

# EN TORNO AL CONCEPTO DE RAZÓN POLÍTICA: PRESENCIA Y NEGACIÓN DE MARX EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS\*

FRANCISCO OJEDA S.\*\*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

## ABSTRACT

Este trabajo analiza la presencia de ciertos elementos de la teoría política de Karl Marx en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, a través de su concepción de la normatividad y sus manifestaciones sociales. La hipótesis de trabajo será que, si bien en apariencia pareciera no existir una relación, ésta existe, centrándose en el segundo principio de justicia. En cuanto este principio apunta a superar las desigualdades estructurales para convertir al hombre en sujeto de su destino, contiene la normatividad implícita en la obra de Marx. Para demostrar lo anterior, el autor realiza un paralelo teórico encaminado a la construcción de conceptos que articulen coherentemente las coincidencias que existen en ambos, enfatizando en cualquier caso, los límites lógicos de las mismas. Los primeros conceptos, situados en un nivel más abstracto, son los de razón política y autonomía. Los segundos, más “aplicados”, son los de libertad concreta (más correctamente, carácter concreto de la libertad) y propiedad social. En las conclusiones, aventuraré algunas reflexiones sobre la relevancia de estas coincidencias y las posibilidades teóricas que abren.

## I. RELEVANCIA Y CONTENIDO DE UNA COMPARACIÓN DEL ESTUDIO COMPARATIVO DE MARX Y RAWLS

El estudio de dos autores diferenciados tan claramente tanto en sus presupuestos filosóficos esenciales (según se dice) como en el carácter de su objeto de estudio<sup>1</sup> conlleva

---

\* Este trabajo constituye la segunda parte de mi Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile, “Recepción y Crítica a Rawls en el marxismo actual” Dicho trabajo de tesis es apoyado por el Proyecto FONDECYT Nº 1071087, investigador principal: profesor Miguel Vatter R.

\*\* Licenciado en ciencia política, Pontificia Universidad Católica de Chile. [E-mail: fpojeda@uc.cl]

<sup>1</sup> Esta diferencia es especialmente significativa. Marx busca regularidades (“leyes de la historia”) aplicables al devenir de la sociedad humana en general. Rawls circunscribe explícitamente su teoría a las “democracias occidentales”. Por otra parte, a partir de su base filosófica, Marx entiende el carácter del estudio de la sociedad como el estudio de sus estructuras (y superestructuras) tanto en su particularidad como en su relación mutua, en tanto Rawls da un carácter de subsistema a su objeto, pues intenta expresamente construir una teoría aplicable a las democracias liberales occidentales. Analizaremos más abajo las implicancias de esto.

va dificultades evidentes. Se trata por lo menos una doble dificultad, pues se hace evidente que las conclusiones de dos teorías distintas con objetos de estudio disímiles solo pueden producir conclusiones dispares. Pero sobre todo, por el hecho de que es necesario hilar mucho más fino para encontrar continuidades que permitan establecer bases algo sólidas para establecer un paralelo. Si una comparación es generalmente una reflexión apoyada en las regularidades para buscar las diferencias, entonces la ausencia o dificultad para establecer la calidad de las primeras afectan necesariamente la posibilidad de valorar en su justa medida las segundas, por más evidentes que parezcan estas en autores como los que me ocupan.

Sin embargo, el primer paso necesariamente es realizar una especie de traducción. En otro trabajo he explicitado mi posición respecto a lo que considero el concepto marxiano de justicia. En ella, la categoría del *Weltgericht* es la ontología que permite articular coherentemente muchas luces reveladas por la literatura, por lo que extraña el tratamiento relativamente escaso en la discusión sobre la justicia en Marx. La articulación de “ser” y “deber ser” que propone este concepto debe entenderse a partir de la relación en la lógica hegeliana entre *esencia* y *apariencia*. Si la *sache selbst* deviene, el “deber ser”, la normatividad puede entenderse como la “nada”<sup>2</sup> en la cual deviene (*da-sein*). Así, se puede expresar lógicamente esta articulación y explicar muchas de las discusiones de la literatura. Por ejemplo, ¿la extracción de plusvalía es justa o injusta? Justa en la medida que hace avanzar la sociedad, pero deviene en injusta cuando “un modo de vida envejece”.

Considero que el concepto fundamental de la justicia en Marx, y cuyo desarrollo podría ser provechoso para la literatura, es el trabajo. Pero el trabajo es también un concepto sujeto a devenir. Si “Gotha I” postula “a cada cual según su trabajo” y “Gotha II”, “a cada cual según sus necesidades”, hay que recordar que en este último principio es el trabajo la “primera necesidad vital”. De ello se desprende una identidad fundamental entre trabajo (*sache selbst* del hombre) y necesidad. Podría afirmarse que, en el fondo, “Gotha II” es también “a cada cual según su trabajo”, pero con un sentido distinto. “Trabajo I” (“Gotha I”) es el trabajo en una sociedad de clases, por lo que no es “necesidad” sino “sacrificio”, “esfuerzo” en sentido negativo. “Trabajo II”, en la hipotética “sociedad de la abundancia” es la realización del trabajo en sentido filosófico, donde pueden fluir

---

<sup>2</sup> Idea perfectamente coherente con la crítica de la religión en sentido amplio del “joven Marx”, en tanto “teoría liberada de la práctica”.

las capacidades creadoras del hombre y, en último término, la realización del hombre mismo (la llamada “emancipación humana” de la *Cuestión Judía*). Si “Gotha I” articula el paso a “Gotha II”, podemos afirmar que la solución del problema de la justicia depende de una “distribución social del sacrificio”, el beneficio según el “esfuerzo” como condición de posibilidad. El sueño del individuo que se realiza en el todo depende de su capacidad de sacrificio para transformarse a sí mismo, a su esencia, el trabajo.

