



Polis, Revista de la Universidad Bolivariana
ISSN: 0717-6554
antonio.elizalde@gmail.com
Universidad de Los Lagos
Chile

Lizárraga, Fernando A.
Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)
Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 12, núm. 34, 2013
Universidad de Los Lagos
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30528135022>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)

Fernando A. Lizárraga

Conicet-Chepyc, Neuquén, Argentina. Email: falizarraga@conicet.gov.ar

Resumen: En el marco de los debates contemporáneos sobre la justicia social, en este artículo se discute la visión rawlsiana sobre el comunismo como una sociedad más allá de la justicia, en la cual las personas han perdido el sentido de lo justo y de la obligación moral. Sostenemos que John Rawls no acierta a explicar convincentemente la evanescencia del sentido de la justicia ni la súbita abrogación de las leyes que rigen la psicología moral de las personas. Asimismo, demostramos que, según los propios postulados generales rawlsianos sobre la psicología moral, el comunismo marxiano no puede estar habitado sino por personas que adhieren a instituciones inspiradas en principios igualitarios y fraternos. En la sociedad comunista, entonces, rigen también la justicia y la moral, hay un esquema institucional justo -tal como lo admite Rawls-, y existe una comprensión compartida y un reconocimiento público de la justicia de las instituciones.

Palabras clave: Rawls, fraternidad, comunismo, igualdad, sentido de la justicia.

Persistence of fraternity and justice in communism (against Rawls)

Abstract: Within the framework set by contemporary debates on social justice, in this article we look into John Rawls's vision of communism as a society beyond justice, in which people have lost their sense of justice and moral obligation. We hold that Rawls fails to offer a convincing account of the evanescence of the sense of justice and of the sudden elimination of the laws that govern moral psychology. Moreover, we demonstrate that, according to Rawls's own general statements on moral psychology, Marxian communism cannot be inhabited but by persons who support institutions inspired in egalitarian and fraternal principles. In communist society, thus, there is the rule of justice and morality, there is a just institutional scheme –as Rawls himself so acknowledges– and there exists a shared understanding and a public recognition of institutional justice.

Key words: Rawls, fraternity, communism, equality, sense of justice.

Persistência da fraternidade e da justiça no comunismo (contra Rawls)

Resumo: No contexto dos debates contemporâneos sobre justiça social, este artigo discute a visão rawlsiana sobre o comunismo, como sociedade, além da justiça, em que as pessoas perderam o senso de direito e da obrigação moral. Argumentamos que John Rawls não consegue explicar de forma convincente a evanescência do sentido de justiça ou a revogação súbita das leis que regem a psicologia moral das pessoas. Além disso, mostramos que, de acordo com as premissas muito gerais sobre a psicologia moral rawlsiana, o comunismo marxista não pode ser senão habitado por pessoas que aderem às instituições inspiradas pelos princípios fraternais e igualitários. Na sociedade comunista, então, também regem a justiça e moralidade, há um esquema institucional justo como Rawls admite, e há uma compreensão e um reconhecimento público das instituições de justiça.

Palavras-chave: Rawls, Fraternidade, o comunismo, Igualdade, Senso de justiça.

Introducción

En un artículo publicado en 1943, el siempre genial George Orwell se pregunta: “¿Pueden ser felices los socialistas?”¹. Tras un apasionante recorrido argumental y descriptivo, en el cual aparecen retratados los desdichados pero increíblemente felices personajes de Dickens, los minuciosos mundos de Wells, los aburridamente satisfechos y obesos habitantes de *El País de Jauja* de Brueghel y los anodinos caballos parlantes de Swift, Orwell llega a la conclusión de que la felicidad, terrenal o celestial, se resiste a ser descripta excepto como alivio -siempre fugaz e incompleto- del dolor y el sufrimiento. Al constatar que la felicidad no se deja capturar fácilmente por el arte o la filosofía, y que los reiterados intentos por representarla han dado lugar a mundos signados por un hastío perpetuo, sostiene que el “objetivo real” del socialismo no es la felicidad, sino la “fraternidad humana”; un propósito más modesto pero quizás realizable.

Así, el autor de *1984*, una de las más estremecedoras distopías del siglo XX, toma distancia de los relatos que postulan mundos perfectos y propone una suerte de utopía realista fundada en el amor fraterno. Para Orwell, los hombres y mujeres no emprenden luchas políticas o sufren la tortura en los campos de concentración sólo para crear un mundo rico y aséptico, sino que “quieren un mundo en el cual los seres humanos se amen unos a otros en vez de estafarse y asesinarse unos a otros”. Y esto es sólo el comienzo, porque no puede haber certeza sobre cuáles serán los pasos siguientes, y “el intento de anticiparlo en detalle sólo produce confusión”. Por eso, añade Orwell, “sería más sensato decir que hay ciertas líneas sobre las cuales la humanidad debe moverse; **la gran estrategia está mapeada, pero la profecía detallada no es asunto nuestro [de los socialistas]**. Quien intenta imaginar la perfección simplemente revela su propio vacío” (Orwell, 2008: 208-209; nuestra traducción).

