

Foro Interno
2006, 6, 99-123

ISSN: 1578-4576

Marx(ismos) y las teorías de la justicia

Carlos SEVILLA

Recibido: 28 de febrero de 2006.
Aceptado: 25 de abril de 2006.

RESUMEN

El presente trabajo aborda ciertas críticas marxistas a las teorías de la justicia surgidas a partir de la publicación de *A theory of justice* de John Rawls en 1971. Con la aparición de esta obra se generalizó en el ámbito de la teoría política liberal un enfoque explícitamente normativo concretado habitualmente en teorías generales o en análisis sistemáticos de conceptos más específicos. En este artículo desarrollaremos la crítica sociológica e histórica de las teorías de la justicia a partir del debate iniciado en las páginas de la *New Left Review*.

PALABRAS CLAVE

Teorías de la justicia, conflicto, clases sociales, historia.

ABSTRACT

This article examines certain marxist critiques of the theories of justice that arose after the publication of *A Theory of Justice*, by John Rawls, in 1971. This book led the field of liberal political theory towards an explicitly normative focus that tended to develop into general theories or in systematic analyses of more specific concepts. In this article we shall broaden the sociological and historical critique of theories of justice based on the debate that began in the pages of the *New Left Review*.

KEY WORDS

Theories of justice, conflict, social classes, history.

La partición más justa que proclama Bernstein ha de realizarse, pues, por voluntad activa y espontánea de los hombres, no forzada por la necesidad económica o mejor aún, como quiera que la voluntad misma es un simple instrumento, por la fuerza del discernimiento de lo justo, es decir, por la 'idea de justicia'. Y ya aquí hemos llegado felizmente al principio de Justicia, a este viejo corcel en que vienen cabalgando, desde hace mil años, todos los redentores de la Humanidad y ello a falta de un medio de locomoción más seguro para este Rocinante matalón sobre el cual todos los Quijotes de la Historia cabalgaron hacia una transformación del mundo, para finalmente no conseguir más que puñadas y palos. La relación de pobre y rico como justificación histórica del socialismo, el principio de cooperativismo como su contenido, la 'partición más justa' como su fin, y la idea de la Justicia como su única legitimación histórica... ¡con cuánta más fuerza, con cuánto más espíritu, con cuánta más brillantez defendió Weitling, hace más de cincuenta años, esta especie de socialismo! Pero el genial sastre no conocía todavía el socialismo científico.

Rosa Luxemburgo¹

Con esta cita de Luxemburgo criticando las concepciones de Eduard Bernstein en el debate estratégico en el seno del Partido Socialdemócrata alemán (SPD), que se produjo a finales del siglo XIX y cuyo alcance fue reflejado en las páginas de la *Leipziger Volkszeitung*², comenzamos la discusión sobre las teorías de la justicia desde una óptica marxista. Éste es un ámbito restringido a las teorías liberales, pues aunque podemos apreciar en Marx y en la tradición posterior diversos juicios y dilemas éticos, éstos no resultan reducibles a una teoría general de la justicia, sea ésta transhistórica o distributiva.

Fue a partir de la publicación de *A theory of justice* en 1971, de John Rawls, cuando se generalizó en la teoría política liberal un enfoque explícitamente normativo, concretado habitualmente en teorías generales o en análisis sistemáticos de conceptos más específicos. También se empezó a dedicar una atención especial a la clarificación, coherencia y fundamentación de los valores y fines de la vida política, así como a la congruencia entre principios y práctica política efec-

¹ R. LUXEMBURGO, *Reforma o revolución*, Fontamara, Barcelona, 1978, pp. 107-8.

² Semanario del Partido Socialdemócrata alemán (SPD) en el cual se recogen la colección de artículos que posteriormente se publicaría como *Social reform oder revolution?*. Estos artículos se publicaron como contestación a los escritos de Bernstein para el *Neue Zeit* —órgano teórico del SPD— que pasaron al castellano como *Socialismo evolucionista*, Fontamara, Barcelona, 1976.

tiva. Este es hoy en día un enfoque predominante en la teoría política, junto con los enfoques histórico-filosóficos centrados en el estudio de la historia de la teoría política (autores, conceptos fundamentales o ideologías políticas) y, por otro lado, los enfoques dirigidos a sistematizar las observaciones empíricas de los fenómenos políticos mediante el diseño de modelos formales (elección racional, teoría de sistemas...).

El enfoque de este trabajo surge de la publicación en las páginas de la *New Left Review* de una serie de artículos acerca de la cuestión de la justicia desde diversas ópticas pertenecientes al marxismo anglosajón de posguerra. Los artículos basculan entre el llamado marxismo analítico anglosajón y el marxismo de fuerte contenido ético; esta última corriente, como veremos, la podemos encontrar representada en los trabajos de Norman Geras³.

De este modo, en una primera parte afrontaremos la síntesis de estos debates. Asimismo, repasaremos las esenciales aportaciones de Daniel Bensaïd⁴, autor perteneciente al marxismo herético francés, crítico tanto del estructuralismo de la escuela de Louis Althusser como del post-estructuralismo de Gilles Deleuze, Félix Guattari o Michel Foucault. La segunda parte se dirigirá a la crítica histórica y sociológica de la *teoría de la justicia* de John Rawls; para ello, nos apoyaremos respectivamente en las aportaciones de Jeffrey Vogel⁵ y Daniel Bensaïd.

El presente artículo no contempla las implicaciones que para la teoría liberal y crítica de las relaciones internacionales podrían tener las teorías de la justicia *internacionales*⁶. No haremos así mención a la reflexión marxista acerca de la justicia recogida en la obra del neokantiano Max Adler, autor perteneciente a la denominada corriente austromarxista⁷ e interesado en la ética política.

³ N. GERAS, "The controversy about Marx and justice": *New Left Review*, nº 150 (1985), pp. 47-85 y "Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder": *New Left Review*, nº 195 (1992), pp. 37-69.

⁴ D. BENSALD, *Marx el intempestivo: grandezas y miserias de una aventura crítica*, Herramienta, Buenos Aires, 2003.

⁵ J. VOGEL, "La tragedia de la historia": *Viento Sur*, nº 33 (1997), pp. 55-81.

⁶ A la luz de las siguientes obras: J. RAWLS, *El derecho de gentes*, Paidós ibérica, Barcelona, 2001; Ch. BEITZ, *Political theory and international relation*, Princeton university press, Princeton, 1999; Th. POGGE, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, New York, 1998; F. J. PEÑAS, *Hermanos y enemigos: liberalismo y relaciones internacionales*, Los libros de la catarata, Madrid, 2003; G. BÚSTER, "¿Civilizar la barbarie?: John Rawls y el derecho de pueblos": *Viento Sur*, nº 67 (2003), pp. 92-100.

⁷ Término empleado a partir de 1914 para aludir a una generación de teóricos marxistas austriacos, cuyos escritos aparecieron en la colección *Marx Studien* y la revista *Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus*. Entre las figuras más conocidas destacan el neokantiano Max Adler, el nacionalista Otto Bauer y el más ortodoxo Rudolf Hilferding. Eran partidarios de

¿TEORÍA DE LA JUSTICIA EN MARX?

Frente al imperativo categórico kantiano, al joven Marx le gustaba recordar el imperativo categórico de combatir todas las instituciones y todas las condiciones en las que el ser humano es un ser miserable, explotado, oprimido, alienado y por esa razón mutilado, incapaz de realizar todas sus posibilidades humanas.

Ernest Mandel⁸.