Precisamente la categoría de trabajo así entendida permite establecer la relación dialéctica adecuada entre historicidad (entendida como inmanencia) y trascendencia. La existencia de distintos “modos” de trabajo no es incompatible con sostener el trabajo genéricamente entendido como esencia humana y condición de posibilidad de su liberación efectiva y, por tanto, de la justicia.

De este modo, podemos hablar de una teoría marxiana de la justicia plausible de discusión con cualquier otra de su tipo. Ese es precisamente el “leit motiv” de este trabajo, una discusión con la teoría de la justicia más relevante de la teoría política moderna, la de John Rawls.

La hipótesis desde la que buscaré lograr esto es que, hilando fino y contra lo que se puede suponer superficialmente, *existen continuidades sustanciales entre las teorías de Marx y Rawls*. Sin embargo, estas no se encuentran solo en el nivel “aplicado” sino también en el nivel epistemológico, encontrando su esencia en el concepto de “razón política”<sup>3</sup> manejado por ambos. De este concepto se deducen otras continuidades sustanciales que permiten, de una parte, sostener que *no se trata de autores “opuestos” o “incompatibles”* (esto es, no es necesario *siempre*, renegar de uno para adherir al otro<sup>4</sup>), y de otra, que *las diferencias entre ambos pueden resignificarse*, pues en efecto no es lo mismo (como hacen muchos autores del marxismo analítico) establecer continuidades solamente en un nivel de teoría “aplicada”<sup>5</sup> sin más a hacerlo comprendiendo continuidades más abstractas y fundamentales mayores. Y no lo es porque sin aclarar las últimas (las coincidencias en el nivel abstracto), las primeras (prácticas) aparecen como “casualidades” o “unidades de criterio” y no se comprenden como deducciones lógicas de acuerdos filosóficos más abstractos.

---

<sup>3</sup> El término es absolutamente inventado para efectos de demostrar mi hipótesis y no es referido con estos términos por ninguno de los dos autores.

<sup>4</sup> Debo admitir que éste era mi prejuicio al hincar la investigación de la presente tesis.

<sup>5</sup> Entendida como una discusión ni metafísica ni deontológica aunque tampoco empírica, concerniente específicamente al cuerpo político, su constitución y carácter. Si esa razón puede extenderse a otros subsistemas sociales es ya otra discusión (que no evadiré) y concierne a las diferencias entre los autores.

De este modo, el ensayo que constituye la segunda parte de esta tesis se divide en tres secciones bien definidas. La primera y más importante tratará precisamente de las eventuales coincidencias en el nivel epistemológico, caras a mi hipótesis de trabajo. Estableceré el concepto de *razón política* y en base a él se analizarán sus consecuencias en este nivel, buscando establecer un marco epistemológico de continuidades. Señalaré también los límites de estas coincidencias.

La segunda se enfocará en el nivel “aplicado”, profundizando en la discusión de si hay continuidad o no entre la idea de sociedad justa en Marx (en específico el socialismo y el comunismo) y el famoso *difference principle* rawlsiano. Esta discusión se enfocará *a la luz*, y no separadamente, de lo planteado en la primera sección.

Finalmente, buscaré analizar si efectivamente las continuidades aplicadas se relacionan de algún modo con las planteadas en el nivel epistemológico o no. También acá evidentemente señalaré los límites de estas continuidades. A modo de conclusión buscaré esbozar un marco analítico claro de acuerdos y desencuentros entre las teorías marxiana y rawlsiana que sirva como instrumento analítico claro para evaluar la discusión que los llamados marxistas analíticos han tenido sobre la teoría de Rawls, de modo de establecer el carácter de dichas formulaciones para la discusión y evolución de ambas tradiciones de pensamiento político.

## II. LA RAZÓN POLÍTICA Y LA POSIBILIDAD DE UN *SER GENÉRICO* EN RAWLS

Cuando la literatura apunta a la dificultad de encontrar puntos de comparación importantes entre Marx y Rawls, un argumento clave para ello apunta al desprecio taxativo mostrado por Marx hacia la teoría del contrato y su tratamiento desde presupuestos normativos. En efecto, Marx apunta repetida y peyorativamente a las “robinsonadas” de una teoría liberal que intenta sustentar (para él) un estado de cosas alejándose de él<sup>6</sup> y apoyándolo en un “deber ser” que concibe como fundamentalmente mítico.

