

Supuestos normativos de la crítica

Daniel Malvasio

Instituto de Filosofía
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Si fuera posible sintetizar el sentido general de la obra de Marx en su referencia al derrumbamiento del capitalismo, ¿cómo deberíamos entenderlo?. ¿Cómo la formulación de una predicción, basada en el conocimiento de las leyes objetivas inherentes a tal sistema que establecen las condiciones necesarias y (casi) suficientes para la ocurrencia de tal evento?.

O ¿cómo la exhortación, dirigida a los predestinados por determinadas circunstancias independientes de su voluntad, a cumplir su misión histórica a través de una praxis colectiva consciente que acelere la operación de los factores impersonales?.

O aún, ¿cómo la formulación de un juicio de condena a tal organización social debido precisamente a la consideración del carácter moralmente injustificable de sus principios constitutivos, que opera a la vez, como una razón normativamente fundada para la acción?.

El propio orden de presentación de las opciones puede sugerir a una comprensión ya prejuiciada un modo de respuesta que presupone no sólo que dichas posibilidades necesariamente se excluyen, sino más aún, que privilegia decisivamente la primera, ya sea eliminando simplemente la última como sin sentido, o señalando que la segunda se reduce de alguna manera a aquélla, considerada

fundamental, tal como ha sucedido en la interpretación históricamente dominante del marxismo.

Por el contrario, nuestro propósito es mostrar que la propia existencia de textos divergentes, a lo largo de la obra de Marx, sugeridores de distintas respuestas en relación con las cuestiones planteadas por tales interrogantes, podría razonablemente ser aducida como evidencia de un genuino problema, y principalmente, que la falta de una clara articulación entre ellos, no debe ser leída como una simple ambigüedad sucesivamente eliminable en el curso de su maduración teórica, sino como un verdadero desafío a resolver teóricamente como requisito de toda pretensión de renovar hoy el poder crítico de su pensamiento.

A partir de este supuesto interpretativo, y como condición de una intelección más plena, nos parece necesario comenzar por retrotraer el núcleo del problema a su trasfondo teológico-metafísico, a través de una breve referencia a Leibniz, y especialmente, a Hegel, con cuya herencia Marx discutió extensamente, lo que asegura una conexión no arbitrariamente establecida. Básicamente, la cuestión sustancial en juego tiene que ver con cómo articular, en una teoría que pretende dar cuenta de la Realidad, la relación entre un orden de causas eficientes y un orden de causas finales.

En el caso de la Teodicea General de Leibniz (que incluye su Filosofía de la Historia), la misma se resuelve bajo la forma de una armonía entre dichos órdenes, de modo que los lenguajes de la causalidad antecedente y de la teleología constituyen dos maneras equivalentes de dar cuenta de todo lo que sucede, y así cualquier evento de la historia puede ser explicado, a la vez, como el efecto de un factor en una cadena causal y como un resultado que contribuye a la realización del t́elos. Sin embargo, varios de los supuestos fundamentales que otorgan sentido a una construcción tal se manifiestan de manera creciente como discutibles a la luz de un

pensamiento con intención secular precisamente por la carga religiosa que implican, como lo es la idea de un sujeto trascendente que da significado intencional al universo y opera también como artífice de sus procesos.

Así las cosas, la Teodicea secular de Hegel responde a ese propósito de deslastre teológico, aunque –a juicio de Jon Elster¹ en una plausible lectura- en realidad haya quedado empantanado, debido a las claves mismas de su construcción especulativa, entre, por un lado, el abandono de la idea de un sujeto autoconscientemente dado que concibe y preside el movimiento de lo real como un desarrollo inteligible, y por otro, el mantenimiento del concepto de una dirección intrínseca al mismo, lo que no sólo parece revivir el fantasma combatido, sino que es fuente de intratables dificultades que llegarán hasta el propio Marx. Pues si bien evita el explícito supuesto teológico colocando en su lugar el modelo de una praxis que anticipa según Marx la idea –aunque mistificada- de un proceso histórico-real, éste es concebido bajo la figura de una autobiografía que narra las vicisitudes de la autoconstitución de la conciencia de sí de un macro sujeto, y para el cual tal resultado aparece retrospectivamente como el cumplimiento de una meta predeterminada.

