RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Blanco Gonzalia, Sergio

El lugar de la justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Blanco Gonzalia, S. (2020). El lugar de la justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez. (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/4231

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Sergio Blanco, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
Mayo de 2020, pp. 209
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Filosofía

El lugar de la justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez

TESIS DE MAESTRÍA

Sergio Blanco

sblanco2@uvq.edu.ar

Resumen

El problema de investigación es la idea de justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, centrándonos en explicar cómo varía su concepción acerca de la justicia en el comunismo en su prolongada trayectoria intelectual.

La hipótesis que guía el trabajo es la siguiente: cuando se debilita la matriz teleológica en la propuesta teórica de Sánchez Vázquez, abandonando la concepción obstétrica de la política, se intensifica su atención a la dimensión normativa del marxismo, replanteando los problemas de justicia en el proyecto comunista, y modificando su postura sensiblemente: de una sociedad "más allá" de la justicia a una sociedad más justa, lo que conlleva la postulación de la necesidad de desarrollar un *ethos* comunitario e igualitario. Su concepción, entendemos, se sustenta en los principios formulados originalmente por Karl Marx (Principio de Contribución y Principio de Necesidades); los cuales serán reformulados en sus últimos escritos en una orientación que permite articular su posición con los principios de justicia formulados por Gerald Cohen.

Palabras clave: Sánchez Vázquez – Marxismo – Justicia – Teleología – Cohen

Universidad Nacional de Quilmes

Maestría en Filosofía

"El lugar de la justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez"

Tesis para aspirar al grado de Magíster en Filosofía

Maestrando: Sergio Blanco

Directora: Mg. Laura Fernanda Duimich (UNCo)

Co-Director: Dr. Daniel Busdygan (UNQ)

Buenos Aires, Noviembre de 2019

EL LUGAR DE LA JUSTICIA EN EL PENSAMIENTO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Un número de gritos levanta espadas ya difuntas.

Un número de manos derriba muros de injusticia.

Y es que sabe que sólo ya la muerte se derrumba

para todos

y que para todos no crece por igual la miseria

y los gritos.

(Adolfo Sánchez Vázquez, *Número*)

La sangre se derrama en pos de un futuro mejor –respondió Netti– pero también hay que conocer ese futuro mejor para darle sentido a la lucha. Es por eso que usted está aquí.

(Aleksandr Bogdánov, *Estrella Roja*).

El amor tendrá brazos,

la alegría sus alas,

la belleza su cuerpo,

la justicia sus ramas.

(Adolfo Sánchez Vázquez, *A León Felipe*)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

Los dos lenguajes de la política: tres concepciones del marxismo 1

Esbozo biográfico y campos de interés 5

Las cuatro dimensiones del marxismo 10

Estructura del presente trabajo investigativo 13

CAPÍTULO 1. EL MARXISMO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ 16

1.1 Conjunción del discurso justificativo y el discurso explicativo: el marxismo como "ideología científica del proletariado" 17

1.2 La moral, entre el discurso justificativo y el discurso explicativo 29

1.3 La justificación de la moral 39

Consideraciones finales (1) 43

CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA (EN EL MARXISMO ANALÍTICO Y EN SÁNCHEZ VÁZQUEZ) 46

2.1 Marx condenó al capitalismo en base a su injusticia 47

2.2 Marx no condenó al capitalismo en base a su injusticia 50

2.3 Marx y la justicia, según Allen Wood 53

2.3.1 Marx no condenó al capitalismo en base a criterios de justicia 53

2.3.2 … sino por constituir una rémora 55

2.4 Norman Geras: la inconsistencia de Marx 57

2.5 Sánchez Vázquez y la justicia: la condena histórica y la condena moral al capitalismo 61

2.6 Sánchez Vázquez: la condena moral del capitalismo en base a su injusticia 62

2.7 Sánchez Vázquez: igualdad, justicia y libertad 64

Consideraciones finales (2) 69

CAPÍTULO 3. FASE INFERIOR Y FASE SUPERIOR DEL COMUNISMO: LA INTERPRETACIÓN DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ 74

3.1 Fase inferior del comunismo 75

3.1.1 Características 75

3.1.2 Principio de Contribución 77

3.2 Fase superior del comunismo 84

3.2.1 Características 84

3.2.2 Circunstancias de justicia 86

3.2.3 Abundancia irrestricta 87

3.2.4 Hiper-socialización 91

3.2.5 Más allá de la justicia 96

Consideraciones finales (3) 97

CAPÍTULO 4. HACIA UNA RE-JERARQUIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN JUSTIFICATIVA DEL MARXISMO.....102

4.1 Concepción obstétrica de la práctica política 102

4.2 Sánchez Vázquez: un proyecto de emancipación que se emancipa 106

4.3 Sánchez Vázquez ante la nueva realidad y la crisis del marxismo 108

4.4 La razón amenazada 111

4.5 Rescate de (otra) modernidad 115

4.6 ¿Qué hacer? 117

Consideraciones finales (4) 118

CAPÍTULO 5. REPENSANDO EL COMUNISMO 121

5.1 Mentís a las tendencias históricas a favor de la igualdad (Cohen) 121

5.2 El despojo de la abundancia irrestricta 123

5.2.1 De la igualdad pronosticada a la igualdad requerida 123

5.2.2 Sánchez Vázquez: desarrollo de las fuerzas productivas, de la solución al problema 124

5.2.3 Sánchez Vázquez contra el productivismo 127

5.2.4 El Principio de Necesidades como irrealizable 129

5.2.5 Adenda: el Estado en el comunismo 132

5.3 El incumplimiento de la "misión histórica" del proletariado 135

5.3.1 Sánchez Vázquez y el concepto científico del proletariado 135

5.3.2 Cohen y el dilema entre explotación y necesidad 136

5.3.3 El último Sánchez Vázquez en busca de otros sujetos 140

Consideraciones finales (5) 144

CAPÍTULO 6. JUSTICIA SOCIALISTA 148

6.1 Cohen: justicia como estructura, opciones individuales y *ethos* 148

6.2 Cohen: *Ethos* comunitario 152

6.3 Sánchez Vázquez: un socialismo impregnado de un profundo contenido moral 153

6.4 Sánchez Vázquez y el *ethos* humanista 157

6.5 Hasta dónde llega la justicia (en Sánchez Vázquez). Y una propuesta superadora (Cohen) 161

Consideraciones finales (6) 167

CONCLUSIÓN 172

Coda 183

BIBLIOGRAFÍA 185

INTRODUCCIÓN

Los dos lenguajes de la política: tres concepciones del marxismo

La obra de Luis Villoro*El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* constituye un excepcional aporte para la reflexión en torno al marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez (en adelante también ASV). En dicho trabajo Villoro (2012, pp. 74-76) afirma que en todo texto político hay dos discursos entremezclados. Por un lado, se presentan enunciados que refieren a la sociedad deseable, a una sociedad posible que no corresponde a la existente, y que expresa el bien de todos. Por otro lado, se expresan enunciados que refieren a la sociedad existente, y no formulan fines sino medios; si postulan prescripciones éstas no son normativas, sino que apuntan hacia la efectividad de las acciones. El primer discurso es justificativo, el segundo explicativo.[1]

El discurso explicativo implica una razón teórica sobre los hechos, y una razón instrumental sobre la relación entre medios y fines. Trata sobre hechos describibles, lo cual comprende las acciones de los individuos, de las que forman parte sus intereses y valores, es decir, debe dar razón de los valores subjetivos. Pero esto no implica que de los valores subjetivos pueda deducirse los valores objetivos: de los intereses particulares no puede inferirse el bien común.[2]Si el discurso político se reduce a su dimensión explicativa, todo lo que podemos decir de los valores es lo que cada individuo o grupo social cree benéfico para sí, sus intereses particulares. Renunciando así al conocimiento de un bien común, se renuncia a la ética política y se reduce ésta a una ciencia de lo empírico.

El discurso justificativo, por otro lado, no tiene un carácter científico, sino que tiene que ver con la práctica, comprende una ética de la acción política (pone en juego la razón valorativa). Pretende determinar lo bueno para cualquier sujeto, establecer el bien común. Pero de ello no se pueden inferir los fines y valores que

[1] Siguiendo a Villoro (2012, p 71), un juicio normativo puede expresarse en un juicio valorativo, por lo que para una ética de la política es lo mismo expresarse de una u otra manera.
[2]Sobre valores subjetivos y objetivos véase: Villoro, 2012, capítulos 1 y 2.

de hecho mueven a cada grupo social; de lo deseable no puede inferirse lo efectivamente deseado.

Villoro (2012, pp. 76-79) indica que en la política hay una relación recíproca e interdependiente entre enunciados que responden a uno y otro discurso. Todo proyecto político tiene pretensión de objetividad, en tanto nadie alega guiarse por el interés personal o grupal, sino por el interés general. De otro modo el poder político desnudaría su arbitrariedad y carecería de justificación moral. Asimismo el lenguaje justificativo no puede contentarse con describir las características de la sociedad justa, sino que pretende realizar el bien común y para ello requiere conocer la realidad social. De no atender a lo empírico, el discurso normativo se reduce a la impotencia e irrealizabilidad. El discurso justificativo necesita conocer los mecanismos efectivos del poder que permita realizar los valores; el discurso explicativo pierde sentido sin apelar a un valor que se lo proporcione. La política se alimenta de estos dos discursos en tensión, el del poder real y el del Estado valioso. Por tanto, entre un plano y otro, entre lo justificativo y lo explicativo, debe haber diferencia y mediación.

Señala Villoro (2012, p. 147 y ss.) que en el discurso marxiano se presentan estos dos lenguajes de la política. Por un lado, el socialismo se concibe como un acontecimiento necesario, históricamente determinado, deducible de las leyes de la historia. El lenguaje explicativo revela la dinámica del capitalismo y las leyes que rigen el sistema, expresando un saber que se pretende científico. Por otro lado, se asume como un Estado valioso, que merece ser elegido. Este lenguaje justificativo denuncia las miserias del capitalismo y opone a él una sociedad más valiosa.

Villoro afirma que la relación entre estos lenguajes no resulta clara. Si bien en un discurso explicativo no serían relevantes los juicios de valor a la hora de establecer las relaciones causales entre hechos, la necesidad histórica del cambio social incluye la existencia de sujetos conscientes de la necesidad y posibilidad del socialismo. De este modo,

> [e]l advenimiento de la sociedad futura es a la vez un acontecimiento histórico, explicado por una teoría científica, y una exigencia ética, que justifica la lucha por alcanzarla. Los enunciados del discurso científico se alternan con justificaciones de un discurso normativo. La obra de Marx es el resultado de la tensión irresuelta entre ambos discursos. (Villoro, 2012, p. 158)

En Marx, entonces, los discursos explicativo y justificativo se entrecruzan: se predice la existencia en la sociedad futura no simplemente de otros valores morales, sino de valores morales superiores, así como la llegada de dicha sociedad futura aparece como una necesidad histórica y una exigencia moral.

En términos muy similares a los formulados por Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez (–2003a– 2013, pp. 23, 24) sostiene la presencia de un discurso explicativo y un discurso valorativo como esencia de todo proyecto político. Más aun, ASV advierte claramente la dificultad, particularmente para el marxismo, de integrar ambos discursos. Numerosos son los escritos de este autor que presentan párrafos como el que sigue:

> El socialismo parece conjugar lo que siempre se ha presentado disociado. Pero ¿cómo tiene lugar esa conjunción de lo que es o será y de lo que debe ser? ¿Su ser se deducirá de su deber ser? Pero ¿no se caería entonces de lleno en el utopismo? […] ¿Su deber ser, por el contrario, se deducirá lógicamente de lo que es, de la necesidad histórica? Pero, con ello, pondríamos ingenuamente el cuello bajo la temida “guillotina de Hume” o cometeríamos lo que los filósofos llaman, desde Moore, la “falacia naturalista”, o sea, el tener por bueno o valioso algo por el hecho de ser y, en este caso, de ser necesario. (Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 35)

En la tradición marxista se ha intentado responder a estas preguntas desde diferentes perspectivas, que podemos agrupar en tres. La primera y más difundida fue la cientificista, que hace hincapié en lo que constituiría el aspecto explicativo del marxismo, cuyo conocimiento objetivo de la dinámica social no deja espacio a

un discurso justificativo. Esta sería la postura de la corriente mayoritaria de la II Internacional, y, con mayor elaboración teórica, este mismo camino tomaría Louis Althusser (2004). Por otra parte, diversos autores buscaron reivindicar el carácter ético del marxismo. Así, Rudolf Hilferding propuso separar la ciencia marxista de la teoría revolucionaria, esta última de carácter normativo, mientras el austromarxismo buscó complementar la teoría marxiana con la ética kantiana. De forma más radical, Ernst Bloch(2000) interpretó el marxismo como una utopía concreta, en tanto pensamiento dirigido a realizar una sociedad considerada valiosa. La búsqueda de un Marx humanista seguiría siendo trabajada por diversos autores (Roger Garaudy, 1964, Erich Fromm, 2001, etc.). Estas interpretaciones, en su oposición, resultan simétricas, ya que intentan comprender un discurso a partir del otro, subordinando uno a otro en busca de la coherencia de la teoría.

Finalmente existe una tercera interpretación, que, tal como establece Villoro (2012, p. 160), subraya la originalidad del marxismo en la tensión entre uno y otro discurso. El discurso justificativo sería un elemento del explicativo, sin perder su carácter distintivo (autónomo). Las tesis son: 1) la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo sería un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo; 2) la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo. Precisamente esta es la estrategia interpretativa propuesta por Adolfo Sánchez Vázquez.

Siguiendo la primera tesis, la conciencia de un valor y la disposición a realizarlo pueden ser tratados como hechos históricos, pueden verse como medios para la realización de un fin. Considerar la conciencia disruptiva como un elemento dentro de la cadena causal es entender que la conciencia moral es un factor en la revolución misma. Refiriendo a esta estrategia interpretativa, señala Villoro:

> La elección de valores sociales objetivos, válidos para todo hombre, la conciencia de una carencia (la injusticia existente) y la disposición para cambiarla es pues una condición histórica necesaria para la realización

> de esos valores. En esa medida, el cobro de conciencia de una ética disruptiva puede considerarse como un elemento de la lucha de clases, que forma parte de las condiciones necesarias de la transformación social. (2012, p. 161)

De este modo, la conciencia de la ignominia de la situación presente, y la elección de otra sociedad superior donde se realizaran los valores negados en la existente, constituyen factores necesarios en la abolición misma de la sociedad actual y en el tránsito hacia la nueva sociedad. Esto, como veremos más adelante, es formulado una y otra vez por ASV.

La segunda tesis propone una identificación entre sociedad ideal y sociedad futura; la sociedad valiosa, objeto de la elección moral, es también la sociedad futura. La teoría marxiana de la historia indica que el desarrollo social marcha hacia la sociedad comunista, y es en ella que se realizarán los valores superiores presentes en el discurso justificativo marxiano. De esta manera, valor y futuro se encuentran. La sociedad valiosa es producto de procesos históricos causalmente determinados.

Esbozo biográfico y campos de interés

> *MI FORMACIÓN IDEOLÓGICA y política, desde mi juventud, siempre estuvo inspirada por el ideal del socialismo. Lo que me llevó a él no fue una reflexión teórica sobre la estructura económica y social del capitalismo sino una pasión de justicia ante las injustas condiciones de vida de los trabajadores y campesinos andaluces.*(Sánchez Vázquez, 2006, p. 107)

Sánchez Vázquez nace en Algeciras, España, en 1915, y muere en la Ciudad de México en 2011.[3] Fue un hombre de lo que Eric Hobsbawm (1999) definió como

[3]Los datos acerca de la vida de Adolfo Sánchez Vázquez fueron tomados de sus principales escritos autobiográficos: *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones* (1998); *Una trayectoria intelectual comprometida* (2006); "Filosofía y circunstancias" (–1987a– 1997, pp. 25-35). Se consultaron también diversos escritos biográficos presentes en: (a) Álvarez, F. –editor– (1995), *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)*; (b) Vargas Lozano, G. –editor– (1995), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*; (c) Velasco Gómez, A. –

“siglo corto” (período que abarca los años comprendidos entre 1914 y 1991), sobreviviéndolo dos décadas, veinte años cargados de balances y reflexiones. Un hombre del “siglo corto” no por simple datación de su ciclo vital, sino por su identificación con el proyecto emancipador que marca la época: el comunismo.

Su mocedad lo encuentra en las filas de las Juventudes Socialistas Unificadas, participando activamente en la lucha republicana. Miembro del comisariado de prensa y propaganda durante la Guerra Civil Española, la derrota lo conduce al exilio, cruzando la frontera hacia Francia en febrero de 1939. Meses después, arriba al puerto de Veracruz, estableciéndose en México tal como hicieron cientos de republicanos españoles, acogidos por el entonces presidente General Lázaro Cárdenas del Río.

En sus primeros años en México continúa la labor que desarrolló en Europa: una intensa actividad poética y literaria, junto a su militancia política como miembro del Partido Comunista Español (PCE), ahora en el exilio mexicano. A ello se suman los trabajos que le proporcionan sustento: clases de español en la embajada soviética, docente en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de la Universidad Michoacana, traducciones y más traducciones de libros. Al cabo de unos años retoma sus estudios universitarios, obligadamente interrumpidos en España, y se inscribe en la carrera de Letras Españolas en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin embargo, su truncada vocación literaria lo conduce a problematizar cuestiones estéticas, transitando entonces hacia el terreno de la filosofía.

En 1956, ASV defiende su tesis de maestría titulada *Consciencia y realidad en la obra de arte*. Su labor investigativa se combina con la docencia en las aulas de la UNAM, primero colaborando en las clases de Eli de Gortari, y ya para 1959 como profesor de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Letras. Mientras tanto, su militancia política comienza a hacerse cada vez más problemática. Si los primeros años de la sección mexicana del PCE están signados por la esperanza de un pronto regreso, hacia la década del cincuenta el grupo se encuentra atravesado por la desmoralización y las defecciones. A ello se agregan conflictos y

---

coordinador– (2009), *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*; (d) Gandler, S (2008), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*.

disputas con la dirección del PCE, las cuales son vistas de cerca por el filósofo, ~~coleccionando~~ que colecciona amargas experiencias. Como trasfondo, tras el prestigio alcanzado con la victoria sobre el nazismo en la Segunda Guerra Mundial, la política soviética comienza a generar desilusiones, aceleradas luego de la muerte de Stalin.

Sánchez Vázquez se mantuvo fiel al marxismo soviético hasta mediados de la década del cincuenta. Su distanciamiento comenzó a raíz del informe de NikitaJruschov en el XX Congreso del PCUS, y sus revelaciones acerca de los crímenes cometidos durante el estalinismo: adjudicar los horrores a frutos derivados del culto a la personalidad, resultaba para él harto superficial, ya que contradecía la explicación marxista acerca del papel del individuo en la historia. Junto a ello, la insurrección obrera en Budapest, ahogada en sangre por los soviéticos y que él interpreta como una revolución contra las deformaciones burocráticas del sistema. Finalmente, su desavenencia se alimenta con el triunfo de la revolución cubana, claro desafío a los dogmas establecidos acerca del carácter de la revolución en América Latina. Una década después, el proceso de ruptura se consumará a raíz de la invasión de 1968 por parte de tropas soviéticas ante la búsqueda de un socialismo de rostro humano en la Primavera de Praga. En diversas ocasiones comenta esta transformación de sus ideas y posicionamiento político del siguiente modo:

> [L]a influencia de la Revolución Cubana en mi evolución ideológica marxista fue notable al contribuir a distanciarme cada vez más del marxismo dogmático dominante. Su triunfo ponía en cuestión un modelo universal de revolución calcado de la victoriosa revolución Rusa de 1917, en unas condiciones históricas determinadas, bajo la dirección del Partido Bolchevique y con el apoyo activo del proletariado. La ausencia de una vanguardia política de este tipo y de un apoyo semejante por parte de esa clase en la Revolución Cubana daba a ésta un carácter “heterodoxo”, pero a la vez innovador y creador. Y estimulado por ella, así como por otros acontecimientos –anteriores, como las revelaciones de Jruschov en el XX Congreso del Partido

> Comunista Soviético, o posteriores, como la invasión de Checoslovaquia por las tropas soviéticas-, me orienté cada vez más hacia un marxismo crítico abierto, innovador. (Sánchez Vázquez, –1999a– 2000, p. 152)

ASV entiende que su obra se inserta en el proceso de crítica y renovación del marxismo iniciado a mediados de la década del cincuenta. En diversas entrevistas brindadas a mediados de los años noventa, afirma que su pensamiento atravesó tres fases en la superación del marxismo oficial.[4] La primera, desarrollada en la primera mitad de la década de los sesenta, se aboca a la crítica de la doctrina estética del realismo socialista, intentado delinear una concepción del arte entendido como una dimensión de la praxis. En un segundo momento, inmediatamente posterior, se enfrenta al materialismo ontológico del *Dia-Mat* soviético y postula su concepción del marxismo como filosofía de la praxis. En la tercera fase, que inicia en la década del ochenta, su reflexión gira en torno a la experiencia histórica del "socialismo real", enfrentando al marxismo dominante en el terreno teórico y político. Estas fases, sin embargo, se entrecruzan cronológicamente, por lo que más bien habría que denominarlos campos de interés. Tenemos así tres cauces fundamentales por los cuales discurrió su pensamiento: a) el estudio de la estética y la teoría del arte, que lo llevan luego a la ruptura con la estética del realismo socialista; b) el desarrollo de la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, que le posibilitan rechazar la metafísica materialista del *Dia-Mat* soviético; c) y las incursiones en la filosofía moral y política, en tanto crítica de la ideología y práctica política desarrollada por el "socialismo real".

Situando la obra de Adolfo Sánchez Vázquez en el plano más general del marxismo de la segunda mitad del siglo XX, podemos decir que, en rasgos generales, la misma pertenece a lo que Perry Anderson (1990) identificó como "marxismo occidental". Como primera y fundamental característica del "marxismo occidental", Anderson destaca el divorcio entre teoría y práctica política, en tanto

[4]Véase: Sánchez Vázquez, 1995b, y 1995g.

los pensadores marxistas de esta época ya no desempeñan roles dirigentes en los partidos comunistas. Como contraparte, se produce un creciente emplazamiento académico. Luego de su llegada a México, sobre todo a medida que va desarrollando su obra teórica, el rol de Sánchez Vázquez como militante de partido va haciéndose más nominal, culminando en ruptura y posicionándose luego por fuera de la organización, como intelectual independiente, afincándose cada vez más en el terreno universitario (precisamente en la Universidad Nacional Autónoma de México).

En segundo lugar, Anderson indica que las investigaciones del "marxismo occidental" se desentienden de los campos más importantes para la tradición clásica del marxismo (movimiento del capitalismo como modo de producción, examen de las leyes económicas, análisis de la maquinaria del Estado burgués y de las estrategias políticas para derrocarlo), desplazándose el centro de gravedad hacia la filosofía. Asimismo, el foco de atención se coloca en la cultura, y dentro de este ámbito, en el arte. Y también, el discurso adquiere una naturaleza de segundo orden: obras sobre marxismo, antes que de marxismo. Todo esto le cabe a la producción de ASV.

Finalmente, Anderson señala que el "marxismo occidental" presenta un latente pesimismo, desapareciendo la confianza y el triunfalismo propio de las generaciones marxistas anteriores. Este es el único punto en que Sánchez Vázquez se distingue: un hálito de esperanza recorre el conjunto de su producción teórica. Quizá se deba a un contexto de producción diferente al del marxismo occidental (Anderson restringe su análisis del marxismo en la segunda mitad del siglo XX a Europa y sus exiliados en Estados Unidos): América Latina experimentó conmociones revolucionarias durante la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX.

La investigación que abordaremos se centra en los dos últimos campos del pensamiento de Sánchez Vázquez mencionados, es decir, el marxismo como filosofía de la praxis y la ideología y práctica del "socialismo real", refiriéndonos solo incidentalmente a su obra poética, y dejando a un lado sus trabajos en torno a

la estética y la teoría del arte. El propósito se ha centrado en el establecimiento del lugar de la justicia en el pensamiento de ASV en distintos momentos de su extensa obra.

Las cuatro dimensiones del marxismo

En la miríada de libros, artículos, ponencias, entrevistas y conferencias dictadas a lo largo de más de cincuenta años, Sánchez Vázquez mantiene una misma definición del marxismo: unidad indisoluble entre crítica de lo existente, proyecto de emancipación, conocimiento de la realidad a transformar, y praxis como gozne articulador de las anteriores dimensiones.

Por caso, si en los años setenta sostiene que el marxismo se propone "transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente" (Sánchez Vázquez, –1977– 2015, pp. 320, 321), dos décadas después (y disolución de la URSS mediante) continuará afirmando que "el marxismo se concibe como un proyecto de transformación práctica, efectiva, del mundo, exigido por la crítica de (o inconformidad con) lo existente, y basado en un conocimiento de la realidad (de las posibilidades de transformación inscritas en ella)" (Sánchez Vázquez, –1999b– 2011, p. 255).

De modo que los aspectos fundamentales que conforman su interpretación del marxismo, entendiéndolo no solo como una teoría que interpreta el mundo sino también que aspira a transformarlo, son: la crítica de lo existente (1), el proyecto de emancipación (2), el conocimiento de la realidad a transformar (3), y la vocación práctica para transformar la realidad (4).

En cuanto *crítica de lo existente* (1), el marxismo es una crítica de la realidad capitalista, de las ideas que justifican esa realidad, y de los proyectos y programas que no se proponen suprimirla. Hay, así, una relación con la realidad que se pretende transformar. Esta crítica implica una valorización negativa del capitalismo, entendiendo que este sistema niega o recorta determinados valores que son considerados positivamente. También puede conllevar la crítica a los diversos intentos de superación del capitalismo.

En cuanto *proyecto de emancipación* (2), el marxismo, a raíz de la crítica, implica la búsqueda de una alternativa donde se erradiquen los males denunciados, un proyecto de transformación emancipatorio, “el proyecto de una sociedad emancipada en la que se aspira a realizar los valores degradados o irrealizables en la realidad criticada. Hay, pues, una relación entre crítica y proyecto que, ya antes de Marx, los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto” (Sánchez Vázquez, –1997a– 2015, p. 400).

Sin embargo, el marxismo no se reduce a la crítica de lo existente y el proyecto de emancipación; toda idea emancipatoria presenta esta estructura dual. Lo distintivo del marxismo, y que lo distingue por caso de los diversos utopismos, es “que su contenido liberador se funda en una teoría de vocación científica, racional, que descubre la necesidad histórica y la posibilidad de la realización del proyecto emancipatorio marxista” (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 192). De este modo, la viabilidad del proyecto está íntimamente vinculada con el tercer aspecto, que se describe a continuación.

Así, lo que diferencia al marxismo de toda otra crítica y proyecto alternativo es *el conocimiento de la realidad a transformar* (3), es decir, el contenido científico de su análisis del capitalismo y de la historia. Este conocimiento no descubre en lo real solamente lo que es, sino también sus posibilidades. El marxismo trata de fundamentar racionalmente la posibilidad de que desaparezca el capitalismo y lo reemplace el socialismo, y contribuye con dicho conocimiento a orientar la práctica en función de realizar dicha posibilidad.

Sin embargo, el conocimiento no garantiza la realización, puesto que es necesaria la praxis para ello, y el marxismo implica *la vocación práctica para transformar la realidad* (4). De hecho, los tres aspectos anteriormente señalados remiten a la práctica, y la práctica es adecuada si se sustenta en ellos. Es, en definitiva, lo que otorga sentido al conjunto.

Esta definición del marxismo le permite a ASV diferenciar su concepción de otras lecturas del marxismo. Son tres, básicamente, las tendencias marxistas que reconoce y a las cuales se opone: a) objetivista, en cierto modo economicista, que

se remonta a la II Internacional, prosigue en la III Internacional y llega hasta el marxismo soviético (Sánchez Vázquez encuentra en la obra de Karl Kautsky la sistematización más acabada de las ideas de esta tendencia); b) interpretaciones humanistas, que florecen en la década del cincuenta y sesenta rechazando el dogmatismo marxista-leninista (Erich Fromm, Roger Garaudy); c) reacción frente a la tendencia anterior, que deja de lado los problemas antropológicos y hace una lectura epistemológica de Marx (Althusser).

Nuestro autor sostiene que el marxismo soviético (a) buscó justificar el "socialismo real", y por ello abandonó la crítica de lo existente (1), obturando y degradando con ello las restantes dimensiones: sin crítica de lo existente, lo demás no tiene lugar. Por otro lado, el marxismo humanista abstracto (b), se centra en el proyecto emancipador (2), pero desjerarquiza el conocimiento de la realidad a transformar (3), reduciéndose a la impotencia o inviabilidad, es decir, no desarrollando una praxis transformadora efectiva (4). Finalmente, el marxismo cientificista (c), una de cuyas expresiones es el althusserianismo, hace hincapié en "3" (contenido científico), pero subestima "2" (proyecto, pues lo considera mera ideología) y "4" (ya que la teoría resulta autosuficiente, y así se desvincula de la práctica).[5]

De esta manera, no sirven a la transformación revolucionaria de la realidad ni "el marxismo ideologizado, soviético, ni el humanismo abstracto, antropológico o existencial […] ni tampoco el teoricista de corte althusseriano o analítico" (Sánchez Vázquez, –1997a– 2015, p. 422). El marxismo que permite transformar la realidad es aquel que articula la crítica de lo existente, el proyecto emancipatorio y el conocimiento científico de la realidad en una praxis revolucionaria. Esta definición del marxismo es mantenida por Sánchez Vázquez a lo largo de toda su obra; lo que irá modificando será el contenido de cada uno de estos aspectos: lo que se critica, lo que se proyecta, lo que se conoce.

[5]"[P]ara mí el marxismo es una forma de humanismo que tiene que apoyarse en una base objetiva, científica, de conocimiento de la realidad. El marxismo o el socialismo no puede perder nunca este sentido humanista porque de otro modo se perdería el sentido, la finalidad de la propia lucha revolucionaria. Pero a la vez, esta visión praxeológica se separaría o se diferenciaría de una concepción humanista abstracta porque en definitiva, este tipo de humanismo abstracto pasa por alto lo que es un componente también fundamental del marxismo que es justamente su base científica" (Sánchez Vázquez, –1978– 1995, p. 112).

Estructura del presente trabajo investigativo

La tesis que presentamos aborda la idea de justicia en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, centrándonos en explicar cómo varía su concepción acerca de la justicia en el comunismo en su prolongada trayectoria intelectual.

La hipótesis que guía el trabajo es la siguiente: cuando se debilita la matriz teleológica en la propuesta teórica de Sánchez Vázquez, se intensifica su atención a la dimensión normativa del marxismo, replanteando los problemas de justicia en el proyecto comunista, y modificando su postura sensiblemente: de una sociedad "más allá" de la justicia a una sociedad más justa, lo que conlleva la postulación de la necesidad de desarrollar un *ethos*comunitario e igualitario. Su concepción, entendemos, se sustenta en los principios formulados originalmente por Karl Marx (1977) –Principio de Contribución y Principio de Necesidades–, los cuales serán reformulados en sus últimos escritos. Entendemos que estas reconsideraciones de ASV en torno a los problemas de justicia en el proyecto comunista pueden ser mejor comprendidas a la luz de las nociones desarrolladas sobre el tema por Gerald Cohen, y con este propósito se recurrirá a su vasta obra.

Dado que nuestra investigación implica elucidar la mutación en las ideas de Sánchez Vázquez en torno a la justicia, procederemos a distinguir dos momentos de su pensamiento.

En un primer momento, como fue mencionado, nuestro autor subsume la dimensión de la justicia en una concepción teleológica integral, que conlleva (y correlaciona) una noción de la socialibilidad (hipersocialización) en el comunismo y una visión de su capacidad productiva (abundancia irrestricta). En diversos artículos suyos encontramos desplegada esta teoría, pero la misma se estructura centralmente en su *magnum opus*: *Filosofía de la praxis*. De su propia teoría, entonces, nos serviremos para esclarecer su idea de justicia en esta etapa de su producción intelectual. Los tres capítulos iniciales indagan en este primer momento del pensamiento de ASV (con excepción de 2.6 y 2.7, donde las temáticas analizadas presentan un tratamiento que se mantiene constante por

parte de Sánchez Vázquez): el primero presenta su concepción general del marxismo; el segundo explora su abordaje del problema de la justicia (apoyándonos, para ello, en los aportes realizados desde el marxismo analítico); el tercero indaga en el modo en que Sánchez Vázquez imagina la fase inferior y la fase superior del comunismo y el papel de la justicia en la sociedad futura.

En sus elaboraciones tardías, Sánchez Vázquez se aleja de estos posicionamientos (aunque sin presentar una rectificación explícita), ganando cuerpo las ideas de justicia en sus planteos. Éstos suelen referir a las actitudes personales propias del (y de la transición al) comunismo. Demostraremos esto sirviéndonos del concepto de "*ethos*comunitario e igualitario" como elemento clave en la teoría de Gerald Cohen en la conformación de una sociedad constitutivamente justa. Partiendo de que para este autor "los principios de justicia se aplican no sólo a las reglas coercitivas sino al criterio de elecciones (legalmente) no coercitivas de la gente" (Cohen, 2001a), la conformación de un *ethos*comunitario e igualitario, en tanto estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria, cobra especial relevancia (en particular el "Principio de comunidad", requerimiento cuyo aspecto central es que a las personas les importe y cuando es necesario se preocupen de la suerte de los demás). Las nociones de justicia del Sánchez Vázquez tardío (que insisten en la necesidad de conformar una racionalidad solidaria y cooperativa) pueden abordarse desde este concepto, resultando entonces de gran provecho adoptarlo a fin de sistematizarlas.

Sin embargo, las ideas tardías de ASV carecen de una propuestaradicalmente innovadora de justicia estructural. Acerca de las instituciones económicas, políticas y sociales (es decir, lo que en términos rawlsianos conformaría la estructura básica), nuestro autor no propone como regulador ningún principio de justicia distinto a los sugeridos por Marx ("Principio de Contribución" y "Principio de Necesidades"), los cuales, asimismo, considera problemáticos (el primero sería insuficiente, y el segundo imposible). Ante esto, la propuesta es complementar los planteos de Sánchez Vázquez integrándolos en la concepción teórica de Cohen denominada "igualdad de oportunidades socialista". Este principio, que se inscribe

en la línea del “igualitarismo de la suerte” de Ronald Dworkin, se propone “corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales porque el agente no puede ser racionalmente tenido por responsable de ellas […] Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el resultado no reflejan más que diferencias de gusto o elección, en vez de reflejar diferencias debidas a capacidades y poderes naturales o sociales” (Cohen, 2001b, pp. 69, 69).De modo que los términos centrales que se utilizarán para enriquecer los planteos en torno a la justicia esbozados por Sánchez Vázquez remiten a la propuesta teórica de Gerald Cohen.

El capítulo 4 funge como bisagra, explicando la transición desde el primer al segundo momento de la producción teórica de Sánchez Vázquez, y como ello conlleva una re-jerarquización de la dimensión justificativa del marxismo. En el capítulo 5 se expone cómo, a partir de reflexionar en torno a los aspectos caducos del marxismo, ASV ensaya una reformulación del proyecto comunista. De ahí su insistencia en cuestionarse acerca de los valores de los comunistas y su creciente preocupación por los problemas morales, lo cual repercute sobre el lugar de la justicia en su pensamiento, tema sobre el cual se razona en el capítulo 6, sirviéndonos de los valiosos desarrollos teóricos de Gerald Cohen.

CAPÍTULO 1. EL MARXISMO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Este primer capítulo expondrá la lectura del marxismo propuesta por Sánchez Vázquez en sus principales obras. Resulta una base esencial para el desarrollo de nuestra investigación, ya que de esta manera podremos apreciar luego (en el trascurrir de los capítulos) el modo en que ASV en su producción tardía se alejará de los postulados más fuertes asumidos en sus obras "clásicas".

El primer apartado se abrirá con una exposición de la comprensión de Sánchez Vázquez de las ciencias sociales, y su relación con la objetividad y la neutralidad. Tal cosa nos conducirá a abordar su tratamiento de la ideología. Desde estas definiciones, explicaremos la lectura que ASV realiza del marxismo como articulación (en la praxis) de las mencionadas dimensiones: ciencia e ideología (dimensión explicativa y dimensión justificativa). Se insistirá sobre esta noción: para Sánchez Vázquez el marxismo es "ideología científica del proletariado", y se señalará que una fuerte impronta teleológica vertebra esta estrategia interpretativa del marxismo. Cierra esta sección una larga argumentación que se propone exhibir el modo en que el conjunto de su "Filosofía de la praxis" se encuentra subsumida a esta lectura teleológica de la historia.

Partiendo de lo anterior, en el segundo apartado trataremos la manera en que la impronta teleológica repercute en la manera en que ASV desarrolla sus reflexiones en torno a la moral. Otra vez, consideraremos aquí las dimensiones explicativa y justificativa del marxismo, y el modo en que Sánchez Vázquez asume que el marxismo explica las morales existentes en la historia, al tiempo que prescribe una moral "verdadera y universal".

En el siguiente apartado focalizaremos en cómo ASV justifica "dialécticamente" la moral "verdadera y universal" que se alcanzará en el comunismo, presentando el proceso histórico como un relato de progreso moral. Esto, se explicará, le permite escapar del relativismo moral, aunque para ello postulara (aunque él no lo admita así) una moral trascendente, única y definitiva.

El último apartado presentará una cabal reconstrucción de lo tratado, explicitando como funge de antesala necesaria a los desarrollos posteriores.

1.1 Conjunción del discurso justificativo y el discurso explicativo: el marxismo como "ideología científica del proletariado"

En toda su obra ASV mantuvo constantemente la aseveración de que las ciencias sociales no pueden eludir las exigencias de cientificidad: deben caracterizarse por su rigurosidad y objetividad.[6] Sin embargo, advierte que lo particular de las ciencias sociales es que los objetos no se nos dan en sí, sino dentro de un sistema del que formamos parte; no estamos ante cosas, sino ante relaciones sociales, humanas. Entonces se pregunta: "¿es que la relación en que consiste la objetividad (objeto teórico – objeto real) se da al margen de ese mundo de valores, ideales, aspiraciones, etcétera, y, sin que este mundo se haga presente, se filtre en cierta forma en esa relación entre teoría y realidad en que, en definitiva, consiste la ciencia?" (Sánchez Vázquez, –1975– 2015, p. 490). La cuestión es si el conocimiento en las ciencias sociales puede descartar la presencia de valores, ideales e intereses, y si no pudiera, entonces si cabría hablar de ciencia.

