

MARX, LA ETICA Y LA JUSTICIA. EL DEBATE ANGLOSAJON*

Stefano Petrucciani

¿Existe una ética en Marx? ¿Tiene Marx una teoría de la justicia? ¿Cuáles son los presupuestos normativos que orientan la crítica marxista del capitalismo? Un vasto debate se ha desatado en torno a estos temas en la filosofía angloamericana -en parte impulsado por la publicación en 1971 de la *Teoría de la justicia* de Rawls- entre marxistas y no-marxistas, el cual se prosigue en la actualidad. Sería necesario un libro para dar cuenta, de modo exhaustivo, del conjunto de la discusión, en la que han participado, entre otros, Allen Wood, Richard Miller, Steven Lukes, George Brenkert, Kai Nielsen, Norman Geras, Allen Buchanan, Gerry Cohen, John Roemer, etc. Aquí nos limitaremos a puntualizar dos o tres problemas claves, entre los que han suscitado más interés y debate.

El problema de fondo del que parte toda la discusión puede, sin embargo, resumirse sintéticamente. La posición de Marx frente a los valores normativos aparece, de entrada, muy paradójica, si no contradictoria: por una parte, Marx parece situarse entre los grandes autores modernos que, desde Maquiavelo, han contribuido a la afirmación de una visión resueltamente realista y antimoral de la historia y de la política. Se podría decir, desde este punto de vista, que Marx -no menos que Nietzsche- es uno de los más ásperos críticos de la ilusión moral.

* Traducido de *Actuel Marx*, No. 10 de 1991

Traductor: A. Paredes

Pero inmediatamente surge el otro polo del dilema: ¿hasta qué punto la crítica marxista de la alienación y de la explotación, y el pathos de la libertad que encontramos en todas las obras de Marx pueden ser comprendidas sin hacer referencia a una inspiración ética fundamental?

Frente a esta problemática -que ya fue, en el pasado, objeto de discusión en el cuadro de los estudios sobre Marx- han aparecido posiciones antagónicas en el debate angloamericano. Algunos, como Wood y Miller, han sostenido la tesis de un Marx inmoralista. Otros han mostrado las contradicciones de Marx al respecto o han pretendido definir los presupuestos ético-normativos que, más o menos implícitos, constituyen el fondo del discurso marxista. En resumen, lo que ante todo debemos comprender es si existe o no una ética marxista, y si la respuesta fuere positiva, se trata entonces de saber qué tipo de ética, esto es, qué principios normativos están presentes en su obra (¿son principios de justicia, de libertad, de igualdad, etc.?).

¿MARX INMORALISTA?

Entre los que *niegan* la presencia en Marx de toda perspectiva ética, son ciertamente Allen Wood y Richard Miller -ambos autores de libros sobre la materia- quienes han desarrollado los argumentos más detallados. Es preciso, pues, partir del análisis de sus tesis, que merecen ser examinadas una a una.

1. Ante todo, como lo sostienen estos autores, la crítica de las ilusiones morales es tema que encuentra desarrollos explícitos en numerosos textos de Marx invocados en la discusión. Los comunistas -Marx lo repite en forma reiterada- no predicán ninguna moral, y no apelan a ningún criterio de justicia ni a ningún principio de igualdad. El episodio del *Manifiesto inaugural* de la Asociación Internacional de Trabajadores, escrito por Marx en 1864, es sintomático al respecto. Como quiera que aquí apela a las «leyes elementales de la moral y de la justicia», Marx siente de pronto la necesidad de explicar a Engels sus verdaderos puntos de vista -en carta del 4 de noviembre de 1864- sobre la cuestión: «He insertado algunas frases que nada quieren decir, pero estoy convencido de que, en este contexto, no pueden causar daño

alguno». En síntesis, en la conciencia explícita de Marx, la base científica y materialista del socialismo correría el riesgo de quedar minada si éste fuera reducido a esos sin-sentido ideológicos que son la ética y los principios de justicia.

2. En segundo lugar, Wood y Miller insisten sobre el hecho de que el rechazo de toda ética normativa se desprende de las tesis fundamentales del materialismo histórico en materia de ideas y de ideología. Las ideologías morales expresarían, en sus sucesivas apariciones, intereses de clase determinados, y no tienen autonomía alguna en relación a su origen.

3. Por otra parte, a fin de excluir la posibilidad de una ética marxista, Miller desarrolla una argumentación más independiente y más compleja. Toda teoría ética, sostiene, debe incluir presupuestos de igualdad, de generalidad de normas y un carácter universalizable. Por ende, debe considerar todos los hombres como dignos de igual respeto, proponer normas generales, esto es, válidas para toda sociedad y para todo contexto; en fin, tales normas deben poder ser universalizadas, es decir, ser aceptadas por toda persona que reflexione imparcialmente sobre ellas. Para Miller la teoría de Marx no satisface ninguna de estas tres condiciones, porque la lucha de clases es incompatible con el igual respeto a todos, y el materialismo histórico es incompatible con la idea de normas válidas independientemente de los contextos dados. Marx no es un «cognotivista» y, consecuentemente, no piensa que «importantes desacuerdos sobre los fines puedan ser resueltos siempre por medios racionales» (Miller).

4. El rechazo marxista de la ética aparece también con claridad en el hecho de que la crítica marxista del capitalismo *no es* una crítica fundada en la justicia. Marx niega explícitamente que se pueda definir como *injusto* el cambio entre capital y trabajo que, según él, engendra la explotación. Estigmatiza la esterilidad de una crítica del capitalismo fundada sobre la idea de una pretendida justicia distributiva, como por ejemplo la que se encuentra en el Programa de Gotha, que somete a implacable crítica.