De este modo, en medio de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, el escritor inglés propone una discusión que interpela directa y francamente a aquellos socialistas que, siguiendo sólo en parte la letra de Marx, piensan que la fraternidad, como tantos otros valores proclamados por la burguesía, no es otra cosa que “obsoleta basura verbal” (Marx 1977: 569). El socialismo postulado por Orwell pretende alcanzar un objetivo mucho menos ambicioso que la felicidad o cualquier otra forma del bien. En términos contemporáneos, podríamos decir que Orwell aspira a un socialismo fundado en la justicia y no en una noción de corte perfeccionista. Más precisamente, y parafraseando a John Rawls, el socialismo orwelliano otorga prioridad a lo justo por sobre lo bueno. La pregunta que se impone, entonces, es si los comunistas pueden ser fraternos o, lo que es casi lo mismo, si los comunistas pueden ser justos (como veremos, esta pregunta no equivale a preguntarse si el comunismo es, en efecto, una sociedad justa). En otras palabras: ¿supone el comunismo una transformación absoluta en la “naturaleza humana”; esto es, una alteridad radical?

Desde el campo socialista, los interrogantes recién formulados seguramente tendrán variadas respuestas. La disputa sobre si Marx pensaba que el comunismo realiza o no la justicia sigue abierta, aunque buena parte de los pensadores marxistas contemporáneos se inclinan a pensar que en la obra de Marx hay una implícita concepción de lo justo, desde la cual se condenan las injusticias del capitalismo y se postulan principios normativos para la sociedad de los productores asociados. Las posturas marxistas, aunque disímiles, son tributarias de una agenda temática fijada por el igualitarismo liberal, corriente teórica que viene liderando la discusión sobre la justicia social en las últimas décadas. Y precisamente desde este campo teórico nos llega una de las negativas más contundentes a las cuestiones que nos ocupan: John Rawls, máximo exponente del igualitarismo liberal -y creador de un principio que especifica el ideal moderno de la fraternidad (el Principio de Diferencia)-, afirma que el comunismo está más allá de la justicia, puesto que en dicha sociedad las personas ya no poseen un sentido de lo justo, de lo correcto y de la obligación moral. Los comunistas, en definitiva, no pueden ser justos (porque no lo necesitan). Así, en el instante en que el socialismo comienza a recobrar un cierto atractivo ético -de la mano de pensadores como G. A. Cohen- y a recuperar su dimensión realistamente utópica, Rawls hace que el comunismo se asemeje a esos estériles mundos felices que Orwell supo oportunamente reprobar. El comunismo, según Rawls, es una sociedad más allá de lo imaginable, donde ha operado una radical transfiguración de la condición o de la naturaleza humana.

Por lo expuesto, en las páginas que siguen analizaremos la concepción rawlsiana del ideal de fraternidad, y del comunismo como sociedad más allá de la justicia, haciendo hincapié en su visión sobre las personas comunistas en tanto sujetos que han perdido el sentido de lo justo. Conforme avancemos en nuestro argumento, señalaremos que la mirada de Rawls sobre la condición humana más allá del capitalismo es inconsistente con sus propios postulados sobre la psicología moral y con otros rasgos que -correctamente- le atribuye al comunismo tal como lo esbozaron Marx y Engels.

El ideal de la fraternidad

En su obra cumbre, *Teoría de la Justicia*, Rawls le concede un rol central al sentido de la justicia como rasgo de la personalidad moral de los individuos. Al respecto, enfatiza que, en la Posición Original –situación hipotética en la cual se escogen los principios justos para una sociedad bien ordenada– el ideal de igualdad se expresa cuando se concibe a los seres humanos “en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que

tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia” (Rawls 2000: 31). En la visión kantiana de Rawls, cualquiera sea el contenido de lo bueno y de lo justo, lo que cuenta -en las circunstancias altamente formales de la Posición Original- es que ambos atributos son requisitos ineludibles para alcanzar una decisión sobre los primeros principios de justicia. En particular, el sentido de la justicia es “una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones” (Ibid: 55); es “una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento” y, por lo tanto, “los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general” (Ibid: 57).

Pero este sentido de la justicia no es un atributo puramente cognitivo. A lo largo de su obra, Rawls insiste en que el sentido de la justicia supone la capacidad de concebir, reconocer y **querer actuar** según principios públicamente aceptados. Sin apartarse demasiado de las teorías tradicionales sobre los sentimientos morales, Rawls señala dos cuestiones relevantes. Por un lado, que el sentido de la justicia es inherente a la posibilidad de la estabilidad social, esto es, que en ausencia de actitudes congruentes con el sentido de la justicia las instituciones justas no serán estables; y, por otro lado, que sin instituciones justas no es posible el desarrollo de un sentido de la justicia, el cual se gesta en la moral de la autoridad, se desarrolla en la moral de la asociación y culmina en la moral de los principios (Rawls 2000: 418 y ss.).

La justicia como virtud de la práctica y asociada al sentido de la justicia –que se supone para todas las personas–, se expresa cabalmente cuando Rawls se jacta de haber hallado una especificación de la fraternidad, ideal típicamente moderno inscripto en la famosa tríada de la Gran Revolución Francesa. Como se sabe, la teoría rawlsiana se compone de dos principios de justicia aplicables a la estructura básica de la sociedad; es decir, a las principales instituciones políticas, económicas y sociales. El primer principio manda que todas las personas gocen de similares esquemas de libertades; el segundo principio tiene dos partes: una de ellas requiere que se garantice una justa igualdad de oportunidades, mientras que la otra estipula que las desigualdades sociales y económicas han de ser permitidas **si, y sólo si, benefician a quienes están en peor situación**. Éste es el famoso Principio de Diferencia que, según Rawls, viene a dar contenido a la difusa idea de fraternidad.