Para responder este interrogante postula que la finalidad de la ciencia es conocer, pero asimismo sirve a finalidades externas que le impone el contexto social (en el caso de las ciencias sociales pueden contribuir a mantener las relaciones de producción vigentes o a transformarlas). Esto no significa, como afirmaba Karl Mannheim (2004), que todo conocimiento, por estar determinado socialmente, es relativo y por tanto falso; que el conocimiento responda a intereses de clase no implica que sea falso. Pero sí implica que en las ciencias sociales no se escinde objetividad y valor. De este modo, se opone a considerar requisito para las ciencias sociales el estar libre de valoraciones, como sostuvieron Max Weber y, en la tradición marxista, la II Internacional y Louis Althusser. Considera que la idea de la neutralidad ideológica o valorativa de las ciencias sociales tiende a justificar la

[6]"[D]ebo decir que la pretensión de hacer de las ciencias sociales ciencia en sentido fuerte, ciencia rigurosa, me parece completamente justa. Todo el proyecto de Marx ha consistido justamente en eso, en hacer del socialismo una ciencia" (Sánchez Vázquez, –1976b– 1995, p. 101).

irresponsabilidad moral y política del científico, escindiendo al sujeto en ciudadano y científico, quedando este último libre de responsabilidad por las consecuencias sociales de su investigación.

Para Sánchez Vázquez la ideología es punto de partida de toda ciencia social. Primero, debido a que la ciencia social surge en un marco ideológico dado (determinado por las relaciones de producción dominantes), que proporciona los supuestos filosóficos de una teoría social. Segundo, porque los objetivos que se propone el científico social no pueden abstraerse de las opciones ideológicas elegidas, así como en los problemas, enfoques y métodos adoptados. Tercero, en tanto el significado de los conceptos varía en función de las ideologías a las que están vinculados, de modo que la presencia o ausencia de conceptos en una teoría revela posiciones ideológicas, lo que implica juicios de valor acerca de la realidad que se pretende explicar. Cuarto, el contenido ideológico se expresa con mayor agudeza en el uso o función de las ciencias sociales, dada la subordinación de éstas a necesidades sociales. De este modo, ninguna teoría social es completamente autónoma respecto a la ideología.[7]

Sin embargo, advierte que la ciencia social tiene cierta autonomía y por tanto no es reductible a la ideología: requisitos de sistematicidad y ordenación lógica impuestos por la cientificidad establecen un límite en cuanto a la subordinación a las exigencias ideológicas. Asimismo, el valor de verdad de una teoría no depende de la ideología, sino que depende de su objetividad, de su capacidad de reproducir apropiadamente una realidad social. La ciencia, entonces, no es reductible a la ideología, pero es inescindible de ella.

Ahora bien, ¿qué entiende nuestro autor por ideología?

> La ideología es: a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un

[7]"Puesto que la ideología influye en la selección de sus problemas fundamentales, en la fijación de sus conceptos centrales, en el modo de concebir su propio objeto e incluso en el contenido interno de sus teorías, del que no pueden descartarse ciertos juicios de valor, las ciencias sociales no pueden ser separadas de la ideología" (Sánchez Vázquez, –1975–, 2015, p. 502).

> comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales. (Sánchez Vázquez, –1975– 2015, p. 491)

De esta manera, propone una definición amplia de ideología que incluye aspectos teóricos, genéticos y funcionales. En primer lugar, está la cuestión acerca del carácter de aquel "conjunto de ideas acerca del mundo". ASV se opone al uso de un concepto de ideología restringido, como cúmulo de creencias condicionadas socialmente pero gnoseológicamente falsas o no justificadas. Dicho sea, la polémica en torno al concepto de ideología en Marx y el marxismo tiene múltiples aristas (véase: Eagleton, 1997a), e incluso el mismo Sánchez Vázquez se vio envuelto en estos debates.[8] En lo que aquí respecta, señalemos brevemente que la cuestión gira en torno al uso en la tradición marxista de al menos dos conceptos de ideología. Uno refiere a ideología como falsa conciencia que, determinada por un interés de clase, mistifica la realidad social sirviendo así a dicho interés. Pero también se encuentra un concepto amplio de ideología, que no implicaría necesariamente falsedad, sino que puede contener elementos científicos, verdaderos. Uno mantiene una relación negativa con el conocimiento, y otro no. De estos dos sentidos, es el último el que ASV asume.

Para nuestro autor, entonces, la ideología tiene que ver con el conocimiento, aunque de forma distinta a la ciencia. La ideología puede ser sometida a prueba según su validez cognoscitiva, de la misma manera que todo conocimiento: sus enunciados son válidos si se fundan en razones objetivas suficientes comprobadas en la práctica. Empero, la justificación de la ideología no es solo gnoseológica,

> no es sólo un modo de pensar o representarse la realidad, sino también de valorarla y guiar el comportamiento práctico hacia él. Por ello, encontramos en ella no sólo ideas, sino también fines, valores o normas que responden a los intereses y aspiraciones de un grupo

[8]Esencialmente la polémica la mantuvo con Luis Villoro. Los textos de este último directamente orientados a discutir la posición de Adolfo Sánchez Vázquez son: a) "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez" (1995a); b) "Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez" (1995b); c) "Adolfo Sánchez Vázquez: Ideología y revolución" (2009).

> social y cumplen determinada función práctica con sus directivas de acción. (Sánchez Vázquez, –1993a– 2015, p. 519)

Esto es lo que él denomina justificación ideológica, siendo lo central la vinculación de la ideología con el interés del grupo social o clase, así como los fines y valores en que se expresa. Por tanto, siguiendo su perspectiva, el marxismo tiene una justificación científica y también ideológica, que responde a los intereses del proletariado. En tanto siempre "[l]a conciencia que pretende interpretar la realidad es una conciencia interesada" (Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 361), y no hay por eso un acercamiento neutral a ella, en el caso del marxismo se trata de una intrínseca vinculación al punto de vista del proletariado. Y a diferencia de otras filosofías que ignoran o pretenden ignorar su contenido ideológico, el marxismo asume su vinculación con la ideología del proletariado. La ideología del marxismo, su proyecto de emancipación, y no su lado cognoscitivo, es lo que lo "justifica en definitiva y puede mover a los hombres a participar en la lucha por el socialismo"(Sánchez Vázquez, –1993a– 2015, p. 521).

Para Sánchez Vázquez, entonces, no hay oposición entre ciencia e ideología; el marxismo es ambas a la vez. Es "ideología científica del proletariado", surge en determinadas circunstancias y responde a determinados intereses sociales, y es también conocimiento científico, sin el cual no puede cumplir su función ideológica. No es una ciencia positiva más donde sujeto y objeto aparecen separados: la ideología requiere del conocimiento científico, así como el conocimiento científico se desarrolla al calor de la lucha de clases y solo tiene sentido en ella. El marxismo es

> unidad de los objetivos, fines o aspiraciones a transformar la realidad con el conocimiento de esa realidad. Dicho en otros términos: la unidad de ciencia e ideología. Sin la ideología que mueve a transformar, la ciencia será estéril; sin la ciencia, la aspiración a transformar el mundo será utópica, impotente.(Sánchez Vázquez, –1984– 1997, p. 314)

En otra formulación del mismo asunto, afirma la conjunción de las dos dimensiones en el pensamiento marxiano:

> Marx hace a la vez ideología y ciencia: ideología en cuanto que el contenido emancipatorio de su pensamiento expresa intereses, ideales o esperanzas de clase, y entraña por tanto ciertos juicios de valor. A este momento ideológico corresponde su proyecto de transformación revolucionaria del capitalismo para llegar a una nueva sociedad […] Marx hace ciencia en cuanto a que analiza el sistema económico-social que aspira a transformar, lo que entraña asimismo una crítica del capitalismo y el esclarecimiento de las condiciones que hacen necesaria y posible (no inevitable) su transformación.(Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 207)

Para nuestro autor resulta clara esta unidad de los aspectos ideológico y científico en Marx, pero no así en el marxismo posterior. La II Internacional, sostiene, era cientificista por un lado, y aisladamente ideológica, entendido este aspecto como un neokantismo, como socialismo ético, quebrando la unidad. En la década del cincuenta se postuló un marxismo humanista de corte abstracto que relegaba el papel científico. Se habría caído, entonces, en un énfasis unilateral de su costado ideológico, anulando su aspecto científico: el marxismo "no puede ser reducido a mera ideología, olvidándose su carácter científico"(Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 67). Lo inverso, indica, ocurrió en las décadas del sesenta y setenta del siglo XX con los planteos althusserianos que reducían el marxismo a una mera teoría científica,[9] excluyendo así su expresividad: la función cognoscitiva de una teoría no se ve invalidada por el hecho de que responda a ciertos intereses sociales, y por ello el marxismo no puede ser una mera ciencia, ya que "no puede dejar de ser nunca una aspiración o ideal" (Sánchez Vázquez, –1987d– 2007, p. 201). Una y otra vez, subraya lo mismo: tanto "si se pierde su legitimación científica […] como si se pierde su aspecto ideológico o de valor […] se desune lo que Marx había unido firmemente" (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 206). Esto es: ciencia e ideología.

Ahora bien, aunque ASV indica que el conjunto de enunciados que expresa la

[9]Acerca de la polémica con Althusser véase: *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* (Sánchez Vázquez, 1983).

ideología no es necesariamente falso, advierte que el intento por llevar adelante su función práctica de acuerdo a ciertos intereses produce una adecuación del contenido. De este modo, las ideas pueden ser falsas, deformatorias de la realidad, limitándose o invalidándose su valor cognoscitivo (ideas expresivas y no verdaderas). Habría de esta manera, "en la mayor parte de las ideologías de clase […] un conflicto entre ideología y verdad" (Sánchez Vázquez, –1975– 2015, p. 492). ¿Por qué? Porque el discurso valorativo no coincide con el explicativo, la ideología no está en sintonía con la ciencia. Esto permite comprender la connotación negativa que adquiere el término "ideológico" cuando nuestro autor combate ideas, doctrinas, postulados que, entiende, responden a intereses contrarios a los del proletariado: es ideología burguesa, y ello implica también falsedad, distorsión de la realidad.

Empero, el marxismo responde a intereses y necesidades de una clase (el proletariado), y a la vez tiene un carácter científico. Tiene un carácter expresivo (ideológico) y a la vez cognoscitivo (científico): en él coinciden valor y verdad. Por lo antes dicho, Sánchez Vázquez sostiene que el pensamiento marxiano "se caracteriza por la unión de dos dimensiones que, hasta él, discurrían paralelamente, pero sin encontrarse: la dimensión ideológica y la dimensión científica"(Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, p. 25). Esta "feliz coincidencia" es el eje que vertebra la producción teórica de ASV, su "filosofía de la praxis", como discurso justificativo y explicativo a la vez.

ASV advirtió la dificultad de integrar los discursos justificativo y explicativo del marxismo, y postuló una estrategia interpretativa que, diferenciándose de la mayoría de las interpretaciones, intentaba (infructuosamente –lo veremos luego–) no subordinar uno a otro, articulando ambos en la praxis.

En sus reflexiones autobiográficas, nuestro autor reitera que lo que lo llevó a abrazar al marxismo no fue la reflexión teórica, sino la pasión de justicia que inspira el ideal del socialismo frente a las miserias que el capitalismo regaba entre los trabajadores y campesinos de su tierra. Desde un primer momento, entonces, enfatiza la relevancia de la esfera justificativa del marxismo. Pero estas instancias,

crítica y proyecto, se reúnen en su concepción del marxismo con la necesidad del conocimiento (integrándose todas en la praxis).

Sánchez Vázquez entiende que el marxismo (y solo el marxismo) logra integrar ambas dimensiones: ciencia e ideología. Afirma que en la ciencia no puede haber escisión entre objetividad y valor, no hay lugar para la neutralidad ideológica, pero la ciencia tiene autonomía respecto a la ideología. Indica así que las ciencias sociales deben ser, propiamente, científicas, entendiendo por ello rigurosidad y objetividad que posibilite reproducir apropiadamente la realidad social. Sostiene que el valor de verdad de la ciencia no depende de la ideología, así como la presencia de la ideología no implica necesariamente falsedad para la ciencia. Por tanto, no hay oposición entre ciencia e ideología, y el marxismo es ambas a la vez, lo que no equivale a ciencia "más" ideología, es decir, una ciencia que puede encontrar justificaciones ideológicas, ni tampoco una ideología al encuentro de una fundamentación científica, sino unidad de fines y conocimiento. Subraya que, en lo que a esto respecta, lo distintivo del marxismo es que mientras que en el resto de las ideologías de clase se presenta un conflicto entre ideología y verdad, debido a que el discurso valorativo no coincide con el explicativo y falsea este último, en el marxismo esto no ocurre, ya que coinciden ambas dimensiones (científica e ideológica): el marxismo es ideología científica del proletariado.

ASV indica que ciertas lecturas humanistas del marxismo desjerarquizan el conocimiento de la realidad a transformar, lo que imposibilita la praxis revolucionaria (ya que no puede realizarse). También el cientificismo marxista conduce a aislarse de la praxis revolucionaria, en tanto repudia los elementos ideológicos del marxismo, que son, insiste, los que mueven a los hombres a la acción. El Escila del utopismo y el Caribdis del cientificismo se superan entendiendo el marxismo como ideología científica del proletariado articulada en la praxis. Es justamente esto, y no únicamente su carácter científico, lo que diferencia al marxismo de otras doctrinas socialistas: concebirse como filosofía al servicio de la transformación del mundo. A condición de ser asimilada por quienes han de provocar dicha transformación (el proletariado), y de ser justamente teoría (distintivamente, teoría científica), el marxismo contribuye a esa faena.

El marxismo (y solo el marxismo) posibilita la integración de teoría y práctica. Sostiene Sánchez Vázquez (–1980– 2003) que la actividad teórica por sí sola no transforma la realidad: es necesario que se vuelva práctica. Pero no solo la actividad teórica por sí misma no transforma el mundo, sino que, más aun, si ésta se encuentra al margen de la actividad práctica no posibilita conocer el mundo: ASV afirma que para conocer el mundo es necesario actuar sobre él, transformarlo, ya que no hay conocimiento al margen de esta relación práctica (si nuestro autor se opone a atribuir un privilegio epistemológico al sujeto político –el partido–, no sucede lo mismo con el sujeto social –el proletariado–).

Para que la teoría transforme la realidad, nos dice, es condición que encarne en los hombres; precisamente, en el proletariado. Pero la práctica necesita también de la teoría, ya que para transformar el mundo es necesario conocerlo (y ese conocimiento debe tener un carácter científico, por eso el socialismo debe dejar de ser mera utopía y pasar a ser ciencia). A condición de ser asimilada por quienes han de provocar la transformación del mundo, y de ser justamente teoría (científica), el marxismo comprende estos dos momentos como praxis revolucionaria.

Desde esta construcción teórica afirma una estrategia interpretativa donde: 1) la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo sería un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo; 2) la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo. Como fue señalado en la “Introducción”, esta es la estrategia interpretativa del marxismo sostenida por Sánchez Vázquez, veamos cómo argumenta en defensa de ella.

ASV señala (–1980– 2003) que la actividad verdaderamente humana es aquella que conscientemente se orienta hacia la realización de fines ideados, por lo que la verdadera actividad humana resulta negada en la historia, y seguirá negada mientras los hombres no puedan actuar conscientemente. Los hombres que creyeron actuar persiguiendo determinados fines, al no ser conscientes del sentido de sus actos, no habrían desplegado una verdadera actividad humana. Todo lo

que habría en la historia hasta nuestros días sería actividad humana "no-verdadera". La "verdadera" actividad humana es consciente, y por ello no ha tenido lugar hasta hoy. De esta manera, la historia de la humanidad es una historia inintencional:

> [E]n cuanto que la praxis histórica se presenta así a lo largo de los siglos, puede afirmarse que la historia hasta ahora –exactamente hasta que los hombres toman conciencia de la posibilidad y necesidad de hacer su historia, lo que es relativamente reciente- ha sido una historia inintencional.(Sánchez Vázquez, –1980– 2015, p. 226)

Pero la historia marcha hacia una mayor "intencionalidad" de los hombres en su praxis (la Revolución Rusa sería más consciente que la Francesa, ésta que la Inglesa, y así podríamos continuar retrotrayendo el punto). Esta creciente "intencionalidad" es dada por el mayor peso que las estructuras sociales otorgan al componente subjetivo, pero solo se hace plena, verdaderamente consciente, cuando los agentes asimilan los descubrimientos de la concepción materialista de la historia.[10]

El marxismo despliega una actividad cognoscitiva que le permite descubrir el contenido de la práctica real (aunque inexistente aun) frente a la práctica actual, la praxis verdadera frente a la praxis degradada, el contenido de la actividad consciente (frente a la actividad inconsciente) y el carácter crecientemente intencional de la historia. Y descubre asimismo el tránsito hacia los primeros pares si es que éste, el marxismo, se "realiza", lo que implica la asunción por parte de los agentes (el proletariado) de su misión histórica.

La feliz coincidencia reside en que la actividad cognoscitiva del marxismo se encuentra en sintonía con su actividad teleológica-intencional. La prognosis proporcionada por su costado científico coincide con los deseos. El discurso explicativo se confunde con el discurso justificativo. Se advierte en ASV una

[10]"[La concepción materialista de la historia] ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y métodos necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y conscientes de los hombres" (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 186).

valoración positiva de la actividad humana consciente, en tanto el hombre es propiamente humano si se autodetermina. Y por ello la califica como “verdadera”, auténtica, mientras toda otra actividad es actividad degradada. Valora positivamente el tránsito hacia una mayor “intencionalidad” en la historia, en tanto el proyecto emancipador que él sostiene consiste en que los hombres dominen sus condiciones de existencia. Y felizmente lo que el discurso justificativo señala positivamente coincide con lo que propone la prognosis del discurso explicativo. Esta concurrencia se expresa en otros tópicos: así se vaticina, al tiempo que se valora positivamente, el fin de la explotación, de la enajenación, de la dominación política, de la violencia (o al menos su reducción significativa). La madre de todas estas felices coincidencias es la sociedad socialista.

Nuestro autor retoma lo sostenido por Marx en *La ideología alemana* y afirma que el fin a alcanzar, el comunismo, no es un ideal subjetivo, externo a la sociedad, sino un fin interno, que surge de la realidad presente:

> Son las condiciones reales de la sociedad capitalista, en primer lugar la contradicción entre trabajo asalariado y capital, las que conducen a la transformación del presente en dirección a ese objetivo liberador. En este sentido, el objetivo no es un simple ideal que se contrapone a lo existente sino un factor que está dado internamente en la realidad. (Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, p. 32)

Es, entonces, un movimiento necesario, dado que el capitalismo engendra su propia negación, posibilitando el tránsito hacia el socialismo. En el análisis marxista de la sociedad capitalista se descubre la racionalidad del reemplazo del capitalismo por el socialismo. De allí la expresión “socialismo científico”, ya que no es una doctrina ilusoria, sino expresión teórica del movimiento real; el socialismo no es un “ideal”, sino el estado que alcanzará el movimiento real.

Con todo, esto no equivale a su inevitabilidad: la realidad no engendra una posibilidad ineludible, sino que el desarrollo necesario abre un abanico de horizontes posibles. Uno de estos posibles es el socialismo, aunque también

puede sobrevenir la barbarie,[11] e incluso sociedades poscapitalistas que no fueran socialistas (como entiende él que fue la URSS). De este modo, resulta indispensable que sea una posibilidad real para que pueda realizarse (y la posibilidad del socialismo arraiga en la estructura económica y social del capitalismo). Pero que sea realizable no implica, dijimos, que sea la única posibilidad, ni que se realice por sí mismo. Por tanto, para Sánchez Vázquez el socialismo es "necesario" (entendiendo por ello que se inscribe como tendencia de lo real), aunque no inevitable, dado que existe otra posibilidad (la barbarie). Para que se realice la posibilidad del socialismo se requiere la participación activa y consciente de los hombres, su praxis revolucionaria.[12]El movimiento real implica no solo las condiciones objetivas impuestas por la dinámica capitalista, sino también la conciencia de los hombres de la posibilidad y deseabilidad de este movimiento hacia el socialismo, y su acción en consecuencia. En este sentido, el socialismo es un "ideal", una meta, que debe encarnar en los hombres para realizarse.

Entonces, para que el socialismo se materialice es necesario que los hombres actúen, desarrollen una praxis en esa perspectiva, y esto lo harán si; a) reconocen el socialismo como una posibilidad real, y, b) reconocen el socialismo como una posibilidad valiosa. Para que la posibilidad del socialismo se realice es necesario que los hombres cobren conciencia no solo de su posibilidad, sino también de su carácter valioso, como un ideal deseado. No hay posibilidad de socialismo si los hombres no están convencidos de su valor, superior a la sociedad actual.

Nadie lucharía por el socialismo si éste no fuera reconocido como algo valioso, y por tanto deseado. Pero esto no basta. No basta la superioridad axiológica para asumir la lucha por una nueva sociedad. Es necesario también la convicción de que esa meta puede ser alcanzada, que los esfuerzos no están destinados al

[11]Como acertadamente señala Ariel Petruccelli, "concepto comodín eternamente indefinido" (2016, p. 18).

[12]"La realidad, la situación objetiva, el desarrollo necesario engendra los posibles, pero no engendra —o al menos, no engendra directamente—, la decisión a favor de una de las opciones posibles. Por ello, hay que decir —para despejar toda ambigüedad— que la situación objetiva determina las opciones posibles pero no la opción elegida. Lo que determina esta opción son factores subjetivos, aunque condicionados a su vez" (Sánchez Vázquez, –1985b– 1997, p. 251).

fracaso, que el socialismo es realizable. Y lo que determina la condición de realizable del socialismo es la ciencia, proporcionada por el marxismo, que resulta así indispensable para llevar adelante la transformación revolucionaria. En síntesis, el socialismo es racional porque responde a una necesidad histórica, es realizable, posible, si los agentes desarrollan una praxis revolucionaria (para lo cual se requiere sean conscientes de esta condición de la sociedad futura), y asimismo si asumen el carácter valioso del ideal, su superioridad axiológica frente a la sociedad actual.[13] De esta manera, la asunción (consciencia) de la actitud disruptiva expresada en el discurso justificativo constituye un elemento de la cadena causal que propone el discurso explicativo.

ASV desdobla la actividad "ideal" (no práctica) en actividad teleológica y actividad cognoscitiva. La primera corresponde al discurso justificativo, un deber ser en tanto constituye lo valioso y anhelado. La segunda corresponde al discurso explicativo, es decir, aquellos conocimientos teóricos que se adquieren a partir de una lectura científica del mismo curso de los acontecimientos, la interpretación marxista de la historia. Este discurso explicativo sostiene que lo que está inscrito como posibilidad y necesidad (aunque no como inevitabilidad) en la dinámica histórica es el socialismo, que es al mismo tiempo el fin deseado propuesto por el discurso justificativo. El deber ser anhelado está fusionado con el deber ser históricamente necesario.

La meta deseada es también sentido de la dinámica histórica, siempre y cuando los hombres (el proletariado) asuman conscientemente su papel en ella (para lo cual es necesario contar con el instrumental científico adecuado -concepción materialista de la historia- que descubra dicho papel).[14] Cuando nuestro autor se

---

[13]"Los fines últimos –el socialismo, hoy; el comunismo, mañana- son, pues, racionales en cuanto posibles y es racional luchar por ellos en cuanto que se asumen como valiosos y deseables. Un fin será irracional si no responde a la necesidad histórica y si no suscita, por tanto, la adhesión consciente, libre y activa de los hombres. Pero aun siendo posible, sería irracional luchar por un fin que no se tiene por valioso ni deseable. Por todo esto, la lucha por el socialismo es racional" (Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, p. 37).

[14]El interés empírico del proletariado estaría orientado a sus necesidades particulares, y habría un interés atribuido que sería el verdadero. Hay, por tanto, una distancia entre lo efectivamente deseado y lo realmente deseable. El proletariado cobra consciencia cuando descubre su verdadero interés (histórico), pero en tanto lo segundo no se infiere directamente del primero, resulta

refiere (como frecuentemente hace) al socialismo como "posibilidad y exigencia histórica", o con la también curiosa expresión de "posible y necesario", lo que busca es delimitarse de cierto marxismo automatista-mecanicista que anula el rol de la subjetividad, en tanto actividad consciente, en la transformación revolucionaria. Pero la subjetividad es parte del movimiento de lo real, y así se inserta como un factor causal en el tránsito al socialismo. El socialismo, entonces, existe en tanto posibilidad-necesidad histórica, cuya realización requiere de la praxis consciente del hombre (proletario), porque la misma dinámica histórica así lo reclama.[15] De esta manera, el discurso justificativo se inserta en el discurso explicativo: el socialismo es una posibilidad histórica (discurso explicativo), y es también una necesidad, para los trabajadores y para la humanidad en general, en tanto es más valioso que el capitalismo (discurso justificativo); siendo asumido y desarrollando una praxis consciente, el socialismo es una necesidad histórica (discurso explicativo), coincidiendo su realización con el ideal anhelado (discurso justificativo).

En los próximos apartados profundizaremos respecto a cómo articula ASV la meta valiosa del socialismo con su comprensión general del marxismo, centrándonos en sus reflexiones sobre la moral y su vinculación con el devenir de la historia. El estudio de los razonamientos de Sánchez Vázquez acerca de la moral constituyen una antesala para el abordaje de su pensamiento acerca del valor de la justicia y su lugar en el proyecto de emancipación.

1.2 La moral, entre el discurso justificativo y el discurso explicativo

Por un lado, desde una lectura que enfatiza el aspecto explicativo del discurso marxiano, se entiende que Marx se habría opuesto a basarse en conceptos éticos

---

indispensable para ello la ciencia marxista. De esto se sigue que el grupo que posee el conocimiento científico conoce lo que verdaderamente interesa al proletariado.

[15]"[E]sto no significa que haya que arrojar todo ideal o fin al foso de la utopía, o de la mera ideología, si el fin se concibe no como un mero resultado ideal o producto de su entendimiento o voluntad, sino como una posibilidad que el hombre lee en el desarrollo mismo de la historia y que para realizarse exige necesariamente su conciencia de ella y su actividad práctica como una prolongación de la praxis humana anterior." (Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 360).

o metafísicos, y buscó, en cambio, atenerse al estudio de hechos concretos y al descubrimiento de las leyes que los explican. De esta manera se rechaza el discurso moralista por idealista; es decir, por pretender explicar el orden de los hechos a partir del orden de las ideas. El idealista-moralista toma el efecto por causa, confundiéndolo, y en esto reside su ineficacia ya que no advierte correctamente la dinámica del proceso social. En este sentido, la denuncia moral del capitalismo estaría postulando una corrección moral, y por tanto la posibilidad de solucionar los males en el terreno de las ideas y no de los hechos, es decir, no trascendiendo el capitalismo, olvidando que el mal radica en la estructura social. Este tipo de lecturas de la obra marxiana, por caso la realizada por Louis Althusser, son, como hemos visto, rechazadas por ASV, quien afirma la irrenunciable dimensión crítico-moral de la teoría marxista.

Por otro lado, desde una lectura que contempla el aspecto justificativo del discurso marxiano, se subraya que el modo en que en sus obras Marx se expresó, está lejos del lenguaje aséptico del científico. Por el contrario, está cargado de emotividad, repleto de oraciones condenatorias donde los enunciados descriptivos de la realidad se mezclan con juicios de valor. De hecho, los términos centrales de su teoría implican juicios de valor (ej. explotación, alienación, fetichismo). Si esto es así, entonces habría una moral en la teoría de Marx, pero no una moral reiterativa, funcional al orden vigente, sino disruptiva, condenatoria del capitalismo.

Ahora bien, tal como señala Ariel Petruccelli,

> parece claro que una cosa es explicar o entender las causas y razones que entronizaron a ciertos principios éticos en determinadas circunstancias históricas; y otra muy distinta postular y defender el carácter universal de ciertos valores. Son ciertamente empresas muy distintas la del científico que procura explicar por qué en un contexto social determinado se adoptan tales o cuales criterios éticos, y las del filósofo que busca justificar una ética o una moral determinada. (2016, p. 274)

Tomando estos términos del citado autor, si se sostiene que la obra de Marx es la de un “científico”, despreocupado de las labores del “filósofo”, entonces: a) se descarta la presencia o relevancia teórica de un discurso justificativo marxiano; b) se afirma, atendiendo al discurso explicativo, que la moral está condicionada por la estructura social, formando parte de la superestructura, por lo que los planteamientos morales están dados por la estructura social en que se gestan, variando de acuerdo a cada formación social, y siempre siendo funcionales a cada una de ellas. Esta posición es defendida por Allen Wood (1972; también 1995), quien señala que los conceptos morales son intrínsecos a cada modo de producción, son normas mediante los cuales éstos se calibran a sí mismos, son inmanentes. Por ello, indica que quienes quieren ver en Marx una condena del capitalismo basada en ideales se equivocan: Marx condenó al capitalismo por obstaculizar el desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual implica que la necesidad de emancipación de los trabajadores es histórica, no moral.

Quienes rescatan el aspecto “filosófico” (discurso justificativo) de Marx, despreocupándose del costado “científico”, no tienen mayores problemas al afirmar que Marx realiza una crítica moral al capitalismo. Los inconvenientes acaecen cuando se quiere sostener la relevancia de ambos aspectos, de ambos discursos. Esto se debe a que la teoría marxiana ofrece una explicación sobre la misma moralidad (como subraya Allen Wood), y tal aspecto no es marginal, sino consustancial a la concepción materialista de la historia.

Un camino es plantear que en el capitalismo habría dos morales. Una forma parte de la superestructura de la formación social existente, como expresión de la clase dominante, funcional al orden existente, y otra que tendría una función disruptiva del orden existente. Esta moral corresponde a las clases explotadas (aunque no es la moral que de hecho éstas tienen, sino que es la moral que debería tener si accedieran a una plena consciencia de su situación) y no forma parte de la superestructura de la sociedad existente, si entendemos que ésta “responde”, es funcional, al modo de producción capitalista. De este modo, la condena moral del capitalismo se realizaría desde criterios morales externos a él, conforme a juicios valorativos de otra formación social. Estaríamos trascendiendo nuestra formación

social para aplicarle criterios de valoración ajenos a ella, es decir: una moral distinta a la que constituye la superestructura de la formación social capitalista y que la justifica. Sin embargo, esto parece no encajar en el discurso explicativo marxiano, particularmente con la sociología marxista de la moral, en tanto no podríamos justificar su conformación. Petruccelli sugiere no "tomarse demasiado a pecho y hacer una lectura injustificadamente estricta de la tesis marxiana respecto a que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante" (2016, p. 280); tal recomendación no parece una respuesta adecuada al dilema, ya que: o la teoría marxiana resulta explicativa de la moral, o no lo es.

Si renunciamos a una moral trascendente, y queremos mantenernos dentro de criterios morales inmanentes, parecería que tal cosa restringe cualquier posibilidad de cuestionamiento moral al capitalismo. Tal como señala Rolando Astarita (2009):

> ¿Cómo puede hacer el proletariado (o sus ideólogos) para superar los límites de la moral burguesa en la que todos nos hemos educado? Parece que estamos condenados a no salir de la jaula ideológica y moral en que nos encerró la clase dominante, a no ser que formemos otra moral, completamente nueva, desde una posición externa a la sociedad.

Sin embargo, según indica el autor recién referido, habría todavía lugar para una crítica moral inmanente, en tanto la sociedad actual es incapaz de realizar los valores morales que ella misma proclama: la sociedad capitalista no puede cumplir con los principios de igualdad, libertad, fraternidad que pregona. Empero, tal interpretación no logra explicar cómo surgen, cuáles son los orígenes históricos de los valores proclamados por el capitalismo. Si, tal como apunta Petruccelli, los valores morales proclamados por el capitalismo surgen del mismo capitalismo, y "ni la *Ilustración* ni el liberalismo se contentaron con reprochar al pensamiento feudal-absolutista la imposibilidad de realizar sus propios postulados. Por el contrario, invocaron nuevos y poderosos valores" (2016, p. 280), el interrogante es por qué surge una superestructura que, lejos de ser funcional, termina por corroer el modo de producción del cual emergió.

¿Cómo contemplar la dimensión moral del marxismo sin atentar contra su dimensión explicativa? ¿Cómo rescatar su dimensión justificativa, sin atentar contra la dimensión científica del marxismo? Finalmente, ¿cuál es la justificación de un criterio moral? La manera en que Sánchez Vázquez responde a estas cuestiones es desde la perspectiva de una moral futura, lo cual, obviamente, es posible a partir de una teoría fuertemente teleológica. Es una moral trascendente (al capitalismo), pero inmanente al devenir histórico, que es conocido a partir de la ciencia materialista de la historia. Es una moralidad que corresponde a una sociedad futura, que advendrá y que la portan los explotados por ser el proletariado el agente histórico que atoará a la humanidad hacia esa sociedad futura.

Como hemos visto, ASV fue un intelectual original y, al menos en América Latina, pionero en el estudio de diversas áreas escasamente trabajadas por las plumas marxistas. Sus aportes en torno a la estética constituyen una muestra clara de ello. Asimismo, mantuvo desde temprano una preocupación por los problemas éticos y morales, la cual persistirá hasta el final de sus días. En la obra *Ética*, escrita a fines de la década de 1960, realiza un abordaje sistemático de la temática.

El contexto de producción de la obra, como él mismo refiere, se encuentra marcado por una miríada de rebeliones juveniles acaecidas en una serie de países europeos y latinoamericanos, particularmente México. Estos jóvenes, indica ASV, cuestionaron los valores establecidos, proporcionando una lección de moral, lo que puso en el centro de sus preocupaciones la necesidad de vincular el pensamiento moral a la vida. Se requería “descartar la ética especulativa que ve los hechos morales a la luz de las ideas, valores y deberes universalmente válidos y considerarlos desde el ángulo de su carácter histórico y de su función social”(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 10).

Declarada su intención, el estudio parte de definir el carácter y objeto de la disciplina. Afirma que la ética no ocupa el espacio de un mero capítulo de la

filosofía, sino que es una ciencia independiente,[16] cuyo objeto de estudio es una forma específica de conducta humana: la realidad moral. En tanto conocimiento científico debe aspirar a la racionalidad y objetividad más plenas con el fin de describir los hechos morales, y también de explicarlos en su desarrollo a partir de descubrir sus principios generales. Asimismo, subraya el carácter explicativo, y no prescriptivo de la ética: no le corresponde emitir juicios de valor acerca de las prácticas morales de otras sociedades y otros tiempos, apelando a una pretendida moral absoluta y universal.

La tarea de la ética, entonces, es explicar una realidad dada, la realidad moral, la cual varía históricamente, modificándose los principios y normas. Su propósito es esclarecer el hecho de las diferentes prácticas morales que los hombres desarrollaron en la historia, explicando sus diferencias, la razón de ser de dicha diversidad, así como de sus cambios, estableciendo "el principio que permita comprenderlas en su movimiento y desarrollo"(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 21). En el estudio de la moral, entiende Sánchez Vázquez, debe atenderse a su vinculación con las condiciones de aparición y realización, destacándose factores sociales tales como las relaciones económicas, la estructura política y social y la superestructura ideológica de la sociedad; de esta manera se contribuye a desmitificar las pretensiones universalistas abstractas de algunas morales, restableciéndose el carácter histórico-social de sus normas o ideales.

ASV considera que contribuyen al esclarecimiento del hecho moral diversas disciplinas tales como la psicología y la sociología, de las cuales se nutre la ética. Pero entiende que la relación más fructífera se establece con la disciplina de la historia, dado que el historiador pone a la luz la relatividad de las morales, su carácter cambiante, su sucesión. De esta manera, la historia contribuye a que la ética se aleje de concepciones absolutistas-universalistas de la moral. Su aporte central es el combate al ahistoricismo moral, ya sea aquel que señala como fuente de la moral a alguna divinidad, los que creen ver el origen de la moral en la naturaleza, o los que ubican el principio en una esencia humana eterna e

[16]El tránsito de la ética desde la filosofía a la ciencia, conceptuado positivamente por Sánchez Vázquez, se advierte en: –1969– 1987, p. 25 y ss.

inmutable. Esta concepción histórica de la moral le presenta a nuestro autor dos interrogantes: las causas o factores que determinan los cambios, y el sentido o dirección de los mismos.

En *Ética*, ASV propone un esquema de sucesión de las morales históricas. En el primer nivel encontramos la *moral colectivista*, la cual era compartida por todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, se encontraba limitada al marco de la colectividad: fuera de él no tenía validez. Esta moral primitiva regulaba la conducta de cada uno de acuerdo a los intereses de la colectividad. Sin embargo, no existía propiamente una moralidad en tanto el individuo se encontraba indiferenciado de la colectividad. Esta moral "poco desarrollada" pudo ser superada al surgir nuevas condiciones económico-sociales.

La transición al segundo nivel fue motorizada por el aumento de la productividad del trabajo como consecuencia del desarrollo de la agricultura, la ganadería y los oficios manuales, lo cual elevó la producción material posibilitando una masa de excedentes. Esto habilitó la apropiación de bienes por parte de un sector social, diferenciándose pobres y ricos. Como consecuencia, desapareció la unidad moral de otrora, existiendo ahora dos morales: la *moral dominante de los hombres libres*, y la *moral de los esclavos*, que era más bien un rechazo a las normas vigentes antes que una moral propia codificada en un conjunto de normas y principios. El filósofo advierte que los desarrollos de la moral en la sociedad esclavista no desaparecieron totalmente cuando sobrevino su fin. Algunos de sus rasgos (entre los que destaca la elevación de la conciencia de los intereses de la colectividad, y el surgimiento de una nueva consciencia reflexiva de la propia individualidad) permanecieron, resultando fecundos para el desarrollo moral posterior.

