Introducción

Las lecciones de Historia de la Filosofía Política que John Rawls dictara en Harvard, desde finales de los años sesenta hasta su jubilación en 1995, constituyen un valioso acervo para comprender no sólo algunos aspectos de su ya célebre *Teoría de la Justicia*, obra fundacional del igualitarismo liberal contemporáneo, sino también para indagar en su visión sobre autores de los que se ocupa marginalmente en sus libros y artículos más transitados. El caso de Marx reviste singular interés ya que, desde hace tiempo, viene dándose en el ámbito académico un fructífero diálogo entre el marxismo y diversas corrientes igualitaristas de inspiración rawlsiana[1].

Es sabido que desde el marxismo -y en particular desde el denominado marxismo analítico- se tomó muy en serio el desafío que la teoría rawlsiana planteaba a los presupuestos normativos del materialismo histórico. Desde muy temprano, ya a finales de los años '70, autores socialistas como C.B. Macpherson consideraron que el Principio de Diferencia era aplicable a una sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción. El giro de G.A. Cohen hacia la teoría moral y la filosofía normativa, tras una etapa de marxismo "dogmático", también refleja el impacto de la obra de Rawls sobre autores que, desde entonces, pasaron a estar preocupados por revisar y fortalecer los fundamentos éticos de la tradición socialista[2].

Aunque dista de ser unánime, hay una bien fundada y bastante extendida opinión de que los principios de justicia rawlsianos son, en cierta medida, compatibles con el socialismo. Y no sólo porque el mismo Rawls lo haya pensado así, sino porque desde el propio marxismo se ha verificado esta posibilidad. En cambio, como veremos -no sin alguna perplejidad-, Rawls no llegó a (o no quiso) apreciar los muchos puntos en común que su concepción de la justicia como equidad tiene con el socialismo marxiano. Así, en las páginas que siguen iremos desbrozando la visión de Rawls sobre la concepción de justicia marxiana. En primer lugar, observaremos cómo Rawls le atribuye a Marx -acertadamente en nuestra opinión- una condena moral al capitalismo como sistema injusto. Y en segundo término, analizaremos cómo, en su sesgada e incorrecta visión de la sociedad comunista, Rawls sitúa al mundo de los productores asociados más allá de una concepción de la justicia distributiva, como consecuencia de una supuesta abundancia material y de un insólito cambio en la condición humana.

2. El capitalismo como sistema injusto

En el primero de sus tres escritos sobre Marx, incluidos en *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008), Rawls presenta los rasgos generales de la visión marxiana sobre el capitalismo como sistema social, y no duda en afirmar, a coro con Engels, que Marx fue "genial" y uno de los más grandes economistas del siglo XIX. En rigor, lo califica como teórico de la economía y sociólogo político, y asevera que sus logros fueron "extraordinarios, en verdad, heroicos" (Rawls, 2008: 319)[3]. A contramano de quienes vieron en la caída del bloque soviético el certificado de defunción de la teoría marxista, Rawls advierte que sería un "grave error" considerar que esta tradición (con toda su filosofía, su economía y su propuesta de una planificación democrática de los asuntos sociales) ya no tiene relevancia alguna (*Ibid.*: 323, 372). Aunque considera que la economía centralmente planificada quedó desacreditada por la experiencia del socialismo real, no piensa lo mismo respecto de la planificación *per se*, al tiempo que cree que el socialismo liberal (socialismo de mercado) sería capaz de realizar los principios de la justicia como equidad. Una razón que Rawls aduce para tomar en serio a la tradición socialista es que "el capitalismo *laissez-faire* tiene graves deficiencias y éstas debieran ser señaladas y reformadas de manera fundamental" (*Ibid.*: 323). De este modo, Rawls no hace sino evocar la sentencia que inaugura *Teoría de la Justicia*: "[l]a justicia es la primera virtud de las instituciones sociales [y por lo tanto] no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas" (Rawls, 2000: 17).

El propósito general de Rawls es mostrar a Marx como crítico del liberalismo y, para ello, examina los cuestionamientos marxianos al capitalismo como sistema social de “dominación y explotación” (Rawls, 2008: 322). Curiosamente, Rawls parece tomar al liberalismo como sinónimo de capitalismo, cuando en esas mismas páginas se ocupa de subrayar que sólo el denominado libertarismo (o neoliberalismo conservador) tiene un compromiso absoluto con la propiedad privada de los medios de producción, a diferencia del liberalismo clásico (de John Stuart Mill, por caso) y del propio liberalismo igualitario. Sin resolver acabadamente esta ambigüedad, Rawls se muestra más interesado en señalar que su propia concepción de una sociedad bien ordenada es muy diferente de la concepción marxiana del comunismo. Según Rawls, la justicia como equidad “es muy distinta de la idea de Marx de una sociedad plenamente comunista” (*Ibid.*: 321), por cuanto el comunismo, en su momento de mayor desarrollo, es postulado como una sociedad que está “más allá de la justicia en el sentido de que las circunstancias que dan origen al problema de la justicia distributiva están superadas y los ciudadanos no necesitan estar, ni están, preocupados por ella en la vida cotidiana (*Ibid.*). En cambio, la justicia como equidad rawlsiana asume que, en función de los “hechos generales” de los regímenes democráticos, las virtudes y los principios políticos relacionados con la justicia “siempre desempeñarán un rol en vida política pública” (*Ibid.*: 322). He aquí una afirmación de enorme contundencia, sobre la que Rawls volverá en la tercera lección sobre Marx y que, a nuestro entender, pone en tensión la visión rawlsiana de la justicia como virtud puramente institucional. Pero antes de abordar este punto, conviene revisar las consideraciones rawlsianas acerca de la controversia sobre el marxismo y la justicia.