El materialismo histórico “clásico” tal como ha sido comprendido tanto por partidarios como por detractores, historicista y determinista, sostendría entonces una crítica que intenta demostrar el carácter ideológico de estas “robinsonadas” a partir de las relaciones concretas de producción que legitima. Sin embargo, analizando más detalladamente las bases de esa misma crítica y comparándolo con lo planteado por Rawls en su

---

<sup>6</sup> Ver Haarschier, Guy. *Rawls, Marx et la question de la justice*. En Ladrière, Jean y Phillippe Van Parijs (ed.). *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Louvain-La-Neuve Editions de l'Institut Supérieur de Philo-sophie, París, 1984. p.109.

reformulación de la teoría del contrato podemos notar que en la diferencia se destaca una notable unidad.

Como señala notablemente Noland: “We find in both an assumption that the faculty of reason can be exercised ahistorically and apart from any consciousness of the particular reasoner’s place within a tradition. It is this similarity that I will describe and critique”<sup>7</sup>. En efecto, ambos paradigmas comparten una concepción común de la estructura de la razón en su relación con el mundo “real”, pues comparten la certeza de que las condiciones histórico-sociales concretas entorpecen el ejercicio de la razón<sup>8</sup>.

Los conceptos comparativos claves en este punto son la *original position* rawlsiana con la *práctica-crítica* marxiana. El primero de ellos es formulado de modo tal de construir una situación no real donde la razón pueda ejercitarse “a plenitud”, esto es, fuera de condicionantes no elegidos que la determinen y entorpezcan. Se trataría de una elección en estado puro. Como no es real en el sentido físico, adquiere realidad en tanto los ciudadanos que no están en ella “se sitúan” hipotéticamente en ella e imaginan lo que pactarían, lo cual se entiende como “preferible”. El recurso para ello es el famoso *ignorance veil*, el cual es el filtro esencial que anula lo mundano y contingente y tras el cual se “oculta a deliberar” la razón.

Lo notable de esta situación es que estas condiciones son susceptibles de generar conclusiones comunes. Si en aspectos puramente privados, así como en aquellos metafísicos, se parte asumiendo el *fact of plurality*, en esta situación original el acuerdo es posible. Así se genera una situación singular donde lo que prima es lo cualitativo y no lo cuantitativo, pues siendo el acuerdo unánime una propiedad del ejercicio “puro” de la razón (en ella y solo en ella, y solo en lo referente a la constitución de una comunidad que garantice la justicia política), es irrelevante el número de personas que participe en ella. El hecho de que el objeto del acuerdo sea común (la *well-ordered society*) garantiza que los intereses son comunes lo que refuerza entonces la unanimidad. Así, en este punto específico (pero constituyente de la teoría rawlsiana completa) el *fact of plurality* se

---

<sup>7</sup> Ver Noland, James. *The Faculty of Reason in Marx and Rawls*. Paper presentado en la reunión anual del Midwest Political Science Association, Palmer House Hotel, Chicago, IL, 12 de Abril de 2007. En [www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/1/9/7/9/0/p197900\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/9/7/9/0/p197900_index.html).

<sup>8</sup> Aunque para ser más precisos cabría decir que entorpecen la capacidad de la razón para llegar a conclusiones válidas. Pues si para Rawls efectivamente entorpecen el ejercicio de la razón en tanto la concibe como “pura” en sentido kantiano, para Marx quizás sería mejor decir que la facilita, pero de un modo históricamente condicionado, de modo que lo que realmente entorpece es la capacidad de la razón para reconocer las situaciones objetivas generadas por las relaciones sociales (que es lo relevante para él), lo que no impide el ejercicio mismo de la razón en sentido limitado.

asume como “contaminación de la razón”, y todo lo contingente, incluyendo el diálogo entre individuos (encarnación necesaria de lo “particular” para el liberalismo) queda confinada a estadios posteriores: “expresar la propia naturaleza como ser particular es actuar según los principios que se escogerían si dicha naturaleza fuere el elemento constituyente decisivo”<sup>9</sup>.

En el segundo de nuestros conceptos, la práctica crítica marxiana, la razón se permite superar su ejercicio meramente contingente, históricamente determinado, en el punto exacto en que logra encontrarse la coincidencia entre los hechos (la modificación del hombre por sus circunstancias) con la subjetividad humana (la modificación de las circunstancias por el hombre). Este punto de *intersección* de hombre y mundo es el fundamento epistemológico que permite la comprensión de la realidad entendida como la *unidad* de hombre y mundo, que constituye el objeto.

Más allá de sus diferencias obvias, las que profundizaré luego, estos conceptos cumplen una funcionalidad similar. Son las herramientas de las que se vale el hombre para superar la autolimitación a que lo contingente lo encierra y crear la posibilidad de la libertad. La limitación de esta coincidencia es doble en cuanto para Rawls, por una parte esta situación solo es posible (como ya señalamos) en el objeto específico del pacto social, y por otra, la posibilidad estriba en un abandono directo de toda situación fáctica, partiendo de lo abstracto<sup>10</sup>. Sin embargo, esto no niega el hecho esencial: *en ambos es posible para el hombre superar su autolimitación y trascender por medio de su vida en sociedad. La coincidencia de los objetos de estudio en Marx y Rawls con las propiedades ya descritas podemos llamarla razón política. Se establece así la posibilidad de un paralelo epistemológico de Rawls y Marx.* La definición es atingente además en tanto respeta las diferencias en ambos del status de lo político, circunscrito para Rawls a un subsistema particular, en el cual es posible establecer una teoría de la justicia, y extendido a la sociedad entera para Marx, en el que la autoreproducción de la dominación hace necesariamente políticas las relaciones sociales en general.

