

X CONGRESO NACIONAL DE CIENCIA POLÍTICA
"Democracia, Integración y Crisis en el Nuevo Orden Global:
Tensiones y desafíos para el análisis político"
Sociedad Argentina de Análisis Político (SAAP) – Universidad Católica de Córdoba
Ciudad de Córdoba, Argentina, 27-30 de julio de 2011
CD-ROM ISBN 978-987-26929-2-6

- **Título de la ponencia:** “¿Fraternidad o felicidad en el socialismo? Reflexiones en torno a un motivo orwelliano”.
- **Autor:** Dr. Fernando Alberto Lizárraga.
- **DNI:** 17.904.183
- **Correo electrónico:** falizarraga@yahoo.com.ar y falizarraga@conicet.gov.ar
- **Institución a la que pertenece el autor:** CONICET - Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC-CLACSO), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.
- **Título del panel:** “Felicidad, dominio y sustentabilidad en el pensamiento político”.
- **Área:** Teoría y Filosofía Política.
- **Sub-área:** Teoría Política y Crisis de lo Político.
- **Coordinadoras:** Dra. Gisela Catanzaro y Dra. Cecilia Abdo Ferez.
- **Integrantes:** Dra. Vera Waksman, Dr. Miguel Ángel Rossi y Dr. Fernando A. Lizárraga.

¿Fraternidad o felicidad en el socialismo? Reflexiones en torno a un motivo orwelliano

Por Fernando Lizárraga *

Resumen

Sobre la base del ensayo “¿Pueden ser felices los socialistas?”, de George Orwell, examinaremos las tensiones que se suscitan entre la felicidad y la fraternidad cuando estos ideales son postulados como metas últimas del socialismo. Veremos que en la tradición socialista -y en su versión marxista en particular- hay un sistemático rechazo a la felicidad en tanto utilidad y una afirmación de la fraternidad en tanto amistad cívica, una noción, esta última, de inconfundibles resonancias aristotélicas y asimilable a la especificación contemporánea propuesta por el igualitarismo liberal.

Entre las perpetuas ruinas de un país en guerra incesante, Wilson Smith atisba la felicidad en muy pocos momentos: en el delicioso café de los altos burócratas del Partido Interior, en el frágil abrazo de Julia, en la furtiva escritura de un diario, en un rincón, lejos de los severos ojos del Gran Hermano. Tras las huellas de Dickens, la distopía de Orwell, *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*, sólo pretende insinuar la felicidad como fugaz pero profunda suspensión del dolor, la penuria, la privación, la soledad. Esta visión de la felicidad -como experiencia efímera y contingente- que asoma en la atmósfera irrespirable de la Inglaterra gobernada por el *Ingsoc*, había sido anticipada por Orwell en uno de sus más logrados y acaso menos conocidos ensayos, en el cual explora las posibilidades de representación de la felicidad en varios registros del discurso: las novelas de aventuras, las utopías, los textos sagrados, los textos profanos, la pintura y el folclore. Pero la búsqueda orwelliana no discurre sobre senderos puramente filosóficos y estéticos en procura de establecer los contornos de la felicidad y la factibilidad de aprehenderla mediante alguna forma de lenguaje; la inquietud del escritor inglés es, acaso, un tanto más pedestre y, al mismo tiempo, más urgente y de más largo alcance. Lo que Orwell quiere saber es si en el socialismo hay (o habrá) lugar para la felicidad; de allí que el ensayo en cuestión, publicado en 1943, se titule “¿Pueden ser felices los socialistas?” [“¿Can Socialists Be Happy?”]

* Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC-CLACSO), Neuquén, Argentina. Correos electrónicos: falizarraga@conicet.gov.ar y falizarraga@yahoo.com.ar

(Orwell, 2008). Se trata de una pregunta que apunta al centro de la -muchas veces descuidada- dimensión ética del marxismo, tanto en el plano normativo como en el plano práctico, una pregunta que se anticipa en varias décadas a los debates que sobre este mismo punto se suscitaron entre los pensadores marxistas a partir de los desafíos planteados por el igualitarismo liberal.

En las páginas que siguen procuraremos examinar las respuestas orwelliana y marxiana al interrogante en cuestión: si los socialistas pueden ser felices o, mejor aún, si la felicidad puede ser tenida como meta del socialismo. Veremos que, en consonancia con la tradición socialista y marxista, Orwell repudia a la felicidad como fin último del socialismo, no tanto porque esto implicaría adoptar una posición perfeccionista sino, fundamentalmente, porque la felicidad, en manos de la burguesía, equivale a versiones más o menos sofisticadas del utilitarismo (que nunca pierde un último sustrato hedonista ni deja de ser una forma de reduccionismo). La visión utilitarista que Orwell cuestiona, como veremos, ya había sido sistemáticamente atacada por Marx en sus célebres invectivas contra Jeremy Bentham. Por otra parte, veremos que los fracasos de representar y hasta de imaginar convincentemente a la felicidad se deben, en buena medida, al afán utilitario de maximizar y perpetuar las satisfacciones, lo cual, a su vez, está inextricablemente asociado una la noción de abundancia plena que suele implicar la dilución de las obligaciones morales (del mismo modo que la penuria extrema, tal el caso de la sociedad de *1984*, hace imposible la práctica de la virtud, de la obligación y de la justicia en general). Así las cosas, siendo la felicidad una meta indeseable (si es que acaso posible), Orwell propone como meta a la fraternidad humana, la cual puede interpretarse, tras los pasos de Aristóteles (y de Marx,) a partir de la idea *philia* y especificarse aún más desde la concepción rawlsiana de la justicia como equidad (Rawls, 2000, 2004).