En su breve pero bien lograda presentación del marxismo, Rawls pone el acento en la teoría del valor-trabajo y en su implicancia normativa fundamental: el capitalismo, en tanto sistema de dominación y explotación, es un sistema injusto. Aunque presume que la teoría del valor-trabajo es “insuficiente” y en ocasiones “superflua”, la entiende como un dispositivo que permite explicar por qué en la sociedad capitalista hay dominación y explotación (*Ibid.*: 331). Según Rawls, Marx aspira a poner de manifiesto “el modo por el cual el orden capitalista, incluso cuando es totalmente competitivo, e incluso cuando satisface totalmente la concepción de justicia más adecuada para él, todavía es un injusto sistema social de dominación y explotación” (*Ibid.*: 331).

Por supuesto que Rawls no ignora que la explotación es una de las categorías más controvertidas en la tradición marxista, puesto que puede ser leída en términos descriptivos y también en términos normativos. Consciente de este problema, en la segunda lección, subraya que en la teoría del valor-trabajo Marx presenta a la explotación de una manera “puramente descriptiva” (*Ibid.*: 335), haciendo hincapié en que, a diferencia de lo que sucede en el esclavismo y en el feudalismo, en el sistema capitalista ésta ocurre de manera velada; es decir, bajo la apariencia de actos mutuamente convenidos entre personas formalmente libres. Sin embargo, señala Rawls, puesto que en toda sociedad de clases hay un excedente, “la explotación es un concepto moral, e implícitamente apela a alguna clase de principios de justicia” (*Ibid.*). Se trata, en suma, de ir más allá de los aparentes intercambios voluntarios y observar el trasfondo institucional que hace posible la existencia de una tasa de explotación mayor a cero ($s/v > 0$). En otras palabras, se trata de considerar “la naturaleza de la estructura básica que le da origen y [...] quién tiene el control institucional” del plus-valor (*Ibid.*). Al fijar su atención en la estructura básica (un aspecto que marca un giro notable para la tradición liberal)[4], Rawls infiere que “Marx debe tener una forma de juzgar a esta estructura como justa o injusta” (*Ibid.*). Pero esta inferencia exige formular y contestar un interrogante crucial: ¿por qué Marx habría de tener una forma de juzgar a las instituciones del capitalismo?; o, mejor aún: ¿por qué no alcanza sólo con una descripción de la explotación?

En línea con una argumentación desarrollada por el filósofo marxista G.A. Cohen (1995), Rawls parece distinguir entre el aspecto “causal” de la explotación y su aspecto “normativo”. Así, la situación que da origen a la explotación, es decir, la naturaleza de la estructura básica (aspecto causal) es injusta porque tiende a producir como efecto la extracción no remunerada y forzada de plus valor (aspecto normativo). Rawls interpreta que, según Marx, la explotación surge “cuando la estructura básica se asienta en una desigualdad fundamental en la posesión de los activos productivos alienables por parte de las dos principales clases de la sociedad capitalista” (Rawls, 2008: 335). En otras palabras; la explotación capitalista tiene su origen en el desigual acceso a los medios de producción (aspecto causal) y se manifiesta, necesariamente, en el hecho de que los trabajadores no controlan ni se benefician del plus-valor que producen (aspecto normativo). Por ende, Rawls aduce que “el concepto de explotación presupone una concepción de lo correcto y de lo justo a la luz de la cual las estructuras básicas son juzgadas” (*Ibid.*: 336).

Por lo anterior, Rawls colige que en la obra de Marx debería encontrarse una concepción de la justicia. Con suma modestia, sin insinuar siquiera su *Teoría de la Justicia* fue el punto de inflexión, se refiere al debate suscitado entre autores socialistas en torno a la pregunta sobre la existencia de una concepción de lo justo en los escritos marxianos. Al momento de dictar estas lecciones, Rawls ya conoce el artículo de Norman Geras, *The Controversy about Marx and Justice* (1985) y algunos de los primeros trabajos de Cohen en su fase normativa[5]. Por eso, si bien se detiene a exponer la interpretación según la cual Marx no condenaba al capitalismo como un sistema injusto, toma partido por Geras y Cohen, quienes sí creen que en la obra de Marx hay, a la vez, una condena al capitalismo por sus injusticias y una implícita concepción socialista de lo justo. Decimos “implícita” porque, como se desprende de la amplia literatura sobre el tema, Marx se expresó con ambigüedad sobre este punto y la conclusión a la que han llegado Geras y Cohen se formula en términos paradójicos. En palabras de Geras: “Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensaba así” [*Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so*] (Geras 1990: 245).

No nos detendremos a repasar los argumentos y el acervo textual de quienes afirman que Marx *no condenaba* al capitalismo como un sistema injusto. Basta señalar que según esta interpretación “[h]ay una concepción de justicia apropiada para [el rol histórico del] capitalismo, y [éste] es justo en la medida en que sus normas sean respetadas. Otras concepciones de justicia son simplemente irrelevantes” (*Ibid.*: 339). Por ende, el contenido de las normas jurídicas del capitalismo “es *justo* toda vez que corresponde, es apropiado para, el modo de producción [y] es injusto toda vez que contradice a este modo” (*Ibid.*: 340). Así, quienes consideran que Marx no pudo haber calificado al capitalismo como injusto adhieren a una mirada relativista según la cual las normas jurídicas y morales han de valorarse sólo por su correspondencia con el sistema al que sirven (va de suyo que ésta sería la visión marxiana de la correspondencia entre la justicia y el capitalismo, ya que la percepción de los ideólogos del sistema es otra: ellos piensan que el capitalismo es justo porque satisface las exigencias de ideales como la libertad y la igualdad). A esta presunta mirada relativista suelen agregarse los explícitos rechazos de Marx hacia el discurso sobre la justicia, a la cual veía, por un lado, desde una perspectiva estrechamente jurídicista y, por otro, restringida a la distribución de bienes de consumo e ingresos. Según Rawls, entonces, Marx muestra, en la letra, una visión acotada de la justicia distributiva (*Ibid.*: 336)[6], pero indirectamente, desde su crítica de la anatomía de la sociedad burguesa, puede inferirse la presencia de una concepción de “justicia política” aplicada a la estructura básica de la sociedad y a las instituciones de trasfondo (Rawls, 2008: 336).