Es sobre este terreno, entonces, que se vuelve plenamente comprensible el énfasis puesto por Marx en tratar de resolver la cuestión en términos de una perspectiva de orientación naturalista que procura eliminar las huellas especulativas, pero que en tanto subsidiaria de tal marco de reflexión hereda algunas de sus ambigüedades que son detectables en sus obras, y que han dado lugar precisamente a las distintas alternativas de interpretación que subyacen a las interrogantes enunciadas al comienzo.

¹ **Making sense of Marx**, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 109.

Suponiendo así genuina la dificultad de hacer plenamente consistentes algunos de sus principales textos, es preciso no perder de vista que mientras tanto se ha vuelto históricamente predominante aquella lectura que ha presentado básicamente a Marx como un científico de la sociedad y de la historia. Y es con relación a las implicaciones de esta atribución, tal como debe entenderse en el contexto filosófico del siglo XIX, que adquiere relevancia preguntar si es capaz de dar cabida a un elemento no menos inherente al proyecto de Marx, como es la idea de una crítica enfática de lo social en tanto que parece trascender los poderes de una racionalidad descriptivo-explicativa.

La respuesta negativa a la misma ha sido el principal motivo de las versiones hegelianas de Marx que constituyeron la llamada “Teoría Crítica” en sentido amplio, desde Lukács a Habermas. Esquemáticamente, lo que ésta busca poner de manifiesto son las consecuencias no sólo ontológicas y epistémicas, sino sobre todo prácticas a las que conduciría un marxismo entendido de modo positivista –el Socialismo científico-, resultado paradójico de una tergiversación de la dialéctica del Geist de Hegel². Sus síntomas negativos más visibles radican en la tendencia a suponer una necesidad dialéctica o una “lógica” del progreso histórico, que establece las condiciones que vuelven inevitable tanto el colapso final como el advenimiento del reino de la libertad, y la correlativa eliminación de “contingencia histórica”.

Pero, por otra parte no es menos cierto que la plausibilidad de todo intento de leer la obra de Marx como una filosofía social normativamente orientada se enfrenta con el obstáculo decisivo de lo que explícitamente afirman muchos de sus escritos fundamentales, y de los cuales el **Manifiesto Comunista** es un

² Sobre razón, emancipación y utopía. Acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad, en *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 194.

ejemplo. Nos referimos a las proposiciones centrales de la denominada “Concepción materialista de la historia”, de las cuales se sigue la cancelación de toda pretensión de validez propia del discurso moral. En sus términos, el proceso histórico aparece como el resultado de un mecanismo intrínseco de correspondencia y de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, del cual es posible un conocimiento empírico-objetivo y cabe dar cuenta a través de recursos explicativos.

De este modo, sobre la base de una lectura que privilegia lo que considera los textos clásicos del Materialismo histórico – en particular, **La Ideología alemana** y el Prefacio a la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859)- se ha construido lo que es la doctrina canónica y el signo de identidad del Marxismo en lo que refiere a las cuestiones normativas. Sucintamente, la moralidad es declarada una forma de ideología, y por ello, social en su origen, ilusoria en sus contenidos e instrumento al servicio de los intereses de las clases dominantes³, y en suma, una instancia enteramente dependiente del modo de producción prevaleciente. Siendo tal forma de entender lo que Marx dice acerca de la naturaleza de la moral parte esencial de la más tradicional interpretación de sus afirmaciones, no obstante se ha visto renovada además por recientes desarrollos argumentales en el transcurso de las discusiones acaecidas en el ámbito académico del Marxismo Analítico, los que fueron en gran parte motivados por los desafíos planteados a partir de la perspectiva liberal por la obra de John Rawls. Tal es el caso de Allen Wood⁴, quien ha contribuido decisivamente a la defensa de la tesis del “amoralismo” teórico de

³ “Para él /el proletariado/ las leyes, la moral y la religión son otros tantos prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía”, **Manifiesto del Partido Comunista**, OME-9, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 146-47.

⁴ **The Marxian Critique of Justice**, en Cohen, M., Nagel, Th. y Scanlon, Th. (ed.)- Marx, Justice and History, Princeton, Princeton University Press, 1980; **Marx y la igualdad**, en Roemer, J. (comp.)- El marxismo: una perspectiva analítica, México, FCE, 1989; **Marx contra la moralidad**, en Singer, P.(ed.)- Compendio de Etica, Madrid, Alianza, 1995.