A partir de los artículos de Norman Geras⁹ podemos plantear si la cuestión de la condena del capitalismo descansa en Marx en un principio de justicia. Geras procede a dilucidarlo mediante un esquema de tesis-antítesis-síntesis. Comienza así enumerando los argumentos contrarios a la existencia de un principio de justicia en Marx:

1. Según la lógica del contrato (compraventa de la fuerza de trabajo), la fuerza de trabajo vendida pertenecería al capitalista sin más límite que el fijado por la ley. La capacidad que tiene esta mercancía especial de engendrar plusvalor sería una bicocha para el comprador y no una injusticia hacia el vendedor.
2. La noción de justicia es histórica, relativa a un modo de producción específico. La esclavitud no es injusta desde el punto de vista de una sociedad esclavista, ni la explotación sería injusta según las reglas contractuales propias de la producción mercantil generalizada.
3. La justicia distributiva alimentaría la ilusión práctica por la cual la explotación podría ser corregida, o eliminada, reformando la distribución del ingreso y obviando las condiciones de producción.
4. La sociedad comunista se situaría más allá de la justicia. El principio de las necesidades, que se opone a las equivalencias abstractas del orden mercantil, ya no es un principio de justicia distributiva.

una teoría política situada entre la socialdemocracia y el leninismo que respetaba las diferentes formas de llegar al poder (reforma o revolución) según las circunstancias. Crearon la Segunda Internacional y media, como proyecto alternativo a la 2ª y la 3ª Internacional, que acabaría incorporándose más tarde a la Internacional Socialista.

⁸ Citado en M. ROMERO, "Ernest Mandel, in memoriam. Un hombre de respuestas en un tiempo de preguntas": *Viento Sur*, nº 23 (1995), p. 118.

⁹ N. GERAS, *The controversy about Marx and justice*, pp. 47-85 y "Bringing Marx to justice: an addendum and rejoinder", pp. 37-69.

Geras continúa su argumentación oponiendo a las tesis anteriores otra lectura de Marx:

1. Marx sólo considera el intercambio como intercambio de equivalentes desde el punto de vista formal de la circulación. Desde el punto de vista de la producción, la relación salarial no debería ser considerada como intercambio de equivalentes (pues la noción de plusvalía implica que éste se proporciona gratis).
2. Marx habla de robo a propósito de la relación de explotación; si la extorsión de plusvalía es legal y legítima desde el punto de vista del capitalista, es sin embargo un robo desde el punto de vista del explotado, quien representa la universalidad del derecho. De los aspectos que el propio Marx señala acerca del robo capitalista podemos concluir la presencia de criterios de justicia independientes y trascendentes.
3. El derecho no existe por encima de la estructura económica; esto mostraría su sentido realista, ilustrado por el interés apasionado de Marx en la distribución del tiempo libre y de la riqueza social.
4. Marx distingue la justicia como institución (según el derecho positivo), de la justicia en sentido amplio. Tenía así una concepción no jurídica de la justicia. La necesidad y el esfuerzo constituyen criterios de distribución más pertinentes que la propiedad individual y más realistas que la abundancia comunista (y sus límites ecológicos).
5. El capitalismo sería condenable porque provoca la resistencia del oprimido y porque es injusto.

Tras oponer esta lectura de Marx, Geras llega a la siguiente conclusión: “Marx pensaba sin duda que el capitalismo es injusto, pero no creía pensarlo”¹⁰. En otro sitio, Geras señalará que “Marx condena precisamente al capitalismo por injusto desde el punto de vista de normas transhistóricas, aunque esto sea incoherente en relación a sus mismas negativas categóricas”¹¹. Según Bensaid hay una antinomia formal en Marx entre una concepción relativista de la justicia¹² y

¹⁰ GERAS, *The controversy about Marx and justice*, p. 70.

¹¹ GERAS, *Bringing Marx to justice: and addendum and rejoinder*, p. 70.

¹² El enfoque relativista del concepto se aprecia en algunos pasajes de la obra de Marx que señala Bensaid: en *El Capital* nos encontramos con citas como la que sigue a continuación, “ese contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, adecuado a él e injusto en cuanto lo contradiga”; en *Salario, precio y ganancia* nos encontramos con el siguiente pasaje, “pedir una retribución igual, o incluso una retribución equitativa, sobre la base de un sistema de trabajo asalariado, es lo mismo que pedir libertad sobre la base de un sistema fundado en la

otra transhistórica en el sentido que parece adivinar Geras¹³. Como esta antinomia sólo lleva a un callejón sin salida, hay en realidad movimiento y mediación, desarrollo progresivo de la idea de justicia. Aunque parecería desarrollar una interpretación relativista de la justicia, acorde al modo de producción específico, estaría también atravesada por otra noción de justicia irreducible a la institución jurídica.

El capitalismo y su representación de la justicia serían condenables, como lo fueron en su día el sistema esclavista o feudal, en nombre de un sistema superior. El problema está entonces en determinar lo que define esta superioridad y quién decide al respecto.

Geras se refugia en el argumento cómodo de la incoherencia; también en el psicoanálisis de la obra: Marx se encontraba confundido. Para Geras “bastaría con admitir el contenido ético del marxismo, concebirlo de parte a parte como una protesta, simplemente como la negativa a aceptar lo inaceptable”¹⁴. Se trataría de rehabilitar la dimensión ética y humanística del marxismo después de haber buscado en vano una proclamada científicidad como prueba irrefutable de su superioridad histórica. Este juego de báscula “entre un discurso fríamente economicista y una ferviente profesión de fe moral, perpetúa la dudosa disociación entre hecho y valores, ciencia y ética, teoría y práctica”¹⁵.

Sin embargo, debemos observar que Marx repite que la explotación es un robo que puede ser, al mismo tiempo, justa e injusta: no lo es, desde el punto de vista del derecho burgués que la legitima; lo es, en cambio, desde el punto de vista del derecho del oprimido que se afirma en su oposición. Entre esos dos derechos, entre un derecho instituido y otro naciente (constituyente), finalmente quien resuelve es la fuerza; pero nada garantiza que el veredicto sea justo. Aunque el derecho no se reduzca a la fuerza, ésta nunca le es completamente extraña, así sea en el establecimiento inicial de su legitimidad.

esclavitud. Lo que pudiéramos reputar justo o equitativo, no hace al caso. El problema está en saber qué es lo necesario e inevitable dentro de un sistema dado de producción”. En BENSÁID, *Marx intempestivo: grandezas y miserias de una aventura crítica*, pp. 187-243.

¹³ Según Geras, en su artículo para la *New Left Review*: Marx no podía evitar percibir casi a pesar suyo una concepción más amplia de la justicia conforme a una universalidad no inmediata sino *tendencial*. Los títulos de propiedad privada podrían ser considerados injustos en nombre de una universalidad moral. Geras es consciente de que era conocida en Marx una aversión hacia la tradición del ‘derecho natural’. Junto a las denuncias de la propiedad privada como *usurpación* y de la ‘explotación’ como *robo*, estos argumentos podrían respaldar la hipótesis de una teoría latente del ‘derecho natural’. En *ibid.*, pp. 193-194.

¹⁴ *Ibid.*, p. 196.

¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

Existe, por tanto, una unidad contradictoria de justicia e injusticia en la relación de explotación, “la unidad entre justicia formal de la compra de la fuerza de trabajo y la injusticia real de su explotación como mercancía. Ese doble juego se ajusta a la duplicidad generalizada del reino de la mercancía. Prolonga y reproduce el desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre producción y circulación”¹⁶. Al comprar la fuerza de trabajo en el mercado, el capital no viola ningún principio de equidad, pues consumiéndola como mercancía despoja al trabajador no sólo de su tiempo sino también de su humanidad.