Los que sostienen la tesis de un antimoralismo marxista presentan otros dos argumentos, ante todo destinados a descartar las críticas que

podrían dirigirse a sus propias tesis.

5. Es cierto, sostiene Wood, que la crítica del orden social imperante hace referencia a ciertos valores o bienes deseables por los hombres, pero que, en la sociedad capitalista, no pueden encontrar, según Marx, una realidad general, v.g., el bienestar, la libertad, el desenvolvimiento de las capacidades humanas, la cooperación y la solidaridad entre los trabajadores. Sin embargo, ello no significa -prosigue Wood- que esta crítica invoque valores *morales* o presuponga su validez. Los bienes de los que se trata, según Wood, son mejor bienes de tipo *no-moral*, a los que es normal y evidente que los individuos aspiren, de la misma manera que aspiran a diferentes tipos de placer, sin que esto implique ninguna evaluación moral.

6. También es verdad que Marx, con frecuencia, da prueba de alta estima por el *sacrificio* de los intereses personales en aras de los intereses de clase, por parte de los trabajadores o de los militantes individuales. Sin embargo, Wood sostiene que esta apreciación no tiene significación *ética*. La cuestión radica en que si se quiere ser activo en la historia, hay que obrar a través de grandes asociaciones de intereses, y, en consecuencia, identificarse con una clase, con abstracción de cualquier consideración moral.

Los argumentos expuestos tienen, ciertamente, su valor. Empero, no me parece que sean suficientes para demostrar la tesis de un Marx inmoralista. Pienso, por el contrario, que se pueden utilizar estas reflexiones para abordar este problema de modo más articulado, y llegar a conclusiones diferentes a las de Wood y Miller. Las referencias textuales prueban, en realidad, conforme a la argumentación del punto 1 que Marx rechazaba todo enfoque moralizante de los temas de la historia y la política; y podemos afirmar sin riesgo de error que, en sus obras de madurez, Marx no concedía valor alguno a una crítica moral de la injusticia y la explotación. No obstante, no debemos olvidar que Marx es también el filósofo que, en su juventud, había hecho suyo «*el imperativo categórico de invertir todas las relaciones en las que el hombre es un ser degradado, sometido*», etc. Por esto es por lo que no basta con remitirse a algunos datos textuales explícitos para proponer una respuesta negativa al problema de la ética en Marx. Por el contrario,

aun admitiendo este argumento, parece que por lo menos dos caminos quedan abiertos. El primero consiste en sostener, como lo hace Geras con ayuda de numerosos argumentos, que Marx «pensaba que el capitalismo era injusto, pero no era consciente de que así pensaba». En síntesis, habría una contradicción entre el Marx explícito y el Marx implícito, entre la forma como Marx se presentaba explícitamente, y el modo como efectivamente razonaba. Steven Lukes, por el contrario, propone una solución diferente a esta paradoja: Marx refutaba las éticas fundadas en los modelos tradicionales, esto es, una ética basada en normas, no porque él haya sido inmoralista sino porque defendía *otra ética*, opuesta a la primera, a la que Lukes define como ética de la emancipación, y Brenkert denomina ética de la libertad. Volveremos sobre estas interpretaciones, pero por el momento es conveniente subrayar la conclusión a la que hemos llegado: las declaraciones explícitas contra una crítica de la sociedad sobre bases éticas no prueban que la inspiración ética esté ausente aun en el Marx de la madurez, ya sea implícita, ya invoque una ética muy diferente a la que por tal entendemos habitualmente.

Esta primera conclusión, a mi parecer, no está desmentida por los otros argumentos que presentan los sostenedores de la tesis del inmoralismo marxista, muy discutibles todos, en mi concepto, y que no constituyen plena prueba, en absoluto. Por ello, conviene someterlos a una crítica somera, pero precisa.

El segundo argumento -referente a la posición fundamental del «materialismo histórico» - no me parece decisivo. De hecho es, ciertamente, posible sostener la tesis del condicionamiento histórico-social de las ideas morales, y adoptar, a la vez, de manera más o menos explícita una visión moral. El razonamiento que considera que una tesis (en este caso una tesis ética) no es válida porque nace en un contexto histórico determinado o porque sirve los intereses de una clase dada, es evidentemente falso. Es posible que Marx cometa algunas veces este error, pero aun si esto sucede, ello no es razón suficiente para negar que en su obra se encuentran las grandes directrices para una visión ética, aunque poco consciente, poco explícita o poco dispuesta a reconocerse en tanto que ética.

Los argumentos posteriores me parecen todavía menos decisivos. El tercer argumento -el de Miller- ya criticado por Buchanan, es insatisfactorio, por lo menos desde dos puntos de vista. Por una parte, Miller -con el fin de sostener que Marx no adopta ninguna visión moral- establece de manera bastante arbitraria y precipitada las características necesarias, según él, para una visión ética. Pero, ¿cómo podemos excluir que no sean posibles también *otras* perspectivas éticas, diferentes a la de una ética de normas abstractas y sin historicidad? En segundo lugar, me parece en extremo difícil sostener, como lo hace Miller, que en Marx no hay lugar alguno para la idea según la cual todo hombre tiene derecho a consideración y respeto iguales. En realidad, lo verdadero es lo contrario: al colocar el libre desarrollo de cada individuo como el fin más alto, Marx reintroduce en su perspectiva la idea de que cada individuo tiene derecho a una consideración y a un respeto iguales. Al respecto, la objeción de Miller, de que en la lucha de clases algunos no son tratados conforme a este principio, carece de valor como quiera que, de hecho, el objetivo de la lucha de clases es justamente el de suprimir los privilegios, y las limitaciones levantadas contra el desarrollo de cada individuo, lo que hace de tal meta -al contrario de lo que piensa Miller- un objetivo manifiestamente *universalista*. Es verdad que la transformación revolucionaria pregonada por Marx responde a los intereses de una clase ampliamente mayoritaria -la clase de los que no poseen los medios de producción- mientras afecta los intereses de la clase minoritaria, la de los propietarios. Pero son precisamente estas relaciones las que lesionan el derecho de los individuos a un reconocimiento igual, y no, en manera alguna, la lucha por abolirlas. El objetivo de esta lucha, en todo caso, no es el de afirmar la supremacía de un interés particular, sino el de crear las condiciones para la libertad y el desarrollo de cada individuo. Este no es, en absoluto, desmentido por la convicción, en veces expresada por Marx, de que una fase transitoria de dictadura de la mayoría sobre la minoría propietaria sea necesaria para alcanzarlo. Podemos, en verdad, sostener con base en las «duras réplicas de la historia», que el recorrido trazado por Marx hacia la realización de la libertad de todos era, en ciertos aspectos, un milagro. Pero no podemos negar el pleno valor universalista de los fines que tenía en su espíritu.