Marx sobre la base de asumir lo que se considera son las premisas de la concepción materialista de la historia. Sin embargo, para evitar ulteriores malas interpretaciones, inducidas por el efecto perlocucionario provocado por el término en cuestión, es preciso entender exactamente qué alcance le da Wood, el que registra con él, un leve pero relevante cambio. Pues, si bien es su propósito reafirmar la imposibilidad de atribuir a Marx cualquier teoría de la Justicia distributiva y de la Igualdad en términos de derechos, a su juicio ello no implica una conclusión asimismo negativa en cuanto a adjudicarle una concepción de la historia intrínsecamente valorativa.

Este sesgo aporta nuevos elementos para la aprehensión de aquellas posiciones mencionadas que históricamente se han contrapuesto con respecto a la cuestión del estatus de la teoría de Marx, y especialmente, permite cierta perspectiva para evaluar el sentido de la crítica que éste, junto a Engels, emprendieron contra los socialistas calificados de “utópicos”, y a través de ella, acceder a la autocomprensión de sus autores. En el **Manifiesto**, el moralismo aparece asociado precisamente a las propuestas de los utopistas, en cuyos textos si bien son detectables proposiciones que anticipan tesis de Marx, tienen allí otra significación debido a lo que parece ser una diferencia fundamental que tiene que ver con la visión subyacente de la historia. Así, mientras tales teóricos creen que la apelación a los ideales e imperativos morales es suficiente para hacer que la voluntad los haga realidad, Marx –en la línea de la crítica de Hegel a Kant- rechaza que la determinación ideal de la voluntad social “subjetiva” desempeñe un papel decisivo en los procesos reales, y que la tarea política se reduzca fundamentalmente a la propagación de los fines deseables. Para Leszek Kolakowski⁵, quien subraya la importancia de la herencia

⁵ “Como discípulo de Hegel, sabía que la verdad no solo un resultado, sino también un camino”, **Las principales corrientes del marxismo. I. Los fundadores**, Madrid, Alianza, 1985, p. 226.

hegeliana en Marx, no sería correcto afirmar que la diferencia fundamental que separa a éste de los utopistas reside sólo en la propuesta de los medios (revolución en vez de persuasión) y no en el modo de concebir el propio fin.

No obstante, para lograr lo que consideramos una más adecuada comprensión, hay que advertir que de lo anterior no debiera inferirse la conclusión de que el estado de cosas futuro (el socialismo) sea concebido por Marx como el resultado histórico inevitable de un proceso gobernado por leyes objetivas, sin relación interna alguna con su deseabilidad moral, si bien también es cierto que a tal tesis, que ontologiza de modo naturalista el desarrollo social, y a la que llegó abiertamente la lectura de sesgo objetivista, no habría sido ajeno el propio Marx. Es que en el nudo del problema está precisamente la herencia de Hegel, la que le permite a la vez distanciarse teórica y políticamente de los socialistas precedentes, pero que le supone también una perspectiva –con la que quizá nunca terminó de ajustar cuentas– que le comprometía con los supuestos de una filosofía de la historia que opera no sólo como fundamento de validez de un fin valioso, sino como garantía de su efectiva consecución.

Tal marco de referencia, aplicado a categorías que refieren a realidades y conexiones empíricas, y traducido a términos y criterios propios del positivismo decimonónico, habría sido para algunos⁶ la fuente principal de errores teóricos como el de la denominada

⁶ Wellmer, A.: “Ciertamente la *Crítica de la economía política* de Marx vive aún del planteamiento hegeliano, pero la divergencia positivista entre ética normativa y teoría empírica de la sociedad no podía ser detenida (...) Respecto a la desacreditación hegeliana del punto de vista moral ello significa que, (...), una teoría de la sociedad y de la historia entendida erróneamente de modo positivista se convirtió en instancia fundamentadora en las cuestiones morales. Repetidas veces se da esta ‘falacia naturalista’ fenomenal del ser al deber ser, no en Marx mismo, pro sí en la tradición marxista. Mitad positivístamente, mitad hegelianamente, la divergencia de ser y deber ser se vinculó aquí a una reducción del deber ser al ser”, **Derecho natural y razón práctica**, en Apel, K.O., Cortina, A., etc. (eds.) – *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 16-17.

Falacia Naturalista, y para otros⁷ responsable por algunas de las desastrosas consecuencias políticas.