Esta trascendencia, sin embargo, puede informarnos mucho más aún. Se sigue conservando la dificultad esencial de que, mientras Marx plantea una concepción del

---

<sup>9</sup> Ver Rawls, John. *Teoría de la Justicia*.: Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995. p.222.

<sup>10</sup> Marx, por su parte, es ambiguo en cuanto a su objeto, oscilando entre la comprensión de lo social y las “leyes de la naturaleza” (es esta una polémica histórica entre sus seguidores). En cuanto a lo segundo, la crítica-práctica sugiere que la autoconciencia surge y se desarrolla como un despliegue particular, en un momento histórico determinado, del hombre *viviendo en el mundo*. Esto es, es el encuentro de una generalidad que parte de lo contingente y concreto, muy al estilo de Hegel.

hombre amplia e integral (“genérica” se dirá), Rawls reclama explícitamente una neutralidad ontológica y epistemológica que evite que la *original position* lesione el *fact of plurality*. El principio constituyente de ello se da en llamar *the priority of plurality over unity*. Para Rawls, la libertad que la posición original genera debe ser individual en tanto el acto de asociación se elige. La idea de Marx del *ser genérico*<sup>11</sup> parece excluir *en principio* esta idea, no porque se niegue la dimensión individual del hombre, sino porque esta se realiza en cuanto libre solo en su dimensión genérica. Así, si Rawls rechaza la libertad de elección de principios fuera de la *original position* pues “no serán aceptadas por todos” (argumento utilitarista), Marx rechazará cualquier cosa parecida a una formulación abstracta de principios por ser “elecciones alienadas”.

Sin embargo, cuesta imaginar cómo se informa el *noumenal self* rawlsiano de su materia de elección. La ausencia de *intereses* que hacen posible el ejercicio de la razón también pareciera hacerla imposible en tanto la desinforma del *objeto* a elegir. De un modo u otro, Rawls al hacer la distinción entre lo “esencial” y lo “contingente” (porque eso es lo que hace en la formulación de la posición original para que esta permita un ejercicio “puro” de la razón), implícitamente sostiene una visión de lo que es esencial para el ser humano, y con ello, una metafísica.

Y como, según ya vimos, el número no importa en la situación original, sino que es una situación cuya propiedad que produce la unanimidad es cualitativa, podemos deducir que el ejercicio de la facultad de la razón que participa en ella es *genérico* del hombre y aquello que no participa en ella, lo individual particular, es *contingente*. Si bien esto contradice lo planteado por Rawls mismo, el ejercicio analítico exige aceptar que Rawls no es el intérprete exclusivo de Rawls. Además, la conclusión es aceptable en tanto lo individual particular siempre se planteó en Rawls como *resultado* del producto de la situación original, no como elemento constituyente de su *ejercicio*, pues de ser así no habría unanimidad.

De este modo, si el resultado de la *original position* son las condiciones para el ejercicio de la libertad tanto de lo genérico (en la posición original) como de lo particular (en la sociedad), podemos concluir que la libertad no es tanto “poder hacer otra cosa”, su esencia no está en la multiplicidad de alternativas disponibles. De lo que se trata esencialmente entonces es de la “autonomía” (*self-governance*), la cual más allá de que tenga una dimensión individual vital, surge y se crea como tal *genéricamente*.

---

<sup>11</sup> Para un tratamiento más detallado véase Haarschier, *op. cit.*

Vemos acá una coincidencia fundamental con Marx, para el cual precisamente la posibilidad del ejercicio de la razón, que solo es posible por medio de la autoconciencia, busca el ejercicio de una cierta autonomía de la humanidad (solo que para Marx esto no niega, sino que expresa los elementos objetivos del autodespliegue del mundo). Y esta cierta autonomía es también genérica en tanto solo es posible si se expresa históricamente, lo cual exige como condición necesaria la posición dominante de una clase con vocación “genérica” (el proletariado) y, eventualmente, el fin de la sociedad de clases.

Al deducirse este carácter genérico de la razón política, las limitaciones de esta coincidencia son similares. Se aplican a un aspecto específico y operan en sentido opuesto al marxiano (la generalidad se expresa como resultado en la particularidad del *fact of plurality* en tanto en Marx la individualidad se despliega y realiza en lo *genérico*). Sin embargo, acá tampoco se niega que al establecer una conclusión metafísica a partir de la teoría de Rawls abrimos la opción de una comparación ontológica con Marx.

Evidentemente, y como he ido sugiriendo en el transcurso de la exposición, las coincidencias señaladas tienen limitaciones muy importantes. Sin embargo, el remarcar las primeras solo puede fortalecer la exposición clara de las segundas.

Ahora pasamos a la exposición de la relación de ambas teorías en un nivel más “aplicado”.