Dentro de la lógica de esta argumentación queda claro que el quinto argumento -que los valores a los que Marx se refiere serían de tipo no-moral- no puede defenderse más. En este caso, el error radica en la incomprensión del hecho de que un bien, en sí mismo, no es ni moral ni no-moral, sino que lo es en el contexto teórico en que lo consideramos. La felicidad, v.g., no es en sí ni moral ni inmoral. La búsqueda de la felicidad individual, si se realiza aun al precio de perjudicar a los demás, no es moral; pero la búsqueda de la más grande felicidad para el más grande número (basta pensar en la utilitarismo), por el contrario, es moral. En resumen, la distinción no se refiere a los bienes sino mejor, a la antítesis entre particularismo y universalismo. Así, la búsqueda de mi propia libertad, con detrimento de las de los demás, no es ciertamente moral, pero ¿quién podría negar que la búsqueda del libre desenvolvimiento de todos y cada uno, de que trata un célebre pasaje del *Manifiesto Comunista*, no sea un fin moral?

El sexto argumento es todavía más débil. Si se rechaza el asumir todo presupuesto de tipo ético, la conducta de un militante que sacrifica su vida o su libertad por el bien futuro de los demás, aun si son miembros de su propia clase, no puede aparecer sino como irracional.

En revancha, el problema de la justicia, que hemos enunciado en nuestro punto cuarto, es más complejo. Al respecto, es preciso mantener en el espíritu presentes por lo menos dos consideraciones: la primera, aun si es verdad que Marx se niega a fundamentar su crítica social en un valor ético tal como la justicia, ello no significa que no quede fundada sobre otros valores de tipo ético, como por ejemplo la libertad, o el desarrollo y perfeccionamiento de las capacidades humanas. Sin embargo, hasta la premisa que provisionalmente hemos admitido no parece muy cierta: aun si Marx sostiene que la explotación no es injusta, sigue siendo difícil negar que la idea de *injusticia* está, por así decirlo, contenida *analíticamente* en el concepto de explotación. Y si no, ¿por qué utilizar un término cuya connotación tiene un evidente sentido negativo? Así, la idea de Geras según la cual Marx criticaba en realidad la injusticia del capitalismo, aun sin proponérselo, no es del todo infundada.

Las breves reflexiones que hemos consagrado a los principales argumentos de los defensores del inmoralismo de Marx, nos permiten establecer ya un primer balance, que nos será necesario para proseguir. Ante todo, me parece que la paradoja de la que hemos partido no está resuelta sino confirmada. Por una parte, Marx es, cierta y explícitamente, un crítico de la moral; pero esta constatación no es suficiente, sin embargo, para excluir que también se encuentra en su pensamiento un sólido componente normativo. La crítica marxista del capitalismo perdería de hecho toda su mordacidad si se la privara de expresiones con directa carga evaluativa, utilizadas por Marx sin cesar, v.g., cuando habla de explotación, de robo, de esclavitud. Dicho de otra manera, la crítica marxista, a pesar de todas sus pretensiones de cientificidad, no se comprende sin referencia a valores que no reflejan sólo un interés de clase sino que tienen un alcance ético universal. Tales son, entre otros, la libertad de todos, la auto-realización de los individuos, el repudio de la explotación y de los privilegios. La sociedad socialista o comunista es deseable no sólo porque mejora la situación de la clase actualmente desfavorecida (esto es, la de los no-propietarios) sino también porque realiza para todos -por lo menos tal cual Marx la concibe- una forma de vida social más elevada, más libre y más consciente, liberada de la tara de los intereses de clase.

A esta altura del razonamiento podríamos afirmar, sacando una primera conclusión, que hay en Marx -como con lucidez lo señala Geras- una *inconsistency*, esto es, una relación algo contradictoria con la cuestión ética. Marx rechaza la ética en una muy buena parte (que no en la totalidad) de su discurso explícito; sin embargo, presupone una ética, pues sin ella el potencial crítico de su discurso se esfuma. Pero al defender esta tesis es preciso no descuidar los argumentos de la contraparte: la ética que, según nosotros, está presupuesta en Marx es, sin duda, algo muy diferente a lo que habitualmente se entiende por ética. El, ciertamente, combate por la libertad de todos, mas no predica esta lucha como un deber, ni ese fin como un deber-ser moral. Por el contrario, piensa que la afirmación de la libertad y la abolición de los privilegios no podrán convertirse en realidad efectiva sino en tanto correspondan a los intereses de la gran mayoría de la sociedad; sin lo

cual, sólo serán una exhortación inútil o una utopía, en el sentido peyorativo del término. El fin no tiene sentido ni valor concreto sino en tanto que está inscrito en la dinámica de la lucha y de los intereses reales; pero no es sólo la afirmación de un interés, ya que se trata de un fin con valor universal. La emancipación de la clase obrera es la emancipación de la sociedad toda.