En perspectiva, el trasfondo problemático que afecta la viabilidad presente de un proyecto racional de crítica social, procede de las reconocibles insuficiencias tanto del lusnaturalismo como del Historicismo como condiciones de posibilidad de la misma. Dicho en otros términos, se considera pertinente preguntar qué forma filosóficamente aceptable podría asumir la idea de un orden social legítimo, intrínseca a un proyecto tal, una vez que se han devaluado en general las pretensiones del Naturalismo ético de hallar una fuente de normatividad enraizada en el orden del ser, a la luz de perspectivas postmetafísicas que diluyen en la historicidad todo elemento supuestamente dado. Y también, después que se ve como inconsistente con el historicismo, la apelación -aunque implícita- a alguna prefijada meta de la historia, que no hace sino presentar de otro modo la absolutización de un criterio de evaluación de lo real. La conciencia de tales fracasos ha derivado en la no deseada consecuencia, para un proyecto de transformación social, de la pérdida de la base del filo crítico, y lo que resta es la progresiva identificación, políticamente conservadora, del deber ser con lo que es, en la que terminaron de una u otra forma los esfuerzos por asimilar una teoría esencialmente crítica a un modelo de conocimiento empírico de la sociedad.

En tal contexto histórico-filosófico general- y más allá del marxismo- como alternativa a la encerrona filosófica, han ido ganando espacio las estrategias que ponen en alguna forma de argumentación la piedra de toque de la validación normativa.

Este es el desafío asumido por algunos representantes del Marxismo analítico, y en particular por Gerald Cohen⁸, quien juzga

⁷ Elster, J.- **Making sense of Marx**, p. 116

⁸ **Self-Ownership, Freedom and Equality**, New York, Cambridge University Press, 1995.

ineludible la tarea de intentar una justificación normativa del socialismo, si se reconoce como algo más que discutibles las estrategias directamente hegelianas, y se asume también como problemática –cosa que él hace- la conciencia de que no parecen verificarse aquellas hipótesis fácticas, la veracidad de las cuales permitía a Marx avizorar una línea de desarrollo hacia un estado de igualdad social. Exactamente, Cohen piensa que el apartamiento del rumbo real de la historia que Marx previó con respecto, por un lado, al crecimiento de una organizada clase trabajadora motivada por el logro de la igualdad, y por el otro, a la no disponibilidad (no por estancamiento productivo sino por escasez de recursos naturales) de una abundancia material tal, para que pudiera cumplirse el principio de que cualquier cosa que alguien necesitara para llevar una vida ricamente realizada, podría ser tomada del fondo común sin menoscabo para las posibilidades de cualquier otro, han vuelto necesario emprender la tarea de dar razones convincentes a favor de aquellos valores éticos que se consideran constitutivos del proyecto socialista.

Pero, en contra de la expectativa de que emprender esa tarea implicaría el definitivo abandono de las principales tesis de Marx, se advierte que es precisamente debido a la relectura atenta de algunos textos suyos que la discusión en clave ética dentro del marxismo se ha revitalizado, aunque también es cierto que el rumbo y el contenido que ésta ha ido tomando, obedece además a lo que ha estado ocurriendo por su lado en el ámbito propio de la filosofía política de orientación liberal, uno de cuyos tópicos fundamentales es el que tiene que ver con la disputa acerca de cuál es la virtud básica de un orden social, y que divide básicamente a liberales –centrados en la idea de Justicia- y comunitaristas –quienes subrayan la noción del Bien.

Así, la discusión dentro, y con respecto al marxismo, ha ganado cierta claridad en su planteo inicial, como es el caso en la formulación de Elster de lo que considera son las principales razones por las cuales Marx creía que el comunismo era superior a lo que podría llegar a ser cualquier sociedad capitalista. Las mismas se relacionan con el problema de la ineficiencia, la explotación y la alienación, los tres grandes fallos del capitalismo que aparecen tratados en las teorías de Marx acerca los Modos de producción, la Lucha de clases y en sus reflexiones más fragmentarias sobre la Autorealización humana respectivamente. Es parte fundamental de la argumentación de Elster identificar la función –explicativa y/o normativa- que cada una tendría en Marx , y en tal sentido concluye, por un lado, que las dos primeras tienen por objeto explicar la crisis y caída del capitalismo –mostrando, la una, por qué su irracionalidad económica lo hace necesariamente sustituible por otro régimen de producción material, y la otra, por qué la conciencia de la explotación motiva a quienes la padecen a la lucha y a la revolución social.