En general, dice Rawls, la noción de fraternidad o amistad cívica no ha expresado históricamente “ninguna exigencia definida”. Sin embargo, el Principio de Diferencia

“parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados. La familia, según su concepción ideal, y a veces en la práctica, es un lugar en el que se rechaza el principio de maximizar la suma de beneficios. En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, el **querer actuar** según el Principio de Diferencia tiene precisamente esa consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados” (Rawls 2000: 107).

El Principio de Diferencia, según la interpretación canónica, tiene por objeto a las instituciones de la estructura básica, de modo que las actitudes personales parecen quedar por fuera de su alcance. Sin embargo, cuando Rawls lo presenta como especificación del significado “natural” de la fraternidad, lo hace recurriendo a expresiones tales como “no querer tener mayores ventajas”, “no desear beneficiarse”, “querer actuar”, “estar dispuesto”, etcétera. La fraternidad, entonces, no es sólo el resultado de la operación institucional de los primeros principios, sino, fundamentalmente, de un conjunto de disposiciones, actitudes y elecciones personales vinculadas al sentido de la justicia². Así, la libertad halla su contenido en el primer principio rawlsiano; la igualdad, en la justa igualdad de oportunidades; y la fraternidad en una equitativa distribución de las cargas y beneficios sociales sostenida por las elecciones conscientes de las personas que adhieren al Principio de Diferencia.

Como ha observado G.A. Cohen en su minucioso examen de la obra rawlsiana, este carácter activo de la fraternidad corresponde al deseo de los individuos de actuar según los principios de justicia y de este modo expresar y realizar plenamente su condición de “personas morales libres e iguales”, esto es, personas dotadas de un sentido de la justicia y una concepción del bien (Cohen 1992: 318). El florecimiento humano, en la

teoría de Rawls, entonces, no es ajeno a las decisiones personales de vivir en una sociedad bien ordenada, “en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios” (Rawls 2000: 410).

Así la cosas, la sociedad bien ordenada de Rawls está habitada por personas morales que, según la concepción humana de las circunstancias subjetivas de justicia, no son totalmente altruistas ni irremisiblemente egoístas. Son personas racionales y razonables que pueden escoger, reconocer y vivir según ciertos principios de justicia públicamente aceptados. Son personas que no necesitan de la abundancia para gozar de instituciones justas. Al respecto, al considerar el problema de la justicia entre generaciones y al evaluar específicamente el problema del ahorro justo, Rawls señala:

“Es un error creer que una sociedad **justa y buena** debe esperar un elevado nivel material de vida. Lo que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad” (Ibid: 272).

Este párrafo refleja casi como ningún otro la sociedad que Rawls considera deseable y en la cual puede realizarse, entre otros, el ideal de la fraternidad. Una gran riqueza, enfatiza Rawls, puede ser nada menos que un “obstáculo” para una sociedad justa y buena; puede ser una distracción insensata, o bien una temible tentación para el “abandono y la vacuidad”. Lo que peligra, en presencia de una gran riqueza, no son las instituciones justas *per se*, sino el comportamiento virtuoso y justo de las personas. En cambio, una sociedad con riqueza moderada alienta las virtudes de las personas y evita esos escenarios de plenitud material que Orwell repudia, por ejemplo, al describir a los personajes de *El país de Jauja* como “tres grandes bolas de grasa” que yacen dormidas mientras la comida está disponible con sólo alzar la mano o abrir la boca (Orwell 2008: 207). Es redundante la fraternidad entre los hombres pintados por Brueghel. Y es difícil imaginar a un socialista que considere que la sociedad preferida por Rawls difiere mucho de aquélla que tenían en mente los fundadores del materialismo histórico.

Ahora bien, al analizar las instituciones de trasfondo para la justicia distributiva y, en particular, las objeciones socialistas al mercado, Rawls enfatiza:

“una sociedad donde todos puedan conseguir el máximo bienestar, donde no haya demandas conflictivas y las necesidades de todos aparezcan unidas, **sin coacción**, en un **armonioso plan** de actividad, es una sociedad que, **en cierto sentido, va más allá de la justicia**. Ha eliminado las ocasiones en que se hace necesario recurrir a los principios del derecho y la justicia. Este caso ideal no me interesa, por más deseable que pueda ser” (Rawls 2000: 262).

En una nota al pie, Rawls aclara que este fragmento remite al modo en que algunos han interpretado la visión de Marx sobre el comunismo plenamente desarrollado (Rawls 2000: 262). Con cautela, desliza que sólo “en cierto sentido” se puede hablar de un mundo más allá de la justicia y, aunque no elabora en detalle su visión, puede inferirse que aquí presume tal abundancia material que todos pueden conseguir el mayor bienestar posible y/o actitudes altruistas que permiten que no haya demandas conflictivas. Pero, además de la abundancia, el altruismo y la ausencia de coacción, hay otro elemento distintivo: la planificación –“un armonioso plan de actividad”–, lo cual señala inequívocamente la presencia de un entramado institucional y, con ello, un sentido en el que el comunismo no estaría más allá de la justicia.