Empero, si admitimos este primer resultado, es decir, si admitimos la tesis de que la crítica marxista comporta una dimensión normativa, se trata, ahora, de determinar cuáles son los presupuestos normativos implícitos que están detrás del discurso marxista y que lo motivan. En el debate angloamericano, a propósito de este problema, se han presentado diversas interpretaciones. Aquí señalaré, en forma somera, tres. Ante todo, la tentativa de establecer una comparación entre las éticas de Marx y del utilitarismo, planteada principalmente por Derek Allen. En segundo lugar, trataré la propuesta de Geras (y otros), que pretende reencontrar en Marx una teoría, en parte implícita, de la justicia. En fin, hay autores como Lukes y Brenkert, que interpretan la posición de Marx como ética de la emancipación o una ética de la libertad.

MARX Y EL UTILITARISMO

En el artículo «The utilitarianism of Marx and Engels», que se remonta a 1973, Derek Allen pone en evidencia la razón por la que, a pesar de las críticas explícitas de Marx a Bentham, podemos, según él, hablar de un utilitarismo marxista. Para Allen, a diferencia de las éticas deontológicas o «rigoristas», la ética de Marx es, al igual que la del utilitarismo, una ética de «consecuencias». No es en absoluto arbitrario el afirmar que, también para Marx, la acción justa es la que produce el máximo de satisfacción al mayor número de individuos. Evidentemente, precisa Allen, el utilitarismo de Marx no debe ser comprendido como un utilitarismo benthamiano, esto es, rígidamente arraigado a las preferencias de los individuos aquí y ahora. De hecho, Marx no piensa que cada individuo sea, inmediatamente, el mejor juez de sus propios intereses. Se podría decir que los bienes que Marx propone maximizar son los que preferirían individuos maduros e informados, liberados de

condicionamientos y de ilusiones ideológicas. Pero la tentativa de reconstrucción de la visión ética de Marx, como la perspectiva de un utilitarismo entendido en el sentido amplio del término, se presta para algunas objeciones. Los defensores del antimoralismo marxista -como Wood y Miller, por ejemplo- sostienen que el utilitarismo implica necesariamente la atribución de un valor igual a las preferencias de todos los individuos, ya sean burgueses o proletarios, lo que sería incompatible con el compromiso de Marx con los intereses del proletariado. En síntesis, no se podría atribuir a Marx el universalismo propio a toda perspectiva ética, comprendida la utilitarista. Pero como ya lo demostramos -y como Geras lo prueba de modo muy convincente- no parece que esta objeción no es válida, pues la revolución, tal cual la concibe Marx, al menos se fija como objetivo una *universalidad tendencial*, cuya perspectiva es la satisfacción universal de las necesidades de cada uno, razón para que no pueda ser reducida a un particularismo de clase, como lo pretenden Wood y Miller.

La verdadera dificultad para los que sostienen la tesis del utilitarismo de Marx es, a nuestro juicio, de un género distinto. Para el utilitarismo lo que cuenta es la maximización del bienestar general, que puede ser obtenido, si fuere necesario, con el sacrificio del bien de algunos individuos. En síntesis, el utilitarismo, como lo señala Rawls, es una perspectiva ética que acusa una débil sensibilidad por la «diferencia entre las personas». ¿Se podría afirmar que ello es también válido en relación con la ética marxista? Algunos investigadores -por ejemplo, Lukes, y S. Maffetone en Italia- consideran que sí. Para Lukes, v.g., en la medida en que el marxismo piensa en función de consecuencias de larga duración, es aún menos sensible que el utilitarismo a las violaciones que soportan los intereses de las personas individuales. Me parece, por el contrario, que en este punto la comparación no se sostiene, ya que un componente esencial de la visión normativa marxista radica, de hecho, en el gran valor que otorga a la libertad como autodeterminación consciente y racional. Esto no solo torna difícil la asimilación de la ética marxista a la del utilitarismo, sino que pone de presente la incompatibilidad radical entre las dos perspectivas. No por casualidad se ha aproximado el pensamiento de Marx -como lo ha hecho K.

Vorländer, por ejemplo- al precepto kantiano que impone tratar al otro siempre como un fin, y nunca en tanto que mero medio. La visión de Marx, en la medida en que se propone promover la autonomía racional y el autodesarrollo de cada individuo, parece radicalmente inconciliable con una perspectiva como la del utilitarismo, para la que no es del todo inmoral utilizar al individuo, aun contra su voluntad, como medio para obtener la más grande felicidad de otros individuos (sobre la base de que el balance completo de las consecuencias positivas dé un saldo positivo).

La contradicción entre la perspectiva de Marx y la del utilitarismo se podría también evidenciar desde otro punto de vista. Marx tiende, con frecuencia, a razonar en una perspectiva en la que no hay conflicto *estructural* o *antropológico* entre la felicidad y el bienestar de un individuo, y la felicidad y el bienestar de los demás. Así, puede sin dificultad afirmar que, en una forma de relación social sin defectos, es decir, comunista, tanto el egoísmo como el altruismo y la abnegación quedarían superados. El goce y el desarrollo de un individuo no estarían más en oposición a los de otro, no se lograrían con detrimento de los demás. Por el contrario, con la apropiación verdaderamente social del mundo humano, la conciencia de la «necesaria solidaridad para el libre desarrollo de todos» se afirmaría. La felicidad de uno no sería sustraída de la felicidad de los otros, que constituye la condición de aquélla («El sentido y el goce de los otros hombres -escribió Marx en los *Manuscritos* de 1844- devienen mi propia posesión»).