Tomando como base los escritos de Geras y de Cohen, Rawls expone los argumentos de quienes piensan que Marx *sí considera al capitalismo como un sistema injusto*. En tal sentido, puede alegarse: a) que Marx enfatiza que, detrás del aparente intercambio voluntario, la relación salarial entraña una situación de explotación (el obrero es forzado a trabajar, sin la correspondiente remuneración durante una parte de su jornada laboral); b) que a pesar de sus ácidas sentencias contra el moralismo, Marx no trepida en calificar a la explotación como “robo”, “hurto”, “usurpación”, etcétera; c) que para la fase superior del comunismo, postula una norma distributiva en función de las necesidades, la cual constituye un estándar de justicia “objetivo y no histórico” (*Ibid.*: 343); d) que las afirmaciones de aparente relativismo moral de Marx son, en verdad, señalamientos realistas orientados a subrayar que deben darse ciertas condiciones para que los principios de justicia sean aplicables; e) que una preocupación por la distribución no es reformista (en sentido peyorativo) si incluye el reparto de los derechos de propiedad; f) que en su crítica a la sociedad burguesa, Marx no se limita a evaluar sólo las instituciones jurídicas sino la estructura básica de la sociedad y, por lo tanto, muestra que es posible concebir principios independientemente del ordenamiento jurídico; g) que la distribución según las necesidades es un principio que “apunta al igual derecho de autorrealización para todos, incluso cuando Marx imagina que esto ocurre junto con la desaparición del Estado y sus instituciones coercitivas legales” (*Ibid.*: 343).

La piedra de toque de toda esta argumentación es la sistemática calificación marxiana de la explotación como “robo”, “hurto”, entre otras expresiones similares. Si Marx hubiese creído realmente que el capitalismo es justo en función de la correspondencia entre el entramado jurídico y el modo de producción, no habría recurrido a estas calificaciones. Según las normas del capitalismo, en la relación salarial no hay ni explotación, ni robo, ni hurto. Entonces, cuando Marx escoge esos términos, lo hace porque el robo “implica que el capitalista no tiene derecho a apropiarse del plus valor, y que hacerlo es por lo tanto incorrecto o injusto” (*Ibid.*: 345). Rawls enfatiza, siguiendo a Marx, que no puede achacarse injusticia al capitalista individual; lo que está en tela de juicio es el sistema, el cual se caracteriza por la posición y los intereses antagónicos de las clases capitalista y trabajadora. Por eso, reproduce oportunamente la cita en la que Marx describe a la explotación como “el tributo extraído anualmente a la clase trabajadora por parte de la clase capitalista” (*Ibid.*).

Ahora bien: ¿en qué sentido puede hablarse estrictamente de la existencia de robo en la relación de explotación? Está claro que, según las normas del capitalismo, no existe tal cosa; la relación salarial aparece como un contrato exento de fuerza y de fraude. Por eso, Rawls enfatiza que “dado que Marx no pensaba que los capitalistas roban al obrero según la concepción capitalista de justicia, debe haber querido significar que roban a los trabajadores en algún otro sentido” (*Ibid.*: 346). Este otro sentido ya no es el de la adecuación entre el orden jurídico y la estructura económica, sino una concepción de lo justo que “vale en general”, es decir, “que se aplica a la estructura básica, si no de todas, de la mayoría de las sociedades y, por ende, en este sentido no es relativista” (*Ibid.*). Para poder hablar de “robo”, en definitiva, Marx debe usar una concepción de la justicia distinta a la del capitalismo; el capitalismo es juzgado desde otro espacio normativo.

La perspectiva marxiana, explica Rawls, se configura en torno al lugar principalísimo que le asigna al trabajo. Contrariamente a lo que sostendría la teoría de la productividad marginal, según la cual los tres factores productivos (trabajo, tierra y capital) contribuyen de igual modo a la generación de riqueza, Marx considera que el trabajo es socialmente fundamental en el proceso de valorización, y no así los otros factores. Desde la visión marginalista, los precios tienen una función asignativa para orientar la inversión y una función distributiva atada a la propiedad sobre cada uno de estos factores. Así, los dueños de la tierra y el capital reciben ingresos en función de su propiedad. Pero como, para Marx, el factor productivo relevante es el trabajo social combinado y no la “trinidad” de capital, tierra y trabajo, lo que interesa para los miembros de una sociedad comunista es “cómo las instituciones sociales y económicas se organizan de modo que [las personas] puedan cooperar en términos equitativos y usar eficazmente su trabajo combinado con las fuerzas de la naturaleza de una manera que pueda ser decidida por la sociedad en su conjunto” (*Ibid.*: 351). En suma, para Marx, y siempre según la lectura rawlsiana:

“[T]odos los miembros de la sociedad tienen un reclamo igual, *fundado en la justicia*, al acceso y al uso total de los medios de producción de la sociedad y de los recursos naturales [y, en consecuencia,] *la renta puramente económica basada en la posesión de propiedad es injusta* porque en efecto niega justos reclamos de acceso y de uso, y cualquier sistema que instituya tal renta es un sistema de dominación y explotación” (*Ibid.*: 352; nuestras cursivas).