Con todo, en *Teoría de la Justicia*, Rawls no ofrece mayores explicaciones sobre esta visión del comunismo plenamente desarrollado y, en particular, sobre las características de las personas que habitan en este mundo social. En cambio, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Política [Lectures on the History of Political Philosophy]*, el profesor de Harvard abunda en los dos sentidos en que el comunismo puede ser visto como justo y, al mismo tiempo, como más allá de la justicia.

Igualitarismo y muerte de la moralidad

La posición de Rawls sobre el comunismo, expresada ampliamente en las tres lecciones que redactó y revisó entre principios de los años 1980 y 1994, procura mostrar a un Marx crítico del liberalismo (y del capitalismo) y mantener, en buena medida, su tesis habitual de que se trata de una sociedad más allá de la justicia. La interpretación rawlsiana abreva, básicamente, en dos fuentes, una primaria y otra secundaria. La fuente primaria es nada menos que el famoso pasaje de *La Ideología Alemana* en el cual Marx y Engels, para ilustrar cómo el comunismo habrá de superar la alienación y la división del trabajo, describen una escena pastoral en la cual cada quien puede cazar por la mañana, pescar en las tardes, apacentar ganado al atardecer, y entregarse a la crítica después de cenar, sin convertirse ni en cazador, pescador, pastor o crítico.

La fuente secundaria es un artículo de G.A. Cohen titulado “Self-ownership, communism and equality” (1990), en el cual el filósofo canadiense presenta al comunismo como una sociedad caracterizada por la “igualdad radical sin coerción” (Cohen 1990: 44). Rawls adopta sin vacilar esta definición y, en base a ella, elabora su descripción del comunismo³. Entre los rasgos distintivos de la sociedad comunista, Rawls puntualiza los siguientes:

“(a) igual reclamo de todos a un igual acceso y uso de los medios de producción de la sociedad, (b) igual reclamo de cada persona a tomar parte junto con las demás en los procedimientos democráticos públicos por medio de los cuales se formula el plan económico, (c) cargas iguales [...] para hacer el trabajo necesario que nadie quiere hacer, si es que hay tal trabajo (presumiblemente hay alguno)” (Rawls, 2008: 371; nuestra traducción).

Aparecen aquí, nuevamente, elementos típicamente institucionales: un explícito reconocimiento de los reclamos sobre los recursos externos, sobre la participación en la toma de decisiones públicas y democráticas concernientes al plan económico, y sobre la distribución de las cargas laborales. El igualitarismo es la nota dominante. Por eso, a la luz de estos elementos, Rawls sostiene que, dada la distribución igualitaria de beneficios y cargas sociales, “entonces, **en este sentido** -con esta idea de la justicia- la sociedad comunista es por cierto justa” (Rawls 2008: 371).

Pero el panorama cambia dramáticamente cuando la mirada de Rawls se concentra en las disposiciones personales. Por eso, **en otro sentido**, el sentido más relevante para el caso que nos ocupa, la sociedad comunista está, según Rawls, más allá de la justicia. El florecimiento humano en el comunismo, de acuerdo a la mirada rawlsiana sobre Marx, consiste en que “nos transformemos en individuos integrales y nos juntemos con otros tal como se nos da la gana”, y sin que exista restricción alguna por medio de la “conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo” (Rawls 2008: 370). Más aún, Rawls afirma que, a diferencia de la sociedad bien ordenada que él postula, el comunismo 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: 369). Por eso, sostiene que “**en otro sentido**, la sociedad comunista está, según parece, más allá de la justicia”, ya que si bien logra la justicia en términos de una distribución igualitaria “lo hace sin depender en modo alguno de que la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo”. Los habitantes del mundo social del comunismo

“no son gente motivada por los principios y virtudes de justicia -esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia. La gente puede 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).

En el comunismo, las personas ya no tienen una “conciencia de un sentido de lo correcto y lo justo”; han “desaparecido” el “sentido de lo justo y de la obligación moral”; el sentido de lo justo y lo correcto ya “no tiene un rol social”. La justicia distributiva se realiza efectivamente en tanto distribución igualitaria (de recursos, participación y división de las cargas), pero eso no depende “en modo alguno” de que las personas tengan un sentido de lo correcto y de lo justo, ni de que las preocupaciones por lo justo tengan un rol en la vida ordinaria.

Desde luego, no es ésta la visión acuñada por el primer socialismo, que concebía a la sociedad futura como producto del altruismo generalizado; muy por el contrario, estas personas que Rawls describe son

mutuamente indiferentes, radicalmente indiferentes unas hacia otras, toda vez que no son capaces de experimentar la obligación moral o el sentido de la justicia. Son personas que no están motivadas por la justicia; no tienen, como manda el principio de fraternidad “una disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia”. La justicia es apenas el recuerdo de un tiempo lejano; ni siquiera llega a ser un atavismo convertido en instinto como postulaban algunos socialistas fabianos. Así, la extinción de la obligación moral en el comunismo, tal como la vislumbra Rawls, señala, como diría Kant, la “muerte de la moralidad”, en tanto y en cuanto se presupone que la naturaleza humana es incapaz de hacer prevalecer los deberes por sobre otros motivos, como el de la búsqueda de la felicidad (Kant 2008: 30). ¿De dónde viene esta gente extraña? ¿De dónde infiere Rawls esta curiosa antropología? ¿Dónde se perdió el sentido de la justicia?