Podemos concluir que Marx no considera la explotación capitalista como justa o injusta. No debería ser calificada de injusta desde el punto de vista del modo de producción capitalista, de su lógica y de sus valores ideológicos. No estamos hablando, por tanto, de una teoría general de la justicia, sino de otra justicia que supone el derrumbamiento del orden existente. Por tanto, la decisión de justicia implica una toma de partido que significa fundar un derecho, dándole entonces la fuerza, y legitimar de este modo una fuerza que queda elevada a la dignidad del derecho. Es por tanto una noción política dinámica, acorde con la relación de fuerzas, que no “se acaba en victoria o derrota, sino que recomienza con el acontecimiento, eterno nacimiento y perpetuo recomienzo, que inaugura un nuevo campo de posibles”¹⁷.

Algunos autores como Jon Elster, John E. Roemer o Ellen Meiksins Wood, pertenecientes a la corriente del denominado marxismo analítico anglosajón¹⁸, defienden una teoría de la explotación que subordina la teoría de las clases sociales a la teoría de la justicia. El concepto de individualización de la explotación se mantiene así desde: el individualismo metodológico; la teoría de juegos, aplicada a la lucha de clases; y por último, la elección racional, en una versión acorde con la teoría de la justicia.

Esta óptica, según Daniel Bensaïd, permitiría:

¹⁶ Ibid., p. 196.

¹⁷ Ibid., p. 201.

¹⁸ Las principales características del ‘marxismo analítico anglosajón’ serían, según Eric Olin Wright: acuerdo con las normas científicas convencionales en la elaboración de la teoría y de la investigación; preocupación por definir los conceptos que se utilizan y por mantener la coherencia lógica del repertorio de análisis realizados; el uso de modelos; la importancia dada a las acciones intencionales de los individuos, ya sea en las teorías explicativas como en las teorías normativas. De esta manera, el individualismo metodológico, la teoría de la elección racional y la teoría de juegos forman parte de su ‘arsenal’ teórico. Basado en: D. RAVENTÓS, “20 años de marxismo analítico”: *Viento Sur*, nº 33 (1997), pp. 105-111.

Construir una teoría normativa aliando socialismo de mercado, justicia distributiva y ética individualista como tentativa de actualización en base a la teoría de la justicia rawlsiana y del actuar comunicacional habermasiano, apuntando a reforzar una vía consensual hacia el socialismo con rostro humano. La teoría distributiva de la explotación (acorde al individualismo metodológico) se opone a la teoría del plusvalor. La relación de explotación no se puede reducir a una distribución de ventajas relativas. El marxismo de elección racional considera las imposiciones mercantiles como algo dado y trata las motivaciones económicas como motivaciones que derivan estrictamente de opciones racionales individuales¹⁹.

El individualismo metodológico sostiene la idea de que la pertenencia de clase sería cuestión de una elección individual a partir de unas dotaciones determinadas. *Individualmente*, siempre se puede buscar cambiar el juego, modificar el reparto de cartas, pasando de una clase a otra. En las sociedades modernas, la movilidad social permite tales transferencias y promociones. *Colectivamente*, los papeles están sólidamente distribuidos y son perpetuados por la reproducción social.

La teoría de juegos²⁰ tiene como principio que nadie puede jugar si es forzado a jugar y que quien debe jugar no puede jugar. ¿Es esto aplicable a lucha de clases? La realidad es que “la lucha no es un juego, sino un conflicto. Donde el oprimido está condenado a resistir bajo pena de ser pura y simplemente aplastado. La obligación vital de luchar prohíbe todo modelo en forma de juego. Sin comienzo ni fin, este conflicto cuerpo a cuerpo despiadado, cuyas reglas varían con la fuerza”²¹.

La pretensión de la elección racional por conciliar la lógica de la estructura con el retorno del sujeto interindividual culmina en la utopía de microsujetos abstractamente soberanos y autónomos, reducidos a encarnar una estructura ventrílocua. En cuanto a la elección, en la relación entre el individualismo liberal y un socialismo utópico bastante arcaico no hay ninguna elección. El modelo juega sólo con motivaciones.

¹⁹ BENSÁID, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 198.

²⁰ El libro fundador de John von Neumann y Oskar Morgenstern, *Theory of games and economic behavior*, ponía en evidencia la relación análoga en las relaciones económicas entre las situaciones de competencia y de negociación, por una parte, y los juegos que mezclan azar y habilidad de los protagonistas, por otra. El entusiasmo por la teoría de juegos se propagó desde entonces por todas las ramas del análisis económico, con un esfuerzo por contemplar las situaciones dinámicas, así como los efectos de memoria y de repetición entre partidas sucesivas.

²¹ BENSÁID, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 203.

CRÍTICA A LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* DE JOHN RAWLS

Como antes advertíamos existen diversas críticas a la obra de John Rawls desde diversos puntos de vista: anarcocapitalista (Robert Nozick), comunitarista (Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel) o feminista (Susan Moller Okin, Carole Pateman, Iris Marion Young, Anne Phillips).

La perspectiva que, a efectos de este trabajo, a nosotros interesa es la crítica marxista sociológica e histórica, la cual destacaremos en dos autores: Daniel Bensaïd y Jeffrey Vogel.

A) *Los equívocos de la equidad*

En su primera obra, *Teoría de la justicia*, Rawls presenta lo que considera una alternativa a las doctrinas del utilitarismo moral clásico y el intuicionismo, corrientes ambas dominantes de la filosofía moral. La alternativa rawlsiana parte de las teorías clásicas del contrato social y busca una concepción de la justicia que sirva de base moral adecuada para una sociedad democrática. La posición metodológica de Rawls busca escapar al dilema entre individualismo y colectivismo metodológico. El contrato hipotético es, de entrada, una elección hecha en común en la perspectiva de un acuerdo: a través del contrato, la sociedad es tratada como fenómeno congregacionista, mutualista. La sociedad tiene una estructura básica, es un tejido de instituciones, pero toda institución distribuye partes a personas reales. El objeto de la justicia es, así, “la estructura distributiva —mutualista— del fenómeno social básico”²².

La teoría de la justicia descansa en dos operaciones hipotéticas: la pacificación del conflicto social y la eliminación de los efectos ideológicos. Es una teoría del consenso *por solapamiento*²³, como veremos a continuación. Rawls parte de la coexistencia de doctrinas comprensivas (filosóficas o religiosas) inconciliables, que requerirían eliminar del orden del día político las cuestiones más discutibles, la incertidumbre difusa y los conflictos más serios que no dejan de minar la cooperación social. Bensaïd señala que “la esfera de lo político está limitada por una especie de ascesis consensual hacia litigios considerados racional y pacíficamente superables”²⁴; esto supondría un nuevo enfoque del conflic-

²² P. RICOEUR, *Le cercle de la démonstration, Lectures I, autour du politique*, Seuil, Paris, 1988, p. 123.

²³ *Overlapping consensus* traducido como: consenso por solapamiento o por superposición. Aquí adoptaremos la primera.

²⁴ BENSAÏD, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 227.

to social bajo la estrategia de las ganancias mutuas, dado que los métodos de negociación permitirían salir del esquema clásico de relación de fuerzas.

Esta perspectiva se debe a una incorrecta comprensión de lo político por parte de Rawls. Chantal Mouffe señala, que “en la medida en que lo político está presente en Rawls, se reduce a una política de interés, es decir, a la persecución de intereses diferenciados y definidos con prioridad a, e independencia de, su posible articulación de discursos alternativos y en competencia”²⁵. El objetivo de esta teoría de la justicia sería regular y poner límites a la persecución de esos intereses a través de reglas de carácter moral, neutrales y acordadas. El problema reside en la aplicación del razonamiento específico del discurso moral al campo de una política entendida como proceso racional de negociación entre intereses privados limitado por la moral. Así, desaparecen los antagonismos, conflictos, relaciones de poder, formas de subordinación y de represión; nos encontramos ante “la visión típicamente liberal de una pluralidad de intereses que se pueden regular sin necesidad de una instancia superior de decisión política en que se evacue la cuestión de la soberanía”²⁶.