Se podría, ciertamente, objetar que este aspecto del pensamiento de Marx -motivado por la lucha intransigente contra los dogmas del individualismo egoísta y posesivo- aparece en la actualidad como muy problemático. Sin embargo, no es menos cierto que no concuerda con una perspectiva como la del utilitarismo, en la que pertenece a la normalidad de la vida humana el hecho de que el goce o la felicidad de alguien pueda implicar la privación o la desgracia de otro. Marx, en síntesis, pienso que se puede afirmar sin ser desmentido, es un autor que -al menos cuando concibe en la larga duración la sociedad comunista desarrollada- tiende en cierta medida a *desdramatizar* el problema de la distribución de las ventajas y desventajas de la cooperación social. Cuando lo afronta -v.g., en la *Crítica al Programa de Gotha*- tiende a

resolverlo preferentemente en el sentido de una justicia igualitaria, que no en el de una maximización del bienestar general. ¿Pero, podemos afirmar, entonces, que es posible interpretar a Marx en el cuadro conceptual de una «teoría de la justicia»?

MARX Y LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Hay un informe muy útil sobre el debate en torno a este tema en el artículo de Geras «The controversy about Marx and justice» (1985). Los argumentos de los que niegan que se pueda atribuir a Marx una teoría de la justicia son, ya lo vimos, bastante sólidos: Marx afirmó que la explotación no es una injusticia; sostuvo que hablar de una «justicia natural» era un sin-sentido; criticó siempre todos los reformistas inspirados en la idea de una justa distribución del producto social. Es cierto que Marx, en veces, enuncia principios que pueden ser interpretados como «principios de justicia» (ver la «Crítica al Programa de Gotha»), pero podemos también objetar al respecto que el principio «dé c/u según sus capacidades, a c/u según sus necesidades», que debería -según Marx- regir durante la segunda fase de la sociedad comunista, en su carácter indeterminado y genérico no es un principio apto para repartir en forma igual y justa las ventajas y las desventajas de la cooperación social. Desde este punto de vista, Marx parecería mejor un filósofo que concibe una sociedad «más allá de la justicia».

Sin embargo, los textos de Marx parece que permiten, en cierta medida, una lectura diferente, que concede al tema de la justicia una gran importancia. En esta dirección van todos los trabajos de Geras y de Jeffrey Reiman; pero también encontramos positivas indicaciones en los escritos de Cohen y de Roemer. Un aspecto que ante todo se trata de no subestimar es planteado por Geras: si Marx no considera el cambio entre capital y trabajo como injusto, ¿por qué se sirve, para definirlo, de términos tales como «explotación», «expropiación», «robo», de tan fuerte connotación valorativa? Por tanto, hay en Marx, según Geras, una inconsecuencia: aun si Marx lo niega en sus declaraciones explícitas, presupone en sus textos que el capitalismo y la explotación son injustos. Pero si es así, ello implica que presupone una teoría de la justicia que

hace de criterio. Entonces, ¿de qué tipo de teoría de la justicia se trata? En el debate interno al «marxismo analítico» han sido propuestas por lo menos dos respuestas posibles. Están los que, como Geras, buscan resolver el problema ateniéndose a los textos de Marx; y hay también tentativas, como la de Reimann, que retoman el rawlsiano «principio de diferencia»* para demostrar cómo éste puede ser integrado a una perspectiva marxista.

Tratando de reflexionar sobre una teoría de la justicia no rawlsiana sino específicamente marxista, Geras destaca ciertos aspectos. Por una parte, Marx critica la sociedad capitalista porque distribuye de manera injusta ciertos bienes fundamentales: la libertad, las posibilidades de autorrealización humana, el tiempo libre. Por otra, Marx -siempre según Geras- considera como moralmente injustos la propiedad y el control privado de los recursos productivos de la sociedad. Un pasaje de Marx relativo a la propiedad de la tierra sería paradigmático al respecto: «Desde el punto de vista de una formación económica y social superior, la propiedad privada de la tierra por individuos particulares aparecería tan absurda como la propiedad privada de un hombre por otro hombre». Razonando en la misma dirección, Cohen considera como representativo del pensamiento marxista el principio según el cual nadie tiene derecho de poseer los medios de existencia a título privado ni de excluir a los demás del acceso a esos medios.

Sin embargo, el problema de que partimos se plantea de nuevo: ¿por qué el monopolio de los medios de producción y de la tierra por algunos (esto es, el desigual reparto de los recursos productivos) debería ser considerado como injusto? Podemos, en efecto, considerar como *poseída injustamente* una propiedad adquirida mediante la expropiación arbitraria y violenta. Y se podría también afirmar, al respecto, que la historia del capitalismo real está plena de propiedades adquiridas por la arbitrariedad o la violencia, desde los «cercamientos» de los que trata Marx en el

* El «principio de diferencia» de Rawls dice: «Las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén:

- a) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio del justo ahorro y
- b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades» [Nota del traductor].

capítulo del Capital consagrado a la acumulación primitiva del capital, hasta el despojo colonial e imperialista. Empero, si razonamos de manera puramente teórica, y en el plano de los principios, ¿por qué deberíamos considerar como injusta una propiedad que resulta, por ejemplo, de una disposición a trabajar con más intensidad, de una propensión al ahorro o de un talento de emprendedor? La respuesta a este interrogante depende evidentemente del principio de justicia que se adopte como referencia. Una propiedad acumulada en proporción a los méritos y aptitudes de un individuo es injusta si admitimos como criterio el principio comunista -que encontramos en Marx, pero también antes de él- «dé cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades». Sin embargo, ello sólo elude la cuestión, que retorna así: ¿por qué razón este principio es preferible a otros diferentes, v.g. «a cada uno según sus méritos» o «a cada uno según su trabajo»?