Por otro lado, dicho autor sostiene que la segunda teoría – además de explicar- tiene en común con la tercera un propósito normativo, en el sentido de que valoran lo que está moralmente mal en el capitalismo y lo que hace mejor al comunismo, y, en lo que constituye una tesis medular de su interpretación, atribuye a este orden de razones el papel crítico fundamental en la obra de Marx⁹. Se sigue entonces que para Elster, Marx condenó el capitalismo tanto por su injusticia distributiva como por impedir sobre todo la realización de los hombres.

Sin embargo, en lo que refiere a la pertinencia de atribuir a Marx una genuina teoría normativa de la justicia (como lo hace Elster), dentro del propio Marxismo analítico no hay acuerdo, y Allen Wood ha argumentado extensamente en contra.

Dejando de lado los detalles de una discusión proseguida desde mediados de los 70, examinaremos en cada caso sólo si las hipótesis interpretativas de estos autores no requieren como premisas, alguna noción expresa y enfáticamente rechazada por Marx por las mismas razones que ahora son invocadas para admitirla.

La estrategia de lectura seguida por Elster hace depender la hipotética concepción marxista de la justicia de lo que aquél expresa de la explotación bajo el capitalismo, así como lo que brevemente dice de las fases del comunismo (en la **Crítica del Programa de Gotha**). En cuanto a lo primero, destaca las referencias de Marx a la explotación como un “robo”, “estafa”, “asalto”, etc., y que aunque no hable directamente de “injusticia”, lo estaría implicando. Ahora bien, para que esto sea posible se requeriría además, suponer en Marx un sentido no relativo de injusticia, pues si la explotación se juzga según criterios internos al capitalismo aparece como justa (no significa que lo sea). Con respecto a lo segundo, Elster obtiene un sentido tal, derivándolo de los Principios de Contribución y de las Necesidades, enunciados en la breve obra arriba mencionada, los que son tomados como elementos fundamentales de la teoría de la justicia de Marx. Esta se estructuraría en dos niveles, donde el primero hace posible condenar la injusticia de la extracción de plusvalor precisamente porque viola el requisito según el cual cada uno debe recibir proporcionalmente al trabajo realizado. (No interesa mostrar cómo el segundo principio pone en evidencia los defectos del primero).

De todos modos, el esfuerzo de interpretación de Elster se enfrenta a la objeción representada por distintas manifestaciones de Marx en sentido contrario. Y, como él mismo lo reconoce, el último párrafo aludido, en general ha sido usado precisamente como

⁹ Op. Cit., p. 83; también **Una introducción a K. Marx**, México, S XXI, 1991, 46 y

sustento de la tesis opuesta a la suya, de una manera que parece coincidir más con la intención de aquél. Pues en él se expone la idea de que toda norma general que establezca, por ejemplo derechos iguales, y se aplique de acuerdo con algún aspecto tomado como relevante (en este caso, la contribución en trabajo), necesariamente consagrará una desigualdad real entre individuos que son diferentes en los demás aspectos (capacidades, necesidades, etc.); de ahí se ha extraído la conclusión de que atender las necesidades de los individuos – como ocurriría en la fase superior del comunismo – implica ir “más allá de la justicia”.

Más aún, la argumentación de Elster choca además con célebres textos de Marx, de los cuales se desprende que para él la idea de justicia sólo puede tener un sentido relativo, y que su supuesta validez es simplemente un modo de hablar de una correspondencia funcional con las condiciones fácticas de un modo de producción dado.

A modo de ejemplo:

La justicia de las transacciones que se efectúan entre los agentes de la producción reside en el hecho de que esas transacciones se derivan de las relaciones de producción como una consecuencia natural. Las formas jurídicas en las que éstas transacciones económicas se expresan como acciones voluntarias (...) no pueden determinar por el hecho de que son simples formas, su contenido. Este contenido es justo en cuanto corresponde con el modo de producción. (...). Es injusto en cuanto se halla en contradicción con él.¹⁰

Pero, incluso en la temprana obra **Sobre la cuestión judía** (1843), a partir de la crítica a la idea misma de derechos como estatuto jurídico, se puede obtener un indicio de su rechazo a una concepción juricista de lo social, e indirectamente, a un concepto de justicia. Al referirse a los derechos del hombre como la esfera de la autoafirmación egoísta del individuo como miembro de la sociedad civil (burguesa), esto es, de clases, sostiene que constituyen la

Economics, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 21.

negación misma de una comunidad, y que su posibilidad real supone la necesaria supresión de las condiciones en las que tales derechos adquieren sentido.