### III. LA LIBERTAD CONCRETA COMO CONDICIÓN DE LA JUSTICIA EN MARX Y RAWLS

La posibilidad de encontrar afinidades, como hemos dicho, no se reduce al aspecto más abstracto. De hecho, las más reconocidas afinidades comentadas en la literatura se encuentran en la esfera más concreta, particularmente en las teorías sobre la distribución de los activos sociales.

Lo anterior no es sorprendente pues si, como he señalado en el ítem anterior, la inmensa mayoría de la literatura tiende a ignorar los aspectos comunes más abstractos, la tendencia ha sido a leer las teorías de la distribución en ambos autores como acuerdos en el plano más aplicado, pero no como consecuencia de los acuerdos más generales. Solo a partir de esta clase de lecturas muchos autores comienzan a inducir posibilidades de comparación<sup>12</sup> más abstractas. El origen de ello estriba en la dificultad de deducir una teoría marxiana de la justicia que sea capaz de iniciar un punto de comparación con las

---

<sup>12</sup> Un buen ejemplo de esto es Bidet, Jacques. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Bellaterra, Barcelona, c2000.



teorías rawlsianas más generales. En esta tesis he intentado planear que logrando eso la comparación puede enriquecerse de manera notoria.

El punto de partida general de estas comparaciones lo encontramos en el *difference principle* rawlsiano, según el cual las desigualdades en la distribución de ventajas socioeconómicas (ingreso, riqueza, poderes, bases sociales del autorrespeto, posteriormente agregará el tiempo libre) pueden justificarse hasta un punto en que los “menos favorecidos” estén en un punto al menos similar al que estarían con cualquier distribución alternativa. Y este punto de partida es el más evidente pues refiere a una teoría de la distribución de activos sociales (bienes secundarios para Rawls) que sí tiene un equivalente *explícito* en los famosos principios de “a cada uno según su trabajo” y “a cada uno según sus necesidades”, como hemos visto en la primera parte de la presente tesis.

El punto de comparación que establece el *difference principle* ofrece varias continuidades con Marx dignas de señalar. La primera es la idea, novedosa en un teórico liberal, de vincular el ejercicio de la libertad a la esfera de lo socio-económico. Al introducir el *difference principle* Rawls admite implícitamente el fracaso de la teoría tradicional del contrato en reconocer el serio obstáculo que las diferencias socio-económicas constituyen para un ejercicio concreto de la libertad, y con ello hace el intento más serio generado por el liberalismo de reconciliar su concepción del *ser genérico* (según señalamos en el ítem anterior, y nos referimos al viejo imaginario liberal que concibe como esencial al hombre lo que Rawls define como *bienes sociales primarios*) con la dimensión socio-económica de la libertad de la cual Marx es el abanderado moderno más reconocido (aunque referencias de ello hay desde Aristóteles, sino antes).

Esta “reconciliación” que se señala va más allá de una mera teoría de la distribución. Al incorporarla en su sistema (y de un modo no menor, pues aún estando subordinada a los bienes sociales primarios en el sentido que tolera un criterio de desigualdad, sigue siendo condición *necesaria* para una sociedad regida por principios de justicia), Rawls intenta armonizar la dimensión cooperativa de la sociedad con la conflictiva. Y esto es un punto de continuidad importante con Marx pues, contra lo que se suele sostener, este último también considera que en la sociedad cooperación y conflicto coexisten. En este, el énfasis en la lucha de clases al menos es igualado por el énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas. Estas se desarrollan siempre bajo el entendido de la producción social, o en el lenguaje marxiano, la reproducción social de la existencia humana. La relación entre ambos, como casi todas en Marx es dialéctica en tanto la cooperación

en los términos ya descritos genera el conflicto el que, adquiriendo la preponderancia, revoluciona la sociedad renovando los términos de su cooperación bajo los términos de una nueva “clase dominante”.

El carácter finito de los recursos sociales determina en ambos el origen del conflicto. Y el problema que lo subyace es el de la posibilidad de ejercer la *libertad concreta*. Si la *libertad abstracta*, aquella clásica de la libertad de elección de los términos de la propia vida buena, se supone e incluso se requiere compatible entre los distintos individuos, dado el carácter si no infinito al menos no escaso de su objeto, esta resulta más problemática, dado el carácter siempre escaso de los bienes sociales. La escasez viene dada por el hecho de que si bien el desarrollo es permanente y con él el aumento de los bienes sociales, también lo es la creación de nuevas necesidades. De hecho, en la inclusión a mediados de los 70 por Rawls del *tiempo libre* como parte de los bienes regulados por el principio de diferencia subyace un reconocimiento a que el carácter dinámico de las necesidades sociales reclamará una constante revisión del status de ciertos conceptos en la teoría de la justicia.

Como se señala repetidamente, el *difference principle* rawlsiano intenta aquello utilizando una mezcla de principios y eficiencia. Las distintas capacidades y motivaciones de los individuos deben ser aprovechadas socialmente, pues si las capacidades de cada uno son “lo dado”, algo no elegido y que no justifica un mayor ingreso para alguien por sí solo, el mayor rédito social que causa una persona más capaz en su trabajo legítima la diferencia eventual de ingresos. Aquí, de manera clave, las ventajas individuales *no elegidas*, son leídas de un modo *genérico*. Esta no es cualquier coincidencia, pues trata de una teoría de la *propiedad* en Rawls del cual el mero calificativo de simplista “liberal” no da cuenta.