El ocultamiento del conflicto social y la incompreensión de lo político va ligado a la *disolución* de la opacidad *ideológica* en la transparencia consensual. Parece que en “Rawls la ideología no existe o se limita a una cortina de humo que no tiene origen, ni materialidad, ni eficacia propia. La adhesión a las doctrinas comprensivas no expresa ni relaciones, ni intereses sociales. Procede de una pura elección de conciencia, libre o caprichosa. Es fácil entonces poner creencias y convicciones entre paréntesis en beneficio del consenso”²⁷.

Como antes afirmábamos, es una teoría procedimental, que requiere un fundamento valorativo externo y se limita al establecimiento de las condiciones básicas para tomar decisiones; es, así mismo, una teoría del consenso por solapamiento ante el problema del pluralismo razonable de concepciones comprensivas. Este consenso permitiría un acuerdo sobre la concepción política de la justicia y el mantenimiento de la unidad social en equilibrio a largo plazo, es decir, una estabilidad permanente “que se alcanza a partir de una psicología humana razonable y unas condiciones de vida cuando las personas crecen bajo instituciones básicas justas y van adquiriendo una fidelidad razonada e informada a esas instituciones que es lo que las convierte en estables”²⁸. El consenso por

²⁵ Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 75.

²⁶ *Ibid.*, p. 76.

²⁷ BENSÁID, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 231.

²⁸ E. BELTRÁN, “La filosofía política de John Rawls”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la teoría política vol. 6*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 140.

solapamiento trataría de garantizar la satisfacción de los principales elementos clásicos del liberalismo centrados en la garantía jurídico-formal de la libertad y la igualdad, además de proteger y promover las condiciones objetivas y públicas de la cooperación social. En este marco operarían la necesaria provisión universal de los bienes primarios²⁹ y los dos principios de la justicia³⁰, destinados a garantizar la cohesión de la estructura básica de la sociedad.

El *consenso por solapamiento* no se reduce a un simple *modus vivendi*, ya que existe cuando “una concepción política de la justicia gobierna a las instituciones básicas y es aceptada por cada una de las doctrinas comprensivas, entendidas como doctrinas generales que recubren a todos los valores admitidos”³¹. Estas doctrinas estarían relegadas al rango de convicciones privadas, al estilo de la idea lockeana de tolerancia negativa de las creencias religiosas. La política no se vería afectada por la existencia del pluralismo, que Rawls entiende como “la multiplicidad de las concepciones del bien que la gente ejerce en la esfera privada, perfectamente separada de la esfera pública en la que reina el consenso basado en el interés propio. Ésta es la utopía liberal perfecta”³². La sociedad bien ordenada de Rawls, se apoya en la eliminación de la idea misma de lo político.

Este procedimiento implica que “aquellos que afirman diferentes opciones y apoyan la concepción política no dejarán de apoyarla si su opción se convierte en dominante y les permite un mayor poder; que nada cambie si tal cosa ocurre es lo que marca la diferencia entre un mero *modus vivendi* y un *consenso por solapamiento* ya que este último no depende de un equilibrio de fuerzas”³³.

²⁹ Comprenden todo lo que se supone que un ser racional desearía cualquiera que fueran sus otros deseos. Supone la adquisición de una definición compartida de la racionalidad y de los deseos (necesidades) relacionados con el comportamiento individual del ser en sociedad. A saber: libertad política, libertades elementales (conciencia, pensamiento, expresión...), derecho a la propiedad personal, libertades de movimiento y de elección de la ocupación, los poderes y prerrogativas, los ingresos y la riqueza en sentido amplio; en fin, las bases sociales del autorrespeto. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 82-84.

³⁰ “La primera enunciación de los dos principios es la siguiente: Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos y b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos... Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo”. Ibidem.

³¹ Ibid, p. 180.

³² MOUFFE, *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, p. 78.

³³ E. BELTRÁN, *La filosofía política de John Rawls*, p. 140.

La operación consiste en poner entre paréntesis el conflicto social, concebido no como el fundamento sino como la consecuencia del enfrentamiento entre doctrinas comprensivas inconciliables, y en reducir la política a un consenso desencarnado en levitación. El papel de la fuerza es escamoteado por la relación jurídica. Al Estado se le asigna una misión idealizada de educador garante de la neutralidad del espacio jurídico-público frente a las doctrinas comprensivas y su sed de absoluto³⁴. Este Estado fantasmal tiene poco que ver con el Estado real y su papel en la reproducción de las relaciones sociales, de sus aparatos ideológicos, en su coerción y en el ejercicio del monopolio de la fuerza. Como señala Carl Schmitt, “los conceptos liberales se mueven típicamente entre la ética (espiritualidad) y la economía (negocios). Desde esa polaridad intentan hacer desaparecer lo político como dominio de conquista de poder y represión”³⁵. Pensar lo político en términos de lenguaje moral, como hace Rawls, lleva necesariamente a descuidar el papel que desempeñan el conflicto, el poder y el interés.

Los presupuestos formales de la justicia son acordados a priori: seres normales, una concepción compartida del bien, una conducta racional. Esta sociedad capaz de hacer abstracción de las creencias y convicciones está integrada por sujetos razonables y soberanos. Si existen concepciones comprensivas contradictorias no hay problema, éste se soluciona con el *consenso por solapamiento*.

Esta racionalidad transparente de la justicia,

... se alía también con la también transparente de la comunicación. La teoría de los actos del lenguaje implica enunciados sin ambigüedad y la presencia en sí de un contexto total. Para Habermas, toda comunicación postula un entendimiento ideal fundado en un vocabulario homogéneo necesario. Soberanía procedimental diseminada en formas de comunicación sin sujeto. Espacio público de discusión y de argumentación que permite a todos los individuos establecer intersubjetivamente la aceptabilidad de las decisiones tomadas por el poder público; esta razón dialógica, no reducible a un sujeto unificado y homogéneo, funda la legitimidad, en efecto en la disolución intersubjetiva de la *volonté générale*³⁶.

³⁴ “Esta neutralidad se sostiene en tres mandatos: primero, el Estado debe asegurar a todos los ciudadanos una oportunidad igual de realizar la concepción del bien, cualquiera que sea que han adoptado libremente; segundo, el Estado no debe hacer nada que pueda favorecer o promover una doctrina comprensiva sobre otra, o proporcionar más asistencia a quienes la apoyarían; tercero y último, el Estado no debe hacer nada que haga más probable la adopción por parte de los ciudadanos de una concepción particular antes que otra, a menos que se tomen disposiciones para anular o compensar los efectos de medidas de ese género”. BENSÁID, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 230.

³⁵ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1998, p. 73.

³⁶ BENSÁID, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 232.

La razón dialógica aparece como la desencarnación del poder (disolución del *cuerpo* real o político) y es la encargada de reunir las condiciones para una laicización política cuyas traducciones prácticas serían la *democracia deliberativa* y el *patriotismo constitucional*. Jürgen Habermas pretende completar el proyecto ilustrado mediante “propuestas nuevas que tiene mucho de artificio intelectualista, de construcción arbitraria, que se despega del suelo real. Se apoya en una antropología filosófica idílica, en la que queda poco lugar para el conflicto intenso y creador y embellecen a los regímenes democrático-parlamentarios como punto de partida de esa recomposición ideal”³⁷. La situación de diálogo de Habermas, parte de la base de una comunicación entre sujetos ideales que recuerda a la comunión de los santos, en la cual se extinguiría todo conflicto y donde el diálogo mismo terminaría por volverse superfluo.