Una de las claves está nada menos que en una sobre-valoración de la ya mencionada metáfora de *La Ideología Alemana*; es decir, en la visión de una sociedad en la cual cada persona hace lo que le viene en gana sin otra obligación que aquella que asuma por medio de pactos voluntarios, y en la idea de que en un escenario de plena abundancia se supera la división del trabajo y el trabajo deviene en “primera necesidad vital”, según la expresión que Marx utiliza en la *Crítica del Programa de Gotha*. Rawls infiere demasiadas cosas de un párrafo que se sitúa claramente en la discusión que, hacia 1845, Engels y Marx están emprendiendo contra la alienación capitalista, en un intento por romper con la herencia hegeliana que ambos compartían. De ningún modo están planteando un modelo de sociedad futura puesto que, en este mismo texto, enfatizan que “el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal*, al que deba sujetarse la realidad [sino el] movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual” (Marx y Engels 1973: 30-31). Por otro lado, y ya en un plano exegético, la metáfora fue escrita originalmente por Engels; posteriormente, con su casi ilegible letra manuscrita, Marx agregó, a modo de broma y para satirizar la mirada pre-industrial de Engels, las expresiones “criticar después de la cena” y “crítico social” (Carver 1998: 105-106)⁴. En consecuencia, ni en términos del sentido general de *La Ideología Alemana*, ni en términos de una más fina exégesis del párrafo en cuestión, es posible sostener que aquí están en juego visiones sobre la sociedad comunista y la psicología moral de sus habitantes.

El único fundamento que explicaría el origen de la increíble mutación en las disposiciones humanas que Rawls tiene en mente al hablar de la desaparición del sentido de la justicia reside en la postulación de una abundancia plena y una completa superación de la división del trabajo. No hay otra indicación sobre qué puede ocasionar una transformación tan dramática de la psicología moral de las personas. De este modo, Rawls ubica al comunismo en el espacio de la utopía como alteridad radical, pero con connotaciones bastante indeseables. Porque, ¿quién querría habitar un mundo de personas completamente indiferentes unas a otras? O, para retomar la pregunta de Orwell: ¿quién querría habitar un mundo feliz pero que ha superado las condiciones propicias para el ejercicio de la fraternidad? La utopía comunista esbozada por Rawls se parece a las utopías literarias previas a las de William Morris, en las cuales se erigían mundos que “sólo un dedicado masoquista querría habitar” (Eagleton 2000: 33).

Pero la postura de Rawls no sólo sobre-valora la transitada imagen de *La Ideología Alemana*, sino que también supone el abandono de los fundamentos que él mismo utiliza para construir su sociedad bien ordenada. Las ideas muy generales que sustentan a la justicia como equidad parecen no ser las adecuadas para pensar al comunismo. Tomemos, por caso, la interacción entre los sistemas sociales y los sistemas de deseos. En *Teoría de la Justicia*, tras enfatizar que el objeto de la justicia es la estructura básica (y no las decisiones personales), Rawls señala:

“el sistema social forja los deseos y aspiraciones que sus ciudadanos llegan a tener, y también **determina, en parte, la clase de personas que quieren ser, y la clase de personas que son**. Así, un sistema económico no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros. El cómo los hombres trabajan en conjunto para satisfacer sus deseos presentes, afecta a los deseos que tendrán después, la clase de personas que serán. **Estos aspectos son perfectamente obvios y han sido siempre reconocidos por destacados economistas tan diferentes como Marshall y Marx.** Como los esquemas económicos tienen estos efectos, y deben tenerlos, la elección de estas instituciones supone una concepción del bien humano y de los proyectos de las instituciones para conseguirlo. Esta elección debe ser hecha sobre bases morales y políticas tanto como económicas (Rawls 2000: 244).

Lo que aquí es “perfectamente obvio”, incluso para Marx, no es tan obvio cuando Rawls evalúa a la sociedad de los productores asociados. Si el sistema “forja” y “determina en parte” el tipo de persona actual y futuro, con sus deseos y necesidades, esto debiera ser aplicable también a un sistema institucional igualitario como el que existe en el comunismo, según lo admite el propio Rawls. ¿Por qué debemos pensar que un mundo social igualitario, democrático y planificado habrá de provocar la evanescencia del sentido de la justicia? Además, si las instituciones justas del comunismo son tales, ¿por qué no habrán de generar su propio sustento, según las presunciones muy generales sobre la psicología moral de las personas que Rawls utiliza para pensar la sociedad bien ordenada?