En el artículo que nos ocupa, aparecido en el periódico *Tribune* y firmado por Orwell bajo el seudónimo de John Freeman, el narrador inglés repasa varios registros discursivos que han procurado, a lo largo de los siglos, dar cuenta de la felicidad ya sea en clave de cuentos, de relatos fantásticos, de utopías, o de figuraciones sagradas. De todos los escritores modernos, alega Orwell, sólo Dickens logra ofrecer una imagen medianamente convincente de la felicidad. Y aunque Lenin haya pensado que *Un cuento de Navidad* era una pieza saturada de insoportable “sentimentalismo burgués” (Orwell, 2008: 202), lo cierto es que el recurso de Dickens tiene “interesantes implicaciones sociológicas” (*Ibid.*). En Dickens, -dice Orwell- la “felicidad deriva principalmente de un contraste [...] Los Cratchit [una familia proletaria que vive en la extrema pobreza] pueden disfrutar de la Navidad precisamente porque sólo llega una vez al año. Su felicidad es convincente precisamente porque la navidad llega sólo una vez al año. Su felicidad

es convincente precisamente porque se la describe como incompleta”; esto es, como una experiencia fugaz y extraordinaria (Orwell, 2008: 202-203).

Por el contrario, señala Orwell, todos los intentos de describir una felicidad “permanente” han terminado en rotundos fracasos. Las utopías, por caso, son “invariablemente insípidas” y “carentes de vitalidad”. En el caso paradigmático de los textos de H.G. Wells, se observa un mundo despojado de todas las cosas malas conocidas, fruto de una concepción que Orwell define como “hedonismo ilustrado” mezclado con “curiosidad científica” (Orwell, 2008: 203). Como se sospechará, Orwell no ignora que “una sociedad hedonista y racionalizada” está al alcance del hombre moderno y, por lo tanto, la posibilidad de que se llegue a este punto suscita los temores claramente capturados por Aldous Huxley en *Un Mundo Feliz* (Orwell, 2008: 203-204). Lo que ocurre con las “utopías favorables” (y con las que sólo lo son en apariencia), es que en general postulan “la perfección mientras se muestran incapaces de sugerir la felicidad” (Orwell, 2008: 204). En efecto, en las utopías de Morris, las personas son desesperadamente buenas y razonables; los inteligentes caballos de Swift viven vidas racionalmente aburridas y despojadas de pasiones. Casi como una constante, las utopías previas a *Noticias de Ninguna Parte* dibujan mundos en los que, como señala Eagleton, “sólo un dedicado masoquista querría habitar” (Eagleton, 2000: 33).

Las visiones religiosas, añade Orwell, no han sido más exitosas. La “dicha” y el “éxtasis” del Cielo cristiano no son demasiado atractivos, como tampoco resultan muy emocionantes ni el Olimpo griego ni los Campos Elíseos romanos; y la perspectiva de setenta y siete huríes que claman por ser atendidas en el Paraíso musulmán, dice Orwell, es “simplemente una pesadilla” (Orwell, 2008: 206). No han tenido mejor fortuna los relatos “sensuales”, especialmente aquellos en los que la vida cortesana es representada como una interminable sucesión de placeres corporales. En este sentido, dice Orwell, “[l]a vacuidad de toda la noción de un ‘buen momento’ perpetuo emerge en la pintura de Brueghel, *El País de Jauja*, donde tres enormes bolas de grasa yacen dormidas, cabeza con cabeza, mientras los huevos duros y los muslos de cerdo asado van llegando para que se los coman cuando les dé la gana” (Orwell, 2008: 206). La felicidad, entonces, parece no tener mucho sentido si es eterna y si presupone una abundancia sin límite.

Conviene detenerse un poco más en la pintura de Brueghel. Los tres obesos personajes que duermen mientras la comida corre o se derrama sobre ellos, son un campesino, un letrado y un caballero. Hartos de tanto comer, hastiados en la abundancia material plena (sus ropas no reflejan esfuerzo, desgaste, ni nada por el estilo), han depuesto las herramientas, las armas y las palabras. Las diferencias de rango están abolidas en el sueño común; los tres hombres son

iguales en la eterna siesta de Jauja. Pero nada parece indicar que sean felices; en este mundo perfecto, sólo hay perfección pero no hay felicidad. Y peor aún, la abundancia congelada en el tiempo nada nos dice sobre las relaciones de estos personajes; la igualdad en la saciedad y el sueño parece eludir la interrogación sobre la posibilidad de una igualdad que ellos mismos quisieran construir y aceptar; esto es, una igualdad nacida de su propia voluntad y no de las circunstancias materiales benignas. Jauja es un mundo perfecto y perfectamente igualitario pero sólo como resultado de la abundancia plena; en términos normativos es un país más allá de la justicia porque ha eliminado las circunstancias objetivas que la hacen necesaria (cf. Rawls, 2000: § 22)².

Así las cosas, continúa Orwell, “pareciera que los seres humanos no son capaces de describir, tal vez ni siquiera de imaginar, la felicidad excepto en términos de contrastes”, y las “imágenes de ‘dicha eterna’ siempre fallan porque, conforme la dicha se vuelve eterna (pensándose la eternidad como un tiempo sin fin), el contraste deja de operar” (Orwell, 2008: 207). En consecuencia, la incapacidad humana “para imaginar la felicidad excepto en forma de *alivio*, ya sea del esfuerzo o el dolor, les presenta a los socialistas un serio problema” (Orwell, 2008: 208), porque o bien habrá que aceptar que comerse un pavo en medio de la pobreza extrema equivale a la felicidad (dickensiana), o bien habrá que admitir que higiénicos mundos perfectos habitados por caballos racionales son un auténtico mundo feliz, cosa harto dudosa porque las vidas que viven los personajes de estos mundos utópicos son perfectamente abúlicas. En términos algo más técnicos, la felicidad no puede reducirse a la enorme utilidad marginal que los desdichados obtienen de su único pavo de Navidad, ni puede equipararse a la infinita y constante utilidad agregada de los satisfechos personajes de las “utopías favorables”.