En un tercer nivel aparece la *moral de la sociedad feudal*, donde el carácter predominante de la iglesia católica impregnó de contenido religioso la vida social. En tanto el espíritu eclesiástico era aceptado por todos los miembros de la sociedad, se advertía cierta unidad moral, aunque no absoluta ya que las divisiones sociales en estamentos y corporaciones se correspondían con una

pluralidad de códigos morales, todos subordinados al código moral dominante de la aristocracia feudal.

La transición hacia el cuarto nivel se da a partir de la gestación de nuevas relaciones sociales en el seno de la sociedad feudal, impulsadas por la emergencia de la burguesía y el proletariado. Cuando se establece el capitalismo, su ley de obtención de máximo beneficio económico generó una moral correspondiente a las relaciones sociales burguesas. Esta *moral burguesa*, indica Sánchez Vázquez, significó un avance frente a los vicios de la aristocracia feudal: al desprecio por el trabajo y el libertinaje de esta última contrapuso virtudes como la laboriosidad, la honradez, el amor a la libertad. Pero lo que fueron virtudes de la moral burguesa en su fase ascensional se convirtieron luego en nuevos vicios: parasitismo social, cinismo.

Basándose en este recorrido, nuestro autor muestra cómo la moral vivida efectivamente cambia históricamente, operándose cambios decisivos en el paso de la sociedad esclavista a la sociedad feudal, y de ésta a la sociedad burguesa. Empero, nos dice, esta escala presenta un nivel superior. Las condiciones necesarias para alcanzarlo son la abolición de la explotación del hombre por el hombre, y del sometimiento económico y político de unos países por otros, lo que posibilitará que “impere una moral verdaderamente humana, es decir, universal, válida para todos los miembros de ella, ya que habrán desaparecido los intereses antagónicos que conducían a una diversificación de la moral”(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 46).El surgimiento de esta nueva moral es posible a partir de las condiciones económicas, sociales y políticas que promueve el socialismo.

Como se advierte, ASV traza una secuencia de desarrollo moral organizada a partir de la sucesión de diferentes modos de producción: primitivo-esclavista-feudal-capitalista-socialista. Los cambios en la moral son inseparables del movimiento histórico en el cual una formación económico-social sucede a otra, lo que él entiende como “progreso histórico-social”. ¿Cómo se desarrolla éste? En primer lugar:

> El incremento de la producción –o más exactamente el desarrollo de las fuerzas productivas- expresa en cada sociedad el grado de dominio del hombre sobre la naturaleza, o también su grado de libertad respecto de la necesidad natural. Así, pues, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas puede considerarse como índice o criterio del progreso humano.(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 48)

La base fundamental del progreso, entonces, está dada por la creciente liberación del hombre de las necesidades naturales, asequible a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. Empero el hombre solo produce socialmente, contrayendo determinadas relaciones de producción. El mayor o menor grado de dominio del hombre sobre sus propias relaciones sociales, lo que implica un determinado grado de participación consciente en la actividad práctica social, son también índice del progreso humano, del progreso de la libertad frente a la necesidad social. Hasta aquí tenemos dos "progresos": el primero, un determinismo tecnológico (débil)[17] que postula el desarrollo incesante de las fuerzas productivas como clave explicativa de la historia, y, sobre él, una teleología que se orienta hacia una mayor consciencia de la práctica social, donde el hombre progresivamente va tomando en sus manos el control de su propio destino, dando lugar a una historia crecientemente intencional.

Estos dos cursos evolutivos se complementan con el progreso en la producción espiritual de los hombres: en la ciencia, en el arte, en la educación, etc., también se registra un progreso que, aunque no se desarrolla de la misma manera en los diferentes campos, siempre tiene un sentido ascensional, de un orden inferior a

[17]En términos generales, el materialismo histórico de ASV se ajusta a lo que Ariel Petruccelli denomina "interpretaciones tecnológicas débiles" (2010a, pp. 89-97). Decimos en términos "generales" ya que la concepción de la historia en nuestro autor está fuertemente anclada en una teleología cuyo móvil no se limita (aunque encuentre en ello su justificación en "última instancia") al necesario desarrollo de las fuerzas productivas, sino que se nutre también de otras fuentes. El carácter "determinista tecnológico" de la interpretación realizada por Sánchez Vázquez del materialismo histórico se puede apreciar en el siguiente pasaje: "El hombre es […] un ser histórico. Las relaciones diversas que contrae en una época dada constituyen una unidad o formación económico-social que cambia históricamente bajo el impulso de sus contradicciones internas y, particularmente, cuando llega a su madurez la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Al cambiar la base económica, cambia también la superestructura ideológica, y con ella, la moral" (Sánchez Vázquez, –1969– 1987, pp. 237, 238).

otro superior. De esta manera, el filósofo visualiza un progreso histórico que opera en el terreno de la producción material, de la organización social y también en el de la cultura, y aclara que no se trata de tres líneas progresivas independientes "sino de tres formas de progreso que se relacionan y condicionan mutuamente, ya que el sujeto del progreso en esas tres direcciones es siempre el mismo: el hombre social"(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 49).

En esta interrelación, es el progreso histórico-social el que crea las condiciones necesarias para el progreso cultural, el cual, a su vez, puede tener consecuencias positivas o negativas desde el punto de vista moral. No todo progreso histórico-social se corresponde con un progreso moral: por caso, Sánchez Vázquez señala que mientras la abolición de la esclavitud es un progreso histórico social que afecta positivamente a la esfera moral, la formación del capitalismo con su correspondiente acumulación originaria plagada de crímenes y sufrimientos la afecta negativamente.

Sin embargo, estas consecuencias negativas desde el punto de vista moral no habilitan a juzgar moralmente el progreso histórico-social.[18] ¿Por qué? Porque solo se pueden juzgar moralmente los actos realizados conscientemente, y en tanto el proceso histórico social no ha sido (hasta ahora) resultado de una acción consciente de los hombres, no puede hacérselos responsables moralmente de esto. Pese a los crímenes y sufrimientos que acarreó, no se puede juzgar moralmente el hecho histórico progresista de la acumulación originaria de capital. El progreso histórico, entonces, crea las condiciones para el progreso moral, pero no implica en sí un progreso moral, "ya que los hombres no progresan siempre por el lado bueno moralmente, sino también a través del lado malo; es decir, mediante la violencia, el crimen o la degradación moral"(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 51). De manera que el progreso histórico no puede ser juzgado moralmente; pero al mismo tiempo genera las condiciones para un progreso moral que se da

[18]"[A]unque el progreso histórico entrañe actos positivos o negativos desde el punto de vista moral, no podemos hacerlo objeto de una aprobación o reprobación moral" (Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 51).

“objetivamente”, en tanto no es resultado de una acción consciente de los hombres, pero que, no obstante, se realiza.

¿Cuál es el contenido objetivo de ese progreso moral? Nuestro autor indica que, en primer lugar, se registra una ampliación de la esfera moral en la vida social, ampliación que se da en desmedro de la prevalencia de normas instituidas externamente, tales como las que se desprenden de la tradición o el derecho. En segundo lugar, opera una elevación del carácter consciente y libre de la conducta de los individuos, incrementándose consecuentemente la responsabilidad moral en su accionar. Es decir, el progreso moral se registra en el desarrollo de la libre personalidad. En tercer lugar, se advierte en la articulación y concordancia de los intereses individuales y colectivos. Una moral superior dejará muy atrás el colectivismo primitivo que ahogaba el desarrollo libre de la personalidad, pero también el individualismo egoísta donde el individuo se afirma a expensas del desenvolvimiento de los otros, conjugando los intereses de cada quien con los de la comunidad.

1.3 La justificación de la moral

ASV afirma que la norma moral no puede ser identificada con el registro de un hecho, es decir, con un juicio fáctico. Si los juicios morales se justificaran recurriendo a los hechos no habría criterios para juzgar ningún comportamiento moral, cayéndose en el relativismo total: la justificación moral del comportamiento de una comunidad derivaría del hecho de que así se comportan efectivamente. El relativismo ético sostiene que en tanto diferentes comunidades postulan diversas normas morales, enjuiciando de distinto modo el mismo tipo de actos, cada juicio moral quedaría justificado de acuerdo a las normas imperantes en cada comunidad, siendo todas ellas igualmente válidas; cada norma tendría validez por su referencia a su comunidad correspondiente.

Sánchez Vázquez se opone a tal concepción: la norma no puede derivarse de un juicio fáctico, de *lo que es* no puede inferirse *lo que debe ser*. Pero ello, indica, no significa que no pueda recurrirse a juicios fácticos para encontrar en ellos razones

a favor de un juicio normativo. Propone entonces cinco criterios fundamentales de justificación de las normas morales:

1. Justificación social: la moral cumple la función social de asegurar el comportamiento de los individuos en una comunidad de acuerdo con ciertos intereses y necesidades sociales.

2. Justificación práctica: toda norma entraña la exigencia de realización, regulando la conducta de los individuos según los intereses de la comunidad.

3. Justificación lógica: las normas no se dan aisladamente sino en un todo articulado que constituye el código moral de la comunidad, caracterizado por su no contrariedad y coherencia interna.

4. Justificación científica: las normas morales deben ser compatibles con los conocimientos científicos alcanzados por la humanidad (posteriormente).

5. Justificación dialéctica: una norma o código moral se justifican por el lugar que ocupan en el proceso ascensional del progreso moral. En éste, toda norma tiene una carácter transitorio y relativo. Algunas normas desaparecen, pero otras se enriquecen y pasan a formar parte de una moral superior y más universal. Así una norma se justifica dialécticamente en tanto constituye un peldaño en el proceso de universalización de la moral.

¿Cómo nuestro autor evita caer en el relativismo? La justificación social, el criterio de justificación práctica y la justificación lógica no permitirían superar este escollo. Estos criterios establecen que las ideas y normas morales surgen y se desarrollan en función de la necesidad social de regular las relaciones entre los hombres, contribuyendo al mantenimiento de determinado orden social. Desde estos postulados solo puede decirse que “el acto moral, como acto de un sujeto real que pertenece a una comunidad humana, históricamente determinada, no puede ser calificado sino en relación con el código moral que rige en ella”(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 70). Es decir, son criterios inmanentes, mientras que para superar el relativismo sería necesario un criterio de validez entre normas que rigen en distintas comunidades y en distintos tiempos.

Así, indica que la justificación científica pone un límite al relativismo ético en tanto que, ante distintas normas, tendríamos un criterio firme para invalidar aquellas que no se ajustan a los conocimientos científicos (que son posteriores, es decir, los conocimientos científicos alcanzados actualmente nos aportarían un criterio para juzgar las normas morales del pasado). Sin embargo, este criterio, al no ser específicamente ético, no permite afirmar una norma o código moral (más bien posibilitaría lo contrario: descartar aquellos juicios morales que hoy no encuentran sustento en la ciencia, tales como la inferioridad biológica de ciertos pueblos). Es el criterio de justificación dialéctica el que, al tiempo que posibilita contemplar la relatividad de la moral, permite reconocer los elementos positivos de la moral que trascienden las limitaciones y particularidades de la comunidad correspondiente. Por tanto, no todas las normas y códigos morales son igualmente válidos, sino que algunos contendrán elementos que sobreviven a su tiempo y se integran en una moral más elevada:

> Hay un progreso hacia una moral verdaderamente universal y humanista, que arranca de las morales primitivas y que pasa por las morales de clase con sus limitaciones y particularismos. Y cabe hablar de progreso, de elevación a niveles morales más altos, en cuanto que se afirman los aspectos propiamente morales: dominio de sí mismo, decisión libre y consciente, responsabilidad personal, conjugación de lo individual y lo colectivo, liberación de la coerción exterior, predominio del convencimiento íntimo sobre la adhesión externa y formal a las normas, ampliación de la esfera moral en la vida social, primacía de los estímulos morales sobre los materiales en nuestras actividades, etcétera.(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 215)

De manera que el relativismo ético se supera al juzgar toda moral desde el punto de vista de una moral que es verdaderamente humana y universal.[19] Por un lado,

[19]Acerca del contenido de esta moral, es decir, aquello que la haría superior por fuera de su propia expansión en el comportamiento humano, Sánchez Vázquez esboza algunas ideas sin desarrollarlas mayormente: “[u]na nueva moral, verdaderamente humana, implicará un cambio de actitud hacia el trabajo, un desarrollo del espíritu colectivista, la extirpación del espíritu del tener, del individualismo, del racismo y el chovinismo; entrañará asimismo un cambio radical en la actitud

lo “verdaderamente humano” nos remite a un “esencialismo” que se va realizando progresivamente, lo que ubica a ASV entre aquel a-historicismo moral que anteriormente deploraba: hay una moral verdadera en tanto corresponde a lo verdaderamente humano. Por otro lado, lo “verdaderamente universal” presenta dos caras. Primero, si otrora en toda sociedad había dos (o más) morales, la moral dominante y la moral de los dominados,[20] la nueva moral, al establecerse en una sociedad donde no existan clases, alcanzará al conjunto social: en este sentido es universal. Aquí el pensamiento de nuestro autor es especular: si la existencia de clases redunda en pluralidad de morales, la inexistencia de clases se traduce en unicidad moral. En segundo lugar, lo “verdaderamente universal” no solo se impone sobre toda la sociedad, sino sobre todo tiempo futuro. En una sociedad sin clases, la convergencia social en una única moral habilita la confluencia moral de todos los tiempos futuros: “mientras no se den las condiciones reales de una moral universal, válida para toda la sociedad, no puede existir un sistema de moral válido para todos los tiempos y todas las sociedades”(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 238).

Esta moral verdaderamente humana y universal solo podrá alcanzarse en una nueva sociedad sin explotadores ni explotados. En el camino hacia ella, la moral proletaria (no la que el proletariado efectivamente tiene, sino la que debería tener si fuera plenamente consciente) desempeña un papel central, ya que es la moral de una clase que está destinada históricamente a abolirse a sí misma, y con ello a todas las clases, generando las condiciones para la moral universal. La moral proletaria es imprescindible para regular las relaciones de los individuos tanto con vistas a la transformación de la vieja sociedad como para asegurar la unidad y la armonía entre los miembros de la nueva sociedad, socialista: “[p]uesto que la transformación del viejo orden social como la construcción y el mantenimiento del nuevo requieren la participación consciente de los hombres, la moral –con sus

---

hacia la mujer y la estabilización de las relaciones familiares. En suma, significará la realización efectiva del principio kantiano que exhorta a considerar siempre al hombre como un fin y no como un medio” (Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 46).

[20]A este respecto, para Sánchez Vázquez la moral al igual que la ideología (de la cual forma parte), siempre es plural en las sociedades de clases.

nuevas virtudes- se convierte en una necesidad”(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 239). Señala Sánchez Vázquez que resaltar la necesidad de la moral proletaria en la transformación social no implica caer en el moralismo propio de los utopistas, quienes depositan sus esperanzas de cambio social apelando a principios morales. Pero previene que tampoco se deben desdeñar las apelaciones morales, ya que la posibilidad de que la alternativa socialista no se realice si los hombres no actúan conscientemente asumiendo tal perspectiva, le plantea a cada uno un dilema moral.

Otra vez se advierte aquí la imbricación del discurso justificativo con el discurso explicativo: la elección moral es introducida como elemento de una cadena causal que impulsa el progreso en sus diferentes dimensiones; al mismo tiempo, el sentido en que evoluciona históricamente la moral como parte del movimiento de lo real, del progreso en sus distintas dimensiones, conduce, aunque no linealmente, a una moral verdaderamente humana, a una moral superior. Lo que será se vuelve a encontrar con lo que debe ser, el discurso explicativo y el discurso justificativo coinciden una vez más.

Consideraciones finales (1)

En este capítulo se ha presentado la lectura del marxismo propuesta por Sánchez Vázquez en sus obras centrales (de la cual se distanciará –aunque nunca explícitamente– en su producción tardía); una lectura que, hemos demostrado, arraiga fuertemente en una concepción teleológica de la historia.

En el primer apartado de este capítulo hemos visto que para ASV las ciencias sociales deben ser objetivas, aunque ello no implica que estén libres de carga valorativa; no son neutras, aunque tampoco son reductibles a la ideología. Por su parte, la ideología, indica el autor, refiere a un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que responde a intereses de una clase social en un contexto dado y que orienta y justifica la práctica de acuerdo a esos intereses. Se vertebra, por tanto, a partir de nociones valorativas, aunque desde luego (como todo juicio de valor) conlleve también una dimensión explicativa.

Hemos examinado que para Sánchez Vázquez la ideología no implica necesariamente falsedad (no es necesariamente antagónica a la ciencia), aunque la mayor parte de las ideologías entran en conflicto con la verdad. La ideología que no se contrapone con la verdad, según la perspectiva del autor estudiado, es el marxismo, por eso lo denomina “ideología científica del proletariado”. Y ello se debe a que la ciencia marxista permite descubrir el movimiento de lo real, el cual coincide con lo que la ideología marxista se propone (como objetivo-fin).

Asimismo, se ha expuesto el modo en que ASV hace de la praxis un concepto central en su lectura del marxismo, una praxis que para ser verdadera debe ser consciente, lo que significa que debe asumir los fines que surgen del mismo movimiento real, de la historia, y que el marxismo pone al descubierto. Es decir, la actitud disruptiva que porta la ideología marxistaconstituye un elemento de la cadena causal que la ciencia marxista revela, y ambas dimensiones (ideología y ciencia) coinciden en su direccionamiento hacia la sociedad comunista: la sociedad ideal propuesta por el discurso justificativo coincidiría con una sociedad futura prevista por el discurso explicativo.

Esta fuerte impronta teleológica que presenta la lectura del marxismo propuesta por Sánchez Vázquez se evidencia, asimismo, en su tratamiento de un tema sumamente relevante de acuerdo a nuestro propósito investigativo: la moral. Así, hemos procedido a una focalización de nuestro objeto, pasando de analizar la interpretación que ASV realiza del marxismo a concentrarnos en su tratamiento de este aspecto particular.

De este modo, en el segundo apartado hemos abordado el espinoso asunto de la presencia (o no) de una dimensión moral en la teoría marxista. Así, se han evidenciado las dificultades que presenta desconocer el discurso justificativo en la obra de Marx, como también los inconvenientes que acarrea asumir la presencia de tal dimensión, particularmente el conflicto respecto a su articulación con el discurso explicativo (ya que el marxismo presenta una explicación de la moral misma). El punto central aquí, hemos visto, es si la crítica moral al capitalismo

propuesta por el marxismo se sustenta en valores trascendentes, lo que pondría en jaque a la explicación marxista de la moral.

Se ha expuesto la respuesta que ASV ofrece ante dicha cuestión, afirmando que los valores morales que porta la ideología marxista se encuentran justificados "dialécticamente", en tanto la historia presenta una sucesión de morales en orden ascendente (como parte de un progreso histórico-social basado en el desarrollo incesante de las fuerzas productivas), y es en nombre de esa moral futura-superior (descubierta por la ciencia marxista) que el marxismo condena moralmente al capitalismo.

Esta argumentación se ha profundizado en el tercer apartado, explicitando que ASV se distancia del relativismo ético a partir de la mencionada "justificación dialéctica", de modo que si bien las normas morales son transitorias y relativas a una determinada sociedad, existe un criterio para evaluarlas: cuán "elevadas" se encuentran de acuerdo a la secuencia ascensional de progreso moral, lo que equivale a cuán avanzadas se encuentran históricamente ("arriba" y "adelante en el tiempo" son, a este respecto, sinónimos). En esta evolución de la moral, distintas "conquistas" morales van realizándose en un proceso ascendente, hasta alcanzar una moral "verdaderamente universal y humanista". De esta forma, se ha concluido en que, por vía de la justificación histórica, ASV afirma una moral trascendente (aunque él no lo admita así), ya que se trata de una moral única (debido a la inexistencia de clases sociales) y definitiva (válida para todo los tiempos y sociedades futuras).

Si para ASV este es el "movimiento" histórico de la moral, y, considerando –como veremos luego– que el autor sostiene una concepción moral de la justicia, se desprende que la justicia toma parte en este movimiento histórico: tal es el tema del próximo capítulo, que abrirá la posibilidad de comprender (en el tercer capítulo) cómo para Sánchez Vázquez la realización de la justicia implica su extinción. Pero antes, para poner en contexto la posición de ASV, tendremos que proceder a un *racconto* por los debates del marxismo analítico en torno al tratamiento de la justicia en Marx: tal es el asunto que se desarrollará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA (EN EL MARXISMO ANALÍTICO Y EN SÁNCHEZ VÁZQUEZ)

Habiendo iniciado nuestro estudio desde la comprensión más general del marxismo por parte de ASV, deteniéndonos en sus reflexiones en torno a la moral, procedemos ahora sí a afrontar de lleno el discernimiento del lugar que la justicia ocupa en su pensamiento. Para ello nos serviremos de los invaluables aportes realizados por diversos autores referenciados con el marxismo analítico acerca de la noción de justicia en Marx. Estos aportes fueron sucediéndose en el marco de un debate que tuvo lugar en las últimas décadas del pasado siglo, y que significó un mojón en la trayectoria de este particular modo de comprender y analizar el marxismo. Presentaremos a continuación las líneas centrales de esta polémica, a cuya luz someteremos, luego, las ideas de ASV.

El punto de partida de la disputa es: ¿condenó Marx al capitalismo por su injusticia? El carácter de la explotación capitalista implica que en la esfera de la circulación se da un intercambio igual entre trabajador y propietario (se paga el valor de la fuerza de trabajo), pero en la esfera de la producción existe compulsión a trabajar horas extra sin recompensa, apropiándose el capitalista del plus-trabajo, y por tanto conlleva desigualdad. La pregunta, entonces, es si para Marx esto resulta o no injusto.

Entre los marxistas analíticos que abordaron la cuestión están quienes sostienen que Marx sí condenó al capitalismo por su injusticia (Gerald Allan Cohen, Norman Geras, entre otros), y quienes argumentan que no (entre ellos Allen Wood, Allen Buchanan). Las posiciones de unos y otros se abordarán en los primeros dos apartados (en los cuales seguiremos la brillante síntesis realizada por Geras –1989– de estos debates), considerándose, más allá de diferencias en los enfoques entre autores de una misma opinión, como dos bloques claramente diferenciados. Este repaso del debate sobre la justicia en Marx posibilitará poner en primer plano el asunto de la justicia en la teoría marxista, y encaminarnos hacia el abordaje de tal cuestión en la obra de Sánchez Vázquez.

Entendiendo la justicia en su concepción aristotélica de justicia distributiva, es decir, como criterio de distribución de bienes sociales, y por ende como criterio de valoración de conductas sociales de acuerdo a lo anterior, el vínculo con la moral se establece en tanto el valor justicia es fundamental en cualquier proyecto de ética social. Así, contestar afirmativamente la pregunta implica necesariamente que la obra marxiana tiene una dimensión moral, entendiendo por ello un criterio de valoración de conductas, una realidad deóntica atinente al mundo del "deber ser" y no al mundo del "ser".

Si por el contrario, se sostuviera que Marx no condenó al capitalismo por su injusticia, ello no necesariamente conllevaría afirmar la inexistencia de una dimensión moral en su pensamiento (ya que, como sostienen diversos autores, podría condenarlo por valores morales distintos del de justicia). Pero también, negar que Marx condenase al capitalismo por su injusticia puede acarrear, como en el caso de la postura de Allen Wood, afirmar la ausencia de una dimensión moral de la teoría marxiana. Dicho autor sostiene que en su pretensión científica la teoría marxiana no deja ningún espacio para principios morales; más aún, Marx los rechaza enfáticamente. Sus ideas se abordarán con mayor detalle en el tercer apartado.

En el cuarto apartado se expondrá la afirmación de Norman Geras acerca de la inconsistencia de la teoría marxiana, en cuanto se advierte en ella una carga moral bajo la forma de principios de justicia, al tiempo que explícitamente Marx denuncia toda interpretación moralista de su obra. Luego, en los últimos apartados, se analizarán las ideas de Sánchez Vázquez a la luz de estos desarrollos.

2.1 Marx condenó al capitalismo en base a su injusticia

Los autores que sostienen que Marx condenó al capitalismo en tanto sistema injusto parten de afirmar que éste entiende la relación salarial como intercambio desigual, por tanto, injusta. Así, indican que sólo preliminarmente Marx presenta la relación salarial como intercambio de equivalentes. Una vez éste pasa de tratar el contrato salarial y se centra en el plus-trabajo que el trabajador deja al capitalista

en el proceso productivo, y una vez coloca esta relación individual en el contexto de clase más amplio, presenta la relación salarial no como un intercambio de equivalentes, y por ello no como un genuino intercambio. Entonces, Marx estaría diciendo que es algo ilusorio, una forma, una apariencia: no hay verdadera equivalencia en el intercambio, ya que el trabajador debe trabajar más tiempo que el necesario para reemplazar el valor del salario, y en consecuencia ese plus-trabajo es apropiado gratuitamente por el capitalista, es trabajo no retribuido. La justicia en la relación salarial es solo apariencia.

¿Afirma Marx que la explotación contenida en la relación salarial es injusta? En numerosos pasajes no lo hace, explícitamente dice lo contrario; pero también, implícitamente señala la injusticia de la relación salarial, ya que habla de la apropiación de plusvalía como robo, que es equivalente a decir que el capitalista no tiene derecho a apropiarse de ello, y que hacerlo está mal o es injusto.

Marx, entonces, no estaría pensando que bajo el criterio capitalista el capitalista roba; pero como él piensa que el capitalista roba, tiene que sostenerlo bajo algún sentido no relativista. Y como robar está, en general, mal, robar es cometer una injusticia, y un sistema que está basado en el robo está basado en la injusticia. En apoyo a esto, también Marx señaló el robo que posibilitó la acumulación originaria, indicando el carácter injusto de la fundación histórica del capitalismo. Y como la acumulación originaria se da en un periodo de transición entre dos modos de producción, su condena muestra que no se basa en un estándar de justicia interno a algún modo de producción particular. Por consiguiente, de lo que Marx (2007) dice en torno al robo capitalista en la relación salarial y la acumulación originaria, se puede inferir un compromiso de su parte con estándares de justicia independientes y trascendentes.

Evidencia en el mismo sentido es proporcionada por la manera en que caracteriza los dos principios de distribución para la sociedad post-capitalista. En su *Crítica al Programa de Gotha*,Marx anticipa estos dos tipos de criterios distributivos: el Principio Contributivo (“de cada cual según su capacidad, a cada quien según su trabajo”) y el Principio de Necesidades (“de cada cual según su capacidad, a cada

quien según sus necesidades”). Aquí lo importante es cómo Marx jerarquiza estos principios. El Principio de Contribución es explícitamente señalado como un avance, es superior a las normas capitalistas de distribución. Pero por otro lado, como no toma en cuenta las distintas necesidades de los diferentes individuos, señala que este principio es defectuoso, y postula como superior el Principio de Necesidades que eventualmente va a reemplazarlo. Propone así una jerarquía de principios.

Estas afirmaciones de Marx no indican un relativismo, sino un realismo moral. Para él, los estándares de justicia se encuentran sociológicamente determinados, lo que significa que las normas en que la gente cree y bajo las cuales vive se encuentran poderosamente influidas por la naturaleza de la sociedad, su posición de clase, etc. De este modo, los estándares de justicia que pueden ser implementados se encuentran efectivamente restringidos por la estructura económica y los recursos de la sociedad. Pero esto no significa que los estándares de justicia usados para evaluar una sociedad deben también encontrarse necesariamente restringidos por la misma configuración económica, que el único criterio válido de juicio sea aquel que predomina, y que por tanto se encuentra en armonía con el modo de producción.

Finalmente, la caracterización de los principios de justicia y derecho como derechos jurídicos es limitada si se ligan indisolublemente a la existencia de la ley en sentido positivo. Estos principios pueden ser en primera instancia simplemente éticos, atendiendo a lo que es y lo que no es una distribución moralmente defendible, y es posible concebir su realización sin la coerción estatal. Si esto no constituye una concepción jurídica, entonces Marx tuvo una concepción no jurídica de la justicia. A ello apunta el Principio de Necesidades. Es un principio de justicia distributiva, aun si su logro se alcanza junto con la desaparición del Estado. Hay por tanto una noción de derecho aun para la fase superior del comunismo. En consecuencia, es sólo el horizonte burgués del derecho, no el derecho en sí, lo que es superado en la transición a la fase superior. La regla general para este estado superior es la satisfacción de las necesidades individuales, y el derecho que esto generaliza es el derecho a los medios para el desarrollo personal y la

auto-realización. Marx se basa aquí en una consideración de la necesidad como criterio moralmente más apropiado, más justo de distribución que los aportes realizados, el talento o la capacidad individual.

2.2 Marx no condenó al capitalismo en base a su injusticia

Los autores que sostienen esta posición apelan, en primer lugar, a una evidencia consistente: Marx dijo que no condenaba la explotación capitalista como injusta. Éste, señalan, indica que una vez que la contratación de la fuerza de trabajo fue efectuada, ella pertenece al capitalista, así como los productos generados por su uso, y no hay injusticia en ello. Así lo dice Marx explícitamente:

> La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquélla durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor. (2007, p. 235)

Marx, entonces, niega la injusticia de la relación salarial. Consistentemente, se pronuncia contra los socialistas que quieren apelar a consideraciones de justicia, señalando que esas nociones no son más que “patrañas ideológicas, jurídicas y de otro género” (Marx, 1977, p. 18). El combate marxiano en defensa de las bases materialistas del socialismo (lo que requiere el estudio objetivo de la dinámica del capitalismo), contra aquellos que quieran desviarlo en un sentido idealista, es constante.

¿Cuál es entonces su criterio de justicia? Marx, habría manejado estándares de justicia relativos, o internos, a los modos de producción históricamente específicos. En primer lugar, son generados por éstos, es decir, que las relaciones jurídicas y las formas de conciencia social correspondientes se originan en las condiciones materiales de vida. Pero además, son sólo aplicables y válidos para estos modos de producción. De esta manera, el único principio de justicia

apropiado para juzgar un particular modo de producción es aquel que de hecho corresponde a él, que es funcional a su sostenimiento y legitimación.

Si por relativismo entendemos una concepción en la cual lo justo es simplemente asunto del punto de vista subjetivo, la concepción de Marx no es relativista, ya que tiene una firme base objetiva, analizando los estándares de justicia apropiados para cada sociedad en tanto la función social que desempeñan en ella. Sí, sin duda, es el suyo un relativismo de tipo histórico, dado que Marx liga cada principio de justicia a un específico modo de producción, y por ello resulta imposible adoptar una base para un juicio trans-histórico. Es así que Marx no pudo haber condenado al capitalismo como injusto a la luz de un principio de justicia que trascienda las épocas históricas, un estándar de justicia independiente, externo al capitalismo desde el cual se pueda evaluar el sistema. Si fuera injusto debería serlo desde su propio criterio de justicia, y como vimos la relación salarial capitalista no implica una injusticia.

Marx no podría haber encontrado injusto el capitalismo en base a normas generales de justicia, ya que las ideas acerca de la justicia, y la moralidad en general, pertenecen a la superestructura de cualquier formación social. Tal como es señalado en *La ideología alemana*, moralidad, religión y el resto de la ideología, como de las formas de conciencia correspondiente, no son independientes.

Los principios de justicia son principios jurídicos; en tanto tales tienen su lugar dentro del conjunto del aparato institucional del Estado, de leyes y sanciones, mediante los cuales se imponen modos de conducta obligatorios a los miembros del orden social. De acuerdo con Marx, una sociedad comunista no tendrá este tipo de aparato, ya que el Estado se extingue. Así, el comunismo por él imaginado no puede ser visto como realizando un principio jurídico como el de justicia distributiva y es, por tanto, una sociedad más allá de la justicia.

El Principio de Contribución indica que cada individuo recibirá una cantidad de medios para consumo personal en proporción de su contribución laboral. Así, hay un estándar igual, existe una situación de iguales derechos. Pero, señala Marx (1977), esto se encuentra aun estigmatizado por las limitaciones burguesas. Es un

derecho de desigualdad, como todo derecho, ya que el derecho, en su naturaleza, sólo puede consistir en la aplicación de un estándar igual que mensura a individuos distintos, considerándolos desde un único aspecto (en este caso, su papel como trabajadores), e ignorando cualquier otra cosa. Recién en una fase subsiguiente podrá ser implementado el Principio de Necesidades, acorde a cada individualidad. Será entonces cuando el limitado horizonte del derecho burgués puede ser sobrepasado. La cuestión es que esta superación no conlleva la sustitución del derecho burgués por un derecho comunista, sino la extinción de todo derecho.

Se explica de la siguiente manera. Las circunstancias de escasez y conflicto, que hacen necesarios los principios de justicia distributiva, ya no existirán en la fase superior del comunismo. Marx (1977) estima que los principios de justicia y los conceptos de derecho asociados a ellos son inadecuados, por su naturaleza, su generalidad y formalismo, para tomar en cuenta la individualidad especifica de cada persona. Por el contrario, el Principio de Necesidades no es una regla formal porque no subordina a las personas a un igual estándar, sino que toma a cada quien en su especificidad.

Así, al traspasar los límites del derecho burgués, se trascienden las consideraciones del derecho y la justicia. Al desaparecer las condiciones que hicieron necesario crear códigos de derechos y normas de justicia distributiva, el derecho caduca. El Principio de Necesidades no es un principio prescriptivo, sino simplemente una descripción de cómo serán las cosas una vez se elimine la escasez y otras fuentes de conflicto (o al menos disminuyan a niveles insignificantes). Que Marx vea esta sociedad comunista como una fase superior no quiere decir que la considere más justa, sino que es más alta considerando otros estándares de valores.

2.3 Marx y la justicia, según Allen Wood

2.3.1 Marx no condenó al capitalismo en base a criterios de justicia

El filósofo estadounidense Allen Wood ha sido un vigoroso participante en este debate, además de ser su iniciador. Su postura, contraria a considerar que Marx condenaba al capitalismo por su injusticia, destaca por las conclusiones que desprende de su argumentación: como fue mencionado anteriormente, él afirma de modo tajante que Marx tiene un posicionamiento decididamente antimoralista y, por tanto, que sus valoraciones del capitalismo son ajenas a cualquier juicio moral, ideales o principios.

Wood (1972) parte de reconocer que al leer la descripción que Marx realiza del capitalismo, existe una fuerte intuición a considerar injusto el sistema social descrito. Sin embargo, sostiene, en los escritos marxianos no hay intento alguno de argumentar que el capitalismo es injusto, ni tampoco una declaración explícita de ello. Por el contrario, se encuentran denuncias explícitas a pensadores como Ferdinand Lasalle y Pierre-Joseph Proudhon, quienes condenaban al capitalismo por sus injusticias y proponían diversas formas de socialismo como garantía de cumplimiento de justicia.

El capitalismo, sostiene, puede ser muchas cosas para Marx, pero no injusto, y el logro de justicia, en tanto concepto jurídico o legal, concepto relacionado con la ley y los derechos que los hombres tienen bajo ella, está por fuera de su horizonte teórico y práctico. Sin embargo, asevera que Marx tomó seriamente el concepto de justicia, siendo crítico de la mistificación que conllevaba su uso. De manera que su crítica del concepto de justicia puede ser entendida como un intento de clarificar el rol de dicho concepto en la vida social, y prevenir su abuso ideológico.

Wood (1972) indica que el punto de partida de Marx es el rechazo de la concepción jurídica de la sociedad. Esta concepción, predominante en occidente, establece que la vida social del hombre está determinada por su relación con el Estado político; el todo social es el Estado, estructura que a través de procesos políticos y legales regula las acciones humanas. Así, para esta tradición, la justicia

aparece como el principio fundamental de toda la sociedad, la vara con la cual se miden todas las cosas humanas. La base del pensamiento marxiano, entonces, es su rechazo de esta concepción política o jurídica de la sociedad. Para él, las relaciones jurídicas, como las formas de Estado, se sustentan en las relaciones materiales: es la producción material lo que está en la base del conjunto social, el todo social se encuentra en la esfera de las actividades e intereses materiales de los hombres, y las instituciones son aspectos de esta actividad productiva.

Como fue señalado, la noción de un intercambio desigual entre capitalista y trabajador es el principal argumento utilizado por quienes buscan demostrar que Marx criticaba al capitalismo por sus inequidades, y así su crítica al sistema tendría un carácter jurídico. Pero Wood sostiene que de la obra marxiana se desprende que no sólo no existe injusticia en la apropiación por parte del capitalista de plusvalía, sino que, más aun, cualquier intento de privar al capitalista de ella constituye una injusticia positiva; lo "justo" en el modo de producción capitalista es la apropiación de plusvalía por parte del capitalista.

El filósofo estadounidense entiende que la justicia en Marx es un criterio intrínseco a cada modo de producción, y debe ser entendida en términos de su función específica dentro del mismo. Por tanto, la justicia no debe concebirse como una norma abstracta, externa a la sociedad, sino que es una norma mediante la cual el modo de producción se calibra a sí mismo. Así, sólo tiene sentido operativo al interior de un modo de producción, y no resulta válido comparar cuotas de moralidad de modos de producción diferentes. De modo que no sería legítimo determinar las injusticias de un modo de producción desde un criterio externo, por ejemplo, determinar las injusticias del capitalismo desde una hipotética justicia comunista. Por tanto, los conceptos jurídicos, así como los morales, sólo tienen aplicación como medios de evaluación del propio sistema productivo. En este sentido, la justicia tampoco puede invocarse para la acción revolucionaria, ya que el objetivo no es restablecer la justicia; los males del sistema no se fundamentan en la dimensión jurídica.

2.3.2 … sino por constituir una rémora

Si Marx no criticó al capitalismo por ser un sistema injusto, ¿por qué lo condenó?, se pregunta Wood. La respuesta se halla en la teoría comprensiva marxiana del capitalismo como un modo de producción históricamente concreto. Marx condena al capitalismo como un todo, y se basa en lo que creía era su posición en la historia de la humanidad. Para él, la justificación histórica del capitalismo es que éste logró un valioso objetivo histórico al desarrollar las fuerzas sociales de producción. Empero la era capitalista estaba llegando a su final, ya que el capitalismo encontraba crecientes obstáculos para desarrollar las fuerzas productivas, generados por el funcionamiento orgánico del mismo capitalismo. De dinamizador de las fuerzas productivas, el capitalismo se convirtió en una rémora, y eso, y no otra cosa, es lo que motiva su condena.