Hasta aquí, Rawls se mantiene dentro de los cauces del debate sobre Marx y la justicia desarrollado por los pensadores socialistas contemporáneos. Sin embargo, en un giro personal y muy sugestivo, asevera que la visión de Marx sobre un capitalismo justo es *coherente* con la propia condena marxiana al capitalismo como sistema de trabajo forzado y robo encubierto (*Ibid.*: 353-354). De algún modo, Rawls insinúa que el capitalismo es la vez justo e injusto, una proposición de resonancias dialécticas muy extrañas al discurso rawlsiano.

La explicación de esta coherencia es el propósito de la tercera lección sobre Marx. Aquí, Rawls sostiene que en aquellos pasajes en los cuales Marx parece decir que el capitalismo es justo, en realidad está proponiendo una descripción de “la conciencia ideológica de las sociedades capitalistas y la concepción jurídica de justicia expresada por el sistema legal del orden social capitalista” (*Ibid.*: 354). En otras palabras: que Marx sostenga que un orden jurídico (y la subyacente concepción de lo justo) sea el adecuado para el modo de producción capitalista, no significa que lo apruebe como justo en un sentido amplio. Como diría Ziyad Husami (1980: 51), en este caso, Marx hace una sociología de la moral, y no una teoría moral; es decir, analiza las condiciones en las que emerge una determinada concepción de la justicia y las características de esta última, sin avanzar en el plano normativo propiamente dicho. En cambio, cuando Marx denuncia al capitalismo como un sistema basado en el robo y el hurto del plus valor, pone en juego -aunque no en forma explícita- sus propias ideas morales respecto de que la apropiación capitalista es injusta.

En particular, cuando en su descripción de la sociedad de los productores asociados postula el igual derecho al acceso y al uso de los medios de producción y los recursos naturales, Marx está especificando los fundamentos de su condena al robo y el hurto que perpetran los capitalistas como clase (Rawls, 2008: 355). Así, el reclamo de que todo sea igualmente poseído y usado por todos es, en última instancia, el basamento de la condena moral de Marx al capitalismo[7]. Además, si bien es cierto que las diversas concepciones jurídicas pueden ser perfectamente funcionales a cada modo de producción, la idea marxiana de que el trabajo es el único factor productivo socialmente relevante y su rechazo a los ingresos devengados por el sólo hecho de poseer propiedad privada sobre los recursos productivos, se sostienen con independencia de las circunstancias históricas. Por eso, Geras afirma que en Marx hay, de hecho, una concepción trans-histórica de justicia, elaborada desde el punto de vista del proletariado (Geras, 1990: 227). Este punto de vista remite a la sociedad comunista (en sus dos fases), espacio evaluativo desde el cual se puede repudiar al capitalismo por sus injusticias. De la interpretación rawlsiana sobre el socialismo y el comunismo nos ocuparemos en las páginas que siguen.

3. Desigualdades socialistas

Para examinar la implícita teoría de la justicia de Marx, desde la cual se torna posible la condena al capitalismo, es preciso considerar su visión de la sociedad comunista: la sociedad de los productores libremente asociados. Aunque Marx fue renuente a fijar el contorno detallado de la sociedad comunista, en algunos escritos bosquejó lineamientos generales. Según la lectura que hace Rawls, la sociedad comunista (que la propia tradición marxista presenta en dos fases: socialismo y comunismo) exhibe dos características centrales; por un lado, la desaparición de la “conciencia ideológica” y, por otro, el fin de la explotación y de la alienación.

En cuanto al primer aspecto, Rawls rescata la definición negativa de “ideología” que Marx usara en sus escritos tempranos y, acepta la visión de que el comunismo, donde las apariencias coinciden con las esencias, es una sociedad completamente transparente, una sociedad en la que no hay lugar para las ilusiones (distorsiones cognitivas surgidas de las apariencias) ni para los engaños (errores cognitivos irracionales). En el comunismo, interpreta Rawls, “la forma de las apariencias y la esencia de las cosas en la política y la economía coinciden directamente [...] porque las actividades económicas de la sociedad se desarrollan de acuerdo con un plan económico decidido públicamente según procedimientos democráticos” (*Ibid.*: 360)[8]. En contraste, una de las más persistentes distorsiones de la “conciencia ideológica” en el capitalismo es aquella que hace que los capitalistas no se vean a sí mismos como ladrones ni los obreros como víctimas de un robo sistemático. Dice Rawls:

“La concepción jurídica de la justicia, que Marx ridiculiza como ‘el auténtico Edén de los derechos innatos del hombre’ [...] *le permite a los agentes, capitalistas y trabajadores por igual, pensar que su situación es justa y que sus ingresos y riqueza son merecidos*. Esto, junto con las engañosas apariencias de las instituciones capitalistas, facilita el funcionamiento del orden social” (*Ibid.*: 362; nuestras cursivas).

Casi como al pasar, Rawls le hace un guiño al marxismo al puntualizar en que los merecimientos son parte de las ilusiones funcionales al sistema. El Rawls anti-meritocrático no puede sino coincidir con la misma postura que atraviesa a la tradición socialista.

En lo que toca a la desaparición de la alienación, Rawls realiza una exposición convencional de este tema a partir de los *Manuscritos* marxianos de 1844. En el curso de esta discusión, enfatiza que una de las formas de la alienación, según Marx, se manifiesta en el hecho de que el capitalismo genera sujetos “mutuamente indiferentes” (*Ibid.*: 364). Rawls no hace ningún comentario crítico sobre este punto, lo cual nos permite inferir que aprueba o al menos no encuentra descabellada la visión marxiana. Aquí, lo más interesante reside en que, por un lado, la posición original rawlsiana también está habitada por individuos “mutuamente interesados” (muy parecidos a aquellos sujetos que pueblan el capitalismo) y, por otro, en que Rawls le reprochará al comunismo plenamente desarrollado este mismo problema, aunque formulado en términos de ausencia de un sentido de justicia y de obligaciones mutuas. Retomaremos este punto más adelante.