Se trata precisamente de las condiciones identificadas por Hume como los rasgos que vuelven necesaria la virtud artificial de la justicia, a saber, el predominio del interés egoísta en los hombres y la escasa provisión de la naturaleza, y que con el agregado de las diferentes concepciones del bien en los individuos, constituyen “las circunstancias de la justicia” para Rawls.

Pero, en una línea opuesta a la teorización liberal clásica y actual, Marx afirma que tales rasgos no son invariantes de una condición humana esencial, y expresa su confianza en que no sólo son suprimibles, sino en que podrán y deberán ser abolidos como requisito para dar lugar a una transparente y racional forma de unidad social.

A pesar de su carácter general, formulaciones de este tipo que se reiteran en la obra de Marx, son las que han fortalecido la hipótesis de que hay en ella un claro -aunque implícito, y a veces aparentemente negado- compromiso ético como premisa necesaria de su teorización, y que tomaría la forma de una determinada concepción de la vida buena, en una línea similar a la de la visión aristotélica de la Eudaimonía. Y aunque esa hipotética concepción ha sido explicitada (y reconstruída) con diversos contenidos, lo decisivo es que su plausible atribución a Marx implica un paso que permitiría resolver la inconsistencia detectable en sus textos, que consiste en devaluar el estatus de la moralidad como tal, pero a la vez, expresar condenas con claro sesgo valorativo. Esta es la conclusión a la llega Steven Lukes¹¹ al negar que en efecto haya en Marx una concepción moral de la corrección (y de la justicia), pero

¹⁰ **El Capital, III**, Madrid, EDAF, 1967, pp. 746-47.

¹¹ **Marxism and Morality**, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 29.

reconocer al mismo tiempo la existencia de la idea de una moral de la emancipación.

Tal atribución también hace comprensible una postura como la de Allen Wood, quien –como vimos- niega todo sentido genuino a la noción de justicia en Marx, pero al mismo tiempo concibe al Materialismo histórico como una teoría valorativa de la historia. E incluso es compatible con la conclusión de Elster en cuanto a que la crítica de Marx a la falta de, o a la unilateral forma de realización humana, constituía la razón más contundente en términos normativos (frente a la crítica a la explotación), que emplea para mostrar que el capitalismo merece ser abolido; la cual deriva – además- del argumento de mayor alcance del autor en el sentido de que sería filosóficamente defendible todavía en el contexto de la discusión contemporánea como una propuesta ética de un razonable y atractivo ideal de la vida buena para el hombre.¹²

El principal movimiento en esa dirección ha consistido en intentar reconstruir, a partir de los numerosos textos de Marx en los que condena al capitalismo, y especialmente, de las fragmentarias referencias a una forma superior de sociedad, el plausible contenido de su concepción del bien, pero la cuestión decisiva que nos interesa aquí es la de determinar las posibles implicaciones que una atribución tal tiene para una teoría de la historia como la que Marx explícitamente pretendía, y en parte, desarrolló.

En lo que coinciden las diversas interpretaciones que intentan especificar cuáles serían los rasgos de la vida humana óptima según Marx, es en que se trataría de una particular forma de existencia, en el marco de armoniosas y racionales relaciones sociales, en cuyo seno los hombres superarán las malformaciones intrínsecas al capitalismo (y en general, a todas las configuraciones sociales del

¹² **Self-Realization in Work and Politics: The Marxist Conception of the Good Life**, *Social Philosophy & Policy* 3:2, Spring 1986, p. 97.

pasado) –sea la explotación, la alienación, la compulsión, el fetichismo, etc.- y podrán realizar su potencial como seres integralmente creativos, a través del desarrollo de la más rica y múltiple individualidad de capacidades y de necesidades propiamente humanas; todo ello bajo la condición de una absoluta abundancia material y una disponibilidad sin restricciones de bienes.¹³ En términos elsterianos, los elementos fácticos y normativo-especulativos aparecen de tal modo conectados en la teoría de Marx, que la descripción de las patologías humanas sociales es, a la vez, una valoración que sólo es inteligible a la luz de una concepción de una naturaleza humana perfecta, cuyo telos concilia los valores últimos de comunidad y libre creación.