Las relaciones de producción dadas en los distintos modos de producción son condiciones necesarias para el desarrollo de las fuerzas productivas, hasta que éstas últimas requieren, para un ulterior desarrollo, transformar las primeras. Por ello la relación salarial no es un mal, una injusticia, de la misma manera que tampoco lo fue la esclavitud:

> No es una creencia de Marx que la servidumbre como tal sea un mal no calificado, un mal que debe ser abolido a toda costa [...] La servidumbre del capitalismo, según Marx, e incluso la esclavitud directa involucrada en las colonias capitalistas, han sido condiciones necesarias para el desarrollo de las fuerzas productivas modernas. Condenar sin reservas a esta servidumbre sería condenar todos los avances productivos de la sociedad moderna, algo que Marx no estaba dispuesto a hacer. (Wood, 1972)[21]

En consecuencia con esto, la necesidad de emancipación de los trabajadores bajo el capitalismo no es una necesidad ética, sino una necesidad histórica:

[21]En el original: “It is not a Marx´s belief that servitude as such is an unqualified wrong, an evil to be abolished at all cost [...] The servitude of capitalism, according to Marx, and even the direct slavery involved in capitalist colonies, have been necessary conditions for the development of modern productive forces. To condemn this servitude unqualifiedly would be to condemn all the productive advances of modern society, which Marx was not about to do”.

> Una verdadera y efectiva necesidad de emancipación surge en una clase oprimida solo bajo ciertas condiciones. Esta necesidad no aparece simplemente como un ideal social, sino siempre como un movimiento real dentro de las relaciones de producción existentes hacia posibilidades históricas concretas que las trascienden. Y surge, según la teoría de Marx, solo donde existe una falta de armonía o antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. (Wood, 1972)[22]

Así, sólo en el marco del antagonismo entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción puede emerger una efectiva necesidad de emancipación de parte de la clase oprimida, ya que la humanidad solo se propone objetivos que puede llevar a cabo. Wood nos recuerda que Marx sostenía que una forma social no perece antes de que todas las fuerzas productivas que contiene se hallan desarrollado, y las nuevas relaciones de producción nunca aparecen antes que las condiciones materiales para su existencia hayan cobrado forma en el seno de la vieja sociedad.

Resulta erróneo para Wood sostener que la crítica de Marx al capitalismo se basaba en un principio de justicia, así como tampoco de libertad, de igualdad, etc.; la crítica de Marx al capitalismo no arraiga en alguna moral particular, principio o ideal. De manera que las razones de Marx para condenar al capitalismo se encuentran en su teoría comprehensiva de la génesis histórica, el funcionamiento orgánico y la prognosis del modo de producción capitalista. Y esto, afirma Wood, no incluye ningún principio moral como tal. Es cierto, nos dice, que Marx no realiza una mera descripción, e indica características condenatorias del sistema capitalista. Pero nunca intentó dar un argumento filosófico de porqué esto constituye una buena razón para condenar al sistema, no realizó apelaciones a

[22]En el original: "[A] genuine and effective need for emancipation arises in an oppressed class only under certain conditions. This need does not appear merely as a social ideal, but always as an actual movement within the existing production relations toward concrete historical possibilities transcending them. And it arises, according to Marx´s theory, only where there is a disharmony or antagonism between the productive forces and the existing production relations".

principios filosóficos o imperativos morales, ya que entendía que las razones para condenar al capitalismo provistas por su teoría eran suficientes.

Wood (1995) sostiene que la ausencia en la obra de Marx de análisis sobre las cuestiones que interesan a los filósofos morales, no se debe al descuido, sino a su abierta hostilidad a la teorización moral, a los valores morales e incluso a la reflexión moral. Marx describe a la moralidad, junto al derecho y la religión, como formas de ideología. Por tanto, su condena no recae solamente sobre las ideas burguesas acerca de la moralidad, sino que se dirige hacia la propia moralidad. Su enfoque es antimoralista.

Según Wood, para Marx sólo el materialismo histórico aporta una perspectiva realista al movimiento, indispensable para su tarea revolucionaria. La idea básica del materialismo histórico es que la motivación central en los asuntos humanos, y lo que explica la dinámica de cambio social, no es la categoría de moralidad, sino que la verdadera fuerza motriz de la historia son los intereses de clase en sí. Éstos no son imparciales, no se proponen alcanzar el bienestar general o la justicia universal, sino conseguir y defender determinadas relaciones de producción, que significan la emancipación de una determinada clase social en determinadas condiciones históricas. Estos intereses de clase que Marx propugna no son, pues, morales, sino que son los intereses de una clase que está en relación hostil con otras. Por ello Wood indica que "[r]epresentar los intereses de la clase trabajadora como intereses universales o como algo imparcialmente bueno (como sucede cuando se consideran como moralidad) es para Marx un paradigma de falsificación ideológica, y un acto de traición contra el movimiento de la clase trabajadora" (Wood, 1995, p. 320).

2.4 Norman Geras: la inconsistencia de Marx

Norman Geras interviene en el debate acerca de la justicia en Marx, posicionándose en el campo de quienes consideran que éste denunciaba al capitalismo en base a su injusticia. Sin embargo, llama la atención sobre la dificultad que presenta lo que denomina una "paradoja" marxiana. Por un lado,

señala, sus escritos están plagados de acotaciones despectivas acerca de la reflexión teórica sobre cuestiones morales, e incluso Marx no era neutral, sino decididamente hostil ante la explícita elaboración de una teoría ética socialista. Pero por otro lado, él, como toda otra persona, realizaba juicios morales, y señalamientos en este sentido, aunque de forma no sistemática, se presentan abundantemente en sus escritos. Geras(1989) sostiene la hipótesis de la presencia de una inconsistencia en el pensamiento de Marx, buscando explicar los motivos que dan lugar a la paradoja mencionada, y afirmando, asimismo, la existencia implícita en la obra marxiana de una noción de justicia vinculada a otros ideales morales.

Marx, nos diceGeras, presenta un juego dialéctico respecto a si constituye o no la relación salarial un intercambio de equivalentes. ¿Es o no, para Marx, la relación salarial un intercambio de equivalentes? La respuesta que propone Geras es sí y no: visto desde el mercado sí lo es, pero visto desde la producción no. Los dos puntos de vista son simplemente eso, dos diferentes ángulos de un mismo fenómeno; son dos diferentes sentidos de lo que constituye un intercambio de equivalentes.

El problema se presenta no porque Marx haya planteado estos dos puntos de vista, sino que fue ambiguo acerca de cual de ellas era relevante para la cuestión moral. El intercambio de equivalentes, dice Marx, se convierte en solo apariencia, y pasa a ser, de hecho, robo. Para Geras, esta inversión en opuestos es un juego con los dos sentidos de equivalencia, pero nada cambia al respecto. La raíz de esta oscuridad, nos dice, yace en el carácter equívoco de la dialéctica: una cosa no puede ser su opuesta. Si la relación salarial es un intercambio de equivalentes, entonces eso es lo que es y debe ser mantenido. Pero si cambia hacia su directo opuesto, entonces no es un intercambio de equivalentes. Así, la confusión de los comentadores de Marx es fruto de su propia confusión.

Geras (1989)asevera que una reconstrucción del planteo de Marx indica que éste sí pensaba el capitalismo como un sistema injusto. Quienes dicen lo contrario, afirma, no pueden responder a las preguntas fuertes que se les plantean: al

caracterizar la explotación como robo, Marx impugnaba la justicia del sistema. ¿Por qué Marx usa el término robo para describir la realidad del capitalismo, si no es porque considera que es injusto? Las respuestas brindadas por quienes niegan esto no resultan convincentes, por tanto se debe aceptar la lectura más natural de los pasajes en que Marx utiliza el término robo, que es que él consideraba el capitalismo injusto. Así, considerar la explotación como robo es considerar la apropiación de plusvalía y con ello los derechos de propiedad como injustos.

Empero, para demostrar esto, no hay que dejar de considerar que Marx explícitamente negó que hubiera injusticia en la relación entre capitalista y trabajador, ridiculizando cualquier apelación en defensa del socialismo que utilizara el lenguaje del derecho o la justicia. Más en general, pareciera desprenderse de los escritos marxianos una concepción donde los estándares de justicia son relativos a cada modo de producción. Intentar resolver estos problemas aduciendo que dichos pasajes no debe tomarse literalmente, no parece una vía adecuada. Por tanto, hay que asumir que Marx sostiene que la relación salarial no es injusta de acuerdo con los estándares internos del sistema capitalista, y que el capitalismo no es injusto de acuerdo a la definición relativista de justicia que manifestó. De este modo, el realismo moral es incuestionablemente una dimensión importante del pensamiento de Marx, implicando la relativización del estatus de valores, ya que se trata de formas ideológicas, superestructurales y meramente derivativas, sin validez independiente o alcance trans-histórico.

¿Hay forma de resolver el conflicto entre estas declaraciones explícitas de Marx y su condena implícita del capitalismo como injusto? Geras(1989) zanja la cuestión de la siguiente manera: "Marx pensaba que el capitalismo era injusto, pero él no creía que pensara eso".[23] Esto se debe a que el concepto de justicia que manejaba era limitado, en tanto asociaba la justicia a las normas jurídicas, a los estándares internos a cada orden social. En base a esto se desprende por qué Marx señaló que la relación salarial no era injusta, y por qué la noción de justicia

[23] En el original: “Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so”.

no era revolucionaria. Son estas nociones, junto a los equívocos dialécticos (señalados anteriormente) la fuente de toda la confusión en Marx.

En conclusión, Geras ensaya una crítica a aquellos abordajes que presentan una falsa solución a un genuino problema en el pensamiento de Marx. Dicho problema es una inconsistencia o una paradoja en su actitud ante las cuestiones morales. ¿Cómo compatibilizar la condena de Marx al capitalismo por su injusticia con su negativa a sostener valores transhistóricos? La solución propuesta por Geras es que para Marx el capitalismo era injusto, pero no pensó que pensaba eso. Esto se debe a que manejaba un criterio estrecho de justicia en tanto derecho positivo inmanente al orden social, además de las confusiones generadas por la dialéctica acerca de la relación salarial tanto como intercambio de equivalentes así como de intercambio desigual.

Pero entonces, ¿en base a qué fundamentos Marx condenó al capitalismo por su injusticia? Geras sostiene que la concepción de justicia implícita en la obra de Marx, inferida a partir de su propuesta del Principio de Necesidades para la fase superior del comunismo, es uno que afirma un estándar de igualdad en tanto mismas posibilidades de auto-realización como criterio moralmente superior.

Así, mientras por un lado Marx indica claramente que no hay ideas que realizar, ya que sólo se trata del movimiento inmanente y nada más, al mismo tiempo, condena plenamente al capitalismo por sus opresiones y faltas de libertades y también, sostiene Geras, por sus injusticias. Los compromisos éticos reprimidos emergen constantemente, cuya base, afirma, es una dimensión moral de la teoría de Marx, que incluye valores de auto-realización y libertad, así como el ideal de una sociedad justa.

Hay en Marx una negativa a convenir con principios éticos, una condena a la retórica moral fácil, no comprometida con el conocimiento objetivo de las realidades históricas. Ello, indica Geras, constituye una fortaleza del pensamiento marxiano, en tanto pone en evidencia que los ideales por sí solos resultan una herramienta ineficaz para la liberación humana, e impulsa la búsqueda de precondiciones materiales y agentes sociales capaces de transformar la sociedad.

Sin embargo, advierte el autor, tal acierto no es excusa para dejar a un lado las deficiencias mencionadas: la inconsistencia de Marx respecto al análisis y juicios morales.

2.5 Sánchez Vázquez y la justicia: la condena histórica y la condena moral al capitalismo

Buscando establecer un diálogo entre los autores mencionados anteriormente y las ideas de ASV, comencemos primeramente con la postura de Allen Wood, para quien Marx era (y por extensión el marxismo es) decididamente antimoralista, de lo cual se infiere que no condena al capitalismo en base a ningún juicio moral, sino que lo condena por constituir una rémora para el desarrollo de las fuerzas productivas, lo que en sus términos significa una condena histórica del capitalismo, y no moral.

Según lo señalado en el capítulo precedente (véase Cap. 1), Sánchez Vázquez entiende que el marxismo incluye una crítica moral del capitalismo. Repitámoslo: para él el marxismo es, en primer lugar crítica de lo existente, luego proyecto de emancipación (y también ciencia y praxis). Estas dos dimensiones son esencialmente valorativas (lo que incluye valores morales y no morales), entrañan un juicio de la realidad capitalista a partir de los valores que en ella son negados o retaceados, y el proyecto donde estos valores serán realizados.

¿Está ASV de acuerdo con Allen Wood en que en Marx (y por extensión en el marxismo) no hay una condena moral del capitalismo? Claramente no. ¿Considera entonces que la critica marxiana (y marxista) al capitalismo es única o fundamentalmente moral? Tampoco: para ASV el marxismo condena al capitalismo moral y no moralmente. Ciertamente, el capitalismo se encuentra “condenado” por la historia (y el marxismo revela tal cosa) en tanto constituye una rémora para el desarrollo de las fuerzas productivas, impide el progreso material de la humanidad (véase Cap. 1, apartado 2). Habría aquí una condena del capitalismo en base a valores no morales. Y junto a ello, hay también una condena moral del capitalismo, en tanto limita o impide valores morales que el socialismo

extenderá o realizará. Y el socialismo es asimismo expresión del progreso moral de la humanidad (y en este sentido, la condena moral del capitalismo no deja de ser "histórica", en tanto es realizada desde una moral que se justifica "dialécticamente" –véase Cap. 1, apartado 3–). Desde su perspectiva, las lecturas unilaterales "disocia[n] lo que el socialismo tiene de ideal y de producto histórico necesario. Como ideal, se reduce a una aspiración moral […]; como producto, es resultado de la necesidad histórica (económica)"(Sánchez Vázquez, –1981– 2015, p. 436).[24] Para nuestro autor una y otra condena del capitalismo están enlazadas, y la historia es la que teje tal urdimbre.

2.6 Sánchez Vázquez: la condena moral del capitalismo en base a su injusticia

Hasta aquí hemos visto como, para ASV, el marxismo condena (aunque no solo) moralmente al capitalismo; empero debemos ver si él, desde su interpretación del marxismo, lo condena moralmente por su injusticia.

Digámoslo de una vez: Sánchez Vázquez, en su condena moral del capitalismo, incluye la reprobación de su injusticia. En incontables oportunidades (aunque, ciertamente, con mayor frecuencia y énfasis en sus últimos escritos –trataremos acerca de esto más adelante–) lanza diatribas como esta:

> [E]l capitalismo de ayer y, con mayor razón, el de hoy, puede y debe ser criticado por la profunda y creciente desigualdad social en el acceso a la riqueza social; por las injusticias sociales que se derivan de ella; por la negación o limitación de las libertades individuales y colectivas o por su reducción –cuando las reconoce– a un plan retórico o formal; por su tratamiento de los hombres, en la producción y el

[24]La misma idea, expresada por la positiva, se advierte en el siguiente párrafo: "el valor del socialismo no radica sólo en que funciona mejor que el capitalismo en el terreno de la producción material. Lo valioso no reside propiamente en producir más, sino en el significado social, humano de la producción. La superioridad del socialismo […] no reside en los índices de productividad sino en que su producción está al servicio de las necesidades de la sociedad entera; en ser, no producción para la producción, sino producción para el hombre [posibilitando] el pleno desarrollo del individuo como ser productor y de un dominio sobre sus propios productos o creaciones" (Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 38).

> consumo, como simples medios o instrumentos; por su transformación de toda actividad humana –deshumanizándola– en mercancía […] Por consiguiente, el capitalismo puede y debe ser criticado desde el punto de vista moral, teniendo presente esos valores.(Sánchez Vázquez, –2003c– 2013, p. 80)

Ante la injusticia del capitalismo se proyecta una sociedad que realice la justicia; junto a este valor aparecen íntimamente ligados los valores de libertad e igualdad: enseguida veremos estas vinculaciones. Por el momento, centrémonos en la injusticia del capitalismo y la justicia del socialismo: nos dice ASV que la izquierda socialista "siempre ha luchado por la igualdad y la justicia"(Sánchez Vázquez, –1997d– 2000, p. 158). Así, el ideal de justicia vertebra el proyecto socialista, y el marxismo "descubre en el capitalismo las condiciones de posibilidad –no la realidad– del paso de una sociedad a otra más justa"(Sánchez Vázquez, –1987d– 2007, p. 202).

Precisemos que para Sánchez Vázquez no hay ninguna posibilidad de alcanzar la justicia en el marco del capitalismo, ya que este sistema, al someter todas las formas de producción a la ley de la obtención de beneficios, conlleva la explotación del trabajo, la dominación de una clase sobre otras, y la dominación de unos países por otros. Son males inherentes a la naturaleza del sistema capitalista, que está regido por dicha ley. De este modo, el mercado capitalista presenta un "mecanismo que fomenta la desigualdad, el egoísmo y la injusticia en su distribución"(Sánchez Vázquez, –1990b– 2007, p. 224).

Para terminar de despejar cualquier inquietud acerca de la relevancia de la idea de justicia en el pensamiento de ASV recordemos que nuestro autor rememora su primer acercamiento al socialismo precisando que tal cosa no se debió a una abstracta reflexión teórica, sino la pasión de justicia ante las injusticias sufridas por los trabajadores y campesinos de su tierra. Ese mismo pulso ardiente continuará crepitando hasta el final de sus días, permanentemente insistiendo en lo mismo: "¿por qué empeñarse en esa transformación [socialista] y no dejar las cosas como están? La pregunta provoca una respuesta que rebasa la dimensión política, a

saber: porque este mundo es injusto, y la injusticia no debe aceptarse”(Sánchez Vázquez, –1993b– 2015, p. 62).

Entonces, la injusticia del capitalismo (y la justicia del proyecto socialista) se encuentra en la matriz del pensamiento de ASV. Ahora bien, ¿en qué basa su juicio acerca de la injusticia del capitalismo?

2.7 Sánchez Vázquez: igualdad, justicia y libertad

Como vimos, Geras, en base al estudio de la obra de Marx, sostiene que éste tiene una concepción de justicia que afirma un estándar de igualdad en tanto mismas posibilidades de auto-realización. Este punto de vista es asumido íntegramente por Sánchez Vázquez (aunque su énfasis, como veremos, esté puesto en el contenido no igualitario de tal estándar de igualdad) .

Examinemos con mayor detenimiento las ideas de ASV acerca de la igualdad y la desigualdad. En un escrito tardío(Sánchez Vázquez, –1995a– 2015, pp. 363-383) nuestro autor retoma la obra clásica de Norberto Bobbio*Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, asumiendo la vigencia de la diferenciación política izquierda-derecha, así como el criterio para realizar tal distinción propuesto por el intelectual italiano: esto es, que la igualdad constituye un eje central de la identidad política de la izquierda. Sin embargo, considera que la caracterización de Bobbio resulta insuficiente, centralmente debido a que resulta imprescindible: a) complementar tal idea con el valor de la libertad; b) especificar qué se entiende por igualdad.

Veamos cómo ASV aborda esto último, sirviéndonos centralmente de la Conferencia dictada en 1994 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM “Reflexiones –¿intempestivas?– sobre la igualdad y la desigualdad”, donde nos brinda ideas esclarecedoras acerca de su comprensión del tema. Establece primeramente que las desigualdades entre los hombres respecto a la distribución y consumo de bienes son tan viejas como la división de la sociedad en clases, y que la reflexión en torno al asunto es también de larga data. Así, nos dice(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, pp. 96-100), en Grecia se reivindica la igualdad de

acceso al poder político y la igualdad ante la ley, al tiempo que se mantiene la desigualdad entre hombres libres y esclavos, y entre hombres y mujeres, naturalizando dicha desigualdad. Luego, en la Edad Media no se cuestiona la desigualdad social ni política, siendo un paso atrás respecto al mundo griego, empero se admite una igualdad universal como igualdad trascendente, en tanto criaturas de Dios, y que no se expresa en el mundo terreno, donde persisten todo tipo de desigualdades. En tiempos de la modernidad, la naturaleza ya no será invocada como fuente de desigualdad, sino entendida como origen de la igualdad: el estado natural hace iguales a los hombres. Sin embargo, se exalta la igualdad jurídica formal, dejando a un lado las desigualdades económicas y sociales. Es Rousseau quien extiende la mirada acerca de la desigualdad más allá de los límites jurídico-políticos, atendiendo a la desigualdad económica y social. De todos modos, y aunque en la Revolución Francesa la posición de Rousseau encuentre eco en Robespierre y en la Constitución de 1793, la tendencia burguesa predominante redujo la igualdad a la igualdad jurídica formal.

A partir de esa reconstrucción histórica, Sánchez Vázquez afirma que la igualdad y la desigualdad son modos en que los hombres se relacionan entre sí, en que se tratan unos a otros. Dar un trato igual significa reconocer que quienes son así tratados comparten, por encima de las diferencias, ciertos rasgos que, por la importancia atribuida, justifican el trato igual. El trato igual se imbrica con la idea de justicia, y el desigual con el de injusticia. Sin embargo, esta imbricación no es unilateral, en el sentido de asociar en todo momento igualdad con justicia y desigualdad con injusticia; hay ocasiones en que la desigualdad implica justicia, y viceversa. En la igualdad se enfatiza lo común; en la desigualdad la diferencia. Una y otra pueden ser justas o injustas, de acuerdo a qué justifique (o no) el trato igual o diferente.

Entonces, igualdad-desigualdad son modos de relacionarse los hombres entre sí, y el trato igual o diferente puede ser justo o no. ¿Es la relación salarial una relación igualitaria? ¿Es justa? ¿O injusta? Acerca la vinculación entre capitalista y trabajador, Sánchez Vázquez sostiene:

> [A]mbas partes entran en esa relación, y entran, en el contrato correspondiente, como iguales; es decir, como propietarios de diferentes mercancías (capital y fuerza de trabajo) que proceden a un intercambio igual de ellas. O, como dice Marx, en *El capital*, con un dejo de ironía: es el reino de la igualdad "porque cada quien entra en relaciones con el otro en cuanto simple propietario de mercancías o el intercambio de equivalente por equivalente".(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, p. 105)

Se advierte claramente que al atribuir ironía al sentido de las palabras de Marx, ASV entiende que esta igualdad no es tal, que se trata de una igualdad formal y no real, precisamente de una igualdad formal que enmascara desigualdades reales. En sus propias palabras:

> El contenido desigual puede ocultarse y justificarse bajo la forma de la igualdad. Es lo que sucede en la relación que contraen en la producción capitalista las partes de ella. Real, efectivamente, se trata de una relación de explotación y, por tanto, de desigualdad, en la que la forma jurídica oculta y justifica su contenido. Cualquiera que sea el concepto de explotación, a que se recurra, esta explotación del hombre por el hombre, o sea: del trabajador por el capitalista, entraña una relación de desigualdad entre las partes, determinada por las diferentes posiciones que ocupan: una, como compradora de la fuerza de trabajo; otra, como vendedora de ella. (Ídem)

La diferente posición ocupada en la producción es lo que entraña desigualdad, y lo que da lugar a una relación de explotación "al verse forzado [el obrero] a vender su fuerza de trabajo al capitalista y al apropiarse éste de la plusvalía que el obrero crea con su trabajo excedente no pagado"(Sánchez Vázquez, –2003c– 2013, p. 80).

Sin embargo, como fue mencionado, la desigualdad no implica, de por sí, injusticia. Sánchez Vázquez se distancia así del "igualitarismo radical" que condena toda desigualdad. Para él la igualdad no es un valor absoluto (en ciertas

circunstancias históricas puede ser una reivindicación justa, en otras no) y siempre se encuentra subordinada a la justicia:

> [L]o que determina, en definitiva, qué es lo prioritario, en una situación histórica determinada, si la igualdad o la desigualdad, y qué rasgos comunes o diferentes justifican un trato igual o desigual, se hace de acuerdo con el valor que le atribuimos –como justo o injusto–.(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, p. 106)

De esta manera, aún considerando la relación salarial en su dimensión real y no formal, "no basta reconocer la relación de desigualdad […] para considerarla injusta. Sólo se considerará tal a partir de la importancia que se atribuya a esta diferencia real, de acuerdo con los intereses y valores que están en juego"(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, p. 105).

¿Es injusta entonces la (desigual) relación salarial? ¿Cuáles son estos intereses en juego? Para el capitalista es la obtención de beneficios, por lo que la desigualdad es para él irrelevante, y el obrero aparece como un medio para la consecución de su fin; pero para el obrero, en tanto se considera como un fin y no como un medio, la desigualdad resulta relevante. ¿Cuáles son los valores en juego, los cuales tornan relevante (moralmente) la desigualdad de la relación salarial, y por ello injusta? En otras palabras, ¿cuál es para Sánchez Vázquez el objetivo de los comunistas? Es, nos dice, la liberación de la humanidad. Se trata, indica,

> de liberar al hombre, ciertamente, de modo que "el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de todos" (*Manifiesto Comunista*). A su vez, ese "libre desenvolvimiento" hay que entenderlo –de acuerdo a los *Grundrissey El Capital*– como desarrollo pleno y libre de las fuerzas y potencialidades humanas. (Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, p. 29)

El capitalismo no posibilita una igualdad en este sentido, y por tanto es un sistema injusto, ya que la desigualdad que porta implica imposibilidad, para la mayoría, de libre desenvolvimiento.[25]

Desde este punto de vista, un criterio igualitario donde el trabajo se convierta en el mismo rasero para todos y la distribución de medios de consumo corresponda a la contribución laboral realizada (fase inferior del comunismo), constituye un paso adelante. ¿Por qué? Porque, nos dice Sánchez Vázquez (–1970– 2000, p. 47): a) en tanto no hay apropiación no retribuida por parte del capitalista de una porción del tiempo de trabajo del obrero, se hace posible que éste logre una reducción del tiempo de trabajo, habilitando una mayor extensión del tiempo libre disponible para el pleno desenvolvimiento del individuo; b) en tanto el control del proceso productivo pasa a manos de los trabajadores, el mismo tiempo de trabajo pasa a ser tiempo que se abre a la actividad creadora y la autorrealización del hombre. Es decir, estos cambios posibilitan la extensión de "la libre actividad espiritual y social de los individuos", "el desarrollo absoluto de las capacidades creadoras del hombre como fin en sí mismo".[26] Precisamente, esto es lo que el capitalismo impide, estrangulando a escala social la capacidad creadora del hombre, su potencial creador, su plena realización(Sánchez Vázquez, –1987c– 2011, pp. 175, 176).

Por eso, en el marco del capitalismo, la reivindicación igualitaria resulta justa. Mas ello, de acuerdo a los objetivos comunistas, no resulta suficiente, ya que no garantiza la igualdad en la plena satisfacción de las necesidades de cada quien. El criterio de distribución comunista, igualitario en este sentido, es por contenido un principio de desigualdad: "Se trata de una desigualdad justificada y justa dentro del proceso de autorrealización del hombre, toda vez que toma en cuenta lo que le hace propiamente tal: su riqueza –forzosamente desigual– en necesidades"(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, pp. 110, 111). De modo que

[25]Una exposición acerca de la injustica que conlleva la relación salarial en tanto roba tiempo al obrero impidiendo que éste se auto-realice, se encuentra en:*Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844* (Sánchez Vázquez, 1982, pp. 264-266).
[26]Estas palabras de Marx tomadas de *El Capital* y los *Grundrisse* son citadas en: Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p.47.

Marx, y el marxismo, lejos del igualitarismo radical, promueven la desigualdad justificada, bien entendida.

En conclusión, igualdad y desigualdad no son valores absolutos, sino que se subordinan a la idea de justicia. Y lo justo, aunque esté enmarcado en determinadas condiciones de posibilidad históricas, se realiza en última instancia en (iguales posibilidades para –lo que implica desiguales medios–) el libre desenvolvimiento de cada quien. En palabras de Sánchez Vázquez:

> Marx aspira a una efectiva igualdad social que sólo puede basarse, como "libre desenvolvimiento de *cada individuo*" (cursivas nuestras), o sea, de sus necesidades como tales, en la más extrema y diversa desigualdad. Contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo y la desigualdad más radicales como sustancia de la libertad. No puede tener otro sentido el principio de "a cada quien según sus necesidades" que –de acuerdo con la *Crítica del Programa de Gotha*– habría de regir en la sociedad comunista, tras de pasar por la fase inferior o periodo de transición en el que todavía subsiste el Estado y rige el principio de "a cada quien según su trabajo". Fase en la que, por tanto, "el libre desenvolvimiento de los individuos" encuentra todavía obstáculos que impiden que pueda hablarse propiamente de "reino de la libertad".(Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, pp. 29, 30)

Consideraciones finales (2)

A fin de iluminar las ideas de Sánchez Vázquez respecto a la justicia, en este capítulo hemos presentado, primeramente, las reflexiones de diversos autores (referenciados con el marxismo analítico) sobre el lugar de la justicia en el pensamiento de Marx.

Por un lado, se hantrazado los principales señalamientos de quienes consideran que Marx sí condenaba al capitalismo en base a su injusticia: desde esta visión de la obra marxiana, la relación salarial solo en apariencia implica un intercambio de

equivalentes, ya que en realidad, considerando la apropiación de plus-trabajo por parte del capitalista, se trata de un intercambio asimétrico, y por lo tanto resulta injusta. Siendo esta relación de producción la base del sistema capitalista, luego el sistema capitalista resulta injusto. Como hemos visto, desde esta lectura se entiende que al enjuiciar así al capitalismo, Marx estaría apelando a criterios de justicia trascendentes, apelación que también se advierte en el enjuiciamiento que Marx realiza de la acumulación originaria (considerándola un robo), y en los principios de justicia postulados para la sociedad comunista (particularmente en la jerarquía que establece entre ellos).

Por otro lado, se han expuesto los argumentos de quienes sostienen que Marx no condenó al capitalismo en base a su injusticia: en su interpretación, Marx no condenaba la relación salarial como injusta, dado que manejaba estándares de justicia internos a los modos de producción históricamente específicos, y rechazaba cualquier apelación a estándares de justicia trascendentes (ya que sostener lo contrario implicaría desconocer la sociología marxista de la moral). Se ha subrayado que desde este punto de vista se entiende que,en tanto la justicia implica una simetría, y considerando que Principio de Necesidades rechaza la apelación a cualquier medida como criterio de distribución, de ello resulta que el mencionado Principio no constituye un principio de justicia: así, la fase superior del comunismo es una sociedad más allá de la justicia (y el Principio de Necesidades no es un principio prescriptivo, sino una descripción de cómo serán las cosas).

Profundizado en esta última perspectiva, hemos analizados los postulados de Allen Wood, quien afirma que las valoraciones del capitalismo de Marx no responden a un juicio moral (lo que implica que no hay una consideración del capitalismo como un sistema injusto), ya que los conceptos morales (lo que incluye los criterios de justicia), son intrínsecos a cada modo de producción. De este modo, se ha señalado que, según Wood, Marx condena al capitalismo por constituir una traba para el desarrollo constante de las fuerzas productivas (tendencia que está en la base de la evolución histórica de los modos de producción), lo que implica que el fin del capitalismo resulta una necesidad histórica, y no una necesidad ética.

A manera de síntesis de los debates respecto a la justicia en Marx que tuvieron lugar en el seno del marxismo analítico, se han presentado la reflexiones de Norman Geras, quien considera que Marx denunciaba al capitalismo en base a su injusticia, aunque contempla que, ciertamente, también rechazaba la elaboración de una ética socialista. De este modo, se ha explicado que Geras considera que hay una inconsistencia en la obra de Marx respecto al análisis y juicios morales, ya que, por un lado, indica que el comunismo no propone ideales sino que se trata solamente de un movimiento inmanente, y por otro lado, se advierte en su obra, en forma implícita, una dimensión moral que incluye valores (trascendentes) como la auto-realización y la justicia.

Esta larga exposición de los aportes ofrecidos por distintos marxistas analíticos nutre los desarrollos posteriores, esto es, los apartados finales del capítulo en los cuales hemos vueltos a poner el foco en el pensamiento de Sánchez Vázquez, esta vez ya centrados en lo que constituye nuestro objeto de estudio (sus nociones en torno a la justicia).

Así, se ha subrayado que segúnSánchez Vázquez, Marx condena al capitalismo tanto moralmente como no moralmente. Hay una condena histórica del capitalismo (es decir, basada en valores no morales), en tanto impide el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero hay asimismo una condena moral del capitalismo en tanto impide la realización o extensión de determinados valores morales. Hemos advertido que estas dos condenas están entrelazadas a partir del movimiento de lo real, ya que el progreso moral (como vimos en el capítulo anterior) es parte de éste.

De este modo, hemos visto que ASV sostiene queel marxismo realiza una condena moral del capitalismo que incluye la reprobación de su injusticia, y asimismo, que el ideal de justicia se encuentra en el núcleo de su propuesta comunista.

En el último movimiento del presente capítulo hemos explicado el contenido de tal ideal de justicia. Esto es: que, al igual que lo afirmado por Geras, Sánchez Vázquezasevera que de la obra de Marx se desprende una concepción de justicia

que porta un estándar de igualdad en tanto mismas posibilidades de auto-realización. Hemos puntualizado en que, si bien ASV asume que existe una vinculación entre, por una parte, igualdad y justicia, y por otra parte desigualdad e injusticia, sin embargo, entiende que esta no es una relación necesaria (puede haber desigualdades justas e igualdades injustas): la igualdad no es un valor absoluto, ya que se debe subordinar a la justicia.

En base a lo anterior, hemos visto que para ASV la asimetría del intercambio salarial no necesariamente implica injusticia; para considerar la relación salarial injusta se debe considerar la desigualdad a a partir de ciertos valores e intereses que dicha relación entraña. De este modo, la desigualdad de la relación salarial resulta injusta en tanto impide la realización del valor moral central para el proyecto comunista que es la auto-realización recíproca: el capitalismo no posibilita la igualdad para desarrollar esa auto-realización, por ello es injusto.

En este sentido, se ha explicado cómo Sánchez Vázquez entiende que el socialismo (fase inferior del comunismo) resulta un paso adelante en la consecución de ese ideal, dado que posibilita la reducción del tiempo de trabajo habilitando una extensión del tiempo libre para la auto-realización; y porque el control del proceso productivo pasa a manos del productor, posibilitándole a éste desarrollarse en el trabajo mismo.Sin embargo, hemos explicado que según nuestro autor, el criterio igualitario de “a cada quien según su trabajo” queel Principio de Contribución propone para la fase inferior del comunismo no resulta completamente justo, ya que no garantiza la igualdad en la plena satisfacción de las necesidades de cada quien. Teniendo en cuenta que estas necesidades son distintas, el Principio de Necesidades es por contenido un principio de desigualdad, una desigualdad que resulta justa en tanto la justicia radica en la igual posibilidad de auto-realización de cada quien.

En síntesis, queda establecido que ASV sostiene una concepción moral de la justicia, es decir, no entendida como derecho positivo inmanente al orden social. Y en tanto la moral que propugna es independiente del capitalismo, sus criterios de justicia también lo son. En este sentido, sus recurrentes referencias a los

principios formulados por Marx para la fase inferior y superior del comunismo, subrayando constantemente su jerarquización, son una evidencia más al respecto. Sin embargo, veremos en el próximo capítulo de qué manera el comunismo imaginado por Sánchez Vázquez “realiza” la justicia siendo una sociedad “más allá” de la justicia.

CAPÍTULO 3. FASE INFERIOR Y FASE SUPERIOR DEL COMUNISMO: LA INTERPRETACIÓN DE SÁNCHEZ VÁZQUEZ

En este capítulo se presentará la mirada que, hasta mediados de la década del ochenta del siglo pasado, Sánchez Vázquez sostiene acerca de estas dos fases del comunismo. A fin de interpretar cabalmente su perspectiva, nos serviremos de los análisis sobre estos temas aportados por algunos especialistas, fundamentalmente Gerald A. Cohen y Fernando Lizárraga.

En la lectura del marxismo propuesta por Sánchez Vázquez, la crítica al capitalismo tiene como correlato la proyección de una alternativa superadora, donde se realizarán los valores negados en aquél. Al pensar esta sociedad proyectada, que para él es siempre una sociedad inexistente aún, futura, nuestro autor busca en el legado marxiano las ideas que permitan trazar sus contornos.

En varios escritos presenta la misma aseveración: Marx, al desarrollar una teoría que se centra en la explicación de las condiciones reales, habría sido reticente a pintar cuadros de la sociedad futura. Marx, indica Sánchez Vázquez (–1983b– 2007, pp. 189, 190), rechazó tajantemente las fantásticas anticipaciones utópicas de la sociedad futura, desplegando un antiutopismo teórico que lo conduce a rehuir de quiméricas especulaciones y concentrarse en el análisis de la realidad(Sánchez Vázquez, –1985c– 2000, pp. 88, 89). Marx, entonces, habría evitado recaer en la tentación utopista de llenar con deseos aquello que no se podía anticipar fehacientemente (científicamente); sin embargo, su análisis del presente capitalista cobra sentido a partir del punto de referencia que fija en el futuro, la sociedad emancipada, y por ello nos ofrece trazos de tal proyecto(Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, pp. 28, 29). De modo que, con precauciones y reticencias, Marx dejó esbozos de anticipación de la organización social futura, caracterizaciones de la nueva sociedad. Tales bosquejos ASV los encuentra dispersos en algunas obras, pero fundamentalmente en la *Crítica del Programa de Gotha*, en la que se formulan los principios que regirán en las dos

fases previstas para el comunismo: fase inferior (o socialismo, como ha sido denominada en el marxismo posterior) y fase superior del comunismo.