Hay en Marx algunos intentos para responder a esta cuestión. En sustancia sostiene que no existe ninguna razón para que a diferencias en aptitudes manuales e intelectuales (diferencias de las que los individuos no son responsables) deban corresponder privilegios en el grado de satisfacción de las necesidades. En síntesis, la remuneración de los méritos es injusta porque no son verdaderos méritos, sino más bien dotes que el individuo posee en virtud de un juego de factores que no dependen de él. Sólo que, como es evidente, este problema requiere un desarrollo ulterior, que no se encuentra ni en Marx ni en Geras; en Marx, podríamos decir, encontramos pautas para una teoría de la justicia, mas no un cuadro teórico sólido y articulado.

El otro problema que se plantea a propósito del principio comunista concierne no a su justificación, sino a su significación. ¿Cómo debemos comprenderlo? ¿Se trata de un principio normativo? Y si lo es, ¿qué prescribe, exactamente? Al examinar las distintas tesis sostenidas al respecto -imposible de discutir aquí por razones de lugar- me parece que podemos llegar a las siguientes conclusiones:

Ante todo, el principio comunista no es sólo una *descripción* de la forma como las cosas se repartirán en la sociedad comunista desarrollada, sino que también es un principio normativo, esto es, un principio que expresa un deber-ser, a saber: un criterio para la justa distribución de la

contribución y de la remuneración de cada uno. Se trata, pues, efectivamente de un principio de justicia.

En segundo lugar, me parece -y aquí estoy de acuerdo con Geras- que se trata de un principio de justicia entendido como *igualdad*. Yendo más lejos que Geras, diré que el principio proporciona una interpretación específica de la igualdad, esto es, lo interpreta como un *reparto igual de los costos y de los beneficios de la cooperación social*. A primera vista, es verdad que no parezca que se le pueda interpretar de esta manera (como lo sostienen Texier y Wood). No obstante, pienso que esta interpretación es la que le da el sentido más comprensible y coherente. El principio afirma, de hecho, que las contribuciones deben ser proporcionales a las capacidades, y los beneficios distribuidos en proporción a las necesidades. Pero aquí se trata exactamente de la vía para alcanzar un resultado de justa igualdad en la repartición de los costos y de los beneficios de la cooperación; según el principio de paridad de costos personales, el que disponga de más capacidades proporcionará un aporte más importante; la paridad del nivel de beneficios no será asegurada a todos sino mediante una distribución proporcional a la importancia de las necesidades de cada cual.

Pero si es posible encontrar en Marx un principio de justicia igualitaria, ¿qué relación existe entre el principio de justicia marxista y el «principio de diferencia» de Rawls, al que hacen referencia los teóricos del marxismo analítico como Reimann y Roemer? Reimann intenta demostrar que entre las dos perspectivas no existe ninguna contradicción.

El principio comunista -para Marx- no es aplicable de inmediato sino que se trata de un objetivo a largo plazo que sólo se podrá alcanzar cuando el crecimiento de la productividad y la transformación de la sociedad hagan superflua la función *incitadora* de la desigualdad. En la primera fase de la sociedad comunista imperará el principio «a cada uno según su trabajo», esto es, un principio *menos igualitario* que el de «a cada uno según sus necesidades». Más aún, -como lo demuestran Reimann y Roemer- Marx considera que durante una cierta fase hasta la misma explotación capitalista encuentra su justificación histórica en la acumulación y el desarrollo de las fuerzas productivas: sin el

capitalismo no se hubiera acumulado el inmenso capital social del que todos se beneficiarán en el futuro. La consecuencia que de aquí podemos extraer, según Reimann, es la de que Marx -al igual que Rawls- justifica las desigualdades en la medida en que contribuyan a mejorar la suerte de los menos favorecidos de la sociedad. Por tanto, en el plano de los principios no habría contradicción entre Marx y Rawls; la diferencia radicaría sólo en el hecho de que Marx tiene una visión de la historia en la cual, en cierto punto, se crearán condiciones tales que se podrá prescindir de la desigualdad como factor de emulación para el crecimiento de la riqueza social. Si esto es cierto, es evidente que también para Rawls las desigualdades en la distribución de los principales bienes cesarían de estar justificadas.

En consecuencia, es posible sacar de los textos de Marx ciertas directrices básicas para construir una teoría de la justicia (completándola eventualmente con la de Rawls). Sin embargo, si se quiere proceder así no hay que olvidar dos circunstancias que tienen su importancia: ante todo, debe quedar claro que estamos tratando con un Marx parcialmente implícito, es decir, que llevamos a Marx por un camino que él mismo no tenía intención alguna de transitar. En segundo lugar, parece que los mismos principios de justicia mencionados, admitiendo que se los acepte como tales, dependen, en los textos de Marx, de un valor que él considera prioritario y fundador, a saber, la libertad y el autodesarrollo humano. Marx se apoya, de modo reiterado, en estos valores para demostrar que son negados en el mundo mercantil capitalista, y que no pueden ser afirmados sino mediante una transformación total de la sociedad. Mientras permanezcamos en el plano de la interpretación del pensamiento de Marx, pues, debemos reconocer que la posibilidad de una teoría de la justicia queda, de todas maneras, subordinada al tema que Marx desarrolla y profundiza explícitamente, es decir, a una teoría de la libertad y de la autorrealización del hombre.