Siendo entonces la felicidad, *en tanto* satisfacción permanente de los deseos, una meta casi inasequible y dudosamente deseable, la respuesta a la pregunta que da título al ensayo orwelliano deviene urgente. Por eso, dice Orwell, “el objetivo real del socialismo no es la felicidad”, ya que ésta “hasta aquí, ha sido un subproducto, y por todo lo que podemos saber, seguirá siéndolo siempre”. Por lo tanto:

“El objetivo real del socialismo es la fraternidad humana. Está muy extendido el sentimiento de que ésta es la cuestión, aunque usualmente no se lo dice, o no se lo dice con suficiente fuerza. Los hombres no entregan sus vidas en desgarradoras luchas políticas, o van a la muerte en las guerras civiles, o sufren la tortura en las prisiones secretas de la Gestapo, para establecer un Paraíso con calefacción central, aire acondicionado y luces incandescentes, sino porque quieren un mundo en el

² La abundancia material ilimitada del País de Jauja implica la superación de las circunstancias objetivas de justicia, razón por la cual ya no se precisan ni instituciones ni actitudes personales justas. Rawls y G.A. Cohen consideran que el comunismo marxiano también es un mundo de plenitud situado más allá de la justicia (Rawls, 2008: 262; Cohen, 1995: 139).

que los seres humanos se amen unos a otros en vez de estafarse y asesinarse unos a otros. Y quieren ese mundo como un primer paso. A dónde irán a partir de allí es incierto, y el intento de anticiparlo en detalle sólo produce confusión [...] Casi todos los creadores de utopías se han parecido a un hombre con dolor de muelas, y por lo tanto piensan que la felicidad consiste en no tener dolor de muelas. Querían producir una sociedad perfecta por medio de la interminable continuidad de algo que sólo había sido valioso porque había sido transitorio. Desde una mirada más sabia habría que decir que hay ciertas líneas sobre las cuales la humanidad debe moverse; la gran estrategia está mapeada; pero la profecía detallada no es asunto nuestro. Quien intenta imaginar la perfección simplemente revela su propio vacío” (Orwell, 2008: 208-209).

En un gesto audaz y contrario a las intuiciones corrientes, Orwell desecha a la felicidad definida como acumulación de satisfacciones o como “interminable continuidad” de alivios transitorios, y postula nuevamente a la fraternidad como meta del socialismo, precisamente cuando este ideal yace aplastado bajo los escombros de la Segunda Guerra Mundial. La felicidad, como perpetuación de experiencias cuyo valor reside en su fugacidad no tiene mucho sentido y exige un diseño utópico detallado, perfecto, que no hace sino expresar el vacío de quien intenta tamaña ingeniería social. Y, por lo tanto, tampoco tiene mucho sentido que las personas hagan enormes sacrificios en pos de una meta tan módica. Pero también es cierto que la felicidad, entendida en términos utilitarios, no es patrimonio exclusivo del deseo utópico, sino que, en la más eficiente de sus versiones, el capitalismo es capaz de generar una situación de este tipo; esto es, en el límite de sus posibilidades, el capitalismo puede generar una sociedad hedonística y racionalizada como la que imaginara Huxley, pero pocos dirían que es una sociedad feliz y mucho menos una sociedad fraterna. En otras palabras, la inmensa productividad del capitalismo es capaz de producir altísimos grados de satisfacción agregada, tal como lo demanda el utilitarismo, pero es difícil sostener que éste sea un mundo feliz.

Contra el utilitarismo

Marx y Engels fueron muy conscientes de la enorme influencia del utilitarismo como filosofía moral de la burguesía británica, ya en la primera mitad del siglo XIX. De allí que, si hay una ética implícita en el materialismo histórico, ésta fue concebida en contraste (o al menos en el marco de una discusión) con el utilitarismo. En varios de los textos marxianos pueden observarse claras condenas a la función apologética de las ideas utilitaristas y al craso reduccionismo que esta doctrina expresa al pretender colocar la casi infinita diversidad de la experiencia humana bajo la única férula del placer o la agregación de satisfacciones. Recuperar la crítica marxiana al utilitarismo, al influjo del desafío planteado por Orwell, es relevante por varias razones: en primer lugar, porque, como ya señalamos, en tiempos de Marx era la filosofía predilecta por la burguesía. En tal sentido, Atilio Boron sostiene que “[e]n términos gramscianos podríamos decir que mientras el utilitarismo, epitomizado en la figura del *homo economicus*, proveía los fundamentos filosóficos a la burguesía en cuanto clase dominante, el hegelianismo hizo lo propio

cuando esa misma burguesía se lanzó a construir su hegemonía” (Boron, 2000: 297). Norberto Bobbio, en tanto, resalta que “Marx sabía muy bien lo que no saben ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El Capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel)” (citado en Boron, 2000: 296). En segundo lugar, visitar los argumentos de Marx contra el utilitarismo es de interés porque la renovación de la filosofía moral y política contemporánea, generada a partir de *Teoría de la Justicia* de John Rawls, tiene como punto de partida el rechazo al utilitarismo, y en particular a su variante teleológica. La idea orwelliana de que la fraternidad es la meta, y no así la felicidad, tiene cierto aire de familia con la idea rawlsiana de que la justicia debe tener siempre prioridad sobre lo bueno y lo eficiente.