La superación de la explotación, a su turno, se verifica a partir del hecho de que en el comunismo quedan abolidas “las prerrogativas de la propiedad privada de los medios de producción” y se pone en práctica el igual acceso a dichos medios productivos y a los recursos naturales (*Ibid.*: 365). Desaparecen, entonces, esas prerrogativas de la propiedad privada en virtud de las cuales los propietarios controlan el producto, dirigen el proceso laboral de manera “autocrática”, determinan el sentido de los flujos de inversiones y tienen en su poder el control del excedente y la tasa de crecimiento. Así, según Rawls, para los sujetos que habitan la sociedad comunista,

“el entendimiento compartido de su mundo social, expresado en el plan económico público, es una descripción verdadera de su mundo social. Es también una descripción de un mundo social que es justo y bueno. Es un mundo en el cual los individuos satisfacen sus verdaderas necesidades humanas de libertad y autodesarrollo, mientras al mismo tiempo reconocen el reclamo de todos a un igual acceso a los recursos de la sociedad” (*Ibid.*: 365).

La presentación rawlsiana del comunismo, como puede observarse, remite a una sociedad transparente, con procedimientos democráticos de planificación y con propiedad colectiva de los recursos externos. Pareciera que todo conflicto se ha extinguido en virtud de estos procedimientos y la superación de las ilusiones y engaños que prevalecían en el capitalismo. Ya no hay ideología que enturbie la mirada; ya no hay opacidad. Semejante visión, casi idílica, no guarda ninguna relación con la perspectiva más realista y menos fantástica que los fundadores del materialismo histórico postularon en sus escritos maduros. En realidad, la mirada rawlsiana se acerca mucho más a una caricatura que a un esbozo meditado sobre el comunismo, todo lo cual le dará pie para sostener que el comunismo, a fin de cuentas, está más allá de la justicia.

Ahora bien: para llegar a sostener que la sociedad de los productores asociados trasciende a la justicia, Rawls debe examinar las dos fases del comunismo que Marx bosqueja en la *Crítica del Programa de Gotha* (CPG): la fase inferior (socialismo) y la fase superior (comunismo plenamente desarrollado). En tal sentido, no demora en advertir que entre ambas fases hay diferencias cruciales en lo que toca a la justicia. Sostiene Rawls que en el socialismo

“todavía hay mucha desigualdad, debido a la desigualdad en los dotes de nacimiento y al hecho de que el trabajo es recompensado por su duración e intensidad en bienes de consumo. Esta recompensa por los dotes desiguales ha sido llamada [por John Roemer] explotación socialista” (*Ibid.*: 366).

Aunque no lo denomina de este modo, estamos en presencia de una discusión sobre el Principio de Contribución o Principio Socialista de Proporcionalidad, que recompensa 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. Un primer problema sobre el que Rawls llama la atención es el hecho de que las remuneraciones a los mejor dotados constituyen una fuente de desigualdad injustificada. Por otra parte, agrega Rawls, el socialismo sigue siendo defectuoso porque persiste la división del trabajo. Ambos problemas, la desigualdad y la división del trabajo, lucen inevitables a los ojos de Marx, puesto que constituyen, en buena medida, residuos de la vieja sociedad cuya superación no puede darse de manera absoluta de la noche a la mañana.

Para analizar la desigualdad socialista, Rawls se centra en los fragmentos de CPG en los cuales Marx expone los defectos de la distribución según la contribución individual. Al respecto, subraya que este reparto de los bienes de consumo está determinado por los desiguales atributos individuales, a los cuales Marx censura como “privilegios naturales”. En este contexto, Rawls hace un listado de las frases de CPG en las que Marx señala las limitaciones del derecho burgués, el cual no tiene en cuenta las diferencias entre personas y aplica un único rasero para tratar todos los casos. En otras palabras, las personas son vistas sólo como trabajadores y no se toma nota de la injusta influencia de los mencionados “privilegios naturales” sobre los resultados distributivos. Sería esperable que Rawls sacara abundante provecho de esta definición marxiana, que corresponde estrictamente a lo que el mismo Rawls califica como atributos “moralmente irrelevantes”; es decir, aquellos que vienen dados por la operación de las loterías natural y social y, por ende, son totalmente contingentes. Pero Rawls se conforma con presentar el problema y no hace mucho esfuerzo por conectar su propia teoría con la visión de Marx. En rigor, Rawls prefiere ignorar el rechazo normativo de Marx a los atributos personales inmerecidos porque, de este modo, puede luego imputarle, erróneamente, una cierta adhesión al principio de autopropiedad.

Con todo, puesto que Marx considera que las injusticias socialistas son inevitables -porque el derecho no puede ser superior a la estructura económica de la sociedad, porque persisten rasgos de la sociedad capitalista y por el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas- y sólo pueden superarse una vez llegado el comunismo, Rawls se pregunta, legítimamente, por qué el fundador del materialismo histórico no contempló la posibilidad de una norma distributiva que, como el Principio de Diferencia, negara de plano la autopropiedad e hiciera que las mayores ventajas de algunos funcionaran en beneficio de los menos aventajados. En coincidencia con Cohen, Rawls interpreta que Marx omitió esta posibilidad porque, de algún modo, “sostenía [...] una visión libertarista” (*Ibid.*: 367). En efecto, Cohen considera que el libertarismo no tiene su fundamento en la libertad, como quieren sus defensores, sino en la tesis de autopropiedad o propiedad sobre uno mismo; es decir: “cada persona tiene total autopropiedad sobre su persona y sus facultades; por ende cada persona tiene el derecho moral a hacer lo que quiera consigo mismo, siempre y cuando no viole los derechos de autopropiedad de otros” (Cohen, citado en Rawls; 2008: 367). En consecuencia, nadie puede ser obligado a prestar ayuda a otros a menos que haya un consentimiento contractual previo. Esta afirmación de la completa propiedad sobre uno mismo se combina con dos posibles visiones sobre la propiedad de los recursos externos: los libertaristas de derecha sostienen que pueden adquirirse derechos absolutos e ilimitados sobre los recursos externos, mientras que los de izquierda suponen un mundo originario poseído por todos, y por lo tanto, abogan por una distribución igualitaria de los recursos externos. Dados estos elementos, Rawls señala: “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” (Rawls, 2008: 368).