Estas cualidades individuales así entendidas son parte del individuo, pero no son “de cada cual” en el sentido que *en cuanto individuo*, entendido como sujeto de razón, este no las ha elegido ni “merecido” y por tanto no son parte de la esencia de su individualidad en sentido estricto. Son ganancia, podríamos decir, “gratuita”. Sin embargo, esta ganancia solo se hace realidad en su ejercicio social. El individuo no puede hacer resaltar su mayor inteligencia, o capacidad física, etc., sino en espacios socialmente contruidos y que, no siendo siempre estrictamente políticos forman parte de lo que llamaríamos “lo público”. Son parte del individuo pero no son “de cada cual”. De este modo, las características del tipo de propiedad regulada por el *difference principle* son confusas.

Claramente no se trata de bienes individuales, cuya esencia es ser “de cada cual”, pero si queremos establecer un paralelo con Marx es vital determinar si son públicos.

Para ello en este punto se hace vital establecer el carácter de la propiedad social en Marx. Esta idea debe deducirse de aquellas formaciones sociales donde el hombre se hace “consciente de sí mismo”, el socialismo y el comunismo. Como consignamos en la parte primera de la presente tesis, los principios de justicia en ambas difieren. En la primera es “a cada uno según su trabajo” y “de cada uno según su trabajo, a cada uno según su necesidad” en la segunda. Como la condición de necesidad de la sociedad comunista es la sociedad de la abundancia, nos concentraremos en la del socialismo pues parte del *fact* de la escasez del mismo modo que Rawls (es evidente que no habría necesidad de un principio de distribución en una sociedad de la abundancia como el comunismo).

Si comparamos superficialmente el principio del socialismo con el rawlsiano parece haber una incompatibilidad esencial. La razón sería que *en abstracto* Marx aboga por un principio que reivindica una propiedad *individual*, pues se demanda una distribución de bienes según la aportación hecha a la sociedad (tanto cuantitativa como cualitativamente) por cada individuo, en tanto Rawls postula un principio redistributivo no igualitario que concilia la eficiencia (pues se incentiva a los mejor dotados a que hagan uso de sus cualidades en beneficio social) con cierta igualdad mínima (pues el límite de lo anterior es “mejorar la condición de los menos favorecidos”). Sin embargo, analizando más profundamente no hay tal diferencia. Esto se deduce de lo planteado al final de la primera parte de esta tesis. “A cada cual según su trabajo” tiene como condición de posibilidad la socialización del trabajo en el capitalismo, de modo que la retribución individual es posible precisamente por la culminación de un proceso histórico que realiza el carácter social del trabajo. A su vez, el socialismo culmina esta obra del capitalismo en la medida que incorpora la *retribución* del trabajo a la socialización. Si el capitalismo realiza el carácter social del trabajo en cuanto proceso, el socialismo lo realiza en cuanto producto, haciendo posible la retribución individual y con ello la posibilidad, en el comunismo, del individuo.

Volviendo a Rawls, este también apunta entonces un tipo de distribución que se basa en una *acumulación social*. Es el examen de esta la que determina si “los más desfavorecidos” salen beneficiados o no, así como de si “los más capaces” hacen aquello para lo que están mejor dotados “en beneficio social”. Si esta acumulación fuese concebida

por Rawls como individual tal acumulación sería del todo imposible. Sin embargo, el destinatario de la distribución es el individuo. En la terminología de los principios marxianos, en Rawls y Marx hay un “a cada cual”.

De este modo, podemos establecer que hay una concepción de propiedad de ciertos bienes común a ambos. Normalmente se vulgariza lo que Marx concibe como “propiedad social” a partir de una lectura *dualista* del mismo, que opone lo social a lo individual. Esto hace aparecer a Marx como una suerte de “oveja negra” de la tradición comunitarista. Sin embargo, la posibilidad de la propiedad social surge precisamente de potencialidades individuales liberadas, y a la vez crea la posibilidad de que estas se reproduzcan. Estas potencialidades, Marx no lo negaría, residen en individuos (solo que “inconcientes de sí mismos”, o sea, no individuos en el sentido liberal), pero su realización social produce su retorno al mismo (eso es la distribución) de una manera tal que producen un individuo enteramente nuevo (ahora sí un individuo). De este modo, el objeto de distribución es propiedad de personas individuales pero no es (en cuanto proceso de realización) “de cada uno”. Solo lo es al final del proceso, ya realizado en lo social, más específicamente en una división social del trabajo de carácter socialista.