El presente capítulo, entonces, partirá de una descripción de las características generales atribuidas por Sánchez Vázquez a la fase inferior del comunismo, para pasar luego al análisis del Principio de Contribución como elemento clave de justicia en la mencionada fase del comunismo. Continuadamente abordaremos las características de la fase superior del comunismo, haciendo hincapié en el Principio de Necesidades que esta fase presenta. A fin de problematizar esto último, apelaremos a las circunstancias de justicia humeanas, las cuales nos permitirán analizar dos lecturas de la fase superior del comunismo (distinguidas por Cohen): una como la realización de una sociedad signada por la abundancia irrestricta, otra como una sociedad signada por la hiper-socialización. Entonces demostraremos que en la proyección de la fase superior del comunismo realizada por ASV (en sus escritos anteriores a mediados de la década del ochenta),nuestro autor asume ambas perspectivas. Concluiremos que esta interpretación implica una visión del comunismo como una sociedad en la que se realiza la justicia y que se encuentra más allá de la justicia.

3.1 Fase inferior del comunismo

3.1.1 Características

Numerosos son los escritos en que Sánchez Vázquez indica cuáles son los rasgos de la fase inferior del comunismo (o “socialismo”). Comencemos con los siguientes tres: en primer lugar, se trata de una sociedad que ha abolido la propiedad privada sobre los medios de producción y se basa en la propiedad social de los mismos; en segundo lugar, conlleva la democratización real de la vida social (ampliación constante de la democracia), lo que entraña la autogestión creciente desde el nivel empresa alcanzando todos los niveles de la sociedad (acceso de los productores a la dirección de la economía); finalmente, se produce una creciente devolución de las funciones del Estado a la sociedad, lo que implica que aquel inicia su proceso

de destrucción dando lugar a un Estado de transición, cuyo poder político debe estar en manos de la clase obrera.

Entonces, para Sánchez Vázquez el socialismo requiere, en primer lugar, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. Empero advierte que si bien Marx subrayaba el nexo entre la abolición de la propiedad privada y la nueva sociedad, tal condición necesaria no es sin embargo suficiente. ASV indica que el mismo Marx alertaba que dicha condición no garantiza por sí misma la construcción de la nueva sociedad comunista, ya que puede producirse una superación negativa de la propiedad privada que bloquee la emancipación de los trabajadores(Sánchez Vázquez, –1981– 2015, p. 434). La abolición de la propiedad privada de los medios de producción debe seguirse de su apropiación social, lo cual no equivale a "estatal": lo veremos en seguida. Íntimamente ligado a lo anterior se encuentra el segundo aspecto, la democratización de la vida social, y muy especialmente de la dirección de la producción y la economía. Esta democratización implica también que el Estado como tal va extinguiéndose, por ello el Estado de transición (que reemplaza al Estado burgués) debe orientarse en tal sentido (y no fortalecerse más y más).

Como se puede vislumbrar, Sánchez Vázquez insiste en estas características dado que se propone diferenciar y contrastar el proyecto de emancipación marxiano del "socialismo realmente existente". Su balance crítico de esta experiencia, afilado con el correr de los años, establece que el "socialismo real" no era realmente socialismo (aunque tampoco era una sociedad capitalista, sino una sociedad postcapitalista cuyo tránsito al socialismo se encontraba bloqueado),[27] debido a que en la URSS: a) la propiedad de los medios de producción es estatal, no social, estando la burocracia en posesión de hecho (no de derecho) de los mismos; b) la burocracia controla el poder político y la economía, lo que implica

[27]Sánchez Vázquez mantuvo una actitud expectante acerca de los procesos que podían restablecer el curso de la URSS hacia el socialismo. Así, entendió que la perestroika podía desbloquear el tránsito al socialismo, poniendo fin a la planificación centralista y autoritaria de la economía, y dando un papel preeminente a la autogestión de los obreros, lo que podría desembocar en la propiedad social de los medios de producción ("Once tesis sobre socialismo y democracia", –1985– 2000, pp. 109-120). Unos años después manifestará su desencanto con aquel experimento ("En la utopía socialista: ¿de que socialismo hablamos?" –1989– 2007, pp. 273-290).

que los trabajadores no participan en las decisiones políticas ni económicas a ningún nivel; c) el Estado de transición, lejos de iniciar un curso disolutivo, se fortalece cada vez más.

Considerando la lectura del proyecto marxiano que ASV nos propone, resulta relevante señalar que esta sociedad socialista, según él afirma (y en lo cual entiende estar siguiendo a Marx), habrá de surgir sobre la base de las posibilidades engendradas por el capitalismo desarrollado. Ello comprende (de acuerdo a la interpretación del marxismo que él ha sostenido), fundamentalmente, un alto desarrollo de las fuerzas productivas, aunque, veremos más adelante, no suficientemente alto como para acceder directamente al comunismo pleno (dicho sea de paso, tal cosa dejaría a la URSS, Cuba u otras experiencias similares ocurridas en el siglo XX como "transiciones hacia la transición", y no como "transición hacia la fase superior del comunismo", que es lo que el socialismo representa). Recalquemos también que en este estadio, entiende nuestro autor, subsisten todavía la producción mercantil y el Estado (aunque, fue dicho, en proceso de reabsorción).

3.1.2 Principio de Contribución

Encaremos ahora la característica de la fase inferior del comunismo que atañe a nuestro objeto: en el socialismo la distribución de los bienes producidos se realiza conforme al trabajo que cada quien aporta a la sociedad, rige el principio de "a cada quien según su trabajo". Sánchez Vázquez retoma la obra marxiana *Crítica del Programa de Gotha* y cita el siguiente pasaje de la misma: "el productor individual obtiene de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que ha dado. La misma cantidad de trabajo que ha aportado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta en forma distinta"(Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 43). Se trata del Principio de Contribución (también denominado por Cohen "Principio de Proporcionalidad Socialista") que rige la distribución de bienes de consumo individuales durante el socialismo.

Este principio establece la norma para distribuir bienes de consumo (ingreso) en función de la cantidad de trabajo aportado por cada individuo, una vez que el Estado ha realizado una serie de descuentos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes. Jon Elster lo define del siguiente modo: “A cada quien proporcionalmente a su contribución laboral, después de que se han separado fondos para la inversión, bienes públicos, fondos para los que no pueden trabajar, etc.” (tomado de: Lizárraga, 2016a, pp. 48, 49).

De manera que cada cual recibe, luego de realizar ciertas deducciones, una parte proporcional a lo que ha aportado con su trabajo. Cohen especifica que dichas deducciones efectuadas antes de la realización de la distribución,

> cubren la depreciación y la inversión, fondos de aseguración y contingencias, los costos del gobierno, el aporte a las escuelas, hospitales y otras facilidades alimentan “la satisfacción común de las necesidades”, y, finalmente, los fondos para aquellos que no se hallan en condiciones de trabajar. (Cohen, 2017b, pp. 155, 156)

Entonces, tenemos que en el socialismo “cada quien recibe según su contribución a la creación de riqueza social, pero no el valor total de lo que ha creado” (Lizárraga, 2011, p. 97), no recibe el “fruto íntegro de su trabajo” sino el “fruto parcial”. En palabras de Marx: “El «fruto íntegro del trabajo» se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el «fruto parcial», aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelva a él, directa o indirectamente, en calidad de miembros de la sociedad” (Marx, 1977, p. 15).

Dado que el derecho de los productores es proporcional al trabajo rendido, la igualdad consiste en aplicar a todos la misma medida: el trabajo. El socialismo, indica ASV, es “una sociedad en la que todos los miembros […] se miden […] por el mismo rasero: el trabajo que aportan (en cantidad y calidad) a la comunidad”(Sánchez Vázquez, –1980b– 2000, p. 81). En esta fase se adopta una perspectiva que trata a toda persona en tanto trabajador, midiéndolos únicamente según su contribución. Ese derecho igual, afirma Sánchez Vázquez (–1970– 2000, p. 44) siguiendo a Marx, encierra una limitación burguesa. El Principio de

Contribución se encuentra dentro del derecho burgués, dado que individuos diferentes son mirados solamente en un aspecto determinado, en cuanto obreros, en cuanto productores, no viéndose en ellos otra cosa. Como “derecho igual” consagra la desigualdad.El carácter burgués, en palabras de Marx, se advierte en que

> reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes […] se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta […] este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo. (1977, p. 17)

Marx entiende, y ASV lo suscribe, que este principio es defectuoso ya que “reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento” (ídem). Si cada cual recibe según su contribución laboral, el resultado distributivo es no igualitario (los más productivos reciben más, los menos, menos). Y esta desigualdad es dada por factores moralmente arbitrarios. Tal como atinadamente destaca Lizárraga, la clave reside en el concepto “privilegios naturales”:

> [E]l hecho de que diferentes individuos puedan aportar desiguales cantidades de trabajo al fondo social se debe lisa y llanamente a la existencia de “privilegios naturales”. Esto significa que las desiguales capacidades productivas de las personas están condicionadas por circunstancias ajenas a su voluntad, son producto de la suerte bruta, y sacar ventaja de ellas no es moralmente aceptable; por eso mismo Marx habla de privilegios. (2011, p. 102, 103)

De modo que bajo este principio es posible beneficiarse de atributos heredados a partir de la “lotería natural”, moralmente fútiles, ya que lo que es producto del azar no debe tener ningún peso en la distribución de beneficios sociales.

En este sentido, Sánchez Vázquez indica: “De ahí que el derecho sea un derecho que aplica una medida igual –el trabajo– haciendo abstracción de que los productores como individuos son desiguales”(Sánchez Vázquez, –1976a– 2000, p. 73). Pero la desigualdad de los individuos no refiere solamente a su distinta capacidad productiva (y la recompensa que recibirán por ello), sino a las necesidades diversas. Lo cuestionable es que los individuos obtienen medios de consumo en función de su aporte al fondo de riqueza social (tras las deducciones), y esto es independiente de sus necesidades. Tal como apunta Cohen,

> el principio de proporcionalidad socialista “es por lo tanto un derecho a la desigualdad”: los más talentosos, por lo tanto, realizarán las cosas mejor que los menos talentosos, y aquellos con pocos dependientes podrán sostener a cada uno de ellos mejor que los que tienen muchos. (Cohen, 2017b, p. 157)[28]

Esta desigualdad deja a un lado la dimensión auténticamente comunista: la igual satisfacción de las necesidades de cada quien, que es, como vimos (Cap. 2, apartado 7), la “desigualdad” que ASV afirma como propia del comunismo. La igualdad en este sentido (todos tienen las mismas posibilidades de auto-realización, todos son capaces de satisfacer sus necesidades), conlleva necesariamente desigual tratamiento desde otro punto de vista (no todos recibirán la misma cantidad de bienes, ni trabajarán la misma cantidad de horas, etc.). Este es, para Sánchez Vázquez, el tipo de igualdad y diferencias que son moralmente relevantes.

[28]Respecto a esto, Lizárraga añade: “Es cierto que, bajo el Principio de Contribución, los más talentosos y con menores necesidades ganan más que los menos dotados y con mayores necesidades; por lo tanto, no hay límite a las desigualdades en el reparto de bienes de consumo” (2016a, p. 166). Entiendo que la primera idea de Lizárraga es correcta, pero de ella no se infiere que no haya límites a las desigualdades en el reparto de bienes de consumo, pues el Principio de Contribución presupone la no-explotación de mano de obra, y por tanto que no exista apropiación privada de plusvalía: ello constituye un límite colosal a las desigualdades (más colosal que el que nunca hubiera).

Ahora bien, si estas “limitaciones burguesas” de la fase inferior del comunismo fuesen generales en nada se distinguiría esta sociedad de la sociedad capitalista. En ciertas posiciones debe entonces trascender estos “límites burgueses”, de modo que la fase inferior del comunismo, aunque no sea una sociedad justa, resulte a este respecto superior al capitalismo; es decir, más justa.

Veamos como ASV comprende esta superioridad del socialismo frente al capitalismo a partir de su interpretación de la obra *La teoría general del derecho y el marxismo* del jurista soviético EvgenyPashukanis. Sánchez Vázquez (–1976a– 2000, pp. 65 y ss.) indica que para Pashukanisno hay lugar para un nuevo derecho, llámese socialista, soviético o proletario, en el periodo de transición (socialismo): más allá del derecho burgués, el jurista soviético no ve otro derecho, sino la desaparición (aunque gradual) de todo derecho; no hay una transición hacia nueva formas jurídicas, sino una extinción paulatina de toda forma jurídica. El derecho, para Pashukanis, no es una forma eterna que se llena con nuevos contenidos, sino una forma propia de la sociedad de clases que muere con ella, y lo que debe hacerse con el derecho burgués durante el socialismo es explotarlo en beneficio del proletariado.

Sánchez Vázquez no acuerda con estas ideas de Pashukanis, y para rebatirlas retoma la *Crítica del Programa de Gotha*, indicando que allí Marx refiere, y esto lo olvida Pashukanis, a un aspecto particular del derecho: el que rige la distribución de los medios de consumo. Pero esto, indica ASV, tal como Marx advierte, no es lo más importante, sino “un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción”.[29] Entonces, Marx estaría refiriéndose solo a la distribución de los medios de consumo en la sociedad socialista, y no más, por lo que se entiende, entonces, que el contenido del derecho no se agota allí. Entonces cuando Marx habla de la persistencia del derecho burgués se refiere a la distribución de los artículos de consumo, y no al punto esencial, que sería el de las condiciones materiales de producción: “El aspecto fundamental estaría, pues, en las normas que rigen la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de

[29]Marx, 1977, p. 19. Citado en: Sánchez Vázquez –1976– 2000, p. 72.

producción, aspectos que difícilmente podrían ser enmarcados en el horizonte del derecho burgués”(Sánchez Vázquez, –1976a– 2000, p. 76).

De esta forma:

> Hay, pues, todo un contenido nuevo que justifica que el derecho en la sociedad socialista no pueda ser considerado como derecho burgués, y que, por el contrario, pueda hablarse de un nuevo derecho en cuanto que, respondiendo sobre todo a las nuevas condiciones materiales de producción (propiedad social), se requieren nuevas relaciones jurídicas. (Ídem)

Entonces, el nuevo derecho (socialista) tiene todavía contenido burgués (referido a la esfera de la distribución de los artículos de consumo), pero tiene también contenidos nuevos, socialistas, y superiores al capitalismo. Se trata de una sociedad donde no existe propiedad privada de los medios de producción, donde no hay apropiación por parte de una minoría de los productos del trabajo de la clase obrera, y donde una parte de los frutos del plus-trabajo benefician a todos, particularmente a los más desaventajados, instaurando un mínimo social igualitario, habilitando mejores condiciones para el desarrollo humano de todos. Tal como apunta Lizárraga, la diferencia crucial reside en que en el socialismo “los frutos del plus-trabajo no van a engrosar las arcas de una clase propietaria de los medios de producción, sino que pasan a manos de la sociedad misma para satisfacer “necesidades económicas” y “necesidades comunes”” (2011, p. 100).

Junto a esto, el socialismo plantea la obligación de que todos contribuyan en la creación de riqueza social; en este sentido, la obligación de contribuir a la producción de riqueza social es igualitaria. Apunta ASV:

> En todas las esferas de la vida social, de las relaciones de los miembros de la comunidad entre sí y del individuo con la comunidad surgen nuevos derechos y nuevas obligaciones […] Derechos como el derecho al trabajo, que a su vez se convierte en un deber para todo miembro de la sociedad. (Sánchez Vázquez, –1976– 2000, p. 76)

Esta “condición de contribución laboral” significa que todos quienes puedan hacerlo deben contribuir a la creación de riqueza común;[30] todos tienen el deber de producir no solo para obtener bienes de consumo individuales, sino para sostener la reproducción del sistema: a ello refiere el mandato “de cada quien según su capacidad”. Nadie que esté en condiciones de trabajar puede rehuir a su contribución (y así queda imposibilitado el ocio lucrativo de los explotadores), y además ésta debe realizarse “según la capacidad” de cada quien.

Aunque la motivación para realizar tal cosa todavía está ligada a la recompensa material (pues quien más aporta más recibe), se plantea como un deber social el aporte laboral sin restricciones en beneficio de la sociedad. Desde esta perspectiva Sánchez Vázquez valora positivamente el intento de inspiración guevarista realizado en Cuba de limitar el alcance de las relaciones mercantiles, incentivando en cambio los estímulos morales y la difusión del trabajo voluntario “como germen del trabajo del porvenir” (–1970– 2000, p. 46). Un trabajo que se brindará enteramente, según las capacidades de cada quien, y sin que medie la especulación en torno a una recompensación proporcional, dado que se habrá superado “el horizonte limitado del derecho burgués que obliga a calcular con la codicia de un Shylok: «¿no habré trabajado media hora más que el vecino?»”.[31]

Pero nos estamos adelantando, pues tales relaciones de producción entre los hombres no son todavía posibles. ¿Por qué no son posibles? Dicho de otra manera, ¿por qué esta fase inferior del comunismo es un estadio inevitable?

Porque esta sociedad surge del capitalismo, y las condiciones en que emerge impiden vaya más allá. ¿Qué quiere decir esto? Primordialmente que “la producción no alcanza todavía el nivel necesario para que los bienes se distribuyan conforme a las necesidades desiguales de los individuos”(Sánchez Vázquez, –1980b– 2000, p. 81), por lo que “el libre desenvolvimiento de los individuos” encuentra todavía obstáculos que impiden que pueda hablarse

[30]Concepto de Stuart White utilizado por Fernando Lizárraga en: *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (2016a, p. 167).
[31]Esta fragmento de *El Estado y la Revolución* de Lenin es citado por Sánchez Vázquez en “El derecho en la transición al socialismo” (–1976– 2000, p. 70).

propiamente de “reino de la libertad”. Es la inmadurez de la estructura económica lo que impide acceder a esta situación directamente, lo que hace que en el socialismo subsista el derecho burgués en la esfera de la distribución de los artículos de consumo y del trabajo (y que asimismo sea necesario garantizar la observancia de esas normas de derecho mediante la coacción estatal). La base económica es todavía insuficiente, y el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica (y su desarrollo cultural, condicionado por lo anterior), por lo que el derecho en el socialismo debe corresponder a sus condiciones materiales de producción (propiedad colectiva), y “a la distribución de los medios de consumo entre los productores de acuerdo con el principio de equivalencia (cambio de una cantidad de trabajo, en una forma, por otra cantidad igual de trabajo, en otra forma)”(Sánchez Vázquez, –1976a– 2000, p. 73). Aunque desde el punto de vista normativo ASV cuestiona este principio, desde el realismo moral considera que resulta inevitable, y en este sentido esta distribución resulta “justa cuando la producción no ha alcanzado el nivel necesario para satisfacer toda la riqueza de necesidades humanas”(Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 43). Desde la misma perspectiva, Cohen indica: “Por razones prácticas los socialistas deben sostener el orden continuado de la propiedad de sí, lo que no significa que deban adoptarlo como un principio fundamental” (2017b, p. 157).

Finalmente, este Principio de Contribución que rige en el socialismo, así como el derecho socialista y el Estado, están, según ASV, destinados a desaparecer: la fase inferior del comunismo es precisamente eso, una fase transitoria hacia un estadio superior del comunismo. Abordaremos ello a continuación.

3.2 Fase superior del comunismo

3.2.1 Características

La fase superior del comunismo es un estadio social donde la distribución de las cargas y beneficios está dada de la siguiente manera: cada quien contribuye con lo mejor de sus habilidades, y las necesidades de todos son satisfechas por igual. Marx, nos dice Sánchez Vázquez(–1976a– 2000, p. 73), habla de un derecho que

evitará los inconvenientes de aplicar una medida igual a individuos desiguales, un derecho (comunista) no igual, sino desigual, lo que resulta en que, si consideramos que lo propio del derecho es igualar lo desigual, la propuesta de Marx implica la negación en sí mismo del derecho (para la fase superior de la sociedad comunista).

Esta interpretación de las ideas de Marx es, entiende ASV, la que Lenin realizara en *El Estado y la Revolución*: en la fase superior del comunismo, el derecho deja de existir junto con el Estado. El derecho, como sistema de normas impuestas, y el Estado, como aparato de coacción que impone el cumplimiento de las mismas, se extinguen, dado que la nueva situación no requiere su concurrencia. En el comunismo no hay normas jurídicas que regulen la distribución del trabajo y del producto. Indica Sánchez Vázquez: "La regulación jurídica que tiene por base intereses privados en conflicto cederá su sitio a la regulación técnica que tiene como premisa la unidad de propósito de los miembros de la comunidad"(–1976a– 2000, p. 70).[32]

La visión del comunismo de ASV es la de un poder más allá del poder, un poder que no es externo sino propio. Un más allá del poder que es un más allá de la obediencia. Es obediencia al propio poder, y por tanto, acción consciente, lo que "significa asimismo el adiós al poder externo y a la política, a las relaciones de fuerza entre los hombres para dejar paso a relaciones verdaderamente humanas no mediadas por las cosas ni determinadas externamente por la coerción"(Sánchez Vázquez, –1982a– 2007, p. 27). De esta manera, lo que caracteriza al comunismo es el libre desarrollo de cada quien, el libre y pleno desarrollo del individuo; el comunismo representa la completa emancipación del hombre, su recuperación del control sobre sus propias condiciones de vida(Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, p. 30).

¿Cómo se logra alcanzar tal estadio, según Sánchez Vázquez? Lo veremos más adelante. Antes detengámonos en aquellas circunstancias que hacen posible el

[32]Adviértase que Sánchez Vázquez habla de "unidad de propósito": téngase presente tal cosa al abordar en el presente capítulo el apartado 2.4 ("Hiper-socialización").

ejercicio de la justicia, para ver de qué manera la justicia toma parte en el comunismo.

3.2.2 Circunstancias de justicia

Las circunstancias de justicia establecidas en su formulación clásica por David Hume (2014, pp. 55-84) presentan metas conflictivas y recursos materiales limitados. Para que la justicia como virtud sea tanto necesaria como posible, Hume postula una condición objetiva y una subjetiva, aludiendo la primera a la cualidad de los objetos que son motivo de disputa distributiva, y la segunda a los rasgos de los sujetos involucrados en dicha disputa. Si hay abundancia ilimitada, la justicia resulta innecesaria. Si hay escasez extrema, la justicia es imposible, a menos que coexista con una generosidad ilimitada, lo cual torna a la justicia innecesaria, al igual que en cualquier otra condición objetiva que coexista con generosidad ilimitada. Si la generosidad está completamente ausente (y no hay abundancia ilimitada que tornaría a la justicia innecesaria), la justicia como virtud es imposible. Las condiciones para que la justicia como virtud sea posible y necesaria son una moderada abundancia y una moderada generosidad. La conducta voluntariamente justa ocurre, según Cohen interpreta a Hume, "cuando las personas no son ni totalmente descuidadas en relación a sus semejantes ni absolutamente identificadas y cuando la naturaleza no impone escasez extrema ni tampoco una cornucopia" (2017b, p. 175).

En plena abundancia la justicia como virtud es superflua.[33] En plena privación la justicia es imposible. Los problemas de justicia, entonces, ocurren bajo determinadas condiciones fácticas, solo tienen lugar en el espacio existente entre

[33]No desconocemos que existen cuestionamientos a este aserto. Por caso, Jon Elster indica que para que no haya problemas de justicia, no solo los bienes deben ser sobreabundantes sino perfectamente homogéneos. Y esto último es imposible: en algunos casos por razones de hecho y en otros conceptuales (nadie es prestigioso si todos lo son, etc.). Por eso la cuestión de la justicia no desaparece en circunstancias de sobreabundancia. (Elster, 1994, p. 34). Por su parte, Philipe Van Parijs pone el acento en las actividades dirigidas a producir los bienes: en casos de sobreabundancia, la cuestión de la justicia no desaparece ya que estaría vinculada al trabajo necesario para producir dicha situación (trabajos desagradables, jornadas laborales más extensas de lo deseado, etc.) (Van Parijs, 1992, p. 204).

dos límites: uno superior, sobrepasado el cual los problemas de justicia pierden problematicidad (se convierten en pseudo-problemas); otro inferior, donde los problemas de distribución son tan acuciantes que ya no se pueden resolver apelando a criterios de justicia. Entonces, la circunstancia objetiva necesaria para la posibilidad de la justicia como virtud es una moderada abundancia (o moderada escasez, según se quiera ver), ya que en la penuria resulta imposible, y en la abundancia irrestricta deviene innecesaria.

Respecto a la circunstancia subjetiva, debe existir cooperación y competencia: el extremo egoísmo (ausencia de cualquier tipo de cooperación) hace imposible la justicia, y el completo altruismo (ausencia de competencia) la torna innecesaria. Por tanto, se requiere una generosidad limitada (o un egoísmo moderado). Una sociedad que no presente estas características estará más allá de la justicia como virtud. Veamos donde se encuentra el comunismo imaginado por Sánchez Vázquez.

3.2.3 Abundancia irrestricta

Para profundizar en la comprensión acerca de cómo imagina el comunismo Sánchez Vázquez, que es también decir de qué manera interpreta que Marx ha tratado este tema, sirvámonos de la lectura que realiza Cohen acerca de la naturaleza del comunismo en Marx. Para Cohen, Marx cifró sus expectativas en una gran abundancia que hiciera posible el tránsito de la fase inferior a la superior, siendo el comunismo un escenario materialmente pletórico. La igualdad (en tanto mismas posibilidad de satisfacer las diversas necesidades y auto-realizarse) sin coerción solo era posible en condiciones de abundancia irrestricta:

> Según lo que considero una explicación de Marx acerca de cómo la igualdad voluntaria sea posible, una abundancia total asegura la compatibilidad extensiva entre los intereses materiales de personas diversamente dotadas: dicha abundancia elimina el problema de la justicia, la necesidad de decidir quién obtiene determinado beneficio a

> expensas de quién, y a fortiori, la necesidad de implementar tales decisiones por la fuerza. (Cohen, 2017b, p. 160)

De esta manera, para Cohen, el comunismo de Marx propone una igualdad radical sin coerción, que es posible cuando no hay conflictos sustanciales entre las personas porque hay abundancia ilimitada.[34] Es un estado de cosas que sencillamente ocurre, que no se impone ni surge de la voluntad colectiva, y en el cual queda eliminado el problema de la justicia, la necesidad de decidir quién obtiene qué a expensas de quién. La abundancia es tal que no hay lugar para conflictos: "Ante un pastel de tamaño infinito, es improbable que aparezcan disputas acerca de cómo distribuirlo" (Gargarella y Ovejero, 2001, p. 17). La abundancia entonces es lo que permite disolver los conflictos de intereses, y también posibilitar la autorrealización de cada quien. En la abundancia, los problemas de justicia distributiva desaparecen:

> Si no hay de todo para todos, hay que pensar en qué producir y distribuir y cómo hacerlo: qué criterios se consideran más justos, si es mejor atender al esfuerzo, al mérito o a las necesidades (y qué necesidades). Si, por el contrario, no existen problemas de escasez y cualquiera puede satisfacer cualquier deseo, incluido el de no trabajar, no hay demandas competitivas, no hay que establecer prioridades entre requerimientos. (Gargarella y Ovejero, 2001, p. 18)

Cohen sostiene que esta proyección expresa el pesimismo de Marx por las posibilidades subjetivas (ya que sin abundancia irrestricta habría constantes luchas), depositando así toda su esperanza en la potencialidad de condiciones objetivas supremas. Este "pesimismo antropológico" y "optimismo tecnológico" resuelve, sin confrontar sino disolviéndolo, un problema central para Cohen: el de la auto-propiedad ("*self-ownership*", traducido también como "propiedad de sí").

[34] ¿Resulta fiel esta lectura de la obra marxiana? La respuesta a este interrogante escapa al propósito de la presente investigación. Solo señalemos que Lizárraga, especialista en estos asuntos, no comparte la visión de Cohen, ya que cree que la noción de abundancia ilimitada no es una constante en la obra marxiana (Lizárraga, 2012). Más aun, afirma que esta lectura corresponde a una particular corriente del marxismo: el stalinismo. La visión productivista que culmina en la abundancia plena, nos dice, la visión del comunismo como sociedad de superabundancia, no es marxiana, sino stalinista.

Dicho rápidamente, la auto-propiedad reconoce a cada sujeto como dueño de sus talentos y habilidades y de lo que ellos produzcan.[35] En la fase inferior del socialismo tal derecho es parcialmente reconocido: cada quien recibe el fruto de su trabajo (aunque no el "fruto íntegro" sino el "fruto parcial", ya que se realizan deducciones en beneficio del conjunto social). Pero de ese reconocimiento parcial en el socialismo se pasa, en el comunismo, no a su rechazo, sino a la superación, ya que hay tal superabundancia material que torna innecesario cualquier reclamo sobre el producto del talento de los otros. El hecho de que la auto-propiedad no sea puesta en cuestión, significa para Cohen que el marxismo no alcanza a romper con este valor burgués, y tal cosa imposibilita abordar los problemas vinculados con la justicia social. De modo que, según Cohen, "[c]uando no hay abundancia, así lo creía Marx, es imposible abolir la propiedad de sí. Y cuando la abundancia se ha logrado, y dicha posibilidad está establecida, la abolición de la propiedad de sí ya no es necesaria" (2017b, p. 166).

Este razonamiento lleva a Cohen a afirmar que, dado que Marx no habría rechazado normativamente la auto-propiedad, su análisis del comunismo es puramente descriptivo: describe cómo serán las cosas en una sociedad de abundancia irrestricta. Lo mismo ocurre con el trabajo: transformado éste en medio de autorrealización, no se impone como una norma obligatoria, sino que se realiza por preferencia incondicional. "De cada quien según su capacidad" no es un imperativo, sino una descripción del estado de cosas en el comunismo:

> De cada uno según su capacidad no es imperativo, sino parte de la propia descripción del comunismo […] así es como se desarrollan los acontecimientos. Las personas se realizan con el trabajo que han tomado como un hecho de preferencia incondicional más que por obediencia a una norma vinculante. (Cohen, 2017, p. 159)

[35]Tal principio indica que "toda persona tiene el derecho moral a detentar la posesión privada total tanto sobre su propia persona como sobre sus potencialidades. Esto significa que cada sujeto dispone de un conjunto de derechos morales […] sobre el uso y frutos de su cuerpo y capacidades, comparables en contenido a los derechos disfrutados por aquel que detenta la posesión privada irrestricta de una porción de una propiedad física" (Cohen, 2017b, p. 148).

Ahora bien, ¿coincide la visión del comunismo de Sánchez Vázquez con esta lectura que Cohen realiza del tópico en Marx? Totalmente. Gusta nuestro autor de citar un párrafo marxiano que da cabal cuenta de tal cosa:

> En la fase superior de la sociedad comunista cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!. (Marx, 1977, p. 18)[36]

La superación total (y no parcial, como sucede en el socialismo) del "estrecho horizonte del derecho burgués" (particularmente en lo que refiere a la distribución de los bienes de consumo), es decir, alcanzar la fase superior del comunismo, es posible si: a) se modifican las relaciones de producción, de tal manera que los individuos se desarrollen en todos sus aspectos; b) se desarrollan las fuerzas productivas de forma tal que corran a "chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva". Centrémonos en cuál de estas dos condiciones resulta determinante. ASV es tajante al señalar: "[e]l crecimiento de las fuerzas productivas es condición necesaria para no generalizar la escasez y permitir un verdadero despliegue de la naturaleza humana" (Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 45). Claro que se trata de una condición "necesaria" y no "suficiente", ya que el marxismo de Sánchez Vázquez no se asemeja a un burdo mecanicismo. Empero las relaciones de producción podrán modificarse si se desarrollan las fuerzas productivas. Y este nuevo escenario tiene como resultado una modificación en el criterio de distribución de los bienes de consumo: cada cual obtiene según sus necesidades, sin que ello tenga relación con su contribución laboral, ya que el mismo trabajo como necesidad ha dejado de existir.

---

[36]Citado por Sánchez Vázquez en "Del socialismo científico al socialismo utópico", –1970– 2000, p. 44. También en"El derecho en la transición al socialismo", –1976a– 2000, p.74.

Por un lado, para ASV el desarrollo del hombre en todos sus aspectos supone un hombre rico en necesidades, que incluye, al menos en parte, necesidades materiales. Tal riqueza en necesidades se encuentra en permanente incremento. Ahora bien, como perspicazmente señala Lizárraga tal noción parece contradictoria con la idea de abundancia irrestricta: si las necesidades son ilimitadas entonces nunca puede haber abundancia irrestricta (puesto que siempre surgirán nuevas necesidades), por lo que (siguiendo esta interpretación del comunismo) "[s]i las necesidades humanas se expanden cuantitativamente sin freno alguno, el comunismo es imposible" (Lizárraga, 2011, p. 271).[37] Pero para el comunismo imaginado por Sánchez Vázquez no resulta relevante pensar cómo incrementar constantemente la producción ante estas necesidades constantemente crecientes, ya que todo ello se resolverá en "una sociedad superior en la que domine –como se dice en *El Capital*– como esfera propiamente humana, la de la libertad, justamente la esfera que está más allá de la necesidad del trabajo, de la producción material" (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 185).

El comunismo está más allá de la necesidad del trabajo (éste no es coactivo, impuesto), la producción material no aparece como una necesidad, pero maravillosamente las necesidades materiales (y crecientes) de cada quien se satisfacen. Tal sociedad solo puede darse bajo el chorro lleno de los manantiales de riqueza colectiva, aunque el modo en que esos manantiales se llenaron (y llenan constante y crecientemente) de riqueza sea difuso, por no decir "cucañesco". El "optimismo tecnológico" cubre estas incertidumbres y disuelve los problemas de justicia.

3.2.4 Hiper-socialización

El intelectual marxista Gerald A. Cohen nos presenta otra forma de leer el modo en que Marx proyectaba la fase superior del comunismo (aunque el mismo Cohen indica que tal lectura no cuenta con sólidas bases en la obra marxiana). Esta otra interpretación entiende que en el comunismo se modifican radicalmente no las

[37]Para Lizárraga la tesis de necesidades ilimitadas es también una tesis stalinista.

circunstancias objetivas (como asume la interpretación recientemente analizada), sino las circunstancias subjetivas. De manera que, según este enfoque, Marx creía que en el comunismo habría escasos conflictos de intereses, no porque la abundancia irrestricta viniera a resolver todos los problemas, sino porque creía que:

> [L]uego de la abolición del capitalismo, la motivación individualista decaerá gradualmente. Las personas no pensarán más en términos de lo mío y lo tuyo. Cada persona se convertirá en "individuo social" que se identifica con los intereses de las otras personas. (Cohen, 2017, p. 167)

Aquí el comunismo es posible porque las motivaciones individuales se transforman alcanzando un nivel de hiper-socialización, donde las preferencias individuales se funden en el todo social: se trasciende la motivación individual y el interés de cada quien coincide exactamente con el interés común.

Cohen impugna esta posición, y entiende que es otra forma de eludir el rechazo frontal a la auto-propiedad (dado que los reclamos sobre los frutos del trabajo propio quedan superados en tanto el interés propio se disuelve):

> Estoy convencido de que es mucho mejor rechazar el principio normativo burgués de la propiedad de sí y no apuntar a una gran transformación de la psicología humana que lo que implica postergar el principio burgués y luego confiar en un grado extravagante de socialización. (Cohen, 2017, p. 168)

La hiper-socialización es una forma de negar la existencia de conflictos de intereses, en tanto el interés de cada quien coincide con el interés general. Sin embargo, Cohen pareciera amalgamar esta postura con otra que, aunque también proyecta una transformación radical de la psicología humana en el comunismo, no resulta equivalente: la generalización del altruismo o la benevolencia. Una cosa es que el interés individual se extinga, deje de existir, se sumerja el ego en lo colectivo, y otra es que el interés propio se resigne (voluntariamente) en pos del bien de los otros (altruismo), o que se ponderen los intereses de terceros

confiriéndoles el mismo peso que a los propios (benevolencia). De todas maneras, en cualquiera de los casos (hiper-socialización, altruismo o benevolencia) se anula el basamento motivacional que da sustento a la rivalidad: el interés propio que se hace valer frente a otro.[38]

Pasemos ahora a nuestro autor: Sánchez Vázquez. Sostuvimos que él interpreta el comunismo como una sociedad donde reina la abundancia irrestricta. Sin embargo, es posible afirmar que también entiende que en el comunismo se da un proceso de hiper-socialización.

Para comprender esto debemos profundizar en su concepción de la historia. Tal tarea es abordada fundamentalmente en *Filosofía de la praxis*, así como en un artículo cercano en el tiempo a la reedición de aquella obra: "Las explicaciones teleológicas de la historia" (Sánchez Vázquez, –1980a– 2015, pp. 331-344). Nuestro autor parte de afirmar lo que entiende como la tesis central del materialismo histórico: el papel determinante de las situaciones objetivas. La forma de relacionarse entre los individuos se encuentra condicionada social e históricamente, y aunque lo social no determina absolutamente el comportamiento de los individuos, sí sus formas fundamentales. Los cambios sociales no surgen entonces como plasmación de las intenciones o proyectos de un sujeto. Estos cambios, aun siendo ciegos o espontáneos, no son por ello arbitrarios o caóticos, sino que son racionales, y la racionalidad se encuentra en la estructura social misma, y se halla en todo el devenir histórico, no hay periodos que escapen a ella.

La racionalidad de la estructura se manifiesta en sus dependencias estructurales, no en uno u otro elemento abstraído del conjunto. Tal cosa, señala Sánchez Vázquez,

> impide que lo determinante se vea de un modo único y exclusivo en lo económico. Pero ello no impide que, dentro de esa totalidad y no como un elemento o una estructura abstraída de ella, lo económico

[38]Sin embargo, el los caso de altruismo o benevolencia, la justicia puede seguir siendo necesaria ya que resignando el autointerés, pueden perdurar desacuerdos valorativos irreductibles, lo que habilita el terreno para el conflicto distributivo. Esto no parece tan claro (aunque podría argumentarse de otro modo) en el caso de la hiper-socialización.

> desempeñe, en última instancia, el papel determinante [...] la expresión "última instancia" tiene presente la existencia de otras realidades o esferas que no son reductibles a lo económico —de ahí la autonomía relativa de su desenvolvimiento—, aunque se hallan determinadas por él. (–1980– 2003, p. 421)

De este modo, si bien considera la autonomía "relativa" de otras dimensiones, y las múltiples interrelaciones de la estructura social, lo económico determina todas las otras dimensiones, es decir, el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones que el hombre establece con la naturaleza y con otros hombres para producir, deciden todas las otras dimensiones.