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, al mismo tiempo, asume que Marx afirma la autopropiedad al no postular una norma distributiva que, en el socialismo, exija que los mejor dotados asistan a los menos afortunados. En palabras de Rawls, en el socialismo marxiano, “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” y “los que están peor no carecen de acceso a los recursos externos; simplemente están menos dotados” (Rawls, 2008: 368; nuestras cursivas). Por lo tanto, la distribución según la contribución laboral resulta en desigualdades originadas en las diferencias entre individuos y nada se hace para corregir esta inequidad. Hemos desarrollado ampliamente una crítica a esta posición rawlsiana en otro lugar (Lizárraga, 2013); aquí sólo diremos que Rawls se equivoca -en buena medida por seguir el argumento de Cohen- al imputarle a Marx un libertarismo de izquierda ya que: a) Marx realiza una condena normativa a los privilegios naturales y por lo tanto no adhiere a la autopropiedad (sólo la permite por cuestiones prudenciales o de realismo moral); b) existen, anteriormente a la distribución proporcional a la contribución

laboral, deducciones de recursos para un fondo común, lo cual también implica un categórico rechazo a la autopropiedad; c) la obligación de que todos quienes puedan hacerlo deben contribuir a la generación de riqueza expresa una impugnación práctica a la exigencia de consentimiento contractual derivada de la propiedad sobre uno mismo. Por tanto, no es cierto que “nadie le debe nada a nadie” ya que las personas, en el socialismo, tienen la responsabilidad recíproca de trabajar y de proveer recursos al fondo común con el que se sostienen necesidades de los menos aventajados y de reproducción del propio sistema. Rawls no repara en estos rasgos decisivos de la caracterización marxiana de la primera fase del comunismo y se empeña, como veremos, en imputarle a Marx no sólo la adhesión a la autopropiedad, sino la anticipación de una desmesurada transformación en la condición humana, todo lo cual configura una visión del comunismo más allá de toda moral, y de toda justicia.

4. Un mundo feliz (y sin justicia)

La mirada rawlsiana sobre el comunismo se edifica sobre tres supuestos sumamente cuestionables: primero, la existencia de una abundancia material tal que la división social del trabajo deviene superflua; segundo, la afirmación del principio de autopropiedad, de la cual se deriva la inexistencia de obligaciones y deberes no-contractuales entre las personas; tercero, la postulación de un cambio radical en la condición humana, a tal punto que las personas pierden el sentido de lo justo y lo correcto. Rawls nos presenta a un Marx no se parece al creador de una precisa teoría explicativa de la anatomía del capitalismo y promotor de una sociedad de productores conscientemente asociados, sino más bien a uno de los socialistas utópicos que bien supo cuestionar (y admirar también).

Basándose casi exclusivamente en la trillada alegoría que Marx y Engels plasmaron en *La Ideología Alemana*, según la cual el comunismo es un mundo pre-industrial en el cual se puede cazar, pescar, apacentar ganado y entregarse a la crítica filosófica a lo largo de un mismo día y sin quedar amarrado a ninguna de estas actividades, Rawls reafirma aquello que ya había sostenido, de pasada, en *Teoría de la Justicia*: que el comunismo es una sociedad más allá de lo justo, puesto que ha superado las circunstancias (subjetivas y objetivas) que hacen que la justicia sea posible y necesaria. En el comunismo, sostiene Rawls, nadie está obligado a ayudar a otros puesto que se trata de un mundo cultural que no impone deberes ni obligaciones; “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, con la división del trabajo ya superada” (Rawls, 2008: 368). Así, según Rawls, y siempre tras los pasos de Cohen, el comunismo se caracteriza por un “igualitarismo radical -igual acceso a los recursos de la sociedad- sin coerción” (*Ibid.*)

La visión rawlsiana de un comunismo idílico, más allá de la justicia, la moral, la escasez y la coerción no requiere, lógicamente, la presencia de principios de justicia y, mucho menos, la existencia de instituciones de trasfondo y sus correspondientes mecanismos coercitivos. En un mundo donde es posible que “cada uno [haga] lo que se le da la gana” (Rawls, 2008: 369) y donde las actividades individuales armonizan espontáneamente, no puede hablarse de justicia puesto que las circunstancias que la hacen necesaria y posible, como ya dijimos, están ausentes. Según Rawls, en el comunismo plenamente desarrollado el individuo ya no posee “un sentido de restricción moral u obligación moral; ningún sentido de estar obligado por principios de lo correcto y lo justo [...] La sociedad comunista es una sociedad en la cual la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo y de la obligación moral ha desaparecido. En la visión de Marx, ya no se necesita y ya no tiene un rol social” (*Ibid.*). Rawls no ofrece otra evidencia para sus audaces conclusiones que la mentada metáfora de *La Ideología Alemana*. Más aún, esta visión del comunismo se contradice con la apreciación que citamos más arriba, en la cual Rawls describe a la sociedad de los productores asociados como un mundo “justo y bueno” en el cual los entendimientos compartidos se expresan “en el plan económico público”. Es totalmente impensable un plan que no se funde en algún sentido de lo correcto y de lo justo, y que no asigne obligaciones a los miembros de la sociedad.