En Rawls encontramos algo similar. Los bienes sociales secundarios son susceptibles de distribución bajo principios sociales precisamente porque, no siendo “merecidos”, no caben como mera propiedad “del individuo”. Caben dentro de la categoría de “lo dado”. Por su carácter escaso, es la sociedad la que tiene la posibilidad de aumentarlos para beneficio de cada uno. De este modo, hay un reconocimiento implícito en Rawls de que esta clase de bienes, dejados al mero arbitrio de la interrelación individual espontánea (el mercado, por ejemplo) produce no menos que amplias libertades para unos *en desmedro* de otros (cosa que no ocurre con los bienes sociales primarios). De ahí la necesidad de su racionalización social (y ¿qué es la división social del trabajo si no eso?). Además, su retribución individual apunta precisamente a crear la posibilidad de un *ejercicio concreto de la libertad* sin la cual el individuo es del todo imposible. También podemos decir que lo produce. Si bien *no son lo mismo*, los principios que rigen ciertos bienes sociales claves en Rawls y Marx (los bienes sociales secundarios en el primero, los bienes sociales fundamentales, el trabajo, en el segundo) son *similares*, creando la posibilidad de una lectura común.

De este modo, podemos sostener que subyacen principios de una *teoría de la propiedad* con altos grados de concordancia. Esta es generalmente subvalorada por la litera-

tura, basados muchos autores (como planteamos más arriba) en una interpretación de la propiedad social en Marx de un modo dualista, esto es, según los patrones del viejo continuo comunitario-liberal, sin embargo la integración dialéctica de conceptos esencial a Marx anula esto. En Rawls podemos observar algo similar. La literatura tiende a encasillarlo en el ala liberal por el concepto de *bienes sociales primarios*. Dada la prioridad de estos la coincidencia apuntada por este concepto social de propiedad se anula. Pero como apunta Rawls mismo, y esto es simplemente esencial, “la concepción general de justicia es sencillamente el principio de diferencia aplicado a todos los bienes sociales primarios incluyendo la libertad y las oportunidades y, por tanto, no restringido por otras partes de la concepción especial”<sup>13</sup>. Esto sitúa al *difference principle* como una piedra angular de la teoría rawlsiana a un nivel que va más allá de lo atribuido a primera vista, pues generaliza su principio de distribución a la totalidad de bienes sociales, llevando aún más lejos nuestra intuición de una coincidencia fundamental entre las teorías de la propiedad rawlsiana y marxista. Y, como ya hemos visto, el concepto de propiedad subyacente al *difference principle* no es susceptible de ser calificado sin más ya como individual ya como comunitario.

Pero, ¿cómo puede definirse algo que no es ni individual ni comunitario pero que (a diferencia de las categorías de los antiguos como “aldea”) está presente en ambos? Quizás “social” sea la mejor definición, emulando el término usado por Arendt en *La Condición Humana*, aunque en un sentido distinto, apuntando más que a la “mediación” de este tipo de propiedad entre lo político y lo individual, al carácter holístico del mismo, presencia esta que le da precisamente este carácter de clave ontológica. De este modo, la autonomía como condición y resultado a la vez de la razón política es posible gracias a esta aplicación holística presente en ambos.

#### **IV. LAS CONTINUIDADES EN RAWLS Y MARX Y SUS LÍMITES. CONCEPTOS CLAVE PARA EVALUAR UNA NUEVA RELACIÓN CONCEPTUAL ENTRE AMBOS**

Que estas continuidades no son casualidad podemos establecerlo a partir de la relación con lo planteado en cuanto al problema de la comparación más abstracta. El concepto síntesis al que llegamos en el ítem II y que expresaba de mejor manera las coincidencias era, según planteamos, el concepto de *autonomía*. La relación de este concepto con lo que hemos planteado más abajo, el concepto de *libertad concreta*, es eviden-

---

<sup>13</sup> Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995. p.83.

te. El segundo es una inducción lógica del primero. Sin embargo, no es una inducción *necesaria*. Puede concebirse conceptos de autonomía no ligados a la satisfacción de necesidades básicas (en Platón, por ejemplo).

Entonces, en nuestro caso se puede comprobar incorporando conceptos adicionales. El primero de ellos, conforme a lo trabajado en el ítem II es el concepto de *razón política*. Este es fundamental para determinar el carácter de la autonomía en el sentido de su extensión. Esto es decir que, conforme a la limitación por Rawls del ámbito de su discusión (limitación esta dudosa como ya vimos), la autonomía se extiende al terreno de lo político. Ahora bien, es importante recordar acá una diferencia que ya sugerimos respecto al terreno de lo político en Rawls y Marx. En el primero aborda fundamentalmente aquello que constituye la *basic structure* de la sociedad, la cual se define como “el objeto primario de la justicia” y se trata del “modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales (...) Tomadas en su conjunto, como un esquema, las instituciones más importantes definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que hagan. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”<sup>14</sup>.

En el segundo lo político tiene un doble concepto. En sentido *estrecho* es lo que se ha dado en llamar una *superestructura*<sup>15</sup>, bajo una expresión *estatal*. Esto es, un despliegue de la esencia de lo social (la *estructura*) como proyección ideológica (“religión” en sentido amplio) que actúa sobre la misma de un modo conservador, como *falsa autoconciencia*. En esta definición entonces lo político aparece como expresión *fenoménica*, causada, de las relaciones sociales de producción, a las cuales reproducen de un modo siempre “reaccionario”, por lo que al final las estancan. Sin embargo, en un sentido *amplio* de conflicto de intereses en la distribución de los activos sociales, lo político adquiere

<sup>14</sup> Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. op. cit. p.24-25.