Estabilidad y psicología moral

Una teoría de la justicia, sostiene Rawls, no sólo debe proponer un esquema institucional justo, sino también considerar los medios para que éste se sostenga a lo largo del tiempo; en último análisis, una teoría debe abordar el problema de la estabilidad. En tal sentido, subraya que “un sistema justo debe generar su propio apoyo”, es decir,

“que debe ser estructurado de manera que **introduzca en sus miembros el correspondiente sentido de la justicia y un deseo efectivo de actuar de acuerdo con sus normas por razones de justicia**. Así, la exigencia de estabilidad y el criterio de combatir los deseos que están en desacuerdo con los principios de la justicia imponen unas restricciones a las instituciones. No han de ser sólo justas, sino **proyectadas para alentar la virtud de la justicia en aquellos que toman parte en ellas**. En este sentido, los principios de la justicia **definen un ideal parcial de la persona**, cuyos acuerdos sociales y económicos deben respetar” (Rawls 2000: 245).

Así, puesto que el comunismo es institucionalmente justo -dado que la distribución igualitaria se logra no sólo merced a la abundancia plena, sino a través de dispositivos de deliberación públicos y democráticos que se expresan en un plan económico-, es legítimo presumir que en esta sociedad también habrán de generarse las actitudes congruentes con la justicia. En función de las características que Rawls le reconoce al comunismo plenamente desarrollado, no es antojadizo suponer que sus instituciones podrán introducir el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de actuar según las normas. Del mismo modo, el sistema podrá “combatir” aquellas actitudes contrarias a los principios de justicia y “**alentar la virtud de la justicia**” en quienes viven en el marco de instituciones justas.

En efecto, una de las principales razones que Rawls aduce a favor de sus principios de justicia es su carácter público, el cual brinda el marco propicio para el surgimiento del sentido de justicia y la estabilidad de la sociedad bien ordenada. En ese sentido, Rawls sostiene:

“Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un largo periodo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a estos acuerdos tienden a desarrollar **un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con su parte en las instituciones que los ejemplifican. Una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia**. Ahora bien, el que esto suceda depende, por supuesto, de las leyes de la psicología moral y de la efectividad de los motivos humanos” (Rawls 2000: 170-171).

Aparece aquí una clara especificación del mecanismo por medio del cual se gesta el sentido de la justicia: el (re)conocimiento público de las instituciones justas que han perdurado en el tiempo. Otra vez, lo que es cierto para la justicia como equidad también puede ser cierto para la sociedad comunista. Sucede que el conocimiento público de la justicia de las instituciones también está disponible para las personas en el comunismo, tal como lo admite Rawls a lo largo de las *Lecciones*. Por ejemplo, cuando examina la superación de la conciencia ideológica propia del capitalismo, Rawls afirma que en el comunismo, según Marx, “la apariencia 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*” (Rawls 2008: 360). Así, la condición de publicidad para la

generación del sentido de la justicia está plenamente satisfecha en el comunismo: el plan, la deliberación y la decisión son a la vez públicas y democráticas.

Pero estas condiciones pueden ser meramente formales. Restaría saber si estas mismas personas que deliberan y deciden públicamente son capaces de reconocer la justicia de las instituciones comunistas y, en consecuencia, desarrollar su sentido de la justicia. Al respecto Rawls sostiene que, para las personas que habitan una sociedad comunista

“la **comprensión compartida** de su mundo social, expresada 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**” (Rawls 2008: 365).

No quedan dudas, entonces, de que en el comunismo -según la propia interpretación de Rawls!- se conoce “públicamente” que la estructura básica -esto es, las principales instituciones sociales- es congruente con los principios igualitarios que le prestan sustento. Puede inferirse, entonces, que las personas involucradas tenderán a “desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con su parte en las instituciones que los ejemplifican”, ya que gozan de una “comprensión compartida” de que su mundo social es “justo y bueno”. Y si esto es así, cabe preguntarse cómo puede la justicia no ser parte de la vida cotidiana en una sociedad cuyos miembros activamente determinan el curso de la economía según procedimientos democráticos y públicos. Cabe preguntarse, además, cómo pueden ser indiferentes a la obligación moral quienes comparten una comprensión de que su mundo es justo y bueno. En suma, ¿cómo puede Rawls seguir afirmando la temeraria antropología que postula personas por completo ajenas a un sentido de la justicia? Aparentemente, como veremos, sólo una insólita aniquilación de las leyes de la psicología moral podría explicar esta transformación.

Concretamente, al establecer qué información es aceptable tras el Velo de la Ignorancia, Rawls señala que allí se presumen conocidas las “leyes de la psicología humana” y todos los “hechos”, “teorías y leyes generales” necesarias para elegir los principios de justicia. Por lo tanto, dice Rawls:

“sería [...] una objeción contra una concepción de la justicia el hecho de que, a la vista **de las leyes de la psicología moral**, los hombres no tuviesen ningún deseo de actuar con base en ella, aún cuando las instituciones de su sociedad las satisficieran, ya que en tal caso habría dificultades para asegurar la estabilidad de la cooperación social. Una característica importante de la concepción de la justicia es que debería generar su propio apoyo. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, **los hombres tendrían a adquirir el correspondiente sentido de la justicia** y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios. En tal caso la concepción de la justicia sería estable” (Rawls 2000: 136).