También Foucault, mostró sus reservas sobre el alcance de la razón comunicativa:

La idea de que podría darse una situación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece formar parte del orden de la quimera. Ello significa no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo, algo de lo que es necesario librarse. Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar la conducta de los otros. El problema no consiste en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar en estos juegos de poder con el mínimo posible de dominación³⁸.

La comunicación, por tanto, no está del lado del entendimiento y del apaciguamiento, sino siempre entre dos, en el campo minado entre la paz y la guerra, entre el acuerdo razonable y el compromiso impuesto. La controversia política se caracteriza por un desacuerdo primario sobre los términos del enunciado: no escapa al enfrentamiento de intereses y a su inscripción, ante todo ideológica, en el horizonte fantasmagórico del fetichismo mercantil. La distorsión de la comunicación por las prácticas conflictivas del actuar estratégico es inevitable. Tratando de establecer un lazo orgánico entre socialismo y democracia, Habermas disuelve los intereses de clase en los de una humanidad que se constituye como especie.

³⁷ E. DEL RÍO, *Modernidad, posmodernidad (cuaderno de trabajo)*, Talasa, Madrid, 1997, p. 119.

³⁸ M. FOUCAULT, *Hermeneútica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, pp. 137-138.

El paradigma de la producción se borra en beneficio del paradigma de la comunicación. Las relaciones sociales se vuelven relaciones de comunicación³⁹.

Volviendo a la crítica de la teoría de la justicia de Rawls podemos afirmar que “el intento habermasiano de conciliación entre la razón supraindividual y una intersubjetividad práctica desarraigada de la relación de producción (y de reproducción) es tan abstracta y formal como la teoría rawlsiana de la justicia”⁴⁰. A las acusaciones de formalismo, Rawls responde apoyándose en el segundo principio de la justicia, según el cual, “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”⁴¹. A su vez, Rawls afirma que ni la situación en otra sociedad, ni el estado de naturaleza pueden jugar algún papel en la evaluación de las concepciones de la justicia, rechazando por principio toda comparación hipotética con otro modo de regulación social. Como la pertenencia a la sociedad aparece dada, no debería ser cuestión para los socios una comparación con las ventajas ofrecidas por otras sociedades.

La teoría rawlsiana gira así en círculos, es decir, encuentra como conclusiones sus premisas. La circularidad formal de un sistema impone una elección: entrar o no en él. El *velo de la ignorancia*, en virtud del cual se supone que cada ciudadano de ese contrato ignora la suerte y el lugar que le están reservados, cubre en realidad a la mano invisible del mercado. “Para que la mano siga siendo invisible es necesario que el ojo sea ciego” señala Bensaïd⁴².

En las discusiones sobre el reparto equitativo y la igualdad de derechos, Marx le reprochaba al socialismo vulgar eludir el problema determinante de la producción poniendo unilateralmente el acento en la distribución:

La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción...El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economis-

³⁹ “La conciencia moral se aleja de la razón práctica individual para refugiarse en un proceso social de comunicación. Se atribuye a las condiciones universales para el entendimiento mutuo el dictado de una especie de normatividad ética inmanente. Derecho y ética tienden a confundirse en el concepto de justicia. Pluralizada la razón supraindividual del Iluminismo sería salvada. Esta salvación supone, sin embargo, una identidad indemostrable entre la intersubjetividad práctica y la razón supraindividual...Mientras que la realidad es desigualdad y violencia dicha intersubjetividad postula una reciprocidad general pacífica”. Bensaïd, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 233.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 82.

⁴² Bensaïd, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 236.

tas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principalmente en torno a la distribución⁴³.

Rawls es un continuador de esta vieja tradición. Para Marx, la justicia se refiere a las relaciones jurídicas superestructurales de distribución, que están en función del modo de producción existente. Dado que los principios de justicia se ven reducidos a principios de distribución, no pueden ser utilizados para evaluar las relaciones de producción en sí mismas.

En el contexto del debate estratégico en el seno del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) a finales del siglo XIX, Rosa Luxemburgo polemizaba con Eduard Bernstein, el cual quería “combatir la partición capitalista y espera llegar de este modo y gradualmente a una forma de producción socialista... Al poner del revés el fin y los medios del socialismo, y, por lo tanto, las relaciones económicas, no puede dar ninguna argumentación materialista a su programa y se ve forzado a darle una base idealista”⁴⁴. Y, ya aquí, hemos llegado felizmente al principio de Justicia, ese Rocinante matalón, sobre el cual tantos Quijotes de la historia han cabalgado hacia la transformación del mundo para no conseguir más que puñadas y palos; la teoría de la justicia que aparece en la obra de Rawls se presenta, así, como la base idealista del proyecto político del social-liberalismo distributivo ante el desmembramiento del Estado providencial.

Siguiendo una concepción general de la justicia derivada de la ética comunicativa de Habermas, Iris Marion Young señala los límites del paradigma distributivo. Esta crítica va dirigida al énfasis de las teorías de la justicia distributivas, como la de Rawls, en la asignación de bienes materiales (cosas, recursos, ingresos y riqueza) o en la distribución de posiciones sociales. Para la autora, este enfoque “tiende a ignorar la estructura social y el contexto institucional⁴⁵ que a menudo contribuyen a determinar los modelos de distribución”⁴⁶. De este modo, centrará sus análisis en tres categorías de cuestiones no distributivas que las teorías distributivas tienden a ignorar, a saber: i) la estructura y los procedimientos de la toma de decisiones, ii) la división del trabajo y iii) la cultura. Su propuesta de desplazar el

⁴³ K. MARX, *Crítica del programa de Gotha*, Ed. Ricardo Aguilera, Guadalajara, 1971, p. 25.

⁴⁴ LUXEMBURGO, *Reforma o revolución*, pp. 101-108.

⁴⁵ Por contexto institucional, la autora entiende: “Tal contexto incluye todas las estructuras y prácticas, las reglas y normas que las guían, y el lenguaje y símbolos que median las interacciones sociales dentro de dichas estructuras y prácticas, en instituciones tales como el Estado, la familia y la sociedad civil, así como en el trabajo”. En I. M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Valencia, 2000, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

paradigma distributivo persigue el objetivo de “desplazar la discusión sobre la justicia... hacia un contexto más amplio que incluya también la acción, las decisiones sobre la acción y la provisión de los medios para desarrollar y ejercer las capacidades... Los conceptos de dominación y opresión, antes que el concepto de distribución, deberían ser el punto de partida para una concepción de la justicia social”⁴⁷.

Por último, la autora señala que las teorías contemporáneas de la justicia presuponen una cierta estructura familiar, sin profundizar en la cuestión de una organización alternativa de las relaciones sociales que impliquen a la sexualidad, la intimidad, los cuidados infantiles y las tareas del hogar. Se presupone que las unidades entre las que tiene lugar la distribución básica son las familias, omitiendo, por tanto, las cuestiones de justicia dentro de la familia y la aplicación de la justicia a la tradicional división sexual del trabajo.

B) La justicia rawlsiana y la historia

En este apartado nos apoyaremos en las aportaciones de Jeffrey Vogel⁴⁸ para exponer una crítica al sendero fácil y liberal de la historia, destacando el dilema de la Ilustración o la ‘paradoja de Kant’, así como la noción de la historia como conflicto en Marx, a partir de dos ejemplos históricos: la antigüedad griega y la acumulación primitiva de capital en Inglaterra.