Ahora bien; ¿en qué sentido puede afirmarse que Marx rechazaba al utilitarismo? Una primera cuestión, planteada agudamente por Richard Miller, es que cierto consecuencialismo presente en las obras de Marx puede hacernos pensar que el creador del materialismo histórico fue un utilitarista encubierto. En rigor, no es difícil observar el consecuencialismo marxiano a partir de su rechazo a las concepciones éticas basadas en derechos (*rights-based*) y a la consecuente afirmación de que algunos bienes sociales importan más allá de los derechos que ciertos individuos puedan invocar. Sin embargo, la preferencia por un cierto tipo de buena vida es lo que lo distancia y distingue del mero cálculo utilitario, toda vez que la suma de la utilidad no está nunca en el espacio evaluativo de Marx. Es por todo lo anterior que Miller define a Marx como “consecuencialista no utilitario”. Así, el blanco predilecto de las iras e ironías marxianas no es otro que el fundador del utilitarismo hedonista, Jeremy Bentham, a quien le dedica unos cuantos y nada amistosos párrafos. En *El Capital*, por ejemplo, aparece aquel famosísimo pasaje en el cual Marx señala, con insuperable sarcasmo, que la esfera de la circulación de mercancías, es el “verdadero *paraíso de los derechos del hombre*”, donde “sólo reinan la *libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham*”. Y Bentham reina allí porque

“cada [individuo] sólo se tiene en cuenta a sí mismo. La única fuerza que los reúne y los relaciona es la de su egoísmo, la de su beneficio particular, la de sus intereses privados. Cada uno piensa en sí, nadie se preocupa por el otro, y precisamente por eso, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia de astucia absoluta, al trabajar cada uno para sí, cada uno en su casa, trabajan al mismo tiempo para la utilidad general, para el interés común” (Marx, 1973: 183).

Unas pocas líneas le bastan a Marx para condensar una devastadora crítica a los pilares ideológicos del capitalismo. Por un lado, el señalamiento de ese actor principalísimo del drama del mercado: el individuo egoísta, amo y señor de la esfera de la sociedad civil, creación típicamente moderna; a un mismo tiempo constructo ideológico y tipo sociológico. El supuesto que Marx ataca aquí no es sólo la realidad del individuo egoísta que sólo cuida de su interés privado, sino la derivación necesaria de que este individuo, racional en su auto-interés, converge

en el mercado con los demás individuos auto-interesados y así, espontáneamente, el egoísmo privado se convierte, como por arte de magia o gracias a un demiurgo suprahistórico, en armonía pública. Hay también aquí, para quien quiera verla, una feroz crítica moral de Marx a la moral benthamiana, puesto que quienes concurren en el mercado no están unidos por otro vínculo que el interés. Es “una providencia de astucia absoluta” la que obra el prodigio de la armonía, y no la voluntad justa de personas virtuosas. Nada más lejos de la fraternidad que este recetario benthamiano para la felicidad individual y colectiva.

Marx no se priva de calificar a Bentham como “archifilisteo”, como “oráculo seco, pedantesco y charlatanesco del sentido común burgués del siglo XIX”, como producto “genuinamente inglés” capaz de predicar una gran teoría hecha toda ella de lugares comunes, en fin, como “genio de la estupidez burguesa” (Marx, 1973: 583-584). Pero lo que más escandaliza a Marx es el hecho de que Bentham derive el principio de utilidad -ya enunciado ingeniosamente por los ilustrados franceses; por Helvetius, en particular- de las preferencias de un supuesto hombre normal. En otras palabras, lo útil, lo universalmente útil, es aquello que es considerado útil por el típico almacenero o tendero [*shopkeeper*] inglés. El individuo egoísta no es una abstracción pura, es más bien una generalización, una extensión del sentido común de pequeño comerciante inglés a escala de la especie. Bentham, en efecto, según Marx, no se detiene en sutilezas sobre la naturaleza humana o la naturaleza humana históricamente condicionada para luego discutir la noción de utilidad; le basta y sobra con universalizar las preferencias del pequeño comerciante británico (*Ibid.*). Esta maniobra conlleva un claro reduccionismo en tanto, como dijimos, pretende anular las diversas dimensiones de la experiencia humana al disolverlas en la utilidad como única medida. Tal reducción a un único parámetro cumple una función ideológica (en el sentido de ocultamiento) de primer orden: como ha observado correctamente Jeffrey Reiman (1991: 163), pareciera que, desde el cálculo utilitario, la sociedad puede ser evaluada independientemente de las relaciones sociales existentes puesto que sólo importan las cantidades e intensidades de satisfacción. Las relaciones sociales reales quedan cubiertas bajo la “abstracta medida de cantidades de utilidad o satisfacción”, lo que equivale a reducir la relación amo-esclavo a una relación de diferenciales de satisfacción (Reiman, 1991: 164). Un obrero que se siente satisfecho con su empleo y con su salario puede estar, por tanto, mucho mejor que su patrón, eternamente disconforme con las ganancias de su empresa. Difícil hallar una mejor apología del *statu quo*.