MARX Y LA ÉTICA DE LA LIBERTAD

Después de las anteriores consideraciones, me parece que podemos aceptar totalmente la idea de que la sustancia normativa del pensamiento

de Marx, ante todo, consiste en lo que podemos definir como ética de la libertad; la crítica marxista de la sociedad es, en esencia, una crítica orientada por el valor fundamental de la libertad. En Marx, sin embargo, la idea de libertad es pensada según una modalidad específica, que se diferencia de la manera como es teorizada en otras tradiciones de pensamiento. Lo que, por el contrario, no se encuentra en Marx -según mi criterio- es una tentativa de justificar *en amont* la opción asumida en favor de este valor fundamental. Quizá se podría afirmar que Marx trabaja exactamente con el método teorizado después bajo el concepto de «teoría crítica» en la primera etapa de la Escuela de Francfort: adopta el valor de la libertad, que recibe del pensamiento liberal «burgués», para demostrar que este valor, en la sociedad capitalista, es traicionado y pisoteado, y que la verdadera libertad sólo puede ser realizada con la supresión y transformación de la estructura fundamental de la sociedad: la propiedad privada de los medios de producción, y el aparato estatal, separado y burocrático. Esta crítica es posible, por otra parte, precisamente porque el concepto de libertad queda comprendido de manera diferente y más amplia, podría decirse, de modo integral. Es en esta transformación del concepto de libertad donde se encuentra, pues, uno de los legados más grandes y problemáticos del pensamiento de Marx.

El concepto marxista de libertad, que según nosotros constituye el núcleo normativo sin el cual no se puede comprender su pensamiento todo, pertenece en efecto a la familia de las teorías de la libertad en la que ésta es, ante todo, interpretada como autonomía o autodeterminación consciente. Sin embargo, cual lo sostiene Brenkert, la autodeterminación en Marx exige «más que el control y la dirección de una persona sobre su auto-objetivación. Requiere, igualmente, que en el curso de la auto-objetivación se desarrollen sus deseos, sus capacidades y sus talentos propios». La libertad supone, por tanto, en Marx, el desenvolvimiento multilateral del individuo, la posibilidad de objetivarse en actividades que sean fines en sí mismas, y que no sean impuestas por la necesidad externa. Sin embargo, hay también otro aspecto que en la teoría marxista reviste la más grande importancia, y que Brenkert subraya con justo título: la libertad -como lo sostiene Marx en la *Ideología alemana*-

no se realiza sino en la comunidad. Ello quiere significar que la autodeterminación consciente y el autodesarrollo de todos los individuos sólo son posibles si se supera la forma de relación antagónica propia de la sociedad burguesa individualista fundada en la propiedad privada.

Este concepto de libertad -del que aquí sólo hemos mostrado los rasgos esenciales- constituye según nuestro modo de ver el fundamento normativo auténtico a partir del cual Marx critica la sociedad capitalista mercantil. En ella, la libertad es sólo aparente -a juicio de Marx- por las razones siguientes:

1. No hay verdadera autodeterminación, cuando los procesos sociales que resultan de la mediación de diversas actividades sociales no son resultado de un plan consciente, y se oponen, por tanto, a los individuos como un poder extraño que los domina.

2. No hay libre desarrollo ni autodeterminación de todos los individuos porque, en la sociedad capitalista -como en toda precedente sociedad de clases- al desarrollo de algunos individuos corresponde el sometimiento de la gran masa al trabajo heterónomo y a la necesidad exterior.

3. No hay ni comunidad ni solidaridad en el desarrollo de los diferentes individuos, en la medida en que están separados, y opuestos los unos a los otros por la ley del mercado y la propiedad privada, que constituye el verdadero fundamento histórico y social de la antropología egoísta y posesiva, y de los límites que ésta le impone al desenvolvimiento individual.

Parece, pues, que de este rápido examen del debate anglosajón sobre la ética de Marx, y sobre los conceptos de justicia y libertad que encontramos en su obra, podemos sacar la siguiente conclusión: en tanto que *teoría crítica*, la teoría de Marx no puede prescindir -aun si a veces él no es plenamente consciente de ello- de presuponer ciertos valores normativos que orientan la crítica y la hacen posible. Y el valor fundamental que Marx asume como criterio de juzgamiento no es tanto el de la justicia, como el de la libertad y el autodesarrollo de todos los hombres. En este sentido, podemos en verdad afirmar que hay una ética, esto es, que hay los presupuestos éticos en el pensamiento de Marx, aunque se trata de una ética en un sentido particular y específico del término. Definir de un modo más preciso el estatuto teórico de estos

presupuestos éticos no es nada fácil y ello, entre otras razones, porque en Marx -ya lo vimos- por ninguna parte encontramos el intento de justificarlos o tematizarlos explícitamente. Empero, quizás podríamos decir en una primera aproximación, retomando una idea de Brenkert, que la ética de Marx no es, ciertamente, una ética del deber sino que debe ser considerada como ética de la virtud: la crítica marxista se alimenta con la perspectiva de una forma de vida más cooperativa, más rica y más universal. Esta forma de vida, sin embargo, no es propuesta por Marx como un deber-ser; más bien piensa que no podrá surgir sino de los intereses, conflictos y necesidades del desarrollo real.