Establecidos los lineamientos de lo que entiende por materialismo histórico, nuestro autor se pregunta qué papel juega la intencionalidad en la historia. Se distancia de lo que denomina "explicaciones teleológicas-intencionalistas", las cuales tienen por base la exclusión de leyes y regularidades en la historia y la ignorancia de la determinación sistémica, postulando una determinación absoluta por los fines-intenciones de los agentes.

Sin embargo, Sánchez Vázquez no niega el papel de los fines e intenciones en el desarrollo histórico, aunque éstos se encuentran causados y determinados. Sostiene que para que las acciones de los individuos y de los grupos o clases sociales puedan fundirse en una praxis común intencional, cuyos resultados puedan ser referidos a una intención o proyecto comunes, se requiere un cambio radical de estructura y, en consecuencia, nuevas leyes fundamentales. Solamente así el desarrollo histórico cobra el carácter de un proceso racional impulsado intencionalmente. Esto es lo que sucede en la transición al comunismo, alcanzándose su plena realización en la fase superior del comunismo. Indica Sánchez Vázquez:

> Las praxis individuales se funden –bajo el socialismo– para dar un producto previsto y querido. Las vías que conducen a este resultado global, por medio de las praxis individuales, no fluyen espontáneamente sino en virtud de la aceptación de un proyecto o fin

> común. Esta aceptación tiene por base cierta fusión de los intereses personales y sociales en virtud de que la estructura social ya no conoce la fuente de conflicto entre intereses antagónicos: la propiedad privada sobre los medios de producción, y la correspondiente división en clases antagónicas. La desaparición de las contradicciones antagónicas –aunque subsistan contradicciones de otro género– crea las condiciones para que los intereses personales y sociales se aproximen, y pueda desarrollarse así una praxis común consciente.(–1980– 2003, p. 438)

Esto da a la dimensión subjetiva una relevancia sin precedentes, pero la elevación del factor subjetivo (paso de una praxis colectiva no-intencional a una intencional) no debe interpretarse en un sentido subjetivista, ya que esto es en última instancia un subproducto de las leyes del funcionamiento de una estructura social dada. La racionalidad nunca deja "de ser objetiva, es decir, independiente de la conciencia y la voluntad de los hombres, para ser subjetiva —producida por su conciencia y voluntad" (Sánchez Vázquez–1980– 2003, p. 440).

En resumen, las ideas de Sánchez Vázquez revisadas en este apartado comprenden: 1) las situaciones objetivas son determinantes: la estructura determina el comportamiento de los individuos; 2) las intenciones no producen cambios históricos; los cambios se producen por las exigencias de la racionalidad de la estructura; 3) en la estructura, en "ultima instancia", el papel determinante lo tiene lo económico (y ya vimos que en esto, ASV otorga la primacía explicativa al desarrollo de las fuerzas productivas); 4) al socializarse los medios de producción, la estructura del socialismo pone fin a los intereses antagónicos; 5) este cambio estructural demanda la convergencia entre los intereses personales y sociales, hasta fundirse; 6) esta convergencia entre el interés personal y el social, esta coincidencia entre la intención del agente y el resultado, aparece como voluntaria, mas no lo es fundamentalmente: se trata de asumir un proyecto común dado por la misma estructura social.

Por lo tanto, en el socialismo los intereses personales y sociales van convergiendo, hasta fundirse en el comunismo. Esto no depende de la voluntad de

los individuos, es un proceso objetivo, lo que descarta las variables altruistas o benévolas (distinguidas más arriba) como fundamentos del comunismo. La fusión de los intereses personales y sociales claramente nos ubica en el terreno de la hiper-socialización; ello, como vimos, es demandado por la estructura social. Y esa estructura está determinada, en "última instancia", por lo económico, en lo que el desarrollo de las fuerzas productivas desempeña un rol preponderante. De esta manera, para Sánchez Vázquez el comunismo se alcanza no solo merced a la abundancia irrestricta posibilitada por el desarrollo fenomenal de las fuerzas productivas, sino que este desarrollo "empuja" la socialización de los medios de producción, modificándose la estructura social que demandará, a su vez, la hiper-socialización.[39] Tenemos así el cuadro completo del comunismo proyectado por ASV, que presenta tanto un cambio de las circunstancias objetivas como de las subjetivas (determinadas objetivamente).

3.2.5 Más allá de la justicia

Resulta claro que en la proyección de una sociedad colmada por la abundancia, como en la de una sociedad signada por la hiper-socialización de las motivaciones individuales, las circunstancias de justicia quedan anuladas. En cualquiera de los casos, la justicia como virtud resulta innecesaria. Como vimos, Sánchez Vázquez sostiene las dos perspectivas: el comunismo es para él una sociedad en la cual corren a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, y también una sociedad donde se fusionan los intereses personales y los sociales. ¿Entiende entonces el comunismo como una sociedad justa? Sí, el comunismo es para él una sociedad justa; empero podemos afirmar que se encuentra más allá de la justicia, en tanto la justicia no es una virtud de los ciudadanos.

La sociedad comunista imaginada por ASV produce justicia en virtud de la abundancia, o produce justicia en virtud de la socialización de la motivación, pero en ninguno de los dos casos la justicia es una virtud de la ciudadanía: en este

[39]Véase la interpretación que Sánchez Vázquez realiza acerca del concepto de "hombre social" que Marx emplea en los *Manuscritos del 44* para referir al hombre que se dará en la sociedad comunista (Sánchez Vázquez, 1982, pp. 213, 214).

último sentido está –como diría Cohen (2017, p. 172)– "más allá" de la justicia. Se puede efectuar, entonces, una doble valoración del comunismo: como sociedad justa en términos distributivos, pero más allá de la justicia en términos de virtudes individuales.[40] Se alcanza el resultado de la justicia en virtud de la abundancia o de la hiper-socialización, pero no como virtud moral de la ciudadanía. La justicia como virtud (de las instituciones y/o de la ciudadanía) no es posible ya que no existen circunstancias de justicia. El comunismo, por lo tanto, realiza la justicia, y está más allá de la justicia.

Consideraciones finales (3)

Hemos iniciado este capítulo con una descripción de las características generales señaladas por Sánchez Vázquez para la fase inferior del comunismo (abolición de propiedad privada, democratización de la vida social, creciente devolución de las funciones del Estado a la sociedad –extinción del Estado–), lo que posibilitó establecer la distancia que marca entre el "socialismo realmente existente" y su interpretación de la fase inferior del comunismo, la cual, entiende nuestro autor, solo puede surgir en base a un alto desarrollo de las fuerzas productivas.

A partir de lo anterior, hemos centrado nuestra mirada en el aspecto distributivo de la fase inferior del comunismo, analizando el Principio de Contribución que regiría entonces, el cual indica que la distribución de los bienes producidos se realiza conforme al trabajo que cada quien aporta a la sociedad. Aclaramos que lo que cada uno recibe es el "fruto parcial" de su trabajo, no el "fruto íntegro", ya que el Estado realiza una serie de descuentos para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes.

[40]"Se podría decir, siguiendo la línea de Hume que […] el comunismo está más allá de la justicia […] O, contrariamente, se podría decir que, para Hume, lo que torna a la justicia innecesaria es precisamente lo que, para Marx, la hace posible. No obstante, esta supuesta paradoja desaparece cuando recordamos el lugar que ocupa la justicia en ambos casos. Si nosotros predicamos la justicia del comunismo, tal cual Marx la describe, entonces optamos por ello a causa de su distribución igualitaria, y no a raíz de algún aspecto virtuoso en sus ciudadanos. En tanto que para Hume, en contraste, la justicia siempre es una virtud de las personas" (Cohen, 2017b, p. 175).

Hemos visto que Marx (y también ASV) sostenía que este criterio, al tener en cuenta a los individuos de acuerdo a un solo aspecto determinado (en cuanto productores), encierra una “limitación burguesa”. De este modo, el Principio de Contribución resulta legitimador de las desigualdades generadas por las diferentes capacidades de rendimiento de cada quien, y dado que estos “privilegios naturales” son producto de la “suerte bruta”, ello significa habilitar la desigualdad ocasionada por factores moralmente arbitrarios.

Asimismo, hemos recalcado que el Principio de Contribución desconoce también la desigualdad de los individuos respecto a sus necesidades, siendo que la distribución se realiza de acuerdo a un criterio ajeno a éstas. Empero, como vimos en el capítulo 2, esta fase inferior del comunismo, a pesar de las limitaciones burguesas que presenta su Principio de Contribución, resulta una sociedad más justa que el capitalismo. Así lo entendía Sánchez Vázquez, quien subrayaba que la distribución de los medios de consumo en el socialismo es resultado de una modificación esencial que trasciende las “limitaciones burguesas”: la que refiere a las condiciones de producción (abolición de la propiedad privada y socialización de los medios de producción). Ello le permite a nuestro autor afirmar que en la fase inferior del comunismo existe un derecho socialista, el cual es superior al derecho burgués debido a que, primero, una minoría no se apropia del producto del trabajo de la mayoría, y segundo, una parte de ese plus-trabajo (que es apropiada por el Estado) beneficia a todos, particularmente a los menos aventajados (y esto, como vimos en el capitulo anterior, posibilita unas mejores condiciones para la auto-realización de cada quien).

Hemos visto además que la distribución en la fase inferior del comunismo implica también la obligación de que todos (quienes puedan hacerlo) contribuyan en la creación de la riqueza común (“de cada quien según su capacidad”), y que en esta fase la motivación para trabajar está todavía vinculada a la recompensa material (ya que quien más aporta más recibe).

Finalmente, se ha establecido que, para ASV, la fase inferior del comunismo es una etapa inevitable: no se puede alcanzar directamente la fase superior del

comunismo debido a que el nivel de la producción todavía no es suficientemente alto para que la distribución de los bienes se realice conforme a las necesidades de cada quien. Pero esta fase es transitoria, lo que implica que el Principio de Contribución (así como el derecho socialista y el Estado) está destinado a desaparecer al alcanzarse la fase superior del comunismo.

La segunda parte del capítulo se dedica a razonar acerca de la fase superior del comunismo y la comprensión que de ella tuvo Sánchez Vázquez en sus escritos elaborados hasta mediados de la década del ochenta. Partimos de establecer que en la fase superior del comunismo la producción y la distribución de los bienes se realiza de acuerdo al siguiente criterio: cada quien contribuye con lo mejor de sus habilidades, y las necesidades de todos son satisfechas por igual. En base a esto, hemos considerado el razonamiento de ASV acerca de que si lo propio del derecho es igualar lo desigual, este criterio comunista niega el derecho, ya que no se aplica ningún rasero común para evaluar la distribución (a menos ningún rasero distinto a la común desigualdad de necesidades de los diversos individuos). Asimismo, se ha expuesto la argumentación de nuestro autor respecto a que no habiendo un criterio que limite la producción y distribución, tampoco se requiere un aparato de coerción, y por tanto el Estado como tal se extingue: sin derecho, sin política, sin aparato coercitivo, quedan eliminadas los poderes externos que impiden la auto-realización del ser de acuerdo a su propia acción consciente.

A fin de problematizar lo anterior nos hemos servido de las circunstancias de justicia humeanas, las cuales presentan metas conflictivas y recursos materiales limitados. Hemos señalado que para que la justicia como virtud sea tanto necesaria como posible, Hume postula una condición objetiva y una subjetiva. Respecto a la primera, habiendo abundancia ilimitada la justicia resulta innecesaria, y en condiciones de escasez extrema la justicia resulta imposible. Respecto a la segunda, una circunstancia en donde existe generosidad ilimitada torna a la justicia innecesaria, y si la generosidad está completamente ausente la justicia como virtud es imposible. Así, las condiciones para que la justicia como virtud sea posible y necesaria son una moderada abundancia y una moderada

generosidad (existiendo cooperación y también competencia): si una sociedad no presenta estas características estará más allá de la justicia como virtud.

A la luz de lo anterior, hemos apelado a los aportes de Cohen para presentar dos lecturas sobre la perspectiva marxiana respecto a la fase superior del comunismo. Según la primera, la fase superior del comunismo solo es posible en condiciones de abundancia irrestricta. De ello resulta que queda eliminada la posibilidad de conflictos sustanciales entre las personas respecto a la apropiación de los productos (ya que se garantizan todos los medios para la auto-realización de cada quien), y con esto se elimina también el problema de la justicia distributiva. Es esta una perspectiva que cifra sus esperanzas en el desarrollo productivo ("optimismo tecnológico") y no en las posibilidades de acuerdos humanos ("pesimismo antropológico"). Así, supera sin confrontar el problema de la "propiedad de sí" (el pretendido derecho sobre el producto del propio trabajo, que el Principio de Contribución reconoce parcialmente). Hemos resaltado que para Cohen el Principio de Necesidad que se establece en la fase superior del comunismo no es normativo, sino puramente descriptivo de cómo ocurren las cosas allí.

Hemos visto que la segunda lectura acerca del modo en que Marx proyectaba la fase superior del comunismo, implica postular una modificación radical no de las circunstancias objetivas, sino las circunstancias subjetivas: se elimina el conflicto de intereses porque el interés de cada quien coincide exactamente con el interés común (hiper-socialización). Así, se supera el problema de la justicia a partir de una gran transformación de la psicología humana. Una variante de esto (que Cohen no alcanza a distinguir) es la generalización del altruismo: en uno u otro caso se anula la base motivacional que da sustento a la rivalidad.

Tomando estas dos interpretaciones de la fase superior del comunismo, hemos argumentado que los postulados de ASV participan de ambas. Así, además de entender que la fase superior del comunismo se alcanza a partir de la abundancia irrestricta, Sánchez Vázquez también sostiene que en esta etapa se da un proceso de hiper-socialización, debido a que el movimiento de lo real, la historia, conduce al fin del antagonismo en los intereses de los hombres, convergiendo el interés

personal y el social. De este modo, hemos demostrado que para ASV la fase superior del comunismo presenta un cambio de las circunstancias objetivas (abundancia irrestricta) como de las subjetivas (hiper-socialización), las cuales se encuentran determinadas objetivamente.

Hemos concluido subrayando que en la concepción del comunismo desarrollada por Sánchez Vázquez, las circunstancias de justicia quedan superadas, por lo que la justicia como virtud resulta innecesaria. De manera que el comunismo es una sociedad justa, pero se encuentra más allá de la justicia, en tanto la justicia no es una virtud de los ciudadanos: el comunismo en su fase superior realiza la justicia (en términos distributivos), y al hacerlo, “extingue” su posibilidad en tanto virtud de los individuos.

Finalizamos aquí con la revisión de las ideas respecto a la justicia en el comunismo que Sánchez Vázquez desarrolló hasta mediados de la década del ochenta del siglo pasado. Luego veremos cómo, desde entonces, irá modificando sensiblemente su postura sobre el tema. Pero para que ello resulte inteligible, requerimos indagar en el contexto en el que ASV emprende estas reelaboraciones propias de su producción tardía, un contexto signado por las transformaciones operadas en el capitalismo, la ofensiva neoliberal, el auge del posmodernismo y la agudización de la crisis teórica y política del marxismo: tal el tema del próximo capítulo.

CAPÍTULO 4. HACIA UNA RE-JERARQUIZACIÓN DE LA DIMENSIÓN JUSTIFICATIVA DEL MARXISMO

En este capítulo se abordará el contexto en que se produce un viraje en la obra teórica de Sánchez Vázquez, permitiéndonos distinguir esta última etapa bajo la denominación de "producción –u obra– tardía". Partiremos de establecer el significado que la concepción obstétrica de la práctica política tuvo para el marxismo, sus implicancias y crisis. Seguidamente veremos cómo la producción de ASV (cuya teoría estuvo claramente signada por dicha concepción) se ve impactada por esta crisis. Así, aunque nunca renuncie explícitamente a dicha concepción obstétrica, ciertamente toma parte en una tendencia general en el marxismo al abandono de los postulados de la concepción mencionada, lo que se expresa en el giro hacia la filosofía moral y política que presenta su obra tardía. Finalmente, veremos que esta reorientación de su producción teórica la realizará en un enfrentamiento constante a los postulados posmodernos, buscando, en un contexto indudablemente hostil, rescatar los valores de la modernidad en la perspectiva de reformular el proyecto de emancipación comunista.

4.1 Concepción obstétrica de la práctica política

Nos proponemos en este apartado comprender lo que Cohen (2001b, p. 64) ha denominado "concepción obstétrica de la práctica política". Tal concepción, siguiendo al mencionado autor, tiene base en la idea dialéctica:

> Esta idea dialéctica es que toda cosa viviente […] se desarrolla desplegando su naturaleza interna en formas externas y, cuando se ha elaborado completamente esa naturaleza, muere, desaparece, se transforma en una forma que la sucede precisamente porque ha tenido éxito al desarrollarse por completo. Así que la idea dialéctica es la idea

> de la autodestrucción que genera una nueva creación. (Cohen, 2001b, p. 68)[41]

De este modo, la aproximación dialéctica asume que (y posibilita comprender cómo) el mismo capitalismo produce el socialismo como consecuencia de su propia auto-transformación. El socialismo no se desarrolla por fuera de la realidad, sino que se desarrolla dentro de ella: frente a la concepción exógena del socialismo que propondrían los utopistas, el marxismo sostiene una visión endógena

La solución a un problema es proporcionada por la conclusión de su desarrollo, se presenta cuando el problema se encuentra completamente desarrollado: tal es la crítica al utopismo. En *La ideología alemana* Marx dice: "Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual" (Marx y Engels, 1974, p. 37). El comunismo es un movimiento real porque proviene de la misma realidad; el movimiento reemplaza el estado actual de las cosas, lo supera, a partir de la conclusión de ese movimiento.

Entonces, prosiguiendo con esta lectura propuesta por Cohen (2001b, p 97), para el marxismo no se trata de proceder como un ingeniero social, construyendo el socialismo desde cero, sino como un obstetra, dado que el socialismo se encuentra inscrito en la dinámica existente. ¿Por qué como un obstetra? Indica Cohen:

> [P]iensen en el embarazo. La futura madre puede creer que tendrá a su bebé en una semana o mes concreto, pero eso no significa que no haya que hacerle sitio a una comadrona cunado llegue ese momento. Así, también, el capitalismo está embarazado con el socialismo, pero se necesita de la política adecuada para asegurar su alumbramiento seguro. (2001b, p. 64)

[41]Esta misma idea acerca de que las concepciones hegelianas de la ciencia derivaron en una concepción obstétrica del socialismo por parte de Marx se encuentra en: Lizárraga, 2016b, p. 13.

De este modo, si bien el socialismo se encuentra en la dinámica de la historia, la concurrencia de la voluntad humana, la acción política, posibilita asistir a dicho parto. Permítase esta licencia poética (que no de propia inspiración): “La era está pariendo un corazón, no puede más, se muere de dolor, y hay que acudir corriendo pues se cae el porvenir” (Rodríguez, 1978, pista 4). Con mayor o menor énfasis en la solicitud a la “comadrona”, la idea es la misma: el futuro, anhelado, deseado, es uno, y se encuentra inserto en la dinámica presente (la alternativa, que se “caiga” es la “barbarie” –“concepto comodín”–); y hay que colaborar para alcanzar esta solución.

La metáfora obstétrica se encuentra claramente expuesta en *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx presenta de modo sistemático su teoría de la historia. Señala allí que al agotarse un orden social, al marchitarse lo que puede ofrecer a la humanidad a partir del incremento de su poder productivo, en forma sincronizada surge un nuevo orden para reemplazar al caduco, y este nuevo orden se encuentra dentro del pretérito. Tal como señala en *El Capital*, “el problema surge simultáneamente con los medios que permiten resolverlo” (Marx, 2007, p. 109).

¿Cuáles fueron las consecuencias para el marxismo de esta concepción obstétrica? La concepción obstétrica fomentó una actitud de desinterés en torno a pensar qué se está intentando lograr, es decir, la sociedad socialista. Al limitarse en pensar en alumbrar, la concepción obstétrica no atiende a qué modelo se propone como reemplazo para el existente (porque los contornos de la nueva sociedad ya están determinados). Y en este sentido, no se preocupa por justificar la superioridad moral de tal sociedad (aunque si bien de un juicio de hecho no puede derivarse un juicio de valor, es decir, si la “inevitabilidad” –o necesariedad– del socialismo no justifica su superioridad, ciertamente la asunción de lo primero restringe considerablemente la reflexión sobre lo segundo). Ello deriva en que el marxismo arrastre un “déficit ético” (Callinicos, 2006, p. 273). Es decir, la concepción obstétrica explica que el marxismo participara muy magramente de los debates de la modernidad en torno a la justicia y la igualdad (Borón, 2011, p. 15). En síntesis: el marxismo no había realizado grandes esfuerzos en argumentar la

deseabilidad del socialismo, en gran medida bajo la suposición (imbuida de teleología del progreso) de que lo que vendría después del capitalismo sería mejor (Lizárraga, 2016a, p. 21).

Finalmente, ¿cuál es la actualidad de esta concepción obstétrica en el marxismo?

Hoy esta concepción se encuentra devastada: se ha minado la certeza en las bondades del curso histórico y la confianza en la necesidad histórica del socialismo (Petruccelli, 2016, p. 21). Esta visión teleológica de la historia, "la presunción de que el porvenir nos depara un mundo de *sabiduría* total, *certidumbre plena* y *abundancia* ilimitada donde por ello seremos libres, justos, fraternos y felices" (Bartra, 2016, p. 70), se encuentra invalidada. También el optimismo epistemológico (entendido como la confianza en la capacidad humana para predecir el futuro) propio de la concepción obstétrica es severamente cuestionado.

En una suerte de balance, Cohen afirma que, si bien el marxismo dio un gran salto hacia adelante respecto a sus precursores al abandonar el intento de describir detalladamente la sociedad futura y proponerse la comprensión realista del funcionamiento del orden social, las explicaciones sobre lo fáctico que proporcionó mostraron sus debilidades. De modo que el marxismo hoy sobrevive como un conjunto de valores y estrategias para realizarlos, y resulta por tanto más próximo al socialismo utópico):

> [A]hora el marxismo ha perdido mucho o casi todo de su caparazón, y de su sólido escudo de supuesto realismo […] En las áreas en que el marxismo está aún vivo […] se podría decir que de algún modo éste aparece […] presentándose como un conjunto de valores y modelos para llevar a cabo dichos valores. Por lo tanto, ahora, está lejos de ser distinto al modo en que alguna vez hacía propaganda de sí mismo, en relación al socialismo utópico, con el cual el marxismo tan orgullosamente decía diferenciarse. (Cohen, 2017b, p. 20)

Ariel Petruccelli (2016, pp. 283-287), por su parte, asumiendo las dificultades que tiene ante sí la dimensión explicativa del marxismo, sostiene su vigencia, a

condición de limitar su alcance y reformular varias de sus ideas.[42] Tal cosa encierra, obviamente, abandonar la concepción obstétrica, y pensar asimismo la faz proyectiva del marxismo.

Sea que se defienda el marxismo en un registro, en otro, o en ambos, la idea de la conjunción de lo explicativo y lo justificativo (y la subsunción de lo segundo a lo primero) atraviesa una profunda crisis. Aunque nunca lo asuma explícitamente, la producción tardía de Sánchez Vázquez expresa tal cosa.

4.2 Sánchez Vázquez: un proyecto de emancipación que se emancipa

A lo largo de la obra de Sánchez Vázquez se advierte la presencia y tensión del discurso explicativo y el discurso justificativo. Se ha hecho referencia a la estrategia desplegada por el autor para mantener la unidad de ambos (véase Cap. 1, apartado 1). En sus palabras:

> [V]olviendo a la guillotina de Hume […] hay que reconocer que lo que cae bajo ella es el intento de deducir una conclusión que contiene algo (un "deber ser") que no estaba contenido en la premisa (un "es"). Tal tránsito, ciertamente, es ilegítimo desde un punto de vista lógico, pero ello *no significa que el reino del deber ser no tenga ninguna relación, o incluso no hunda sus raíces, en el mundo del ser* [énfasis propio].(Sánchez Vázquez, –1969– 1987, p. 204)

En síntesis, toda su teoría se sustenta en la articulación del ser y el deber ser a partir de lo que "será". Las distintas teleologías (véase Cap. 1, apartado 2) integran lo que es en movimiento, lo que será, con aquello que debe ser. Es presupuesto por nuestro autor el carácter axiológicamente positivo de los destinos de los progresos, es decir, una mayor abundancia de bienes materiales que libere al hombre de las necesidades naturales y permita su autodesarrollo, un mayor control por parte de los hombres de sus relaciones sociales, tornándolas más conscientes y por tanto libres y menos inconscientes-necesarias, y un progreso

[42]Los esfuerzos del autor en este sentido se manifiestan también en: a) *Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias* (2010a); b) *El marxismo en la encrucijada* (2010b).

espiritual traducido, entre otras cosas, en incremento de los conocimientos científicos y de la responsabilidad moral en los actos del hombre. Si entendemos que “la prognosis utópica se diferencia de la prognosis científica por su asunción valorativa: entre los diversos modelos de sociedad el utopista elige, no el de mayor posibilidad real, sino el que juzga más racional y más humano” (Rubio Carracedo, 1987, p. 97), la estrategia interpretativa del marxismo sostenida por ASV, en cambio, confunde ambas. El lugar de lo que debe ser, del socialismo, es ciertamente el futuro, pero un futuro que se encuentra inscrito en la dinámica presente. Retomando la conocida metáfora obstétrica de Gerald Allan Cohen, podemos decir que la sociedad se halla preñada de socialismo.

¿Qué podría resultar más gratificante que la fusión del futuro y el valor propuesta por Sánchez Vázquez? La convicción de que el futuro encierra lo valioso resulta un potente catalizador de la esperanza. En el marxismo de ASV, en su “ideología científica del proletariado”, futuro y valor están integrados en una argamasa de optimismo teleológico.

Sin embargo, el fin de la experiencia del “socialismo real” y las transformaciones ocurridas en el capitalismo, conmocionaron al marxismo en los últimos lustros del siglo XX: sin duda ello impactó sobre la obra de nuestro autor. Ante el nuevo panorama, si bien admitirá necesarios ajustes a la teoría marxiana (cuestión en que venía insistiendo desde la década del ochenta), continuará afirmando la capacidad explicativa del marxismo, al tiempo que considerará vigente la potencia de su proyecto político. El marxismo no será para él un “saber sin verdad”, ni tampoco una “verdad sin saber” (Palti, 2005), sino que seguirá entendiéndolo como unidad de la crítica-proyecto y el conocimiento científico, articulados en la praxis. Empero, la tensión entre el discurso explicativo y el discurso justificativo, que otrora administrara ayudado por teleologías diversas, se extrema. Aunque jamás admita la carencia de saberes del marxismo (su aspecto científico), el Sánchez Vázquez tardío optará por apuntalar (reformulándola) la verdad del marxismo (su proyecto político), relegando la reflexión acerca de su dimensión cognoscitiva. Así, desde inicios de la década del ochenta, su producción vira cada vez más marcadamente hacia la filosofía moral y política, buscando vías para

reformular el proyecto de emancipación marxiano, que cada vez aparece más "emancipado" de las "necesidades" históricas.

4.3 Sánchez Vázquez ante la nueva realidad y la crisis del marxismo

¿Cómo entiende Sánchez Vázquez este nuevo momento? ¿Cuáles son los cambios acaecidos que él cree conducen a la reformulación del proyecto de emancipación marxista?

Desde la segunda mitad de la década del ochenta del siglo pasado, Sánchez Vázquez sostiene que el posmodernismo, en tanto cultura o sensibilidad es expresión de una nueva etapa. Se delimita así de posiciones que no asumen un cambio de época considerando al posmodernismo una simple moda pasajera (Gellner, 1994), o un producto eminentemente cultural surgido como consecuencia de una derrota política de los proyectos radicales (Callinicos, 2011;Eagleton, 1997b), factor este último que considera de central relevancia como origen inmediato de la posmodernidad, pero al cual no se reduce la génesis del fenómeno posmoderno. Asimismo, rechaza también que la posmodernidad se encuentre vinculada al surgimiento de una "sociedad posindustrial" (Lyotard, 2000). No estamos en presencia de un tipo completamente nuevo de sociedad, llámese sociedad posindustrial, sociedad de consumo, sociedad de los medios masivos, sociedad de la informática, sociedad electrónica. Los posmodernos, nos dice, sostienen que hay un cambio en las condiciones de existencia, una sociedad informatizada, una sociedad de consumo, pero,

> en definitiva, si nos atenemos a las relaciones de producción que están en la base de este mecanismo de explotación y dominación de los hombres y los pueblos, se trata –sin los eufemismos de "sociedad de consumo" o "sociedad posindustrial"- de la sociedad capitalista desarrollada, capitalismo tardío o capitalismo multinacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial y que, lejos de romper con la lógica expansionista del capitalismo moderno –el que Marx conoció,

> describió y explicó- abre una tercera fase a esa expansión. (Sánchez Vázquez, –1988– 1997, p. 321)

El sistema capitalista, entonces, luego de haber desplegado un primer periodo centrado en el desarrollo del mercado nacional, y una segunda etapa de carácter imperialista, experimenta ahora el tránsito hacia una tercera fase multinacional; son estas condiciones de existencia propias del capitalismo tardío las que nuestro autor denomina condiciones posmodernas.

En este posicionamiento, ASV sigue a pies juntillas las elaboraciones teóricas sobre el posmodernismo desarrolladas por FredricJameson (1991) –aunque no sus conclusiones políticas–. Dicho autor rescata las investigaciones de ErnestMandel (1979) que demuestran la originalidad de la sociedad contemporánea, indicando que la misma es una nueva etapa (tercera) del capitalismo, más pura que las anteriores, y que existen, por tanto, diferencias estructurales entre el capitalismo contemporáneo y otros momentos del capitalismo. Así, la obra de Mandel le suministra a Jameson una base empírica para la comprensión del presente como una realidad nueva dentro de la evolución del modo de producción capitalista. Ésta acarrea una serie de cambios estructurales, tales como una profundización del capitalismo multinacional, la explosión tecnológica como fuerza impulsora de la ganancia y la innovación, la relocalización del proceso manufacturero en regiones del Tercer Mundo, el aumento inusitado de la especulación internacional y el creciente poder de los conglomerados de *mass media*. Y entre estas modificaciones, opera una transformación en las bases sociales de la sociedad posmoderna: el capitalismo posmoderno es una sociedad de clases, pero éstas ya no serán lo que otrora, dado que se debilitan las tradicionales formaciones de clases, multiplicándose las identidades segmentadas y los grupos locales basados en diferencias étnicas. Este marco teórico acerca de la posmodernidad es asumido por Sánchez Vázquez.

Esta nueva situación, afirma ASV, requiere reconsiderar qué está caduco y qué vigente en el pensamiento marxiano, como pensamiento orientado hacia la

transformación radical del mundo, basado en el análisis de las posibilidades objetivamente fundadas de la transformación. Ya en 1985, en una entrevista brindada a V. Mikecin, sostiene ASV que lo vigente radica en: a) la postulación de una teoría que no se concibe a sí misma aislada del objeto a conocer, sino que ese objeto a conocer es también objeto a transformar, y en ello la teoría es parte integrante de la praxis transformadora; b) su concepción materialista de la historia; c) el descubrimiento de las leyes del modo de producción capitalista y el secreto de la explotación del trabajo asalariado; d) la exposición del papel de la enajenación en la sociedad moderna, que hoy se expande trasladándose también a la esfera del consumo; e) la fundamentación, como resultado de todo lo anterior, de la posibilidad histórica del tránsito a una sociedad superior de hombres libres asociados.

Y luego señala lo que considera son los aspectos caducos:[43] a) el tributo que Marx rinde a una concepción hegeliana, eurocéntrica y teleológica de la historia (postulando leyes universales que conducirían inevitablemente al comunismo); b) el optimismo exagerado de Marx acerca del potencial revolucionario de la clase obrera (centralidad de la clase obrera en base a su cualidad de agente histórico); c) la exclusividad del interés de clase, y por tanto subestimación de otras formas de dominación diferentes a la clasista (nacional, sexual, racial); d) la sobreestimación del papel de las fuerzas productivas, subestimando los efectos destructivos de este desarrollo.[44]

Ahora bien, el no haber tomado en consideración los cambios en la naturaleza del capitalismo, en los procesos de trabajo y las formas de vida, contribuye a generar en el marxismo una crisis que, para ASV es, sin embargo, fundamentalmente

---

[43]Este mismo listado Sánchez Vázquez lo repite, con ligeras variaciones, en: “Marxismo y socialismo, hoy” (–1987d– 2007, pp. 199-212); “En la utopía socialista ¿de que socialismo hablamos? (–1989a– 2007, pp. 273-290); “Una vida en la UNAM” (–1994a– 2015, pp. 43-54).

[44]Dado que nuestro objeto de investigación atañe al proyecto de emancipación formulado por Sánchez Vázquez, nos interesan especialmente las variaciones que introducirá en él. Dejamos a un lado, entonces, el test acerca de los elementos que considera vigentes para la explicación de la sociedad capitalista y su desarrollo: solo digamos que no dedica a tal tarea sus mayores ni mejores esfuerzos, ni logra tampoco reformular consistentemente su teoría (por caso jamás revisará la versión definitiva de su obra fundamental, *Filosofía de la praxis*, sino que, por el contrario, reivindicará lo expresado en dicha obra).

política. Lo que pone en crisis al marxismo no son las inadecuaciones teóricas, sino esencialmente la práctica política que niega el proyecto liberador marxiano, sea por la vía del reformismo socialdemócrata, cada vez más integrado al capitalismo, sea por la práctica del "socialismo real", y posteriormente por el descrédito que representó la caída de éste. Son estos años posteriores a la segunda mitad de la década del ochenta, años en que se multiplican las voces que se alzan proclamando el fin de todo socialismo. En este escenario, nuestro autor refuerza su planteo de que el socialismo no ha sido realizado: ni la socialdemocracia ni el "socialismo real" fueron proyectos socialistas. Frente al derrumbe del último y la deriva cada vez más abiertamente pro-capitalista de la primera, reconoce que el socialismo desapareció del horizonte de las masas. El socialismo no está a la orden del día, ya que no es un objetivo visible (Sánchez Vázquez, –1989a– 2007, p. 273). Subraya asimismo el contraste que eso supone con la fortísima presencia que tuviera el socialismo, bajo diferentes formas (sea revolucionaria, pacífica o reformista), durante las primeras siete décadas del siglo XX, e incluso más atrás en el tiempo. La paradoja de esta situación, nos dice, se revela en tanto los males del capitalismo subsisten y se agravan día a día, al tiempo que el socialismo como alternativa al capitalismo desaparece del imaginario de las masas y los movimientos y partidos de izquierda. ¿Qué hacer?

4.4 La razón amenazada

Desde principios de la década del noventa y hasta el final de sus días, Sánchez Vázquez reiterará que son tiempos difíciles para el proyecto comunista (–1990c– 2000, p. 121 y ss.; 2004, pp. 87-93). El derrumbe del "socialismo real" tuvo efectos funestos: inexistencia de una alternativa al capitalismo, de límites a su expansión política y económica global, agravamiento de la dominación de los países pobres por los países ricos, reforzamiento de la explotación de los trabajadores. Junto a ello, descrédito del socialismo como idea, desconcierto en la izquierda y vacío ideológico, que es ocupado por el renacimiento de viejas ideologías tales como el nacionalismo, los fundamentalismos étnicos y los religiosos (Sánchez Vázquez, –

1997c– 2015, pp. 472, 473). Es una situación, indica Sánchez Vázquez, no solo difícil para el proyecto de emancipación marxista, sino para todo proyecto de emancipación (–1993b– 2015, p. 58).En este marco, el marxismo se enfrenta, en el terreno de las ideas, a una tendencia en auge, expresión de estos nuevos tiempos.

Ya desde mediados de la década del ochenta del siglo pasado, Sánchez Vázquez advierte una situación en el medio intelectual en la cual, por un lado, se absolutiza un modo de pensar racional, el de la razón positiva, científica, el cual considera irracional todo lo que escapa a ella, lo que incluiría a la política, la moral, la ideología: esta es la posición del neopositivismo. Pero por otro lado, se produce cierto auge irracionalista en la filosofía (Baudrillard, Derrida) que sostiene que la razón misma se volvió irracional, descubriendo en ella una perversidad intrínseca, e invalidando todo intento de transformación social.

Esta última tendencia es motivo principal de preocupación y reflexión de nuestro autor, quien en el artículo “La razón amenazada” alerta que la razón está perdiendo terreno en el mundo de las ideas, comienza a ser asediada por la creciente influencia de lo que él denomina un “irracionalismo teórico”. Indica que éste

> discurre por dos vertientes, sin que sean las únicas: 1) La negación del pensar racional y de su fruto más logrado, pero no exclusivo: la ciencia. 2) (Consecuencia de la anterior), la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente, en el futuro, las relaciones entre los hombres. (Sánchez Vázquez, –1984– 1997, p. 310)

Ante esta perspectiva, ASV sostiene la necesidad de enfrentar dichas tendencias irracionalistas posmodernas reivindicando la esfera de la razón. Ésta, entiende, es la propia de la filosofía, un modo intelectual originado en la Grecia antigua basado en la pretensión de dar a la razón una dimensión universal, que luego en la Edad Media abandona este camino al subordinarse a la fe. Será en la Edad moderna cuando la razón se reafirme: “a) en la relación del hombre con la naturaleza, en la

cual se constituye la ciencia moderna; b) en la política como relación de los hombres entre sí" (Sánchez Vázquez, –1984– 1997, pp. 310, 311).

Casi un lustro más tarde, en su trabajo "Radiografía del posmodernismo" (–1988– 1997, pp. 316-329), nuestro autor traza un panorama más detallado de lo que ahora denomina sin ambages "posmodernismo". Allí enuncia que la posmodernidad es un concepto ambiguo y resbaladizo, y ensaya una aproximación sosteniendo que, como punto de partida, podemos considerar lo posmoderno como alusión a una nueva sensibilidad que corresponde a una nueva realidad social (como fue señalado más arriba). La posmodernidad, entonces, refiere a "un conjunto de proposiciones, valores o actitudes que, independientemente del grado de su validez teórica, no pueden negarse que existen, y funcionan ideológicamente, como parte de la cultura, la sensibilidad o la situación espiritual de nuestro tiempo" (Sánchez Vázquez, –1988– 1997, pp. 317).