Existe un amplio consenso sobre las muchas coincidencias existentes entre el pensamiento marxiano y el aristotélico (cf. Miller, 1990; Eagleton, 1997). Marx y Aristóteles, por caso, juzgan a las sociedades en función del tipo de vida que promueven y no son indiferente a una

cierta concepción de los fines en tanto auto-realización o búsqueda de la excelencia (virtud). Como señala Miller, la felicidad entendida sólo como placer no tiene cabida en el mundo de los fines aristotélicos o marxianos; ambos condenan a los teóricos del placer por pretender reducir la riqueza de la experiencia humana a una única dimensión. Esta postura es sostenible incluso frente a la objeción de que es fácil refutar a un utilitarista burdo como Bentham pero no lo es tanto si se trata de versiones más sofisticadas como las de Mill o las de los utilitaristas contemporáneos. En rigor, cuando se introduce la perspectiva de clase sale a la luz la inviabilidad del utilitarismo, aun en sus formas más refinadas. En palabras de Miller:

“En una sociedad dividida en clases, digamos, una sociedad capitalista, la experiencia de una amplia gama de diferentes placeres está en gran medida confinada a unos pocos, a los estratos sociales más altos. Permitir que su consenso determine el valor relativo de los placeres sería tan arbitrario, especialmente desde el punto de vista de los trabajadores, como la elección de Bentham del almacenero inglés como modelo deseable” (Miller, 1990: 184).

Con todo, si el placer (agregado por su intensidad o por ordenamientos de preferencias) no es una meta neutral a las divisiones de clase, tampoco es una fuente de motivación duradera ni la única meta de la humanidad. Para Marx, las acciones humanas no están originadas en el mero interés o el placer que reclama satisfacción inmediata; la propia acción revolucionaria demanda motivos muy diferentes al placer mismo³. Como señala magistralmente Orwell, si las personas están dispuestas a enormes sacrificios, no es para instaurar mundos de placeres perpetuos, con “calefacción central, aire acondicionado y luces incandescentes”, sino un mundo fraterno.

En Aristóteles y en Marx, el placer es un bien preciado, pero no el único bien ni el bien dominante. Ambos pensadores, de algún modo, están más allá de la simple división entre las filosofías del disfrute y las filosofías ascéticas (Miller, 1990: 184). En un tramo no muy visitado de *La Ideología Alemana*, Marx y Engels señalan cómo las relaciones sociales conscientes del socialismo trascenderán las moralidades de la abnegación y del egoísmo.

“Dentro de la sociedad comunista, la única sociedad en la cual el desarrollo original y libre de los individuos deja de ser una mera frase, dicho desarrollo está determinado precisamente por la conexión de los individuos, una conexión que consiste en parte en los pre-requisitos económicos y en parte en la necesaria solidaridad del libre desarrollo de todos, y, finalmente, en el carácter universal de la actividad de individuos sobre la base de las fuerzas productivas existentes. Aquí, por lo tanto, la cuestión concierne a los individuos en una definida etapa histórica del desarrollo y de ningún modo a

³ En este sentido, Adolfo Sánchez Vázquez sostiene que “cuando se trata de luchas políticas destinadas a transformar el sistema social mismo, ya no basta el cálculo de los beneficios –especialmente, de los inmediatos– que estas pueden aportar, sino que dichas luchas entrañan riesgos que, en situaciones límite, pueden significar el sacrificio de la libertad e incluso de la vida misma. En estos casos, sólo una motivación moral, o sea, no sólo la conciencia de la necesidad de realizar ciertos fines o valores, sino del deber de contribuir a realizarlos, puede impulsar a actuar, sin esperar ventajas o beneficios, corriendo riesgos y sacrificios, en algunas situaciones, extremos” (Sánchez Vázquez, 2006: 305-306).

los individuos elegidos al azar, incluso sin considerar la indispensable revolución comunista, la cual es en sí misma una condición general del libre desarrollo. La conciencia de los individuos sobre sus relaciones mutuas, por supuesto, se convertirá del mismo modo en algo muy diferente y, por lo tanto, ya no será más el ‘principio del amor’ o de la abnegación, como tampoco lo será el del egoísmo” (Marx & Engels, 2000: 163; nuestra traducción).

Varios aspectos merecen ser destacados aquí. En primer lugar, la insistencia marxiana en el análisis situado de toda ética, lo cual no significa afirmar la imposibilidad de pensar principios morales más allá de las circunstancias. Como es sabido, no conviene confundir la explícita sociología de la moral con la sólo implícita teoría moral marxiana (Husami: 1980: 51). Lo notable, por otro lado, es que la crítica al capitalismo y sus formas éticas se realiza desde una perspectiva superadora, la perspectiva de una sociedad caracterizada por la solidaridad (que permite -y es permitida- por el libre desarrollo de todos) en la cual ya no hay lugar para el auto-sacrificio o la abnegación (el principio de amor) ni para el egoísmo universal que deriva, espontáneamente, en armonía social. La excelencia humana, entonces, desde la perspectiva marxiana, no tiene nada que ver con el placer puro, ni con las prácticas ascéticas (que, por otra parte, también fueron cultivadas por los primeros movimientos comunistas en los albores de la modernidad)⁴. Ni se despliega, obviamente, en el marco de relaciones mecánicas entre los individuos, como ocurre en escenarios de plena abundancia (el País de Jauja) o entre los actores racionalmente auto-interesados del mercado. La excelencia humana es posible allí donde hay relaciones conscientes que propician el desarrollo de todos; esto es, el comunismo supone “conciencia de los individuos sobre sus relaciones mutuas”, algo que, como quiere Orwell, se expresa en el ideal de fraternidad.