La apelación a una visión perfeccionista tal, cuenta en primera instancia, con el atractivo de constituir un argumento más contundente a favor de la abolición de la propiedad privada que aquel otro que la acusa de ser la causa de una injusticia, expresada en la relación de dependencia laboral que hace de algunos simples medios para otros, en la medida en que esta condena admitiría como solución alternativa concebible un régimen que generalizara tal forma de propiedad, en el sentido de promover una igualación de la propiedad privada a disposición de cada persona. Por el contrario, aquella objeción supone que la propiedad privada implica un obstáculo en principio al desarrollo de las capacidades específicas

¹³ Un texto paradigmático de Marx en este sentido es el siguiente: “Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿/Qué sino/ el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿/Qué sino/ la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con patrón *preestablecido*? ¿Qué sino una elaboración como resultado de / la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total?”, **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, I**, México, S XXI, 1986, pp. 447-48.

de todos los hombres, aún las de aquéllos que directamente se favorecen de la desigualdad distributiva.¹⁴

Sin embargo, una lectura de este tipo tiene que enfrentar rápidamente la dificultad representada por las numerosas y claras descalificaciones, formuladas por Marx en obras fundamentales, del lenguaje metafísicamente cargado que pretende dar cuenta de la historia como el despliegue teleológico de una esencia inherente al hombre. A modo de ejemplo, es imposible no recordar algunas líneas de **La Ideología alemana** en las que expresa que “el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad (...) /sino el/ movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual”, o que el movimiento histórico “podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede (...), interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una persona junto a otras personas”¹⁵. O también la **tesis 6** sobre Feuerbach, en la que observa críticamente que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo (...) /sino/ el conjunto de relaciones sociales”¹⁶.

Lo que parece desde tal punto de vista inaceptable, es el insostenible estatus de una teoría antropológica que pretende hablar del sentido de un desarrollo general humano que, aunque empíricamente verificable, supone la aprehensión de un núcleo esencial ahistórico como fundamento de direccionalidad histórica.

Pero, además de contrariar el sentido de relevantes textos de Marx, lo que de por sí resulta decisivo para la validez del propósito de mostrar que éste defiende, al menos implícitamente, una concepción de la vida buena, tal perspectiva, tomada -más allá de su

¹⁴ Ver Kymlicka, W. – Filosofía política contemporánea, Barcelona, Ariel, 1995, p. 210.

¹⁵ Bs. As., EPU/Ed. Cartago, 1985, p.37 y p. 49 respectivamente.

función instrumental-exegética-, en sí misma como fuente de argumentaciones que pretenden revitalizar la fuerza de ciertas tesis marxistas en el contexto de la presente discusión, enfrenta igualmente algunos serios desafíos, planteados en el ámbito de la filosofía política por la polémica entre liberales y comunitaristas. Básicamente, refiere a que la pretensión de establecer una distinción en términos cognitivos entre ciertas excelencias y formas de vida característicamente humanas, y otras que no lo son, implica la legitimidad de las acciones públicas y estatales que procuran fomentar las primeras e inhibir las segundas, con la consecuente carga de paternalismo y de autoritarismo que supone la idea de que algún otro que el propio individuo concernido conozca lo que es mejor y más conveniente para él.

Y si tenemos en cuenta, además, que los resultados obtenidos por aquella línea interpretativa que, dentro del Marxismo analítico, privilegia como motivo crítico central de los textos clásicos, el interés por la cuestión de la explotación, parecen ser más decepcionantes aún en lo que se refiere a su intento de dar sentido claro a las ideas originarias subyacentes, básicamente, la teoría del valor trabajo, y que ha llevado o al simple abandono de aquella noción, o a su completa reformulación en los términos propios de las elaboradas teorías de la justicia y de la igualdad de corte liberal, podríamos concluir que las lecturas de Marx, inspiradas en los supuestos del llamado Marxismo analítico, no parecen capaces de hacer justicia a aquellas intuiciones e ideas sin las cuales no tendría ya sentido seguir hablando de una teoría crítica de la sociedad.

¹⁶ En Marx-Engels- La Ideología alemana, *ibidem.*, p. 667.