En el comunismo que Rawls le endilga Marx, además de la superabundancia y la afirmación (o al menos la no negación) de la autopropiedad, se verifica una transformación fundamental en la condición humana. Una primera manifestación está dada por el hecho de que, como señala Marx en *CPG*, el trabajo se convierte en “la primera necesidad vital”, porque se trata de trabajo significativo y atractivo (en su mayor parte). De este modo, en circunstancias inéditas en la historia humana, es posible trascender, “el estrecho horizonte del derecho burgués”. Ahora bien; Rawls extrema esta previsión marxiana y, sin mayores fundamentos, interpreta que al trascenderse el derecho burgués se produce la evanescencia de todo derecho. Rawls piensa, como vimos, que en el comunismo desaparece “la conciencia cotidiana de un sentido de lo correcto y lo justo y de la obligación moral”: por ende, se evapora la necesidad la norma. La abundancia ilimitada y una nueva subjetividad determinan las interacciones libres entre las personas. La caída de toda normatividad hace que Rawls sostenga que la distribución según las necesidades, prevista y prescripta por Marx, tenga la categoría de mera descripción y no de principio distributivo; con suerte puede ser apenas un precepto de sentido común (Rawls, 2008: 370). No es inocuo que Rawls le reste fuerza normativa al denominado Principio de Necesidades (“de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad): su intención es mostrar un comunismo más allá de la justicia, en el cual no hay lugar para una *norma distributiva* de las cargas y los beneficios sociales.

Con todo, Rawls no puede negar que en ciertos planos el comunismo es una sociedad justa. Por eso admite que, “si aceptamos la igualdad como justa”, “la distribución de bienes [en el comunismo] es justa”, lo cual implica reconocer, tácitamente, el efecto igualitario del Principio de Necesidades. Asimismo, reconoce que “el derecho igual de todos al uso de recursos y a la participación en la planificación democrática pública es respetado, en la medida en que dicho plan sea necesario [y, por ende,] en este sentido -con esta idea de la justicia- la sociedad comunista es por cierto justa” (Rawls, 2008: 371). Si se mira desde un cierto consecuencialismo, entonces, el patrón distributivo que resulta de la propiedad colectiva, del plan y de la participación democrática permite decir que el comunismo, en tanto sociedad igualitaria, es una sociedad justa. Pero esto ocurre casi por accidente, porque, según Rawls, “mientras [el comunismo] 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” (Rawls, 2008: 371). Una increíble transformación, nunca explicada, ha ocurrido en la psicología moral de las personas, que ya no se comportan según “la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia”. Estas personas “pueden saber qué es la justicia y pueden 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*” (Rawls, 2008: 371; nuestras cursivas).

De buenas a primera, Rawls parece abandonar su insistencia respecto de que la estructura básica de la sociedad -sus principales instituciones- es el objeto o *locus* de la justicia⁹. Pero lo que más le preocupa es la “evanescencia de la justicia”, no ya en el ámbito de las instituciones o del patrón distributivo, sino en la esfera de las motivaciones personales. La ausencia de un interés en lo justo, alega Rawls, “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”. Entonces, “[a]ctuar 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 decente” (Rawls, 2008: 372). Obstinado en ver al comunismo tal como es descripto -apenas alegóricamente- en un tramo de *La Ideología Alemana*, e ignorando que en ese mismo texto se lo define no como un “estado de cosas”, sino como un “movimiento real” que pone fin al capitalismo, Rawls pone al comunismo casi en un plano distópico. Porque, en efecto, es indeseable un mundo en el cual las personas han perdido todo sentido de lo justo y lo correcto, un mundo en el cual nadie le debe nada a nadie excepto aquello que quieran contratar voluntariamente, un mundo en el cual cada persona hace solamente lo que se le da la gana.

En rigor, el mundo comunista que reconstruye Rawls es indeseable para quien piense desde la tradición socialista, al menos por dos razones. En primer lugar, porque dicha sociedad parece no tener otra meta que la felicidad o disfrute individual, y un mundo feliz no es precisamente lo que el socialismo ha buscado

desde sus orígenes. La impugnación de Marx al utilitarismo hedonista benthamiano es suficiente prueba de ello, y dicha impugnación está desarrollada en buena medida en *La Ideología Alemana*. Además, tal como lo ha argumentado con singular maestría George Orwell, el socialismo no busca un mundo feliz y perfecto (que sería una receta para el vacío), sino un mundo fraterno, esto es, dotado de instituciones justas y personas interesadas en la suerte de sus semejantes (Orwell, 2008: 208-209). En segundo lugar, el mundo descrito por Rawls debe ser rechazado como caracterización del comunismo porque, en verdad, lo que allí se realiza no es solamente algo que desde el socialismo luce como distopía, sino una configuración que sería celebrada como la más deseable utopía por los libertaristas de derecha e impulsores del Estado mínimo. Un mundo habitado por personas sin otra moral que la que puede surgir de los pactos mutuamente consentidos, sin ninguna forma de regulación social, y sin un patrón de justicia distributiva, se parece más a la sociedad soñada por Robert Nozick, o algún anarcocapitalista, que aquella que vislumbraran, aunque sea con trazos muy gruesos, los fundadores del materialismo histórico.