<sup>15</sup> Es interesante como en los análisis marxistas más reduccionistas, así como en la crítica al marxismo así interpretado (que hereda el reduccionismo que denuncia), esta categoría es analizada con la lógica de una “otra estructura”, lo que coadyuva los análisis de causalidad deterministas entre base y superestructura. Sin embargo el término alemán *Überbau* parece sugerir un sentido más de “por sobre la estructura” y, por tanto, algo que *no* es una estructura, abriendo la puerta a análisis de relación entre base y superestructura más abiertos y dialécticos.

re un carácter *holístico* puesto que siendo así la esfera más fundamentalmente política es la de las *relaciones de producción*.

Sin embargo, incluso esta diferencia contiene un aspecto de continuidad si consideramos el hecho de que ambos autores sitúan como objetos de sus principios de distribución una cierta *estructura. Básica* en uno, *de producción* en otro, el carácter de estructura se relaciona de manera directa con lo planteado más arriba, pues evidentemente refleja el carácter de la propiedad como no individual más allá de quien *ejerza* físicamente el objeto mismo mencionado.

Con todo, la principal limitación de la unidad es que si bien podemos hablar de cierta continuidad en torno al contenido profundo de la idea de libertad, Rawls no llega jamás al punto de considerar la libertad como el “reconocimiento de la necesidad”. Si bien reconoce la ineludibilidad de la consideración de la necesidad, para él la libertad será siempre algo más. Ese punto implica la consideración de la esfera subjetiva, la *decisión o elección* individual como algo decisivo. Pero esta diferencia podemos comprenderla mejor analizándola más en profundidad.

En efecto, esta valoración distinta se basa en la filosofía de la historia implícita en ambos. Rawls sitúa la situación original, como su mismo nombre lo indica, como una condición *a priori*, esto es, ya cumplida para el establecimiento de las sociedades democráticas presentes. Se trata de algo que hace la justicia posible como algo ya realizado, aún cuando se trate de una posición hipotética y no históricamente real.

En cambio, para Marx las condiciones para el establecimiento de lo justo están en proceso de creación, son *a posteriori*, resultado de un proceso histórico de relación dialéctica entre las decisiones subjetivas de la sociedad y su desarrollo objetivo, síntesis del devenir de la naturaleza misma (*Weltgericht*) y sus decisiones individuales.

De allí que las diferencias entre ambos supongan valoraciones distintas de la idea de libertad. En Rawls, si ya hay ciertos acuerdos básicos que la constitución de las sociedades actuales demuestra, el debate sobre lo justo se hace más fácil al tener un referente claro y la libertad se vuelve un motor de la transformación de la sociedad. En Marx, cualquier debate sobre lo justo en la sociedad de clases es una falsa autoconciencia, y las condiciones para la realización de lo justo se dan en una sociedad que reconcilia a la humanidad consigo misma en cuanto unida con la naturaleza (entendida como elemento objetivo). De ahí que solo la *abundancia*, que haga posible una sociedad de las necesida-

des y el fin del problema de la distribución (eso es “de cada uno según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”).

Concluyendo, me he limitado a mencionarlas y fundamentarlas hasta cierto punto, pues el propósito es construir un marco conceptual evaluativo para analizar la relación conceptual entre Marx y Rawls.

Queda para la discusión de la literatura y fuera de nuestro propósito directo el evaluar si el real objeto de la justicia en Rawls es la estructura básica o la totalidad de la sociedad, aunque sería muy bueno trabajar la muy notable objeción de Gerald Allan Cohen respecto a si es posible la justicia *política* sin la justicia *social*. Nos conformaremos con establecer que sin dar cuenta de la coincidencia potencial de Marx y Rawls en este punto, el más polémico de los que creo haber encontrado acá, el resultado del pensar sobre un concepto de justicia que abarque lo esencial de ambos autores será al menos incompleto y puede llevar a interpretaciones de contradicción excluyente que no creemos reales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amor, Claudio (comp.). *Rawls post-Rawls*. Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires, c2006.

Bidet, Jacques. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Bellaterra, Barcelona, c2000.

Cohen, Marshall. *The Marxian Critique of Justice*, en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon. *Marx, Justice and History*. Princeton University Press, Princeton, 1980.

Elster, Jon. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Elster, Jon. *Making sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Haarschier, Guy. *Rawls, Marx et la question de la justice*. En Ladrière, Jean y Phillipe Van Parijs (ed.). *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique*



*de John Rawls*. Louvain-La-Neuve Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, París, 1984.

Kukathas, Chandran y Pettit, Phillip. *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos, Madrid, c2004.

Marx, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*. Anteo, Buenos Aires, 1973.

Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Alianza Editorial, Madrid, 1968.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Crítica, Barcelona, 1998.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú, 1974.

Noland, James. *The Faculty of Reason in Marx and Rawls*. Paper presentado en la reunión anual del Midwest Political Science Association, Palmer House Hotel, Chicago, IL, 12 de Abril de 2007. Disponible en:  
[www.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/1/9/7/9/0/p197900\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/9/7/9/0/p197900_index.html)

Rawls, John. *Justice as Fairness: a restatement*. Harvard University Press, Cambridge, 2001.

Rawls, John. *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995.