En este sentido, el problema de la ética marxista permanece, en ciertos aspectos, como una cuestión abierta, y merecerá ser discutida más adelante. El avance interpretativo, sin embargo, no agota obviamente los problemas de contenido y de sustancia, aquí dejados de lado: ¿la idea marxista de la libertad humana puede todavía ser desarrollada y propuesta de nuevo, a un siglo y medio de distancia, o bien debemos considerarla como una grandiosa utopía, de la que por muchos aspectos debemos discretamente despedirnos? Se abre, aquí, una problemática diferente, que va mucho más allá de los límites de este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

CJPh = Canadian Journal of Philosophy

PhPA = Philosophy and Public Affairs

- ALLEN D. 1973 *The utilitarianism of Marx and Engels*, American Philosophical Quarterly 10.
 1976 *Reply to Brenkert's Marxism and utilitarianism*, CJPh VI
 ANGERH E. LOHMANN (ed). 1986 *Ethik and Marx*. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxchen Theorie, Königstein/Ts, Athenäum Verlag
 BOURGEOIS B. 1986 "Marx et les droits de l'homme", in *Droit et liberté selon Marx*, sous la direction de Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF.
 BRENKERT G. G. 1975 *Marxism and Utilitarianism*, CJPh V
 1979 "Freedom and Private Property" in *Marx*, PhPA VIII
 1981 "Marx Critique of Utilitarianism", in *Nielsen Patten* (eds)
 BUCHANAN A. 1981 "The Marxian Critique of Justice and Rights", in *Nielsen, Patten* (eds) 1981
 1982 *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, Totowa, N.J.,

Marx, la ética y la justicia. El debate anglosajón

- Rowman and Allanheld.
1987 Marx, *Morality and History: An Assessment of Recent Analytical Work on Marx*, Ethics 98
- COHEN G.A. 1981 "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review* 126
1985 "Nozick on Appropriation", *New Left Review* 150
1989 "On the Currency of Egalitarian justice", *Ethics* 99
- COHEN M., NAGEL TH., SCALON TH (eds). 1980 *Marx, Justice and History*, Princeton University Press
- ELSTER J. 1985 *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press
- GERAS N. 1985 "The Controversy about Marx and Justice", *New Left Review* 150
- GREENB M. 1983 *Marx, Utility and Right, Politische Theorie* 11.
- HOLSTROM N. 1977 *Exploitation*, CJP VII
- HUZAMI Z.I. 1978 *Marx on Distributive Justice*, PhPA VIII
- LUKES S. 1985 *Marxisme and Morality*, Oxford, Clarendon Press
- MAFFETONE S. (eds). 1983 *Marxismo e giustizia*, Milán, Il Saggiatore
- MARX K. *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*
Manuscritos de 1844
Manifiesto del Partido Comunista
Crítica al Programa de Gotha
El capital
- MARX Y ENGELS. *La Ideología Alemana*.
- MC BRIDE W. L. 1975 *The Concept of Justice in Marx, Engels and others*, Ethics, 1985
- MILLER R.W. 1981 *Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism*, in Nielsen, Patten (EDS)
1984 *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, Princeton University Press
- NIELSEN K. 1986 *Marx, Engels and Lenin on Justice*, Studies in Soviet Thought
1988 *Arguing about Justice: Marxist immorality and Marxist Moralism*, PhPA XVII
- NIELSEN K. PATTEN S.C. (eds). 1981 *Marx and Morality*, CJPh, V. VII
- RAWLS J. 1971 *A Theorie of Justice*
- REIMANN J.H. 1981 *The Possibility of a Marxian Theory of Justice*, in Nielsen, Patten (eds)
1983 *The Labor Theory of the Difference Principle*, PhPA XII
- ROEMER J. E. 1982 *Property Relations v.s. Surplus Value in Marxian Exploitation*, PhPA XI.
- ROEMER J. E. (Eds). 1986 *Analytical Marxism*, Cambridge University Press
- TESIER J. 1990 *Marx, penseur égalitaire?* Actuel Marx 8.
1991 *Le concept de «Naturwuchsigkeit» dans «L'Ideologie Allemande»* Actuel Marx 9
- TUCKER R.C. 1969 *Kant et Marx*, Feltrinelli
- WOOD A. 1972 *The marxian Critique of Justice*, PhPA
1979 *Marx on Right and Justice: A Reply to Husami* PhPA VIII
1981 *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul

1984 *Justice and Classe Interest*, *Philosophica* 33

1986a *Marx'Imoralismus*, in Angehrn Lohmann (eds)

1986b *Marx and Equality*, in Roemer (ed)

YOUNG G. 1981 *Doing Marx Justice*, in Nielssen, Patten (eds)

La muerte de cada individuo humano es propia, a quienes le toca responder para a cual el momento de su pensamiento, el problema de la relación entre filosofía y vida. En uno de sus últimos libros quiere responder a una pregunta que él dice que solamente en la vida se puede abordar con la profundidad de respuesta: "¿Qué es la filosofía?" En todo su obra se encuentra a la misma pregunta: ¿En dónde la filosofía alcanza, en qué momento de desarrollo humano o cultural. Ahora quiere abordarla, aunque reconoce que no puede agotar el espíritu de vida que el pensamiento por ejemplo en el Kant de la "crítica del juicio" dice que le lleva la hora de pensar en una pregunta de una manera más directa, de forma menos abstracta. Lo que, sin embargo, que Delors si puede agotar al estudio de esa obra es la que se disfruta de una libertad sobrenatural, de ese momento de gracia entre la vida y la muerte, en el cual es posible alcanzar un mensaje hacia un futuro que atrae más vidas, las futuras. Es el mensaje que trasciende y sustenta las vidas. Las verdades que hoy se levantan para conservar y continuar un acto que no alcanza la conversión con una filosofía: la cual sería un primer paso más claro y estimulante vitalismo ético.

Toda la filosofía de Delors gira alrededor del problema de la relación entre vida y vida. Por eso toda obra comienza en pocas palabras con una idea de filosofía que demuestran desde filosofía, pasando por Spinoza, hasta Nietzsche. Una clara orientación espiritual. Delors mismo nos dice que todo lo que el libro es vitalista. Y lo que hizo por vivir y pensar. Por eso todos los actos de su vida y todos los conceptos que él debe ser todos en clave vitalista. Incluso, me atrevo a decirlo, el gusto crítico y definitivo que le llevó a poner la voluntad y la voluntad al enfrentamiento de una enfermedad por un Delors vitalista de la forma más positiva al espíritu. Lo considero