Amistad cívica e igualdad

La felicidad tal como la define Orwell, y tal como han intentado representarla vanamente las diversas formas del arte, no tiene lugar en el marxismo porque, con sus más y sus menos, estas visiones sagradas y profanas no son otra cosa que anticipaciones (o derivaciones) del utilitarismo. Pero puede decirse, matizando la posición radical de Orwell, que en efecto hay algún lugar para la felicidad aristotélica en el marxismo, y que uno de los componentes clave de dicha concepción es la fraternidad. En otras palabras; si no se quiere abandonar totalmente el lenguaje de la felicidad, conviene asociarla claramente al ideal de fraternidad y a la consecuente auto-realización que sólo es posible en un marco de relaciones solidarias. Para Richard Miller, por ejemplo, no cabe duda de que la felicidad aristotélica (*eudemonia*) impregna la visión

⁴ En su magistral *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, Friedrich Engels explica cómo la carestía material condicionó la emergencia de tempranos movimientos comunistas centrados en un igualitarismo radical y en la prédica del ascetismo. A su entender, el comunismo moderno debe promover y asegurar el disfrute de todos los aspectos de la vida.

marxiana de la buena sociedad, ya que en el sentido clásico, ésta es el fin último de la buena vida en sociedad e involucra varias funciones fundamentales: la búsqueda de la excelencia, la racionalidad, la deliberación, el hacer como fin en sí mismo (el trabajo como necesidad vital, que Marx anticipa en la *Crítica del Programa de Gotha*), y -de manera crucial- la amistad cívica o fraternidad.

Según Miller, la idea aristotélica de amistad (*philia*) supone, entre otras, una profunda noción de igualdad; en otras palabras, la amistad sólo es posible entre personas igualmente virtuosas. Más allá de las consabidas consideraciones que corresponde hacer en relación a la sociedad esclavista en la que se desenvuelve el pensamiento de Aristóteles, lo interesante aquí es que este igualitarismo tiene un impacto decisivo en el plano político, toda vez que “la igual ciudadanía de los virtuosos viene dictada por *su amistad como conciudadanos*, una forma de amistad que es deseable en sí misma y esencial para la supervivencia de la ciudad-estado” (Miller, 1990: 203; nuestro énfasis). En los tiempos modernos, como se sabe, la amistad cívica de los antiguos vino a ser reemplazada por la noción de fraternidad. Sin embargo, como señala John Rawls en su célebre *Teoría de la Justicia*, la fraternidad no ha tenido una especificación clara y por ello aventura que su propio Principio de Diferencia sería capaz de darle un contenido razonable. En tal sentido, Rawls señala que el “significado natural de la fraternidad” corresponde a “la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados”, al rechazo “del principio de maximizar la suma de beneficios” y a la disposición personal de no querer recompensas a menos que uno pueda “hacerlo de maneras que promuevan el interés del resto” (Rawls, 2000: 107). Hay aquí una noción básica de igualdad, acompañada de una noción de proporcionalidad que prohíbe las ventajas indebidas y manda abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de sacar ventaja apropiándose de aquello que les pertenece a otros o negándoles lo que les corresponde (Rawls, 2000: 23; cfr. Miller, 1990: 204).

En la tradición socialista, y no sólo en la de inspiración marxista, la fraternidad ha sido una idea recurrente aunque, quizás, no suficientemente explorada. Una forma de especificarla, y retomando la afinidad entre Marx y Aristóteles, consiste entonces en sostener que la fraternidad socialista se expresa como amistad cívica, lo cual supone cuidado mutuo, no querer sacar ventajas indebidas, no querer ganar a menos que todos ganen, en tratar efectivamente a los demás como fines y no como medios; supone, en suma, superar la relación instrumental y la reciprocidad utilitaria del capitalismo y, así, como dicen Marx y Engels en el *Manifiesto*, lograr conscientemente una situación en la cual el libre desarrollo de cada cual coincida con el libre desarrollo de todos (Marx y Engels 1998: 67). De este modo, las relaciones fraternas en el socialismo no tienen por qué diferir en mucho de lo que Aristóteles entendía por amistad

(*philia*): “cuidado mutuo entre quienes tienen fines comunes, conscientes de su asociación e involucrados en la discusión sobre sus intereses comunes” (en Miller, 1990: 177). Y uno de los intereses comunes más preciados, condición necesaria para el florecimiento humano, es la estabilidad y la unidad de la *polis*, la cual se logra, como bien sabía Aristóteles, mediante la fraternidad o amistad cívica (Miller, 1990: 178).

Terry Eagleton ha señalado que Marx era al mismo tiempo un pensador historicista y “una suerte de esencialista aristotélico, quien sostiene que hay una naturaleza humana o esencia y que la sociedad justa sería aquella en la cual esta naturaleza pudiera realizarse” (Eagleton, 1997: 17). Ahora bien; la esencia a la que Marx alude no es algo inmutable; muy por el contrario, Marx busca resolver la aparente contradicción entre historicismo y esencialismo al postular que el “cambio” y el “desarrollo” son la “esencia de la humanidad” (*Ibid.*). Una variante de este esencialismo afirma que nuestra naturaleza consiste en “producir juntos”, hecho que suele quedar oculto por el fenómeno de la alienación en el capitalismo (Blackledge, 2008). La cooperación sería, entonces, una necesidad esencial de la especie históricamente constituida. Pero, habría que evitar, como bien sugiere Paul Blackledge, una lectura romántica de la visión marxiana de la solidaridad. Marx no propone un retorno a la solidaridad primitiva, idealizada en el buen salvaje, sino una asociación consciente que surge de la *praxis* de clase en el marco del continuo conflicto de clase. La fraternidad, entonces, es una necesidad organizativa que, eventualmente, adquiere otro sentido al traducirse en necesidad de auto-realización con los demás. El proceso de generación de estos lazos solidarios está magníficamente plasmado por Marx en el tercer manuscrito parisino. Escribe Marx:

“Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo” (Marx, 1999: 165).