Consideraciones finales

La mirada rawlsiana sobre Marx tiene, claramente, dos grandes momentos. Por un lado, reconoce que el descrédito del socialismo real no significa la bancarrota de la teoría marxista, y acepta que el fracaso de ciertas formas de planificación burocrática no representa la refutación de la planificación en sí. También, y eso es lo fundamental en términos teóricos, observa el núcleo normativo que subyace a la crítica marxiana del capitalismo; esto es, señala que Marx no sólo desarrolla una teoría explicativa sobre la anatomía de la sociedad de mercado, sino que condena al capitalismo como un sistema estructuralmente injusto, puesto que está basado en la explotación y la dominación de clase. Y esta condena, admite Rawls, se hace desde la perspectiva de la sociedad comunista, lo cual *tendría* una implicancia fundamental: el capitalismo es visto como *injusto* desde el punto de vista de un orden social *justo*. Sin embargo, por otro lado, al momento de evaluar las perspectivas para el socialismo, Rawls se desmorona en una descripción que, como vimos, presenta un panorama que ningún socialista reconocería como propio de su tradición. El comunismo -teóricamente esbozado por Rawls- no es un espacio del que pueda predicarse la justicia. En la visión rawlsiana, el horizonte utópico del socialismo deviene una distopía que roza el umbral de lo inconcebible, de lo extraño. Así, Rawls se equivoca en su reconstrucción del comunismo y, como dijimos, es un error quizás nada inocente. Porque si bien parece aceptar que el capitalismo realmente existente es injusto, al mismo tiempo presenta a un socialismo más allá de la justicia, reservando para su propio sistema ideal (la democracia de propietarios) el lugar de una sociedad enteramente justa. Luego, el comunismo, como sociedad más allá de la justicia, resulta impotente para identificar y rechazar las injusticias capitalistas. Pero el movimiento políticamente más astuto de Rawls consiste en calificar a ese supuesto comunismo situado más allá de la justicia como una sociedad no deseable. De este modo, Rawls pone el dedo en la llaga, porque bien sabe que el marxismo descuidó la dimensión ética y que, empeñado en pronosticar el advenimiento del socialismo, omitió argumentar sobre su deseabilidad. Por eso, tras las huellas de pensadores marxistas contemporáneos como Adolfo Sánchez Vázquez y G.A Cohen (tan diferentes en otros aspectos), es preciso volver a examinar los principios socialistas y construir argumentos sólidos para una sociedad postcapitalista a la vez deseable y factible.

Referencias

- Bidet, Jacques 2000 *John Rawls y la teoría de la justicia* (Barcelona: Edicions Bellaterra).
- Boron, Atilio 2002 “Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls”, en Boron A. y De Vita, A. (comp.) *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: Clacso).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme).
- Elster, Jon 1996 *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge, England: Cambridge University Press).
- Husami, Ziyad 1980 “Marx on distributive justice” en Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press) pp. 42-79.
- Geras, Norman 1990 (1985) “The Controversy about Marx and Justice” en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press), pp. 211-67.
- Jameson, Fredric 2005 *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (London: Verso).
- Lizárraga, Fernando 2013 “Marxismo, autoproiedad y abundancia”, en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas), Vol. 45, nro. 134, agosto 2013, pp. 43-68
- Lizárraga, Fernando 2011 “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía), n. 44, enero-junio, pp.115-137
- Lizárraga, Fernando 2008 “Por un diálogo entre el marxismo y el igualitarismo liberal”, en *Ruth. Cuadernos de Pensamiento Crítico* (Ruth Casa Editorial), Nro. 1, pp. 68-87, edición digital en www.ruthcuadernos.org
- Orwell, George 2008 “Can socialists be happy?”, en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays* (London: Harcourt).
- Panitch, Leo y Gindin, Sam 2000 “Transcending pessimism: rekindling socialist imagination”, en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000*, (Suffolk: The Merlin Press).
- Rawls, John 2000 *Teoría de la Justicia* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2004 (2001) *La justicia como equidad. Una reformulación* (Buenos Aires: Paidós), edición a cargo de Erin Kelly.
- Rawls, John 2008 *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge-London: Harvard University Press). [Versión en castellano: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, traducción de A. Santos Mosquera (Barcelona: Paidós), 2009.]
- Van Parijs, Philippe 1992 ♦ *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).

[1] Hemos desarrollado argumentos sobre la pertinencia de este diálogo en Lizárraga, 2008.

[2] Autores socialistas como Jon Elster (1996), Philippe Van Parijs (1992) y Jacques Bidet (2000), entre otros, adhieren, en líneas generales, al Principio de Diferencia rawlsiano como norma distributiva para una sociedad justa.

[3] Es nuestra la traducción de todas las citas tomadas de textos en idioma inglés.

[4] Atilio Boron destaca, siguiendo a Brian Barry, el hecho de que Rawls haya sostenido que la justicia social es una virtud de la denominada “estructura básica” (las principales instituciones sociales), superando de este modo el cerril individualismo del pensamiento liberal (Boron, 2002: 151).

[5] Rawls cita dos artículos de G.A. Cohen, a saber: “Review of Allen Wood’s *Karl Marx*”, en *Mind*, July, 1983; y “Self-ownership, Communism and Equality”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64, 1990.

[6] Rawls conjetura que la actitud despectiva de Marx hacia las consideraciones distributivas “puede haber tenido consecuencias de largo plazo para el marxismo” (Rawls, 2008: 337). En rigor, si las tuvo, ya que hasta el día de hoy el marxismo se encuentra un tanto a la zaga del igualitarismo liberal (y de otras corrientes igualitaristas) en términos de reflexión normativa.

[7] Leo Panitch y Sam Gindin sostienen que el principio utópico *Omnia sint communia* (que todo sea poseído en común) es uno de los puntales del proyecto socialista, puesto que su realización depende de la efectiva socialización de los medios de producción. Aunque aparentemente obvio, dicen, merece ser recordado una y otra vez. Ver Panitch, L. y Gindin, S. 2000: 2.

[8] Curiosamente, Rawls sostiene, siguiendo la famosa frase de Hegel, que el comunismo -en tanto sociedad racional-, devuelve al observador una mirada racional. Decimos que esto es curioso, porque Rawls utiliza la misma metáfora a propósito de la democracia de propietarios (modelo rawlsiano de una sociedad bien ordenada) (Rawls, 2004: 25).

[9] Sobre el impacto de estas apreciaciones rawlsianas sobre su tesis de que la estructura básica es el objeto primario de la justicia, ver: Lizárraga, 2011.