Unos años después precisará el contenido de estas proposiciones posmodernas: entre los filósofos posmodernos, indica, se advierte cierta fascinación con la muerte. Así, pasa revista de una serie de muertes: la muerte de la modernidad, de la ideología, de la dicotomía izquierda-derecha, de la utopía, del socialismo, de la idea de progreso, de la idea de emancipación, del sujeto, de la historia (Sánchez Vázquez, –1995a– 2015, pp. 364-366). El posmodernismo vendría a licuar los relatos que marcaron el *ethos* moderno.

Todas estas defunciones se desprenden de una: el posmodernismo, señala, proclama la muerte de la razón, y considera a éste su dato central. Por ello, como vimos, desde la década del ochenta del siglo pasado Sánchez Vázquez insiste en combatir esta tendencia "irracionalista" que cobra cada vez más fuerza en las ideas contemporáneas. En su escrito tardío "El imperativo de mi filosofar" (Sánchez Vázquez, –1993b– 2015, pp. 55-63),recalca que lo propio de dicha labor es su carácter racional. Mientras la modernidad depositaba una confianza total en la omnipotencia de la razón, el posmodernismo la descalifica, cultivando la irracionalidad, de modo que no vendría a redefinir el sitial de la razón, sino a

socavarla.[45] De esta manera, identifica el posmodernismo con el irracionalismo, y le opone ciertos bienes propios de una modernidad racionalizante.

Sánchez Vázquez (–1992b– 2015, p. 241) señala dos puntos críticos de la postura "irracionalista". Primero, cuando los filósofos posmodernos atacan a la razón, no pueden evitar apelar a la razón, lo cual los ubica en una posición inconsecuente. Luego, estos filósofos confunden el cuestionamiento a una forma histórica de la razón, o cierto uso de la razón (la razón instrumental) con el ataque a la razón *toutcourt*.

El esfuerzo del ser humano por lograr un control racional de su entorno, que incluye la búsqueda de extender los métodos de la revolución científica a la explicación del mundo social, constituye el *Alfa* y la *Omega* del pensamiento de Sánchez Vázquez. Como fue señalado anteriormente, para él la negación de la razón, que implica también la negación de la ciencia, conlleva la invalidación de toda posibilidad de fundar racionalmente un orden social más justo. Al minar los fundamentos del saber, y eliminar todo *telos*, la posmodernidad representa un tiempo ciertamente oscuro para todo proyecto de emancipación:

> Los proyectos de emancipación como los de la ilustración burguesa y el marxismo caen dentro de lo que Lyotard llama los metarrelatos carentes de significación. Su negación posmoderna no se hace para trascenderlos en nombre de otro proyecto, superando sus limitaciones o buscando nuevos fundamentos. Esto último resulta vano, pues el pensamiento posmoderno arroja por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina todo intento de legitimar el proyecto. (Sánchez Vázquez, –1988– 1997, p. 322)

La posmodernidad, entonces, no es para nuestro autor una crítica a la modernidad, sino su negación y la ausencia de cualquier otra alternativa. Al desconfiar de la universalidad y la razón, los pensadores posmodernos rechazan la política de la Ilustración y su proyecto de construir un mundo de acuerdo a los

[45]Una interpretación del posmodernismo como redefinición (y no negación) de la razón se presenta en: Follari, 1998.

principios de la razón universal, pero no proponen sustituir una pretensión de universalidad y racionalidad por otra, ya que eso implicaría seguir en los marcos de la misma Ilustración. De esta manera, avanzan contra toda universalización en tanto siempre conllevaría la subyugación del "otro", y sugieren que toda razón es inherentemente manipuladora y dominante.

Así, el posmodernismo es visto como anulación de todo proyecto emancipatorio, y esto es para ASV una cuestión central, no solo teórica sino también política ya que descalifica toda acción, condenando todo intento de transformación radical de la sociedad. El eje de su pensamiento es la convicción de que la sociedad capitalista es injusta, y por ello no cabe renunciar al proyecto de transformarla. El celo crítico mostrado por los pensadores posmodernos ante la modernidad no conlleva la proyección en una alternativa superadora; las muertes por ellos proclamadas nunca incluyen la muerte de la injusticia.[46]

4.5 Rescate de (otra) modernidad

Para Sánchez Vázquez el posmodernismo es, entonces, una crítica de la modernidad, y no una alternativa a ella. Lo predominante en esta crítica es el entierro de la razón y de todo proyecto de emancipación. Sin embargo, hay otras voces. Señala así la presencia de una corriente, representada sobre todo por JürgenHabermas, que somete a crítica a la razón instrumental en la que desembocó la razón ilustrada, y propone completar el proyecto de emancipación moderno a partir de redefinirlo en base a la revisión de la racionalidad instrumental (Sánchez Vázquez, –1997b– 2000, p. 134).

La cuestión gira aquí en torno a si los males de nuestra historia reciente son atribuibles a defectos de la razón ilustrada, o más bien a errores en su aplicación; si irremediablemente el proyecto de la Ilustración llevaba a Auschwitz e Hiroshima, o si todavía es capaz de inspirar acciones emancipadoras. Frente a quienes

[46]"Estos filósofos [posmodernos] la descalifican [a la filosofía] por proponer, en la actualidad, lo que la filosofía, desde Platón a John Rawls, ha propuesto más de una vez: una sociedad justa o una vida humana buena" (Sánchez Vázquez, –2004b– 2013, p. 90).

insisten en abandonarlo completamente, frente al derrotismo posmoderno, Habermas(2008, p. 321 y ss.) defiende el proyecto de la Ilustración, es decir, de una organización racional de la vida social. Sostiene que este proyecto se encuentra inconcluso, y (aunque es escéptico acerca de esta posibilidad) su realización exige no un abandono de la razón por los resultados que cierto uso de la misma han traído, sino un uso de la razón crítica.

ASV comparte esta perspectiva que aprecia en la modernidad recursos valiosos y un proyecto inacabado. Asimismo, insiste en diferenciarse de un uso meramente instrumental de la razón,[47]reivindicando ante ésta la primacía de la racionalidad valorativa en el proyecto de emancipación: si bien el proyecto marxista requiere ambas, "la racionalidad práxica marxiana es preeminentemente valorativa […] El momento axiológico es determinante" (Sánchez Vázquez, –1983a– 2011, pp. 45, 46).[48]

Pero el filósofo hispano-mexicano afirma que su postura se diferencia de la de Habermas, ya que concibe que la conclusión del inacabado proyecto de emancipación moderna únicamente puede realizarse superando las limitaciones capitalistas, que en las condiciones posmodernas no han hecho más que acentuarse. En este sentido, lo que se encuentra agotado, para él, es la modernidad burguesa que, como se mencionó antes, es la modernidad "realmente existente". La modernidad capitalista ha demostrado sus inconsecuencias: anunció un reino de abundancia, y profundizó la escasez en el mundo a partir de las leyes de acumulación capitalista.

El proyecto moderno continúa vigente si se concibe como "radicalmente moderno" (Sánchez Vázquez, –1992c– 2015, p. 205), rebasando los límites de la modernidad burguesa en pos de otra modernidad, una modernidad socialista: "si la modernidad en América Latina como proyecto de emancipación, en el sentido

[47]"La racionalidad de los fines y de los valores no puede quedar absorbida por la razón instrumental de la pura eficiencia" (Sánchez Vázquez, –1990d– 2015, p. 543).
[48]Si bien en muchas ocasiones enunciada, la articulación entre "medios y fines" nunca es ampliamente problematizada por ASV.

originario, burgués, ha fracasado y no tiene perspectivas, se impone la necesidad […] de una modernidad no capitalista" (Sánchez Vázquez, –1997b– 2000, p. 137).

¿En que consiste ese proyecto de "modernidad radical", "modernidad no-capitalista"? Veremos algunos de sus rasgos más adelante. Queda establecido entonces que ASV reivindica y comparte los datos centrales del proyecto moderno: crítica y proyecto de emancipación. El *telos* moderno de un orden social más justo y racional es asumido plenamente en su marxismo. Ante la cuestión acerca de si es necesario rechazar la modernidad y buscar nuevas perspectivas filosóficas y culturales, o si por el contrario se requiere radicalizar la modernidad mediante una transformación social que realice la promesa de una sociedad racional y libre, ASV apuesta a esta última opción.

4.6 ¿Qué hacer?

Es este el nuevo escenario en el que asume su labor Sánchez Vázquez en sus últimos veinticinco años de vida. Y como fue mencionado, sus esfuerzos se orientan hacia el replanteo y refuerzo del proyecto de emancipación marxiano. ¿Por qué? Porque en este marco de franco retroceso del marxismo y de todo proyecto superador, de una realidad embebida en el consumismo, hedonismo, egoísmo, escepticismo y relativismo extremo moral y político (Sánchez Vázquez, –1990d– 2015, p. 533), resulta clave rescatar la idea de socialismo, ya que de ello

> depende en gran parte un logro esencial: la superación del desconcierto y la pasividad de la izquierda, pues sólo manteniendo viva la idea, el proyecto que durante más de un siglo ha constituido para millones de hombres la razón misma de su existencia, se puede plantear la necesidad y posibilidad de su realización. (Sánchez Vázquez, –1997c– 2015, p. 473)

La cita previa habla por sí sola, y no hay signo de exclamación que resulte suficiente para subrayar la magnitud de este cambio de enfoque, verdadero giro copernicano que resume todo lo que se ha venido diciendo acerca de la crisis de

la concepción obstétrica de la política, y su impacto entre los marxistas y en particular en ASV. La necesidad y posibilidad del socialismo no emerge de lo real, el comunismo ya no aparece como movimiento que emerge de la misma realidad, sino que es representado como…una idea. Una frágil, exánime idea, acosada, asediada, y de cuyo hálito de vida depende la transformación de todo. Se advierte, entonces, la importancia vital de la cuestión; importancia que no es meramente teórica, sino también práctica y política.

De ahí los esfuerzos del último Sánchez Vázquez por comprender el nuevo escenario, y levantar los escudos frente al avance irracionalista, cerrando filas junto a la modernidad (aunque distinguiendo el proyecto propio de la modernidad capitalista) frente a la avanzada posmoderna. De ahí su búsqueda, a partir de reflexionar en torno a los aspectos caducos del marxismo, de una reformulación del proyecto comunista (se expondrá tal cosa en el capítulo 5). De ahí su insistencia en cuestionarse acerca de los valores de los comunistas y su creciente preocupación por los problemas morales, lo cual repercute sobre el lugar de la justicia en su pensamiento (se razonará sobre este tema en el capítulo 6).

Consideraciones finales (4)

Hemos iniciado este capítulo explicando lo que Cohen denomina “concepción obstétrica de la práctica política” (que puede encontrarse en la obra marxiana*Contribución a la crítica de la economía política*), concepción que se basa en la idea de que toda cosa se desarrolla a partir del despliegue de su naturaleza interna, y al realizarse completamente esa naturaleza, desaparece dando lugar a una nueva creación. Ello implica que el desarrollo del capitalismo produce endógenamente el socialismo; es decir, que el movimiento real anula el estado de cosas existentes y da lugar a su superación, por lo que el socialismo se encuentra inscrito en la dinámica histórica, y el papel desempeñado por los hombres es el de asistir dicho parto.

Hemos revisado asimismo las consecuencias que para el marxismo tuvo esta concepción obstétrica: indiferencia en torno a reflexionar acerca de las

características de la sociedad proyectada (el socialismo), puesto que están dadas por la dinámica de la historia, así como desinterés respecto a justificar la superioridad moral de dicha sociedad (cuestión que deriva en un "déficit ético" del marxismo, lo que conlleva una débil participación en los debates en torno a la justicia y la igualdad).

Habiendo señalado la debacle de esta concepción teleológica de la historia, orientamos nuestra reflexión hacia el impacto de ello en la obra tardía de Sánchez Vázquez. Recordamos que en la obra de ASV se advierte la presencia y tensión del discurso explicativo y el discurso justificativo, y la estrategia desplegada por el autor para mantener la unidad de ambos (marxismo entendido como "ideología científica del proletariado" –véase Cap. 1–), cuya base reside en la articulación del ser y el deber ser a partir de lo que "será": futuro y valor coinciden, se integran a partir de un marcado optimismo teleológico.

Así, hemos argumentado que, en su producción tardía, ASV continúa afirmando la vigencia de la dimensión justificativa y la dimensión explicativa del marxismo, empero ante el abandono de una teleología optimista, la tensión entre ambas dimensiones se extrema haciéndose evidente. En este marco, su empeño en reflexionar en torno a la dimensión explicativa del marxismo es débil, encaminando sus esfuerzos a apuntalar (y reformular) la dimensión justificativa del marxismo: es decir, en su producción tardía Sánchez Vázquez se inclina cada vez más marcadamente hacia la reflexión moral y política.

Hemos establecido que este giro de su obra se produce en (y es acicateado por) un contexto en el cual, según ASV: a) el capitalismo ingresa en una nueva fase lo que supone una transformación en sus bases sociales (el capitalismo tardío seguirá siendo una sociedad de clases, pero ahora se debilitan las tradicionales formaciones de clases, multiplicándose las identidades segmentadas); b) se produce una ofensiva global del neoliberalismo (que conlleva el reforzamiento del dominio de los países ricos sobre los pobres, y el incremento de la brecha entre ricos y pobres al interior de cada país); c) el socialismo se encuentra desacreditado a ojos de las masas y la izquierda se encuentra carente de ideas.

Hemos enfatizado que, en este difícil contexto, ASV entiende que el proyecto comunista debe, además, enfrentar el auge de una tendencia irracionalista en el terreno de la filosofía (posmodernismo), que niega el pensar racional y con ello la posibilidad de fundar racionalmente un proyecto de emancipación. Es ante la diatriba posmoderna contra la Ilustración que Sánchez Vázquez defiende el proyecto de la modernidad, aunque considera que es necesario superar sus limitaciones capitalistas, radicalizarlo, abriendo la perspectiva de una modernidad socialista.

Como conclusión, hemos destacado que en esta etapa tardía de su producción ASV considera que la clave de su actividad consiste en rescatar la idea del socialismo, su proyecto de emancipación (es decir, no la dimensión explicativa del marxismo, sino su dimensión justificativa); ello evidencia su alejamiento de la concepción obstétrica que postulaba que el socialismo surgiría a partir del movimiento de lo real, y en cambio ahora sostiene que su posibilidad de realización depende de la defensa y reformulación de la idea del socialismo. El contenido de esta reformulación propuesta por Sánchez Vázquez en su obra tardía es el tema que abordaremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5. REPENSANDO EL COMUNISMO

Este capítulo se organiza a partir de la reflexión filosófica de Cohen acerca del desmentido que sufrió el postulado "clásico" del marxismo en torno a las dos tendencias históricas que trabajaban a favor de la igualdad: el incremento incesante de la producción a partir del desarrollo constante de las fuerzas productivas, y el ascenso irrefrenable de la clase trabajadora. La propuesta de este capítulo, entonces, es analizar cómo Sánchez Vázquez en su obra tardíaasumió los dos asertos antedichos, y de qué manera ello repercutió en su reformulación del proyecto de emancipación. Así, por un lado, se abordará su reinterpretación de la tesis acerca de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y las consecuencias que ello tiene en su proyección del comunismo (lo que conlleva reelaboraciones en torno al productivismo y a la posibilidad de realización del Principio de Necesidades). Por otro lado, se retomarán los postulados "clásicos" de ASV acerca del proletariado y su misión histórica, para luego, interponiendo una reflexión de Cohen acerca de la justicia y el proletariado, contrastar tales ideas con las que Sánchez Vázquez desarrolló en su producción tardía.

5.1 Mentís a las tendencias históricas a favor de la igualdad (Cohen)

Se sostuvo anteriormente que el déficit ético del marxismo, particularmente en lo que refiere a la reflexión en torno a la justicia, era subproducto de una concepción obstétrica de la política. Tal concepción implicaba pensar el comunismo como una sociedad en donde la igualdad sería alcanzada a partir de tendencias históricas necesarias. Según indica Gerald Cohen las dos tendencias históricas que, se confiaba, trabajaban a favor de la futura igualdad material eran: 1) el ascenso de la clase trabajadora organizada, que crecía en número y fuerza; 2) el desarrollo de las fuerzas productivas, que daría como resultado la abundancia material irrestricta. En las palabras del autor:

> Dos corrientes históricas […] garantizarían finalmente la igualdad económica. Una era el nacimiento de una clase obrera organizada, cuya inserción social, en los extremos de la desigualdad, dirigiría dicha clase hacia el final a favor de la igualdad. El movimiento obrero crecería en número y fuerza, hasta tener el poder de abolir la sociedad desigual que había alimentado su crecimiento. Y la otra corriente que contribuiría a asegurar una eventual igualdad, era el desarrollo de las fuerzas de producción, el incremento continuo del poder humano para transformar la naturaleza a favor del hombre. Tal crecimiento produciría una abundancia material de tal magnitud que todo lo que garantizara una vida plenamente rica y satisfactoria para el hombre, podría ser tomado sin costo alguno del fondo común. (Cohen, 2017b, p. 21)

Sin embargo, estos asertos acerca del carácter necesario de la igualdad pondrían en evidencia la debilidad del "caparazón fáctico" del marxismo, ya que: 1) el proletariado no se convirtió en la mayoría de la población; 2) el desarrollo de las fuerzas productivas tropieza con una barrera de recursos: la tecnología no deja de desarrollarse, pero la transformación de la naturaleza en valores de uso no puede expandirse de la misma forma ya que los recursos del planeta son limitados. En los términos de Cohen:

> La historia ha destruido las predicciones relatadas […] El proletariado por un tiempo creció en número y fuerza, pero no se convirtió jamás en la "inmensa mayoría" de la cual se esperaba que continuase expandiendo su tamaño y aumentando su poder, debido a que al final fue reducido y dividido a través de la sofisticación tecnológica en aumento del proceso de producción capitalista. Y ahora, el desarrollo de las fuerzas productivas se acumula en contra de una barrera de recursos. El conocimiento técnico no se ha detenido, y no detendrá su crecimiento, pero el poder productivo, que es la capacidad (tomando en consideración todo) para transformar la naturaleza en valor de uso, no puede expandirse *paripassu* al crecimiento del conocimiento técnico, porque el planeta tierra se rebela: sus recursos resultan no ser

> suficientemente abundantes como para que se mantenga el crecimiento continuo del conocimiento técnico capaz de generar una expansión incesante de valor de uso. (Ídem)

De este modo, la desconfianza en una próxima abundancia ilimitada, junto a la frustradas expectativas en la potencia revolucionaria del proletariado, inducirían a los marxistas a volverse hacia la filosofía política normativa.

5.2 El despojo de la abundancia irrestricta

5.2.1 De la igualdad pronosticada a la igualdad requerida

Como fue expuesto anteriormente (véase Cap. 3, apartado 2.3) una lectura predominante en el marxismo (que hasta avanzada la década de 1980 Sánchez Vázquez asume) concibe la sociedad comunista como una sociedad que, a partir de un colosal crecimiento de las fuerzas productivas, posibilite una situación de plena abundancia, donde no existen límites para el desarrollo de las necesidades y capacidades humanas. La abundancia irrestricta, entonces, es lo que permite disolver los conflictos de intereses y posibilitar la autorrealización de cada quien. Tal como vimos, en este escenario los problemas (o gran parte de los problemas) de justicia distributiva desaparecen.

Empero es este un proyecto que no toma en consideración que vivimos en un mundo de recursos limitados. Es un optimismo materialista “pre-ecologista”, que resulta imposible articular con la actual conciencia de la amenaza que significa para toda la humanidad la crisis ecológica (Cohen, 2001b, p. 154). El marxismo no puede seguir basando su proyecto de emancipación en la perspectiva de la abundancia ilimitada. Al respecto, Cohen indica:

> El nivel de amenaza es una cuestión de controversia entre los expertos, y tal es la forma de la solución requerida, si, en realidad, no es ya demasiado tarde para hablar de soluciones. Pero hay dos proposiciones que me parecen verdaderas: que nuestro ambiente está ya gravemente dañado, y que, si existiese una salida para la crisis, esta

> debería incluir la disminución del consumo con muchos menos materiales agregados de los que hoy ya existen, y como resultado, esto implicaría cambios indeseables en el estilo de vida, para cientos de millones de personas. (2017b, pp. 23, 24)

Entonces, si para el marxismo clásico la abundancia irrestricta permitía predecir la igualdad, desde esta nueva óptica (basada en razones ecológicas) el proyecto de emancipación deberá reconocer la necesidad de limitar una dinámica que destruye y expolia el planeta (lo que implica asumir que el nivel de consumo material de los países del "Primer Mundo" no puede generalizarse a todo el mundo, y que ese alto consumo material debe reducirse), y buscar la igualdad en un contexto donde no habrá "todo para todos", lo que "obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay que producir, qué demandas está justificado atender con prioridad […] si no hay de todo para todos hay que pensar en qué, cuánto y para quién" (Gargarella y Ovejero, 2001, p. 18).

De esta forma, la "escasez" (y no la abundancia) es el escenario de la demanda de igualdad,[49] y ésta requiere ser pensada desde la justicia distributiva.

5.2.2 Sánchez Vázquez: desarrollo de las fuerzas productivas, de la solución al problema

Dirijámonos entonces a la visión de ASV sobre el tópico, siguiendo la evolución de sus ideas. Retomemos los postulados marxistas que nuestro autor considera

[49]Acerca de la "escasez", Cohen indica: "El marxismo pensaba que la igualdad se nos concedería como resultado de la abundancia, pero tenemos que buscar la igualdad en un contexto de escasez" (2001b, p. 156). Sin embargo, dirá también: "me parece irreal poner esperanzas en torno a la igualdad voluntaria en una sociedad que no es rica" (Cohen, 2017b, p. 162). Podemos entender que en la primera cita "escasez" se utiliza como opuesto a "abundancia irrestricta", y entonces asumir que las condiciones necesarias para la igualdad voluntaria serían las de una sociedad "rica", es decir, donde hubiera "abundancia relativa". Asumiendo lo anterior, significa que se enlaza la posibilidad del comunismo con un alto desarrollo material. ¿Cómo pensar el proyecto de emancipación marxista desde sociedades "no-ricas"? ¿Estaría vedado (lo que ubicaría a Cohen, paradójicamente, en una posición cercana a aquella hegemónica en la II Internacional)) ¿Cuáles son los criterios para calificar a determinadas sociedades como "ricas" y a otras como "no-ricas"? En este sentido, resulta acertada la advertencia de Villoro (2009, pp. 10-19), acerca de que las reflexiones de la mayor parte de los teóricos igualitarios comparten el tratar el tema de la justicia desde el punto de vista de las sociedades desarrolladas, que han superado tanto insoportables umbrales de injusticia económica y social, como regímenes de dominación dictatorial.

vigentes. Son ellos: a) la concepción materialista de la historia “que ha permitido fundar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y, con ello, proporcionar las categorías y métodos necesarios para los análisis concretos que han de permitir fundar las acciones objetivas y conscientes de los hombres” (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 186); b) el descubrimiento de las leyes del modo de producción capitalista y el secreto de la explotación del trabajo asalariado; c) y, como resultado de lo anterior, fundamentación de la posibilidad histórica del tránsito a una sociedad superior de hombres libres asociados.

Entre los aspectos caducos, Sánchez Vázquez considera, centralmente, que debe descartarse la “ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas”, ya que rige en el capitalismo pero no en sociedades precapitalistas.

Centrándonos en la dimensión explicativa, si la “ley universal” del desarrollo incesante de las fuerzas productivas no rige más que en el capitalismo, entonces quedaría descartada para cualquier otro periodo una concepción materialista de la historia fundada en el carácter determinante de la evolución de aquellas (concepción que ASV sostenía), ya que las herramientas teóricas del marxismo no proporcionarían explicaciones científicas de los procesos históricos no-capitalistas. Pero al mismo tiempo, indica que el devenir del capitalismo contemporáneo no confirma la tesis marxiana del estancamiento de las fuerzas productivas (Sánchez Vázquez, –1998a– 2011, p. 85 y ss.). Con lo cual, la ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas, que solo es válida en el capitalismo, tampoco se ve “trabada” en su desarrollo por el corsé de las relaciones de producción capitalistas (al menos no todavía). Por lo que el materialismo histórico, cuya capacidad explicativa nuestro autor ahora restringe al capitalismo, tampoco puede explicar las crisis de este sistema a partir de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Es decir, la concepción materialista de la historia (a) y las leyes del modo de producción capitalista y el secreto de la explotación del trabajo asalariado (b), no pueden fundamentar la posibilidad histórica del tránsito a una sociedad superior de hombres libres asociados (c), o al menos debe admitirse que esto último no está a la orden del día porque el capitalismo sigue desarrollando las fuerzas productivas.

De todo este embrollo podemos sacar en limpio que, para ASV, en el capitalismo las fuerzas productivas siguen desarrollándose. Esto nos conduce a la siguiente disyuntiva. O es necesario "revisar la tesis marxista clásica de la contradicción capitalista entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción" (Sánchez Vázquez, –1997a– 2015, p. 424), aunque tal cosa debiera conducir a nuestro autor a reformular su interpretación de la concepción materialista de la historia, tarea que jamás emprendió. O en su defecto se realiza una lectura extravagante del significado de la "tesis clásica del marxismo" como la que sigue:

> [El desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo] conduce a la humanidad a un destino irracional, en el que se pone de manifiesto en toda su agudeza la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas, impulsado por la racionalidad de los medios, y las relaciones capitalistas de producción (tesis del marxismo clásico, cuya validez no ha hecho más que confirmarse). (Sánchez Vázquez, –1989a– 2007, pp. 275, 276)

Mientras la primera alternativa pone en evidencia las dificultades que presenta el discurso explicativo, la segunda opción interpreta una tesis explicativa en clave justificativa: la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción reside en que lo primero es indeseable, irracional, contrario a lo intereses de la humanidad. Es decir, el capitalismo sigue desarrollando las fuerzas productivas pero, como se rige por la lógica capitalista del beneficio, tal desarrollo se vuelve contra la humanidad: de ahí la "contradicción". Este aserto es perfectamente válido, pero responde a un orden distinto al explicativo. La siguiente cita (extraída de una ponencia que nuestro autor presentó en la Tribuna Internacional "Socialismo en el mundo", en Cavtat, Yugoslavia, en 1985) pone esto en evidencia:

> [El socialismo] es superior [al capitalismo] no porque asegura un desarrollo sin trabas de las fuerzas productivas (concepción economista del socialismo) sino […] porque pone la producción al

> servicio de toda la sociedad ajustando a él tanto el ritmo como las modalidades del desarrollo de las fuerzas productivas.(Sánchez Vázquez, –1985c– 2000, p. 95)

Aquí podemos interpretar que el desarrollo de las fuerzas productivas se encuentra "trabado" o se "trabará" (en algún momento) bajo las relaciones capitalistas de producción, y en el socialismo esto no ocurriría, pero esto no es lo relevante; no es relevante para el discurso justificativo, dado que el valor del socialismo, su superioridad moral frente al capitalismo, reside en que el desarrollo de las fuerzas productivas se ajusta a las necesidades de la humanidad. Si desde una concepción obstétrica la explicación del desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo, y su detención producto del corsé de las relaciones de producción, resultaba fundamental, ya que su liberación impulsaría a la humanidad hacia el socialismo y el comunismo, desde mediados de la década del ochenta, para Sánchez Vázquez esto deja de ser así. El socialismo no viene propulsado por el empuje del necesario desarrollo de las fuerzas productivas (y a garantizar su mayor desarrollo), sino que trae "otro desarrollo".

5.2.3 Sánchez Vázquez contra el productivismo

En el Capítulo 4, aparatado 5, vimos como frente a los pensadores posmodernos, ASV reivindica la modernidad, aunque se trata de "otra" modernidad, una modernidad que supere sus límites burgueses. Desde mediados de la década del ochenta nuestro autor va cobrando conciencia de que uno de estos límites es el "productivismo", rasgo del cual el marxismo no ha sabido diferenciarse, subestimando así los efectos destructivos del desarrollo de las fuerzas productivas (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, p. 188).

Sánchez Vázquez profundiza en esta línea, indicando que la modernidad burguesa se caracteriza por el dominio creciente del hombre sobre la naturaleza a partir del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero el proyecto de emancipación marxista no debe asumir ese paradigma burgués de la producción, sino que debe proponerse establecer relaciones equilibradas, armónicas, entre el hombre y la

naturaleza, evitando que el desarrollo de las fuerzas productivas vaya en contra de aquella y del hombre mismo: es necesario "desprender del pensamiento socialista las adherencias productivistas que, ciertamente, contribuyen a debilitar o incluso anular su potencial emancipatorio" (Sánchez Vázquez, –1985c– 2000, p. 102).Así, resulta fundamental desarrollar una nueva visión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, donde ésta deje de ser objeto de dominio por el hombre posicionado como amo y señor. ¿Por qué esto resulta apremiante? Debido a que

> el desarrollo incesante de las fuerzas productivas en nuestra época, cualquiera sea su signo –capitalista o socialista–, entra en contradicción con los imperativos ecológicos. Por lo cual unas nuevas relaciones (socialistas) de producción se hacen necesariamente no ya para incrementar ese desarrollo sino justamente para ponerle los límites que la economía del lucro y del mercado generalizado no le puede poner. (Sánchez Vázquez, –1997a– 2015, p. 424)

En otro texto repite la misma idea, siendo más explícito acerca del carácter productivista del pensamiento de Marx:[50]

> [H]emos comenzado a saber también lo que Marx no podía prever al propugnar, para una nueva sociedad, el libre –y por tanto irrefrenable– desenvolvimiento de las fuerzas productivas. Hoy ya es evidente que la pretensión de imponer la sujeción total de la naturaleza, amenaza la existencia misma del hombre. (Sánchez Vázquez, –1992a– 2007, p. 134)

Por si faltara aún evidencia, consignemos las siguientes palabras de Sánchez Vázquez, que resultan concluyentes:

[50]En un escrito posterior planteará la cuestión de un modo diferente, intentando separar a Marx del productivismo: "es Marx quien, ante las consecuencias que tiene para los trabajadores y la sociedad, considera necesario sustituir el principio de la valorización (creación de valores de cambio) por el de la satisfacción de las necesidades humanas (creación de valores de uso). Con esto la producción pierde su carácter puramente instrumental (o producción por la producción) y se convierte en producción para el hombre […] Marx es el crítico de la producción que, en unas relaciones sociales dadas –capitalistas–, se pone al servicio de sí misma y no de las necesidades propiamente humanas" (Sánchez Vázquez, –1995b–, 2011, pp. 241, 242).

> [E]l dominio del hombre sobre la naturaleza no puede ser ilimitado, ya que su expansión irrefrenada, viene a destruir la base natural, indispensable, de la existencia humana. Esto significa que el antropocentrismo tiene que ser revisado para poner en armonía las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Ello exige trazar límites al dominio del hombre sobre ella; o más exactamente: dominar ese dominio para ponerlo efectivamente a su servicio. Lo cual requiere, asimismo, poner límites al desarrollo tecnológico que la visión occidental, capitalista, orienta hacia la producción y el consumo ilimitados. (–1992a– 2007, p. 135)

De este modo, el proyecto de emancipación marxista debe reformularse, superando el antropocentrismo occidental y proponiendo un nuevo humanismo, que pugne por una relación armoniosa no solo entre los hombres, sino también entre los hombres y la naturaleza (Sánchez Vázquez, –2005– 2013, p. 103).

5.2.4 El Principio de Necesidades como irrealizable

Para Sánchez Vázquez el proyecto de emancipación marxiano debe, entonces, ponerse sobre nuevas bases; no ya sobre el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas (que traería la abundancia irrestricta de bienes), ya que tal cosa entra en franca contradicción con el imperativo “ecológico” de preservar la base natural de la existencia humana. Habiendo arribado a esta posición, se solicita al lector sepa disculpar la siguiente profusión de citas, empero abordaremos un punto neurálgico que requiere se realce la palabra de nuestro autor. Tal punto es: ¿cómo interpreta ahora ASV el principio de distribución de bienes conforme a las necesidades de cada quien propio del comunismo? Veamos:

> Marx propone un principio de distribución de la riqueza social conforme a las necesidades de cada individuo. La condición necesaria para la aplicación de ese principio [de Necesidades] es, ciertamente, como reconoce Marx, un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, pues sólo así se puede asegurar la satisfacción de esas necesidades. Ahora

> bien, hoy sabemos que ese desarrollo ilimitado entraría en contradicción con el imperativo ecológico de no destruir la base natural de la existencia humana. En consecuencia, el principio de justicia distributiva que Marx postula, resulta utópico en el sentido negativo [irrealizable] con que él mismo juzgó otras utopías. (Sánchez Vázquez, –1998b– 2007, p. 316)[51]

Esta misma conceptuación del Principio de Necesidades como utópico-irrealizable se presenta en las siguientes líneas:

> En cuanto al principio de distribución de la sociedad comunista de satisfacción de las necesidades de todos los individuos, ha resultado utópico –en el sentido de imposible de realizar– dado que la condición necesaria para su realización: la abundancia ilimitada de bienes –como resultado del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas– se revela hoy con toda claridad como incompatible con el imperativo ecológico de no destruir, con ese desarrollo, la base natural de la existencia humana.(Sánchez Vázquez, –1995e– 2015, p. 552)

Lo mismo, utilizando similares palabras:

> Ciertamente, no puede negarse un componente profundamente utópico –en el sentido de irrealizable– de esta concepción marxiana de la desigualdad, ya que la condición necesaria fundamental de ella, o sea: la superación del contexto de escasez por un desarrollo creciente e ilimitado de las fuerzas productivas, se revela como una condición imposible, ya que –como hoy puede verse con la claridad que Marx no podía ver– ese desarrollo entra en contradicción con los imperativos ecológicos.(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, p. 111)

Y una vez más (ya que no hay tres sin cuatro):

[51]Como detalle (ya que para Sánchez Vázquez el Principio de Necesidades requiere ilimitado desarrollo de las fuerzas productivas, y por eso resulta irrealizable) señalemos que “enorme” no es igual a “ilimitado” desarrollo de las fuerzas productivas.

> [Al no poderse sostener la tesis del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas se] vuelve, a su vez, utópica la justicia distributiva, propuesta por Marx en la fase superior de la sociedad comunista con su principio de distribución de los bienes conforme a las necesidades de cada individuo, ya que ese principio de justicia presupone una producción ilimitada de bienes, "a manos llenas".(Sánchez Vázquez, –2004a– 2013, p. 114)

Queda entonces abundantemente expuesto que la distribución de los bienes conforme al Principio de Necesidades es, para el último Sánchez Vázquez, imposible de realizar, hoy y siempre, una imposibilidad absoluta (utopía en sentido negativo). Y sin embargo… la distribución según las necesidades de cada quien sigue expresando la verdadera justicia. En los mismos textos en que asume el carácter irrealizable del Principio de Necesidades, y en otros de la misma época, reivindica tal principio, la "desigualdad bien entendida" del comunismo:

> [En el comunismo, e]l principio de distribución ya no sería el trabajo, sino las necesidades de cada individuo. El criterio de distribución sigue siendo igualitario, ya que el principio de la plena satisfacción de las necesidades es igual para todos, no obstante sus diferentes contribuciones y sus diferencias individuales, físicas o intelectuales. Pero, puesto que se trata de satisfacer necesidades desiguales, este principio, por su contenido y resultados, es un principio de desigualdad […] Se trata de una desigualdad justificada y justa dentro del proceso de autorrealización del hombre, toda vez que toma en cuenta lo que le hace propiamente tal: su riqueza –forzosamente desigual– en necesidades.(Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, pp. 110, 111)[52]

ASV no modifica su concepción de la justicia, aunque la realización de lo justo resulta imposible (hoy y siempre). Pareciera que el comunismo pasara de ser una sociedad "más allá" de la justicia a una sociedad (y una justicia) "más allá" de la posibilidad. ¿Cómo conciliar lo que la justicia demanda con lo que el comunismo

[52]La misma reivindicación se encuentra en: Sánchez Vázquez, –2003c–, 2013, p. 81.

podría? En otras palabras, ¿cómo imaginó Sánchez Vázquez, positivamente, su proyecto de una sociedad (más) justa? Lo trataremos en el siguiente capítulo. Ahora afrontaremos la reflexión de ASV acerca de la otra corriente histórica que "trabajaba" a favor de la igualdad: el ascenso del proletariado (pero antes, una pequeña reflexión a modo de adenda acerca del Estado en el comunismo).

5.2.5 Adenda: el Estado en el comunismo

Uno de los temas hacia el cual el último Sánchez Vázquez orienta su reflexión es el de la democracia. En una ponencia presentada en el Simposio Internacional "Democracia y revolución", ofrecida en la particular coyuntura política que existía en Managua, Nicaragua, en junio de 1989, nuestro autor insiste en la necesidad de extender y profundizar la democracia. Realiza allí una suerte de balance, considerando que la izquierda ha denunciado (correctamente) la formalidad de la democracia burguesa, pero en ese curso ha desmerecido completamente la democracia, mostrando una veta autoritaria y antidemocrática.