El pensamiento social y político moderno ha heredado dos valores básicos de la Ilustración: la creencia en los derechos humanos (dignidad humana) y la creencia en el progreso o destino humano. La teoría de la historia de Marx insiste en que son irreconciliablemente contradictorios: el *progreso* humano es inexorablemente doloroso. Vogel analiza las actitudes de Marx hacia la esclavitud en Grecia y hacia aquellos “acontecimientos históricos que las teorías políticas liberales al uso, sean kantianas o utilitaristas, pasan por alto o tratan superficialmente”⁴⁹ durante la acumulación primitiva. También propondrá Vogel una solución coherente a los recientes intentos de entender los valores políticos de Marx como algo basado en una teoría de la justicia distributiva o en unos derechos morales transhistóricos; trataremos, finalmente, de darle una solución ética a la cuestión.

Los escritos de Marx y Engels sobre la esclavitud y la llamada *acumulación primitiva* son contradictorios: reivindican figuras como Espartaco o Thomas

⁴⁷ Ibid., p. 33.

⁴⁸ J. VOGEL, “La tragedia de la historia”: *Viento Sur*, nº 33 (1997), pp. 55-82. Este artículo es una traducción del publicado en las páginas de la *New Left Review*: J. VOGEL, “The tragedy of history”: *NLR*, nº 220 (1996), pp. 36-61. Utilizaremos la versión castellana del mismo.

⁴⁹ Ibid, p. 57.

Müntzer pero insisten en la necesidad, incluso en la conveniencia, de la esclavitud para potenciar el progreso humano. Engels afirma que:

La introducción de la esclavitud en las circunstancias de la época fue un gran paso adelante; sin la esclavitud no habría habido ni Estados griegos ni arte ni ciencias griegas; sin la esclavitud, no habría habido Imperio Romano...No deberíamos olvidar que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual presupone un estado de cosas en el que la esclavitud era tan necesaria como aceptada universalmente. En este sentido nos sentimos con derecho a decir: sin la esclavitud en la antigüedad no existiría el socialismo moderno⁵⁰.

Por su parte, Marx ve la esclavitud como una de las “épocas progresistas en la formación económica de la sociedad”⁵¹. Y prosigue Vogel: “sin la esclavitud no habría habido ni Platón, ni Praxiteles, ni Partenón. Marx afirma que, debido al estado limitado del desarrollo social, pocos habrían tenido el necesario tiempo de ocio para llevar a cabo los logros griegos en poesía, física y filosofía. Y paradójicamente, uno de los logros que promovió la esclavitud fue la asamblea democrática ateniense”⁵². El carácter trágico del progreso, del desarrollo de la historia como conflicto, tiene así ciertas implicaciones éticas para una teoría de la justicia como la de Rawls, algo que desarrollaremos más adelante.

Como antes se señalaba, la cuestión de la *acumulación primitiva* aparece en *El Capital*, referida a los inicios del capitalismo británico, así como en otros escritos —*Acerca del colonialismo* y los artículos de prensa para el *New York Daily Tribune*— relativos a la colonización de la India y de Norteamérica. Las descripciones de Marx de las conquistas y la expropiación del capitalismo primitivo manifiestan parecidas contradicciones, esto es, el conflicto entre el progreso humano y sus víctimas inocentes. En *El Capital*, en la sección dedicada a la *acumulación primitiva* aparece lo siguiente: “si el dinero...llega a este mundo con una mancha de sangre congénita en una de sus mejillas, el capital lo hace respirando por cada poro, de la cabeza a los pies, sangre y mierda”, unido a la expropiación de las tierras y aprovechamientos comunes⁵³ a la población rural. Pero en el *Manifiesto Comunista* se señala también que “la burguesía ha llevado a cabo maravillas que superan con creces a las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas” y en cien años “creó unas fuerzas de producción más

⁵⁰ Ibid., p. 58.

⁵¹ K. MARX y F. ENGELS, *Marx-Engels Collected works vol. 25*, International Publishers, New York, 1975, p. 168. En <http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/>

⁵² VOGEL, *La tragedia de la historia*, p. 62.

⁵³ K. MARX, *El Capital*, Akal, Madrid, 2000. Libro I, Tomo III, pp. 197-261.

enormes y colosales que todas las generaciones anteriores en conjunto”⁵⁴. Una vez más apreciamos este carácter aparentemente contradictorio en Marx.

La teoría histórica marxista enfatiza la aleccionadora realidad de la sociedad humana hasta nuestros días, esto es, que todo progreso cultural y material dirigidos a una privilegiada minoría, todos los logros en el arte, la ciencia, la industria y la cultura, han sido el resultado directo de la miseria, la degradación, la opresión y la esclavización de la mayoría. Desde el pensamiento político liberal moderno se trata el tema de la esclavitud y de las primeras conquistas capitalistas como combinación de deseo de progreso humano con el deseo de justicia y libertad humana.

La mayoría de los pensadores políticos modernos intentan juzgar la esclavitud en el mundo antiguo como algo incondicionalmente malo e injusto. Para Rawls, la justicia rechaza el que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por beneficiar a otros. La verdad y la justicia, como primeras virtudes de toda actividad humana son inalterables. Rawls distingue entre una concepción general de la justicia y una concepción *especial*, que sólo se aplica a sociedades materialmente avanzadas, en las cuales gente justa —en una sociedad justa— no cambiará una menor libertad por una mejora en su bienestar económico. Sólo cuando las condiciones sociales no permiten la instauración efectiva de estos derechos, se puede reconocer su restricción. La falta de libertades sólo se puede aceptar cuando sea necesaria para mejorar la calidad de la civilización de manera que todo el mundo pueda, a su debido tiempo, gozar de las libertades igualmente.

Según Vogel, Rawls cree que el llamado *principio de la diferencia* es válido también para la concepción de la justicia históricamente más general: los más desfavorecidos (los que poseen menos libertades) deben beneficiarse en general del acuerdo social desigual relativo a las alternativas históricas, contando tanto con las libertades de que disponen como con la prosperidad material. Rawls no explica qué tipos de equilibrios entre la libertad y el bienestar económico son aceptables en qué circunstancias materiales de la historia. Dice que su concepción general de la justicia no impone restricciones sobre el tipo de desigualdades tolerables y sólo exige que mejore la posición de todo el mundo. También insiste que no tenemos que imaginar nada tan drástico como para que se consienta una limitación tal de la libertad como la esclavitud.

Por tanto, Rawls pone como condición de la justicia la exigencia de ser capaces de presentarle a aquellos a los que se les pide un sacrificio en su nombre razones que lo justifiquen. La teoría trágica de la historia en Marx, destaca el hecho de que no existen tales razones justificatorias para aquellos a los que se les pide

⁵⁴ K. MARX, y F. ENGELS, *Manifiesto del partido comunista*, Utopías, Madrid, 1998, p. 59.

que se sacrifiquen en nombre del progreso humano. Tanto en la antigua Atenas como en la *acumulación primitiva* se viola la concepción general de la justicia de Rawls. ¿Qué hubiera significado para la antigua Grecia la justicia rawlsiana como virtud política suprema? Marx señala que había dos posibilidades para Atenas: la esclavitud o un sistema agrícola familiar atomizado de subsistencia y, por tanto, la inexistencia de Atenas tal como la conocemos. Es posible, sin embargo, adoptar posiciones intermedias, pero estos compromisos no serían del gusto de los rawlsianos pues seguirían violando los derechos básicos de nuestra concepción moderna de la integridad de las personas para el grupo menos favorecido. Vogel señala que las opciones históricas están más limitadas por las circunstancias materiales de lo que a veces se supone desde nuestra especulación moral.