Para su propia teoría, Rawls presupone una cierta psicología moral, según la cual las personas, en efecto, logran desarrollar un sentido de la justicia a través de distintas etapas de socialización. Pero si estas leyes no funcionan, dice Rawls, estamos frente a una seria objeción para cualquier concepción de la justicia. Y esto es precisamente lo que hace Rawls: objeta la operación de tales leyes en el comunismo y coloca a los habitantes de este mundo social en una suerte de limbo moral. Privados de la capacidad de actuar según las leyes justas (porque no las necesitan y apenas las recuerdan), los ciudadanos comunistas desafían las leyes de la psicología moral y se convierten en esa “gente extraña” que es difícil describir. Aún así, Rawls sigue sin explicar cómo pueden haberse abrogado las leyes psicológicas en cuestión; y no hay en su obra ninguna insinuación de que estas leyes no puedan pensarse como rasgos permanentes de la condición humana.

Siempre en el contexto de la discusión sobre la estabilidad de una sociedad bien ordenada, Rawls postula tres leyes de la psicología moral que corresponden, sucesivamente, a la moral de la autoridad, la moral de la asociación y la moral de los principios. La primera ley dice que un niño amado por sus padres tenderá a amar a sus padres; la segunda ley dice que una persona formada en la primera ley tenderá a desarrollar sentimientos “amistosos y de confianza” hacia las personas con las que está asociada en el marco de instituciones justas; la tercera ley, finalmente, dice que

dado que la capacidad de simpatía de una persona se ha desarrollado mediante su formación de afectos, de acuerdo con las dos primeras leyes, y dado que las instituciones de una sociedad son justas y reconocidas públicamente por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de la justicia cuando reconoce que ella y aquellos a quienes estima son los beneficiarios de tales disposiciones (Rawls 2000: 443).

La primera ley es bastante obvia y aplicable al comunismo toda vez que la familia no es una institución que el marxismo haya propuesto abolir o trascender. La segunda ley se refiere a la moral de la asociación y, siendo el comunismo el mundo de los “productores asociados”, no es descabellado sostener que dicha asociación genera los sentimientos de amistad y confianza relevantes. En rigor, Rawls utiliza en varias oportunidades la expresión “productores libremente asociados” para describir a los miembros de la sociedad comunista (Rawls 2008: *passim*). Pero, concentrado como está en destacar la libertad sin límites que se gozaría en el comunismo, descuida analizar con más cuidado el aspecto asociativo.

En lo que toca a la moral de los principios (tercera ley de la psicología moral), cabe señalar que en su célebre artículo sobre Marx y la justicia, Norman Geras (1990) ha demostrado, con profusa evidencia, que Marx condenaba al capitalismo como injusto y proponía una secuencia de principios de justicia que culminan en la distribución según las necesidades⁵. Aunque oculta tras una serie de invectivas contra la moral burguesa y la moralidad en general, Marx tenía su propia teoría moral y de la justicia, expresada también en sus categóricos juicios condenatorios del capitalismo. Las instituciones comunistas, entonces, descansan sobre principios de fuerte carácter normativo.

Más allá de su recurrente retórica anti-moralista, Marx acepta la presencia de “reglas” morales mínimas y no vislumbra un futuro más allá de la justicia. En 1864, al redactar los *Estatutos* de la Primera Internacional, Marx afirma que “todas las sociedades y todos los individuos que se adhieran [a la Internacional] reconocerán **la verdad, la justicia y la moral como bases de sus relaciones recíprocas y de su conducta hacia todos los hombres**, sin distinción de color, de creencias o de nacionalidad” (Marx 1973a: 15). Es cierto que esto puede aludir solamente a los individuos todavía marcados por la moral burguesa y no a los futuros comunistas. También es cierto que el mismo Marx admite, en una carta a Engels, haberse visto obligado a incluir estas alusiones al derecho, la verdad, la justicia y la moral, pero “de modo tal que no puedan hacer daño” (Marx 1973b: 141).

Sin embargo, en el *Manifiesto Inaugural* de la Primera Internacional, también de 1864, al proclamar la necesidad de la lucha internacionalista, Marx enfatiza que los trabajadores deben “unirse para lanzar una protesta común y reivindicar que **las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos**, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones” (Marx 1973c: 14). En su carta a Engels, Marx no parece estar aludiendo a este fragmento en particular, y es difícil saber si también está disconforme con estas afirmaciones. Pero el hecho de que seis años más tarde las incluya, textualmente, en el Primer Manifiesto de la Internacional sobre la guerra Franco-prusiana, indica que, al menos, no le resultan insoportables. Con todo, lo importante es que Marx reconoce la existencia de “sencillas leyes de la moral y la justicia” que deben regir las relaciones entre personas y naciones. Y aunque no dice cuáles son estas leyes, del llamado internacionalista se deduce que la fraternidad es, sin duda, una de ellas (Marx, 1973d: 116).

En la sociedad comunista, entonces, rigen también la justicia y la moral, hay un esquema institucional justo -tal como lo admite Rawls-, y existe una comprensión compartida y un reconocimiento público de la justicia de las instituciones a lo largo del tiempo. No se necesita nada más para que se desarrolle la moral de los principios. Están dadas todas las condiciones para que las personas comunistas adquieran el necesario sentido de la justicia que Rawls les niega en su extravagante visión de la condición humana más allá del capitalismo. Además, puesto que entre las “sencillas leyes” de la moral y la justicia figura la fraternidad, puede conjeturarse que Marx no habría tenido reparos en aceptar una especificación concreta de este ideal moderno tal como se expresa en el Principio de Diferencia⁶.