Lo que Marx describe aquí es nada menos que la transformación de una solidaridad instrumental en una solidaridad que es fin en sí misma. La cooperación que es necesidad para enfrentar las vicisitudes de la lucha de clases se convierte en algo valioso en sí, algo que ya no necesita pretextos.

Si recordamos, llegados a en este punto, que Orwell insinúa una definición de la fraternidad al decir que el socialismo debiera aspirar a un mundo en el que los seres humanos se amen unos a otros, es indispensable hacer algunas consideraciones sobre el sentido que tiene el amor en este

contexto. Sin temor a realizar una interpretación forzada, es dable suponer que Orwell se refiere al amor en tanto *philia*, en tanto amor fraterno o amistad, y no al amor sentimental que Marx y Engels repudian tempranamente en la circular contra las posiciones del editor Hermann Kriege. En este escrito de 1846, sostienen que el comunismo no es “lo opuesto, imbuido de amor, del egoísmo” y denuncian que se pretenda reducir “a un movimiento revolucionario de importancia histórica mundial a unas pocas palabras: amor-odio, comunismo-egoísmo” (Marx & Engels, 1846). La fraternidad, entonces, no es el amor sentimental, pero tampoco es auto-sacrificio, altruismo universal, entrega desinteresada por los demás. En tal sentido, en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels sostienen:

“*El comunismo* es sencillamente incomprensible para nuestro santo [Max Stirner] porque los comunistas no ponen al egoísmo contra el auto-sacrificio o al auto-sacrificio contra el egoísmo, ni expresan esta contradicción de manera teórica ya sea en su forma sentimental o en su forma más elevada ideológicamente; por el contrario, demuestran las bases materiales que la engendran, con lo cual desaparece por sí misma. Los comunistas no predicán la *moralidad* en absoluto, tal como la predica tan ampliamente Stirner. No le imponen a la gente la demanda moral: ámense los unos a los otros, no sean egoístas, etc.; al contrario, saben muy bien que el egoísmo, tanto como el auto-sacrificio, *es* en determinadas circunstancias, una forma necesaria de auto-afirmación de los individuos. De allí que los comunistas de ningún modo quieren eliminar al ‘individuo particular’ en obsequio al hombre ‘general’ que se auto-sacrifica” (Marx & Engels, 2000: 146-146; nuestra traducción).

Este párrafo merece una atención especialísima, puesto que contiene una de las frases más citadas para negar que el marxismo haya tenido algún lugar para la dimensión normativa de la ética. Concretamente, la frase “los comunistas no predicán la *moralidad* en absoluto” ha sido -y sigue siendo- el ariete favorito de quienes pretenden separar al marxismo de cualquier consideración normativa. Pero, como vimos en el párrafo citado más arriba (en página 7), lo que el comunismo supera es la moralidad abstracta que no es consciente de sí misma, la moralidad hecha de prescripciones y despojada de cualquier anclaje material. Lo que Marx y Engels le reprochan a Stirner es, en definitiva, la apelación a una moralidad que es indiferente al hombre concreto, al “individuo particular”. Con todo, es notable el contraste entre el deseo de Orwell de un mundo en el que las personas se amen unas a otras y el tajante posicionamiento marxiano de que los comunistas no “imponen [...] la demanda moral: ámense los unos a los otros”. Pero el contraste puede resolverse si se recuerda que, en realidad, cuando Orwell habla de amor lo hace en términos de fraternidad, al tiempo que Marx y Engels se oponen al “principio del amor” sólo en tanto abnegación, o efusión sentimental o religiosa.

De todos modos, la lectura que atribuye a Marx y a Engels una militancia contra toda moral no es, desde luego, descabellada. Sobran evidencias textuales en este sentido y no es éste el lugar para saldar la cuestión. Además de la explícita afirmación de que los comunistas no “predicán” ninguna moral, Marx y Engels incluyen en *La Ideología Alemana* aquel famosísimo pasaje en el

cual, para destacar cómo el comunismo supera la alienación y la división del trabajo, imaginan un mundo en el cual es posible cazar por la mañana, pescar por la tarde, apacentar ganado al atardecer y filosofar críticamente después de cenar, sin quedar fijado en ninguna de estas actividades. No han faltado quienes ven en esta escena, que presupone una abundancia ilimitada, la ausencia total de comunidad entre las personas; esto es, una sociedad más allá de la justicia y de la obligación moral⁵. Pero un mundo en el cual las personas han perdido hasta el sentido de la justicia y de la obligación mutua se parece mucho más al mundo soñado por los anarco-capitalistas que a la sociedad fraterna que Marx veía florecer en las reuniones de los comunistas franceses.

Como se recordará, Orwell rechazaba a la felicidad concebida como la satisfacción perpetua de los deseos (o preferencias), en un marco de plena abundancia, armonía racional del orden social y ausencia de pasiones. Si se lleva a un extremo la metáfora de *La Ideología Alemana* puede vislumbrarse, en efecto, una suerte de País de Jauja y no una sociedad de productores libremente asociados que manejan conscientemente sus relaciones sociales y sus vínculos con la naturaleza según la visión del comunismo que Marx postula en sus escritos maduros. En rigor, salvo por la aludida metáfora, el talante general de las escuetas descripciones marxianas del comunismo remite a un escenario donde no hay tal abundancia ilimitada, no se presume la satisfacción perpetua de todas las necesidades, ni se postula una armonía espontánea de todas las preferencias y todas las actividades. La fraternidad es un ideal que se hace posible en ciertas circunstancias: las circunstancias de justicia. Esto es, precisamente, lo que tiene en mente Orwell al afirmar que las personas no entregan sus vidas en la lucha para tener un mundo repleto de comodidades materiales, sino para que sea un mundo donde la fraternidad resulte posible y necesaria.