Sin embargo, no debemos olvidar que no existe justificación que podamos dar a los antiguos esclavos por su sacrificio en función del beneficio actual. No caben justificaciones morales utilitaristas o funcionalistas inevitablemente ligadas al futuro. La idea de la justificación ante las personas es básica para la ética. Una prueba sencilla de comprobar si uno considera una justificación como válida es ver si uno aceptaría esa justificación en caso de que estuviera en la posición de esa otra persona. La teoría marxista de la historia reconoce abiertamente que el progreso histórico acontece sin ninguna justificación para las víctimas inocentes. Forma parte de la interpretación trágica de la historia de Marx. Puesto que Marx es ‘hijo de la Ilustración’ se siente en conflicto indeciso ante la esclavitud en el mundo antiguo y ante el capitalismo primitivo. También señala que sólo cuando “una gran revolución social haya dominado los resultados de la época burguesa,... las modernas fuerzas de producción, y las haya sometido al control común, sólo entonces dejará el progreso humano de parecerse a ese horrendo ídolo pagano, que se dignaba a beber el néctar sólo en las calaveras de los vencidos”⁵⁵.

El problema no es únicamente que los derechos humanos y el progreso humano puedan entrar en conflicto. No existe contradicción lógica en la búsqueda de un buen resultado en un proceso que uno rechaza. La postura de Marx no es que sea menos conflictiva y tensa que la realidad misma, sino que no es contradictoria desde un punto de vista lógico. Esto plantea problemas para todo marxista que crea que la teoría normativa fundamental de Marx es una teoría de los derechos naturales (como antes señalaba Geras) o una teoría de la justicia distributiva como se ve en Cohen o Elster. Cohen en su *Teoría de la historia de Karl Marx* cree que puede reducir la tensión entre su compromiso con los derechos

⁵⁵ K. MARX y F. ENGELS, *Acerca del colonialismo*, Júcar, Gijón, 1978, p. 86.

naturales y con la teoría marxiana de la historia distinguiendo entre las cuatro proposiciones siguientes:

1. Toda explotación, incluyendo aquella que lleva a la liberación, es injusta.
2. La liberación exige un progreso productivo, y el progreso productivo exige una explotación.
3. Independientemente de que el progreso productivo fuera inevitable, la explotación no lo fue. La justicia sin progreso productivo no fue una opción históricamente factible, porque la justicia no fue una opción históricamente factible.
4. Las clases dominantes siempre explotan a las clases subordinadas en mayor medida de lo que exigiría el progreso productivo.

Cohen, cree que de acuerdo con las proposiciones 2 y 4, una economía de mercado capitalista fue necesaria para elevar el nivel de fuerza productiva a la altura liberadora que ha alcanzado ahora, pero también que la cantidad de explotación que el capitalismo impuso superaba el nivel necesario para alcanzar la liberación ahora hecha posible. Señala, a continuación, que si hubiera vivido en 1820 se hubiera incorporado a la lucha contra el capitalismo, dudando que tuviera éxito, hasta el punto de no permitir la liberación ahora hecha posible, pero dispuesto a luchar incluso si esa duda resultara fuera de lugar. Parece decir que si tuviera que escoger forzosamente, preferiría la justicia al socialismo; para Vogel, Cohen está dispuesto a luchar contra la explotación incluso si esto conllevara el fin del capitalismo y no permitiera la liberación. Escoger la justicia antes que el socialismo solucionaría su dilema lógico.

Este problema que Cohen achaca a Marx, Vogel lo denomina como *paradoja de Kant*, ya que el filósofo de Königsberg admiraba la Revolución francesa como intento del pueblo de conformar sus instituciones sociales de acuerdo con la razón y por medio de una forma de gobierno republicana. Pero Kant también afirmaba que nunca se puede uno rebelar contra un gobierno, independientemente de lo injusto que sea. De esta manera, Kant tiene una idea de los derechos humanos, sobre lo que uno le puede hacer moralmente a otro, que entra en conflicto con su ideal del destino humano, el cual exige un progreso hacia una meta de libertad humana por medio de la razón en Estados republicanos⁵⁶. Esto es, exactamente, lo que le sucede a Cohen, quien tiene una idea de la dignidad humana en cuanto a derechos naturales que entra en conflicto con su idea de destino

⁵⁶ VOGEL, *La tragedia de la historia*, p. 70.

humano, entendido como socialismo marxista. Aspira por tanto Cohen al resultado de un proceso histórico sin ser capaz de aceptar ese proceso.

Por otra parte, Vogel insertará la *paradoja de Kant* en el *dilema de la Ilustración*, en el cual uno se situará si:

1. Es hijo o hija de la Ilustración, la cual valora tanto la *dignidad humana* como el *progreso humano*.
2. Acepta la teoría de la *historia* como *conflicto*, lo que supone que el desarrollo humano sólo puede tener lugar a costa de la dignidad humana.
3. Acepta la exigencia de un *imperativo ético universal*, la idea de que los principios éticos han de encaminar las acciones bajo cualquier circunstancia histórica.

Según Vogel, quien acepte las dos primeras premisas se halla en la *paradoja de Kant*, que es una posición tirante pero no contradictoria desde un punto de vista lógico. Cohen, Rawls y Stuart Mill aceptan las tres tesis y Marx tiene razones coherentes para rechazar la tercera. Una vez llegado a este punto “la tragedia de la historia es un dilema [tanto] para los funcionalistas como para las teorías éticas basadas en los derechos”⁵⁷. Obviamente, no todos los funcionalistas quedarán atrapados pues muchos de ellos no son hijos de la Ilustración (Bentham). Otra vía para salir del dilema es rechazar la meta de progreso humano, pues no les importa o lo encuentran ininteligible (Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida o Richard Rorty). Marx y Cohen aceptan la teoría de la historia como conflicto. Rawls y Mill intentarán salir del dilema negando la teoría de la historia como conflicto, recorriendo el sendero fácil y liberal de la historia.

La teoría de la justicia de Rawls tiene que sostener que, aunque los hechos brutales de Atenas o del capitalismo primitivo estén documentados históricamente, siempre hubo una alternativa de desarrollo histórico y tecnológico moralmente preferible. Exige un argumento general y ahistórico que diga que las situaciones de tragedia histórica pueden no aparecer nunca. La esclavitud puede ser un hecho auténtico, pero no puede ser un hecho necesario para que se produzca el desarrollo histórico, pues de otra manera deberá abandonar el concepto ilustrado de progreso humano, un concepto que Rawls busca mantener, puesto que relaja la preferencia de la libertad ante la concepción general de la justicia. En palabras de Vogel:

Si Rawls quiere proporcionarnos una explicación de la historia compatible con su teoría ética, tiene que explicar por qué las vías de desarrollo alternativas,

⁵⁷ Ibid., p. 68.

más deseables moralmente, no llevaron a ninguna parte, y dar razones por estos fracasos, aparte de las falsas explicaciones, como la perfidia humana, el egoísmo o la falta de disposición para seguir los correctos principios de justicia. Si no puede explicarlo históricamente entonces su teoría ética es utópica en el sentido peyorativo de la palabra⁵⁸.

Se trata de una teoría ética apriorística en conflicto con la historia y que, por tanto, resulta susceptible de ser refutada empíricamente.

Sin embargo, necesitamos emitir juicios morales realistas y vinculantes sobre los acontecimientos históricos del pasado. Es muy común, ante estos juicios morales, ocupar el puesto de agente moral que ha de adoptar una postura. Esta sería la tesis del *imperativo ético* que comentábamos antes respecto al dilema de la Ilustración. Rawls no cree que para ser éticos debamos adoptar el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*) en todas nuestras acciones diarias. La autonomía y la pureza de corazón son las virtudes exigidas en el “tipo ideal” rawlsiano. Pero la autonomía racional, desde el punto de vista de la eternidad, es su ideal ético, y éste requiere que seamos capaces de dar razones que justifiquen nuestras acciones ante cualquiera, en cualquier momento histórico bajo las concepciones de la justicia antes vistas —general o especial. La virtud ética de la autonomía racional nos proporciona una razón para plantear preguntas prácticas sobre acontecimientos ante los cuales no podemos incidir como agentes reales.