Consideraciones finales

La pregunta que da título a estas páginas merece, a fin de cuentas, una respuesta afirmativa: los comunistas sí pueden (y deben) ser justos. Y esta respuesta es congruente con una lectura sobria de la visión de Marx sobre la sociedad comunista. Sólo dos supuestos igualmente desmesurados permiten sostener que el comunismo está más allá de la justicia: la idea de una abundancia ilimitada y una transformación radical en la psicología moral de las personas (acompañada por una igualmente radical abrogación de las leyes de la psicología moral). No hay en la obra de Marx, ni en la tradición socialista posterior, indicaciones inequívocas sobre estos supuestos. Al contrario, la insistencia marxiana en la persistencia del “reino de la necesidad” y las continuas alusiones a la “regulación racional” de la producción insinúan un mundo que no se parece al *País de Jauja*, sino a un mundo en el cual -con razonable abundancia y razonable virtud de las personas-, la igualdad y la fraternidad son posibles y necesarias. La dualidad que Rawls plantea para el comunismo -esto es, una sociedad institucionalmente justa y al mismo tiempo más allá de la justicia en términos de la psicología moral de las personas- no se sostiene a la luz de las propias apreciaciones de Rawls sobre el comunismo y sobre las leyes de la psicología moral. Si una sociedad goza de una estructura básica justa y alcanza los requisitos de publicidad, es “perfectamente obvio” que, dadas presuposiciones moderadas sobre la psicología moral de las personas, éstas desarrollarán el correspondiente sentido de justicia. Esto es tan cierto para el comunismo como lo es para una sociedad rawlsiana.

Notas

¹ Artículo publicado originalmente por Orwell en el diario *Tribune*, el 20 de diciembre de 1943, bajo el seudónimo de John Freeman.

² G.A. Cohen ha objetado con muy sólidos argumentos la concepción rawlsiana de que los principios de justicia sólo se aplican a la estructura básica (Cohen 2008: capítulo 3).

³ En rigor, Cohen identifica tres formas posibles de igualdad radical sin coerción: la primera, atribuida a Marx por Cohen, consiste en describir al comunismo como un mundo de plena abundancia material; la segunda, atribuida a Marx por otros autores, plantea al comunismo como producto de la socialización de las motivaciones; la tercera, elaborada por el propio Cohen, postula al comunismo como igualdad voluntaria (Cohen 1990: 44).

⁴ Rawls no está solo en la sobre-estimación de este párrafo; también G.A. Cohen, su guía en los laberintos del marxismo, recurre a la expresión “hacer lo que se le da la gana” para describir la actitud general de las personas en el comunismo (Cohen 1990: 31).

⁵ Rawls sostiene, en coincidencia con Cohen, que la distribución según las necesidades no tiene estatus normativo en el comunismo. Sin embargo, en su réplica a Richard Musgrave, Rawls admite que tal distribución puede alcanzar las exigencias del Principio de Diferencia en caso de que se implemente un sistema impositivo que grave los dones naturales (Rawls 1999: 232-253).

⁶ Hemos argumentado, contra lo que presume Rawls, que Marx sí habría aceptado el Principio de Diferencia, ya que el fundador del materialismo histórico no adhería a la tesis de auto-propiedad y repudiaba normativamente la distribución según la productividad individual (Lizárraga, 2011).

Bibliografía

Carver, Terrell (1998), *The Post-modern Marx*, Manchester University Press, Manchester.

Cohen, G. A. (1990), “Self-ownership, communism and equality”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 64.

Ídem (1992), “Incentives, Inequality, and Community”, en Peterson, G. (comp.) *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume 13, University of Utah Press, Salt Lake City.

Ídem (1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge-París.

Ídem (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Eagleton, Terry (2000), “Utopia and its opposites”, en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000*, The Merlin Press, Suffolk.

Geras, Norman (1990), “The Controversy about Marx and Justice”, en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Kant, Immanuel (2008) [1793], *Teoría y Praxis*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Lizárraga, Fernando (2011) “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nro. 44, enero-junio, CSIC, Madrid.

Marx, Karl (1973a), “Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 5, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Ídem, (1973b), “Carta de Marx a Engels del 4 de noviembre de 1964”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 8, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Ídem (1973c), “Manifiesto inaugural de la asociación internacional de los trabajadores”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 5, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Ídem (1973d), “Primer manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la Guerra Franco-prusiana”, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 5, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Ídem (1977), “Critique of the Gotha Programme”, en McLellan, D. (ed) *Karl Marx. Selected Writings*, Oxford University Press, Oxford.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1973), *La Ideología Alemana. Capítulo 1*, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Tomo 4, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Orwell, George (2008), “Can socialists be happy?”, en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays*, Harcourt, London,

Rawls, John (1999), “Reply to Alexander and Musgrave”, en Freeman, S. (ed.) *John Rawls. Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Ídem (2000), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ídem (2008), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)

* * *

Recibido: 18.05.2012

Aceptado: 09.01.2013