Consideraciones finales

Hay un gesto curioso en Orwell. Mientras promueve el ideal de la fraternidad como meta posible y deseable, se detiene abruptamente en el umbral mismo de la utopía. En línea con el Marx que se negaba a escribir recetas para las cocinas del futuro, Orwell se abstiene de ofrecer detalles de la sociedad venidera y se limita a afirmar que la gran estrategia está mapeada. He aquí uno de los rasgos característicos de cierto marxismo que, con buenos pero hoy ya obsoletos motivos, prefirió no (re)emprender el laborioso camino de diseñar alternativas al capitalismo. Sucede que el marxismo ha tenido, por así decirlo, déficits en dos planos. Por un lado, en el plano normativo, ya que por mucho tiempo se contentó con predecir el colapso del capitalismo y el casi inevitable

⁵ En su tercera lección sobre Marx, y tras las huellas de G.A. Cohen, John Rawls no sólo coloca al comunismo marxiano más allá de la justicia sino que anticipa una radical transformación en la psicología moral que implica la evanescencia del sentido de lo justo y lo correcto (Rawls, 2008: 354 y ss.).

advenimiento del socialismo. Anclado exclusivamente en su potencial explicativo, el materialismo histórico no se vio urgido a argumentar no ya sobre la posibilidad del socialismo sino sobre su misma deseabilidad. El efecto de esta negligencia ha sido severo, toda vez que privó a los movimientos emancipatorios de elementos motivaciones cruciales puesto que, como puede advertirse fácilmente, no es lo mismo pronosticar la llegada del socialismo que fundamentar que este sistema será mejor que el capitalismo.

De algún modo, esta laguna en la reflexión normativa ha comenzado a subsanarse merced a las intervenciones de autores marxistas que hicieron propio el desafío rawlsiano de recuperar a la justicia como centro de las preocupaciones filosófico políticas. Así, por caso, G.A. Cohen avanzó en la postulación de principios socialistas elaborados sobre la base de una discusión con las corrientes igualitaristas más sofisticadas y una profunda revisión de los fundamentos de la tradición marxista. En este sentido, la interrogación orwelliana no deja de ser, cierto sentido, pionera, toda vez que, contra el determinismo más crudo, busca poner en discusión precisamente la deseabilidad del socialismo y sus principios fundantes. Y no es menor que proponga a la fraternidad como meta, ya que este ideal corresponde más al ámbito de lo justo que al mundo de lo bueno; en otras palabras está más asociado a una teoría de la justicia que a una teoría del bien.

El otro déficit, como decíamos, reside en el plano del diseño. Si bien la gran estrategia está mapeada y los principios socialistas parecen más claramente definidos, subsiste la interrogación sobre los modelos de sociedades de no-mercado alternativas que sean a la vez deseables y posibles. Orwell, de algún modo, ha contribuido al diseño deseable mediante la elaboración de uno de los modelos más indeseables, el de la sociedad autocrática-burocrática de *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro* (reflejo inequívoco del stalinismo). Por eso su gesto de no querer examinar los detalles del futuro terminó siendo más aparente que real (el ensayo sobre la felicidad es seis años anterior a la novela distópica). Es que, en último análisis, la utopía es una dimensión inseparable de la tradición socialista y, acaso, lo que hay que evitar no es el diseño de futuros, sino el diseño de futuros perfectos.

Referencias

Blackledge, Paul “Marxism and ethics”, en *International Socialism Journal*, nro. 120, Octubre; www.isj.org.uk.

Boron, Atilio 2000 “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”, en Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: Clacso-Eudeba), pp. 289-337.

Cohen, G. A. 1995, *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Eagleton, Terry 2000 “Utopia and its opposites”, en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000*, (Suffolk: The Merlin Press).
- Eagleton, Terry 1997 *Marx and Freedom* (London: Phoenix Paperback).
- Husami, Ziyad 1980 “Marx on distributive justice” en Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History* (Princeton: Princeton University Press), pp. 42-79.
- Marx, Karl 1999 (1844) *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Madrid: Alianza Editorial).
- Marx, Karl 1977 “Critique of the Gotha Programme”, en McLellan, D. (ed) *Karl Marx. Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press), pp. 564-572.
- Marx, Karl 1973 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero* en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre), Tomo 1.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 2000 (1846) *The German Ideology* (London: Elec-book).
- Marx, Karl y Engels, Friedrich 1998 (1848) *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori).
- Marx, Karl *et al* 1846 “Circular against Kriege”, en *Marx/Engels Internet Archive*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1846/05/11.htm>; sitio visitado el 12 de mayo de 2011.
- Miller, Richard 1990 “Marx and Aristotle: a kind of consequentialism”, en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press).
- Orwell, George 2008 (1943) “Can socialists be happy?”, en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays* (London: Harcourt), pp. 2002-209.
- Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la Justicia* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2004 *La justicia como equidad. Una reformulación* (Buenos Aires: Paidós).
- Rawls, John 2008 *Lectures on the History of Political Philosophy* (Cambridge-London: Harvard University Press).
- Reiman, Jeffrey 1991 “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, en Carver, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sánchez Vázquez, Adolfo 2006 “Ética y marxismo”, en Boron, A., Amadeo, J. y González, S. (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y Perspectivas* (Buenos Aires: Clacso), pp. 297-307.