El principio de arbitraje de John Stuart Mill y la virtud de la autonomía de Rawls (reflejo de su kantismo) desde la perspectiva de la eternidad comparten la aspiración a un *imperativo ético universal*. Ambos intentan dar justificaciones emitiendo juicios morales claros, prácticos y vinculantes acerca de acontecimientos sobre los que no podemos actuar como agentes y que resultan muy diferentes de aquellos acontecimientos sobre los que sí podemos.

La propuesta de abandonar la pretensión de un *imperativo ético universal* no ha de confundirse con la idea de que no podemos emitir juicios morales o valorativos en retrospectiva, o con la postura relativista histórica, que sostiene que las normas éticas actuales no se pueden aplicar fructíferamente a las épocas históricas pasadas. La experiencia pasada sigue siendo el mejor método que tenemos para comprobar los resultados previsibles de las diferentes propuestas políticas que puedan aparecer. Pero aceptar que la historia es un proceso coherente y explicable con resultados recurrentes no implica que necesariamente aceptemos la tesis del *imperativo ético universal*.

⁵⁸ Ibid., p. 70.

Marx escapa al dilema de la Ilustración porque orienta sus recomendaciones políticas vinculantes hacia el desarrollo históricamente contingente de la clase trabajadora. Esto implica el rechazo a una parte importante del concepto común de la ética política, porque no se considera normalmente que la ética en el mundo político se haya hecho vinculante en 1848, ya que “los esclavos y los campesinos rebeldes han contribuido a alimentar los ideales de las luchas de la clase trabajadora: pensemos en la Liga de Espartaco, por ejemplo. Pero los propietarios de esclavos y los señores feudales, y los artistas y científicos que dependían de ellos, también han contribuido de manera fundamental a la posibilidad de emancipación humana bajo el socialismo”⁵⁹. Marx le contestaría a Cohen, cuando se preguntaba sobre qué habría hecho en 1820 en tanto que agente histórico, que hay ciertas preguntas sobre el pasado que un agente históricamente consciente no se hace. Un agente históricamente consciente rechaza la exigencia de un *imperativo ético universal*.

Para Cohen, el objetivo moral abstracto y ahistórico de detener la injusticia es la razón para alinearse con la clase trabajadora. “Marx se alineó con la Comuna porque formaba parte del movimiento histórico en sus primeros intentos de actuar como un agente histórico unificado, pero rara vez vacila en decir que ciertas protestas de la clase trabajadora y sus líderes políticos eran prematuras o utópicas. Marx no se alinea con los comuneros por razones de justicia sino por lo que representan históricamente y por lo que el movimiento significa desde el punto de vista del destino humano”⁶⁰. La coacción que Marx cree necesaria para promover el progreso humano entra en conflicto con muchas concepciones modernas de los derechos humanos. Sin embargo, Marx actúa según una idea reconocible de la dignidad humana, en su visión de una sociedad en la que el libre desarrollo de cada persona es una condición para el libre desarrollo de todas las personas.

Por tanto, la posibilidad de llevar a cabo todas las metas normativas de Marx, por medio de la acción de la clase trabajadora, nos proporciona el criterio central de sus recomendaciones políticas maduras. Esto contradice a algunos autores que, como Geras o Elster, pretenden que el pensamiento normativo de Marx se basa en una teoría transhistórica de justicia distributiva. El principio de “cada cual según su capacidad y a cada uno según su necesidad”, hace difícil la comparación entre Rawls y Marx. Según Bensaïd, “el primer principio se situaría *más acá* de la justicia distributiva; el segundo, *más allá*; elegante manera de decir que Marx nunca se coloca en el terreno de la justicia distributiva”⁶¹.

⁵⁹ Ibid., p. 72.

⁶⁰ Ibid., p. 74.

⁶¹ BENSALD, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, p. 207.

Geras relaciona su pesimismo e incertidumbre históricos hacia la clase trabajadora y el socialismo con un deseo de volver a las bases filosóficas del liberalismo, al tiempo que elude cualquier especulación histórica mayor. Algo parecido le sucedió también a Bernstein. Es parte común de la tradición liberal el deber de ser cautos frente a los intentos de cambiar la historia, prefiriendo un comportamiento moral a las grandes ilusiones de transformación revolucionaria, cuando los dos entran en conflicto. Vogel denomina a esta postura *argumento anti-Robespierre*, “producto del desencanto con la historia humana y del pesimismo acerca de las posibilidades humanas. El marxismo es un producto, aunque complejo y crítico, de la Ilustración. Marx cree firmemente en el progreso humano, en la posibilidad de comprender la historia humana y en la conveniencia de la transparencia social”⁶².

Pero el pesimismo, ¿representa lo mejor de la tradición liberal? Los liberales clásicos de la Ilustración como Kant o Locke, creían de manera progresista y optimista, en la racionalidad, en una mayor comprensión social y en el progreso económico. Locke justificó la Gloriosa Revolución de 1688 mediante su *Ensayo sobre el gobierno civil* y Kant hizo lo propio ante la opinión pública alemana en defensa de la Revolución Francesa durante el Terror. Vogel sentencia:

A la humanidad le llevó sólo cinco mil años progresar desde el desarrollo del lenguaje escrito al dominio de nuestro código genético. Hace siete mil años domesticábamos el fuego, ahora desintegramos el átomo. La esperanza de vida humana media se ha más que duplicado en los últimos dos mil años. Los acontecimientos de los últimos años no debilitan, desde un punto de vista racional, el optimismo básico de Marx acerca del potencial humano⁶³.

La historia no tiene garantías, la historia no nos muerde la nuca, “la historia no hace nada”⁶⁴. No existe argumento persuasivo en Marx, o en otros, que demuestre que la Ilustración ha de triunfar finalmente. Es probable que el liberalismo moderno, para recuperar su optimismo original, necesite ir a la más avanzada escuela del marxismo para recuperar sus raíces.

Nos queda la cuestión de si sigue siendo racional creer que la clase trabajadora es el agente central del progreso social. Vogel esgrime dos argumentos en su defensa; primero, “es impresionista cambiar nuestra opinión sobre el papel de

⁶² VOGEL, *La tragedia de la historia*, p. 74

⁶³ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁴ K. MARX y F. ENGELS, *La Sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967, p. 80.

la clase trabajadora únicamente en base a los acontecimientos en la antigua URSS... La clase trabajadora tal y como la definió el marxismo, sigue siendo la gente con mayor capacidad e interés (que puede incluir junto a los intereses materiales, intereses culturales y morales como la solidaridad o la dignidad personal). El que esta resistencia tenga éxito en el siglo veintiuno o en el veintidós, no parece especialmente relevante a la hora de evaluar la validez de diferentes visiones de la historia en el año 3450; segundo, la visión de una revolución proletaria triunfante le permitió a Marx actuar en base a una visión triunfalista del progreso humano y la dignidad humana. Si la clase trabajadora no puede comportarse como pensaba Marx, sólo puede significar que no podemos, incluso ahora, escapar a la perspectiva trágica de los asuntos humanos que es una constante en la literatura marxista sobre la historia”⁶⁵.

Parece ser que quienes rechazan las opiniones de Marx sobre el potencial revolucionario de la clase trabajadora tienen razón. A ellos les corresponde ofrecer una explicación de la historia más coherente del cambio social.

⁶⁵ VOGEL, *La tragedia de la historia*, p. 80.