Recalca entonces que la democracia, entendida como participación consciente y racional en la toma de decisiones que afectan a la comunidad, es un valor. En una línea "democrática-radical", plantea que el sistema social capitalista impone límites a la democratización de la vida social, y allí, en la búsqueda de la extensión y profundización de la democracia, ésta es subversiva. La superación de esos límites conduce al socialismo.Pero la extensión de la democracia no es vista como una mera vía hacia el socialismo, sino que éste no puede existir sin aquella, es decir, el socialismo no-democrático es un oxímoron:

> [D]emocracia y socialismo constituyen una unidad indisoluble, puesto que la democracia consecuente, al no limitarse a la esfera política e impregnar por todos sus poros la vida social, conduce al socialismo. Y el socialismo, a su vez, entendido como la sociedad que pone la economía y el Estado bajo su control, o como participación de sus miembros en todas las esferas de la vida social, es la democracia

> radical, y consecuentemente la más amplia y profunda. (Sánchez Vázquez, –1989b– 2007, p. 75)

Aunque nuestro autor reconoce que en Marx la reflexión en torno al poder se encuentra degradada, y le concede a Norberto Bobbio que no hay en Marx una teoría alternativa del Estado socialista (Sánchez Vázquez, –1989c– 2007, p. 31), afirma que el marxismo presenta ciertas claves que permiten trazar un cuadro del Estado socialista. Así, afirma que el proyecto socialista comprende el enriquecimiento del contenido democrático, enfatizando la participación consciente de la mayoría de la sociedad en el control de las decisiones de todas las esferas de la vida social, y especialmente en el terreno de la producción. De este modo, señala que no puede haber socialismo sin control, en particular, de cada unidad de producción por parte de los trabajadores, y en general de la economía por la sociedad, lo cual requiere el control del Estado por parte de la sociedad. Por tanto, las señas del socialismo son: socialización de los medios de producción, y socialización del poder, "democracia en su sentido más amplio, efectivo y profundo" (Sánchez Vázquez, –1989a– 2007, p. 285). De esta manera, las decisiones acerca de las prioridades y los criterios de distribución de los bienes (así como el peso que tengan en la sociedad el mercado y la planificación económica respectivamente) pasan a estar en manos de la colectividad (Sánchez Vázquez, –1990b– 2007, pp. 228, 229).

Ahora bien, el recurso a la mayoría no logra resolver la cuestión acerca de cuál sería el criterio de distribución justo (falacia *ad populum*). Aunque Sánchez Vázquez no aborda el asunto, entrega alguna pista que se encamina más allá del Principio de Contribución (recuérdese que estamos refiriéndonos aquí al socialismo), al alertar sobre "el riesgo del particularismo o corporativismo cuando los grupos […] en determinados centros de trabajo o unidades de producción, movidos por su interés particular o egoísmo corporativo, pierden de vista el interés general" (–1989b– 2007, p. 74).Aquí, distribución justa no significa recompensa equivalente a lo producido por un sector.

Para concluir, atendamos que en lo anterior se problematizaba acerca de la democracia y el Estado en el socialismo, pero ¿qué sucede en la fase superior del comunismo? Según la versión clásica del marxismo, el Estado surge con la división de la sociedad en clases, y desaparece, se extingue, con la extinción de éstas. Tal era la visión que defendía Sánchez Vázquez. Pero los nuevos tiempos traen modificaciones al respecto. Si el Principio de Necesidades ya no es posible producto de la abundancia irrestricta, si ASV abandona tal creencia, junto a ella cae la tesis de la hiper-socialización en el comunismo (recordemos que ambas estaban integradas en una misma concepción teleológica). Por lo tanto, en la perspectiva de la permanencia de la disputa por los bienes, se torna necesario un medio para la regulación de aquella. Y ese es el Estado, que persiste en el comunismo.

La argumentación de nuestro autor sobre el tópico es un tanto artificiosa, ya que nos dice que Marx no se habría referido a la extinción del Estado en la sociedad comunista (superior), sino a la transformación del Estado en la sociedad comunista, que pasaría de ser un Estado político a un Estado no-político. Es decir, el Estado subsiste en la fase superior del comunismo, el poder público sigue existiendo con ciertas funciones sociales, pero que no son las propias del Estado como poder político o instrumento de dominación (Sánchez Vázquez, –1989c– 2007, pp. 44-47).

En definitiva, el proyecto de una fase superior del comunismo donde la distribución de los bienes no puede realizarse según el Principio de Necesidades, y donde el Estado persiste, parece más bien un llamado a contentarnos con alcanzar una sociedad socialista. Aunque un socialismo (ya lo esbozamos, y luego lo profundizaremos) regido por una justicia que va más allá de lo normado por el Principio de Contribución.

5.3 El incumplimiento de la "misión histórica" del proletariado

5.3.1 Sánchez Vázquez y el concepto científico del proletariado

En su producción "clásica", es decir, previa al giro que manifestará su pensamiento a partir de mediados de la década del ochenta, ASV sostiene una mirada sobre el proletariado "tradicional" en el marxismo: el proletariado es el sujeto revolucionario. Ahora bien, ¿por qué? No hay nada especial en su respuesta, pero si resulta interesante su reconstrucción de cómo el marxismo (es decir, Marx) alcanza tal aserto.

Para ello retoma la tan recurrida división analítica entre el "joven y el viejo Marx", y aunque no traza una línea de demarcación absoluta, sino que contempla las continuidades,[53] sí sostiene que los primeros escritos de Marx no son todavía científicos. Están inficionados por conceptos especulativos. Ello resulta en que el proletariado sea visto como sujeto revolucionario en tanto ser sufriente, y la praxis revolucionaria que llevará adelante surgirá de la contradicción entre la historia y la "verdadera esencia humana", negada en el proletariado. Indica ASV:

> Vemos allí [en los escritos previos a *La ideología alemana*] al proletariado como la expresión concentrada de los sufrimientos que se infligen al hombre, y empujado a una liberación que entraña en cuanto tal su abolición, y la liberación de la humanidad entera […] Marx ve hasta ahora al proletario como un revolucionario que lucha en virtud del carácter universal de su sufrimiento. (Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 141)

Empero, observa nuestro autor, este concepto especulativo del proletariado será superado por Marx, alcanzando, al desarrollar su concepción materialista de la historia, un concepto científico del proletariado (lo que es otra forma de consignar el pasaje del socialismo utópico al socialismo científico). De esta manera, la praxis revolucionaria surgirá ahora de la contradicción entre fuerzas productivas y

[53]La crítica a la contraposición absoluta entre el "viejo" y el "joven" Marx se encuentra en *Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844* (Sánchez Vázquez, 1982, pp. 284-287).

relaciones de producción; y el proletariado es el sujeto revolucionario en tanto clase social que, por su vinculación con los medios de producción (carece de los mismos, y se ve obligado a vender su fuerza de trabajo), por el lugar que ocupa en la producción capitalista (productor de plusvalía), al entrar en conflicto con la clase dominante y cobrar conciencia de la necesidad de la revolución, posibilitará con su triunfo la abolición de todas las clases (Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 185). Indica Sánchez Vázquez:

> [S]ólo en la madurez [de Marx] se funda históricamente y objetivamente la misión del proletariado al determinarse su verdadero lugar en la producción. Lo mismo cabe decir del concepto de socialismo como formación social que surge necesariamente de las contradicciones antagónicas del capitalismo, de la toma de conciencia de ellas y de la acción revolucionaria consciente y organizada del proletariado para instaurarlo. (1982, p. 283)

La concepción obstétrica de la política y la "misión histórica" del proletariado van de la mano.[54] Si cae la primera, cae la segunda, y sin "misión histórica" que resolverá necesariamente los males de toda la humanidad sufriente, se reabre la reflexión acerca de los vínculos (ya no necesarios) entre "los que sufren" y "los que producen".

5.3.2 Cohen y el dilema entre explotación y necesidad

Para el marxismo que sostuvo tradicionalmente Sánchez Vázquez, el proletariado es el sujeto de la revolución, y tal aserto encierra (fusionándolas) cuestiones éticas y político-pragmáticas. Ciertamente, el proletariado es oprimido y afectado por la desigualdad en la sociedad capitalista. Pero su rol como sujeto central de la revolución es dado por el lugar que ocupa en la producción capitalista; fortalecido

[54]"Es preciso que su acción [la del proletariado] se integre en una visión de su misión histórica que le dé a sí mismo una conciencia de su ser, de lo que verdaderamente representa como fuerza histórico- social. Y es preciso, a su vez, que actúe, entonces, conforme a este ser. No se trata de actuar de acuerdo con cualquier fin, sino de actuar conforme al fin que responde a su misión histórica" (Sánchez Vázquez, –1980– 2003, p. 356).

por la homogeneidad y la concentración de sus fuerzas, ello le permite atentar contra el núcleo del sistema a partir de su acción revolucionaria contra la burguesía y en pos de sus intereses, que son también los intereses de la humanidad toda.

Tal como indica Cohen (2017b, p. 191), en lo que constituye uno de sus principales aportes a la filosofía normativa socialista, en el marxismo clásico los trabajadores eran concebidos de acuerdo a las siguientes características:

1) Constituían la mayoría de la sociedad (mayoría).
2) Producían la riqueza de la sociedad (producción).
3) Eran los explotados de la sociedad (explotación).
4) Eran los necesitados de la sociedad (necesidad).

A ello se agrega:

5) En base a su necesidad, no tenían nada que perder con la revolución.

En base a 1 y 2 (capacidad) y a 5 (interés):

6) La clase trabajadora transformaría la sociedad (revolución).

La tesis que sostiene Cohen es que estas características ya no son (si alguna vez lo fueron) coincidentes, que no hay un grupo social que posea todas ellas. Así, hay gente explotada, hay sectores productivos claves, hay gente necesitada, pero ningún grupo concentra estas características. El marxismo clásico sostenía que el proletariado tenía la capacidad (1 y 2) y el interés (5, justificado por 3 y 4) en hacer la revolución (6); hoy tal noción es insostenible.[55]

Lo que Cohen nos dice es que "la lucha por la igualdad ya no es un movimiento reflejo por parte de un agente localizado en un punto estratégico dentro del proceso industrial capitalista; los valores socialistas han perdido su engarce en la estructura social capitalista" (2001b, p. 141). Si la lucha por la igualdad no es un "movimiento reflejo", ello re-jerarquiza la necesidad de justificarla moralmente ("re-jerarquiza" y no "torna necesario", dado que si la igualdad fuera un "movimiento

[55]"[E]l proletariado no logró, ni logrará , la unidad y el poder anticipados por el ideal marxista. El capitalismo no cava su propia tumba haciendo surgir una agencia de transformación socialista" (Cohen, 2017b, p. 23).

reflejo” ello no exime la necesidad de justificarla moralmente). Señala Cohen: “La desintegración de tales características produce la necesidad intelectual de filosofar, y la misma está relacionada con la necesidad política de esclarecer ahora más que nunca los valores y principios por el bien de la causa socialista” (2017b, pp. 22, 23).[56]

De manera que los marxistas se enfrentan a problemas inéditos. Problemas normativos que cobran peculiar relevancia, ya que si coinciden en el proletariado las características de explotación y necesidad se fusionan dos afirmaciones de recompensa: necesidad (4) y derecho a través del trabajo (3). Es decir: “estoy necesitado”, y “he aportado con mi trabajo” = “demando recompensa”. Para la visión clásica del marxismo, coincidía en un mismo grupo de gente el hecho de trabajar con el de ser aquellos que más se veían afectados por el capitalismo. No había conflicto entre el derecho del productor (“he hecho X por tanto merezco recompensa”) y la doctrina igualitarista (“tengo necesidades”). La imagen de la clase trabajadora como un grupo que a la vez que produce obtiene escasa recompensa, oculta, al fusionar las dos demandas (“necesidad” y “derecho a través del trabajo”), que éstas son peticiones diferentes y pueden ser contradictorias (Cohen, 2001b, p. 144).

Es particularmente problemática la ruptura que se da entre las características de explotación (3) y necesidad (4), es decir, que quienes son explotados (los trabajadores) no son los más necesitados,

> pues obliga a optar entre el principio que defiende el derecho al producto del trabajo de uno mismo incorporado a la doctrina de la explotación y un principio de igualdad entre beneficios y cargas que niega que exista derecho al producto del trabajo de uno mismo y que se necesita para defender el apoyo a la gente muy necesitada y que no son, a fortiori, explotados. Éste es el problema central de carácter

[56]En otro pasaje, el autor señala que “nuestra nueva orientación en la atención [hacia la filosofía moral y política] se explica por los cambios profundos en la estructura de clase de las sociedades capitalistas occidentales, cambios que despiertan problemas normativos que no existían anteriormente, o, mejor dicho, que previamente tenían poca significancia política” (Cohen, 2017b, p. 180).

normativo. (Cohen, 2001b, p. 146)

¿Qué justifica la igualdad? ¿La demanda sobre el producto del trabajo propio, o la demanda en función de la necesidad? En la sociedad capitalista, la demanda sobre el producto del trabajo propio deja a una gran cantidad de personas por fuera de tal reclamo. Se entiende que esto no refiere, precisamente, a la minoría burguesa que no necesita trabajar para vivir, sino una enorme porción de la población que no puede trabajar para sobrevivir (no principalmente por incapacidades propias, sino fundamentalmente porque el mismo sistema los expulsa y les niega la posibilidad de ser explotados). La demanda sobre el producto de propio trabajo de un grupo de obreros frente a su patrono resulta justa, en tanto éste último se apropia de plus-valía, quitándole a los trabajadores medios y tiempo para auto-realizarse. Pero si esta es la única demanda justa (merezco porque he producido) quienes no producen no pueden justificar su reclamo. Empero cualquier noción elemental de la tradición socialista rechazaría tal cosa, y sostendría que el reclamo en función de las necesidades es también justo. ¿Y cuando estos dos reclamos entran en colisión? ¿Cuándo se demanda de quienes producen una porción de sus ingresos en función de satisfacer necesidades de los que no producen y están necesitados? La problemática planteada por Cohen se hace cada vez más patente en sociedades como la argentina, donde la retórica que demoniza a los desempleados se sustenta en nociones como el derecho al (y por tanto la falta de derecho de quienes no generan un) producto del propio trabajo (y por supuesto, este derecho al producto del propio trabajo nunca es íntegro –es decir, no incluye el plus-valor–).

Dirigiendo ahora nuestra mirada hacia la sociedad proyectada, el comunismo, el Principio de Contribución aparecía como “justo” solo en función de las limitaciones (principalmente el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas) de la etapa inferior del comunismo. Y este principio, como todo derecho que “iguala lo desigual”, resultaba injusto de acuerdo a la etapa superior del comunismo, en donde la igualación se realizaría en la plena satisfacción de las necesidades (desiguales) de todos. Desde esta perspectiva, la necesidad es la respuesta al interrogante formulado más arriba (¿qué justifica la igualdad?). Mas el Principio de

Necesidades basado en los manantiales de la riqueza que corren a “chorro lleno” resulta imposible, y sobre todo, resultará imposible. ¿Es posible una sociedad sin abundancia irrestricta donde rija el Principio de Necesidades? Y si la respuesta es negativa, ¿debemos entonces “estancarnos” en la fase inferior del comunismo y adoptar el Principio de Contribución (que resulta “justo” en esas circunstancias)? Pero entonces, en una sociedad socialista, ¿tienen derecho quienes no producen (y no están incapacitados para hacerlo) a reclamar de acuerdo a sus necesidades? Y también, ¿tienen derecho los que no producen *tanto* como otros, a reclamar igual o más que éstos? En síntesis, ¿la retribución debe establecerse según el producto del trabajo? Continuaremos desarrollando la reformulación del proyecto de emancipación en Sánchez Vázquez a fin de apreciar como él afronto algunos de estos dilemas.

5.3.3 El último Sánchez Vázquez en busca de otros sujetos

Para el ASV de *Filosofía de la prax*is el proletariado es la clase revolucionaria por excelencia, a escala histórico-universal, independientemente del rol no-revolucionario que pueda desempeñar en algunos momentos y lugares determinados (en los países altamente industrializados desde la posguerra), o del papel que desempeñen otras clases en países que aún no tienen un proletariado industrial potente. Otras clases pueden desempeñar un papel revolucionario allí donde no exista un proletariado constituido como clase. Pero ello no niega la “misión histórica” del proletariado, sino que la confirma, en la medida en que esas clases para mantenerse como clases revolucionarias deben adoptar el programa del proletariado, es decir, deben conducir el proceso más allá del contenido democrático-nacional, de forma ininterrumpida (permanente) hacia el socialismo. Así, otras clases pueden asumir la tarea del proletariado (ausente o débil), aunque esto es transitorio ya que ninguna clase puede sustituir plenamente al proletariado en su “misión histórica”.[57]

[57]“Para Marx el en sí y el para sí pueden estar separados en el tiempo pero no en el espacio; en pocas palabras, la conciencia de clase revolucionaria no viene de algo que no sea el proletariado

Empero el último Sánchez Vázquez se distanciará y rechazará lo anterior, para afirmar que se encuentran caducas las siguientes dos tesis del marxismo (véase Cap. 4, apartado 3): a) el optimismo exagerado de Marx acerca del potencial revolucionario de la clase obrera (centralidad de la clase obrera en base a su cualidad de agente histórico); b) la exclusividad del interés de clase, y por tanto la subestimación de otras formas de dominación diferentes a la clasista (nacional, sexual, racial).

Desde mediados de la década del ochenta nuestro autor enfatizará la distinción entre clase en sí, dada por su situación respecto a los medios de producción, y clase para sí, constituida a través de procesos de lucha, organización y concientización. De esta manera la clase obrera ya no será necesariamente revolucionaria, sino potencialmente revolucionaria. Este potencial, nos dice, se habría realizado en ciertas circunstancias históricas, como la Comuna de París. Pero también dicho potencial no se realizaría, como sucedió en la posguerra en los países industrializados de Occidente, donde, por el contrario, la clase obrera se habría integrado al sistema capitalista (Sánchez Vázquez, –1985a– 2011, pp. 194-198).

Hasta acá Sánchez Vázquez postula, sensatamente, que el carácter revolucionario o no del proletariado dependerá de contextos y procesos. Pero junto a esto irá destacando, cada vez con mayor insistencia, la emergencia de sujetos distintos al proletariado en la lucha contra el capitalismo. A lo largo del siglo XX, nos dice, sobre todo en los países del Tercer Mundo, el potencial revolucionario fue puesto en acción por otros actores, ya sean campesinos, comunidades indígenas, estudiantes e intelectuales. Asimismo, nota que el protagonismo de las luchas anticapitalistas es asumido crecientemente por movimientos nacionalistas, feministas, ecologistas y pacifistas (Sánchez Vázquez, –1997d– 2000, pp. 157-160).Como resultado, postula que la centralidad obrera en

---

mismo […] Esto no anula el papel que puedan desempeñar hoy como catalizadores o detonadores […] otros grupos sociales cuya acción no puede tener, por su propia naturaleza, por el lugar que ocupan con respecto a la producción, un carácter decisivo […] La revolución tiene que pasar necesariamente –como conciencia y acción– por la clase obrera" (Sánchez Vázquez, –1970– 2000, p. 60).

la revolución no es ya una tesis válida, dado que la realidad ha mostrado que el sujeto es plural, con una composición que no se puede determinar a priori (Sánchez Vázquez, –2004a– 2013, p. 114).

Por tanto, desde mediados de la década del ochenta ASV insiste en que: a) no hay una relación necesaria sino contingente entre la posición objetiva de las fuerzas sociales y su nivel de conciencia y organización; b) el sujeto del proceso de emancipación no es único y exclusivo, sino plural; c) las contradicciones sociales no se reducen a la de burguesía-proletariado, ni ésta es central, ya que la explotación y la dominación no cobran solo forma clasista, sino también étnica, nacional, sexista, generacional, etc. (Sánchez Vázquez, –1997a– 2015, pp. 417, 418)

Este reposicionamiento por parte de Sánchez Vázquez habilita cierta convergencia con postulados posmodernistas. Ciertamente, como indica Terry Eagleton (1997b, pp. 45-51), uno de los aspectos más positivos del posmodernismo fue poner en la agenda las cuestiones relativas al género, la sexualidad y lo étnico. Sin embargo, esto ocurrió al precio de desterrar del imaginario político la noción de clase. De ahí que Eagleton afirme que los temas políticos privilegiados por el posmodernismo tienen un carácter "sustitucionista": en este sentido, el feminismo y lo étnico son populares porque inspiran algunas de las luchas políticas más vitales, pero también porque no son necesariamente anticapitalistas. Sin embargo, en contra de la visión de Eagleton, ASV no cree que estas demandas no sean necesariamente subversivas. De este modo, indica:

> Esta tesis de la centralidad y exclusividad del proletariado como sujeto revolucionario no puede admitirse hoy no sólo por el innegable desfallecimiento de su potencial revolucionario en los países capitalistas desarrollados, sino también porque ese potencial lo han puesto en acción –sobre todo en los países del llamado (hasta hace unos años) Tercer Mundo- otros actores […] Tal es el caso de los campesinos […] Pero a esto hay que agregar la aparición en nuestra época de nuevos agentes sociales que, más allá de un interés

> particular o de clase, luchan por reivindicaciones más universales, con lo que contribuyen objetivamente a subvertir el sistema (el capitalismo) en el que esas soluciones no pueden encontrar una verdadera solución. Se trata de los participantes de los movimientos sociales ecológico, feminista, pacifista, étnicos, antirracistas, de jóvenes o defensores de los derechos humanos. (Sánchez Vázquez, –1998a– 2011, pp. 92, 93)

¿Por qué contribuyen "objetivamente" a subvertir el capitalismo? Nada acerca de esto responde Sánchez Vázquez. Más todavía, indica que estos movimientos sociales, "si bien no siempre hacen suya la idea de socialismo y menos aún el marxismo, actúan y luchan objetivamente por su realización" (Sánchez Vázquez, –1985c– 2000, p. 88). Es decir, no solo el accionar de los nuevos agentes es objetivamente anticapitalista, sino también objetivamente socialista: aquí claramente se expresan los remanentes del fuerte teleologismo encarnado en lo fundamental de su obra.

Ahora bien, sin duda en este re-posicionamiento de Sánchez Vázquez respecto al rol de la clase obrera y de otros agentes en la trasformación socialista hay una fuerte preocupación política. Y ciertamente llega hasta las puertas (si no las traspasa) de una política de mayoría arcoíris, que busca arraigar en una amplia masa para impulsar el cambio social igualitarista, atendiendo a los reclamos de diversos sectores tales como trabajadores mal pagados, campesinos, desempleados, gente oprimida por su raza, género, etc. Pero este re-posicionamiento, también, tiene consecuencias sobre (a la vez que está influido por) ciertas consideraciones éticas. El interés que presta a los nuevos "seres sufrientes" y sus reclamos, más allá de su incidencia en la producción de mercancías, implica una opción ética, una sensibilidad más atenta hacia las necesidades de la mayoría. Y asimismo esto repercute sobre el proyecto de emancipación, un socialismo construido por los trabajadores y/o por sujetos distintos al proletariado, que deberá satisfacer no solo a quienes demandan ser retribuidos de acuerdo a su contribución, sino también a quienes tienen necesidades por encima de (o distintas a) sus contribuciones.

Consideraciones finales (5)

Tomamos como base del presente capítulo la reflexión de Cohen acerca de la identificación, por parte del marxismo, de dos tendencias históricas necesarias que trabajaban a favor de la igualdad: el incremento incesante de la producción (vía desarrollo constante de las fuerzas productivas), y el ascenso (en número y fuerza) de la clase trabajadora. Estas predicciones, señala Cohen, se mostraron falsas: el incremento incesante de la producción colisiona con el carácter limitado de los recursos planetarios, y la clase trabajadora no se convirtió en la mayoría de la población.

A partir de estas ideas, analizamos las elaboraciones de Sánchez Vázquez al respecto.Así, hemos visto que en su producción tardía ASV propone una reinterpretación de “ley universal del desarrollo incesante de las fuerzas productivas”. Amén de las inconsistencias que dicha reinterpretación presenta desde la faz explicativa del marxismo, hemos subrayado que lo relevante es que nuestro autor afirma que en el capitalismo las fuerzas productivas siguen desarrollándose. Expusimos que, desde este aserto ASV sostiene (en un cambio de registro notable) que precisamente ello demuestra la necesidad del socialismo. Pero (ahora) no se trata de una necesidad histórica, sino de una necesidad moral, en tanto y en cuanto el desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo conduce a la humanidad a un destino irracional. Es decir, es necesario cambiar las relaciones de producción no porque lo demande el “empuje” de la “ley del desarrollo incesante de las fuerzas productivas”, sino justamente para ponerle un freno a este desarrollo irracional, y orientar la producción de acuerdo a las necesidades humanas: tal es la reinterpretación ofrecida por Sánchez Vázquez de la “contradicción” entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Hemos indicado que en este cambio de registro se aprecia claramente la primacía del discurso justificativo por sobre el explicativo en el ASV tardío: como vimos en el capítulo anterior, lo que le interesa ahora a ASV es subrayar el valor del socialismo, su superioridad moral frente al capitalismo.

Hemos analizado que en esta reformulación del proyecto de emancipación comunista, ASV intenta diferenciarse del “productivismo”. De modo que el proyecto marxista no debe asumir el paradigma “burgués” de la producción, sino que por el contrario debe proponer el establecimiento de relaciones armónicas entre el hombre y la naturaleza (dejando de ver a la naturaleza como objeto de dominio): debido a imperativos ecológicos que amenazan la existencia misma del hombre, debe poner límites al desarrollo de las fuerzas productivas y refrenar el consumo ilimitado.

De este modo, hemos razonado que, al quitarle al proyecto de emancipación la base del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas que posibilita la abundancia irrestricta de bienes, ello pone en cuestión la realización del Principio de Necesidades propio del comunismo. Y hemos evidenciado que, para el ASV tardío, el Principio de Necesidades resulta utópico en el sentido de absolutamente irrealizable.Y sin embargo, al tiempo que señala esto, nuestro autor continúa afirmando que la distribución según las necesidades de cada quien expresa la verdadera justicia, y que el Principio de Necesidades corresponde a la fase superior del comunismo (ASV no modifica su concepción de la justicia, aunque la realización de lo justo resulta imposible).

Finalizamos esta primera parte del capítulo demostrando (en base a las palabras de ASV) la siguiente deducción: el abandono del postulado en torno a la abundancia irrestricta, que implica también el abandono de la tesis de la hiper-socialización en el comunismo (recordemos que ambas estaban integradas en una misma concepción teleológica), conlleva el abandono de la tesis acerca de la extinción del Estado en la fase superior del comunismo. Ello es así porque la perspectiva de la permanencia de la disputa por los bienes, torna necesario que persista el medio para su regulación: esto es, el Estado. Así, el proyecto comunista reelaborado por Sánchez Vázquez, en el cual el Principio de Necesidades resulta imposible, y donde el Estado persiste, parece más bien un proyecto comunista que permanece en su fase inferior. Aunque (lo veremos en el próximo capítulo, donde abordaremos cómo nuestro autor reformulará

positivamente el proyecto de una sociedad –más– justa), se trata de una fase inferior que trasciende lo normado por el Principio de Contribución.

En la segunda parte de este capítulo hemos tratado el problema en torno a la otra corriente histórica que “trabajaba” a favor de la igualdad: el ascenso del proletariado. Primeramente, retomamos las elaboraciones “clásicas” de ASV (es decir, elaboradas hasta mediados de la década del ochenta) acerca del proletariado, el cual era concebido como el sujeto llamado a cumplir la misión histórica que el movimiento de lo real le imponía. Esta tesis, según Sánchez Vázquez, era una conquista científica del marxismo, en tanto su identificación con el proletariado no respondíaprincipalmente a su carácter de ser sufriente, sino que se desprendía del lugar que ocupaba en la producción capitalista, lo que hacía del proletariado el sujeto social llamado a realizar la misión histórica de terminar con el capitalismo y dar paso al socialismo. Pero, hemos visto que, en tanto la tesis de la “misión histórica” del proletariado es dependiente de una concepción teleológica de la historia, derrumbada ésta se desmorona aquella. Y ello actualiza la reflexión acerca de la conexión (ya no necesaria) entre “los que sufren” y “los que producen”.

En este sentido, hemos retomado uno de los principales aportes de Cohen a la filosofía normativa socialista, que consiste en señalar que en el marxismo clásico se concebía que los trabajadores reunían cuatro características: ser la mayoría de la sociedad, ser quienes producían la riqueza social, ser los explotados y ser los necesitados de la sociedad. Empero, sostiene Cohen actualmente, resulta palmaria la no coincidencia entre estas cuatro características en ningún grupo social, y ello torna difícil sostener que la lucha por la igualdad surja como un “movimiento reflejo” por parte de un grupo social determinado: así, se re-jerarquiza la necesidad de justificar moralmente la lucha por la igualdad.

Hemos visto que esto pone sobre el tapete problemas normativos nuevos para el marxismo, siendo central el que respecta a la no coincidencia de las características de explotación y de necesidad, lo que implica el potencial (e incluso actual) conflicto entre la demanda de recompensa por derecho a través del

trabajo, y la demanda de recompensa por necesidad (quienes son explotados no son los más necesitados, y los más necesitados no son explotados). La pregunta clave que nos hicimos fue ¿cuál de estas dos fuentes de reclamo es (más) relevante, según ASV, para la justicia socialista? Así, hemos llegado al enfrentamiento entre los principios que orientaban la fase inferior y la fase superior del comunismo: respectivamente, el Principio de Contribución y el Principio de Necesidades. Solo que ahora la realidad nos impone una disyuntiva sincrónica que sabemos no puede resolverse diacrónicamente (ya que la etapa superior del comunismo que sucedía a la inferior resulta inalcanzable)

El cierre de esta reflexión requirió abordar las pistas que Sánchez Vázquez entregó en sus trabajos tardíos para orientarnos en esta disyuntiva. Así, hemos señalado que ASV indicó que la tesis de la centralidad obrera en la revolución y el socialismo no resultaba ya válida, puesto que nuevos sujetos emergían en la lucha (campesinos, comunidades indígenas, estudiantes e intelectuales, movimientos nacionalistas, feministas, ecologistas y pacifistas). Hemos argumentado que el planteo de Sánchez Vázquez acerca del carácter objetivamente socialista de la lucha de estos sujetos distintos al proletariado, no puede entenderse sino como un remanente del fuerte teleologismo encarnado en lo fundamental de su obra.

Independientemente de ello, hemos advertido las consideraciones éticas que se desprenden de este cambio de perspectiva en nuestro autor. Su interés hacia los reclamos de los “seres sufrientes”, implica una opción ética que se orienta hacia las necesidades de la mayoría: entre las demandas de “los que sufren” y “los que producen”, la opción de ASV se inclina hacia los primeros. Ahondaremos en esto en el próximo capítulo, el cual expondrá el lugar que la justicia ocupa en el proyecto de emancipación reelaborado por Sánchez Vázquez en su producción tardía, y que, argumentaremos, resulta posible articular y potenciar a partir de las reflexiones de Cohen sobre el tópico.

CAPÍTULO 6. JUSTICIA SOCIALISTA

En el presente capítulo se exponen, en primer lugar, los argumentos ofrecidos por Gerald Allan Cohen, en base a su polémica con Rawls, para sostener que el objeto de la justicia abarca no solo la estructura básica de la sociedad, sino también su *ethos* y las opciones de los individuos. En segundo lugar, se aborda la formulación de Cohen del "Principio de Comunidad" y su *ethos* correspondiente. A continuación, se exhibe la manera en la cual Sánchez Vázquez, en su producción tardía, concibe el socialismo como dotado de un profundo contenido moral. Cuarto, y retomando lo anterior, se demuestra la forma en que las actitudes solidarias y cooperativas, "humanistas", desempeñan un rol fundamental en el proyecto socialista de Sánchez Vázquez, lo cual se encuentra en estrecha relación con la idea de *ethos*comunitario planteada por Cohen. En quinto lugar, se establecen los límites que presenta el principio de justicia recomendado por Sánchez Vázquez (Principio de Contribución –morigerado–), y se propone una superación de los mismos a partir de la igualdad de oportunidades socialista formulada por Cohen.

6.1 Cohen: justicia como estructura, opciones individuales y *ethos*

En la última etapa de su obra, centrada en la reflexión en torno a problemas normativos, una de las líneas de argumentación que Cohen desarrolla es contra la justificación de las desigualdades que propone la teoría de John Rawls (Lizárraga, 2012). Cohen entiende que Rawls justifica la igualdad inicial rechazando los factores moralmente irrelevantes (las "loterías natural y social" que determinan el lugar que cada persona ocupa en el mundo), pero que luego legitimará el abandono de dicha igualdad inicial por razones pragmáticas, habilitando la influencia de aquellos elementos moralmente arbitrarios (Lizárraga, 2016a, p. 152). De este modo, según su interpretación, las desigualdades permitidas por el principio de diferencia rawlsiano no son producto de la necesidad (inevitables e independientes de las decisiones humanas), sino que son exigidas por quienes

están mejor situados, mediante chantaje de no contribuir con sus mayores capacidades. Indica Cohen:

> La defensa supuestamente normativa de Rawls de la desigualdad se presenta a sí misma, cuando se la interroga debidamente, como una defensa meramente fáctica de tal desigualdad. Esto es porque […] debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista, como parte de la explicación de por qué la desigualdad es necesaria, hasta el punto de que sea de hecho necesaria. (2001b, p. 164)

Cohen entiende que, al pasar a un plano fáctico, Rawls encuentra que los más talentosos no estarían dispuestos a obrar según el principio de diferencia (retacearían su esfuerzo si no reciben incentivos), ya que asume que ellos están motivados por el autointerés, y por ello en ausencia de incentivos se negarán a contribuir al máximo de sus talentos. De este modo, la desigualdad resulta "necesaria" en tanto los dotados de mayor talento decidirán producir menos si la desigualdad desapareciera. Empero, los más dotados no pueden justificar sus elevadas recompensas en base al principio de diferencia rawlsiano, porque éstas solo existen porque son ellos los que hacen que sean necesarias.

En conclusión, los incentivos económicos no son, para Cohen, una necesidad propiamente dicha (una necesidad en sentido fuerte); es la actitud de quienes no aceptan el igualitarismo de la situación inicial lo que conduce a esta "necesidad" en sentido débil. Y estos incentivos podrían no ser necesarios si los individuos más talentosos actuasen movidos no por el interés egoísta, sino de acuerdo a los valores de igualdad que rigen en esa sociedad.

Lo anterior es la base sobre la cual (y esto es lo que resulta significativo para nuestra presente investigación) Cohen busca refutar la idea de que la estructura básica es el único objeto de la justicia, y sobre ello despliega una concepción de la justicia que requiere contemplar no solo instituciones justas, sino decisiones individuales congruentes con las normas sociales reconocidas. Para Rawls, sostiene Cohen (2001b, pp. 200, 201), las exigencias planteadas por la justicia sobre el gobierno no recaen en los individuos como tales, sino que éstos

descargan esas exigencias de forma colectiva, a través del gobierno que los representa. Se trata meramente de cumplir las reglas; luego el individuo puede actuar tan egoístamente como quiera, pero en el marco de esas reglas se lograrán los resultados mejores para los que peor están.

Por el contrario, para Cohen, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, por lo que "la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que es también una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura" (2017b, p. 166). Es decir, la justicia de una sociedad no se da solamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que también se da en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas.

Cohen (2001b, p. 178) señala que para Rawls las actitudes personales, por caso la generosidad, podrían hacer más igualitaria la distribución, pero no más justa, ya que lo justo está dado únicamente por una estructura justa. Pero para él, en cambio, hay espacio para la justicia e injusticia personal dentro de una estructura justa; más aun, cree imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales. De esta manera, Cohen (2001b, p. 179) establece una distinción entre una sociedad accidentalmente justa (resultados justos, independientemente de las elecciones personales), y una sociedad constitutivamente justa (congruencia entre instituciones y decisiones personales.

Profundicemos algo más en la perspectiva de Cohen a partir del balance que realiza en torno a tres corrientes de pensamiento que postulan la igualdad social (y a su cambiante experiencia respecto a ellas): el marxismo clásico, el liberalismo igualitarista, y las tendencias igualitaristas dentro del cristianismo. Todas ellas consideran la igualdad como la respuesta a la pregunta por la justicia distributiva. Sin embargo, difieren en los medios postulados para la realización de la igualdad. Así, para el marxismo clásico (como vimos en anteriores capítulos) la igualdad aparece como resultado de la historia (sea el desarrollo de las fuerzas productivas o la lucha de clases, o su combinación). En cambio, para el liberalismo

igualitarista, la igualdad es resultado de la elaboración de un cierto tipo de constitución, es decir, la vía para alcanzar la igualdad es la política. Finalmente, el cristianismo sensible al igualitarismo entiende que la igualdad requiere de una revolución moral, una revolución en el alma humana, siendo la justicia solamente una cuestión de decisión personal; las reglas fijadas por la política poco pueden hacer para lograr una sociedad justa.

Para el marxismo la lucha moral era poco práctica ya que no se podría cambiar la sociedad por una secuencia de auto-transformaciones individuales, y era además innecesaria, ya que la historia haría inevitable la igualdad. Cohen, que otrora compartiera esta visión, pasó a rechazar la creencia en que la igualdad sea un resultado inevitable de la historia. Asimismo, como acabamos de ver, entiende que las medidas políticas-institucionales resultan insuficientes. Cree necesario, para producir la igualdad, acompañarlas de un cambio de actitud social, un cambio de actitudes de la gente hacia los demás (y reconoce que ello lo acerca a la perspectiva cristiana).[58]

Ahora bien, esas actitudes personales, esas elecciones de los individuos, se ven influidas tanto por las estructuras, como por aquello que Cohen denomina el "*ethos* social". Entiende el *ethos* de una sociedad como "un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son" (Cohen, 2001b, p. 197). El *ethos* es una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria, da forma a las opciones individuales.

Este *ethos*, entonces, debe apoyar, fortalecer y profundizar los principios de justicia existentes en la sociedad. El principio de justicia que deberían fundar la sociedad socialista, según Cohen es un Principio de Igualdad que él denomina

[58]"[C]reo que el cristianismo tuvo bastante razón al objetarle al marxismo que no aborda con suficiente profundidad el problema del comportamiento de las personas hacia sus semejantes. La idea de encontrar una estructura óptima para la sociedad nos permite llegar hasta un determinado límite. El problema de los incentivos, que es central en el pensamiento económico moderno acerca de la organización social lo demuestra. La existencia de ese problema reivindica lo que yo solía considerar un planteo insípido y sentimentalista: que es necesario modificar la actitud de las personas si queremos llegar a una sociedad verdaderamente igualitaria. El planificador social que sólo cuenta con el auxilio de mecanismos coercitivos jamás podrá alcanzar la igualdad" (Cohen, 2014a, p. 230).

“igualdad de oportunidades socialista”; junto a éste, considera fundamental el accionar de un Principio de Comunidad. Si el *ethos*, en definitiva, refiere a los valores morales de una sociedad, un *ethos*comunitario e igualitario consigna el compromiso con ese ideal más allá de la obediencia a las normas (justas) institucionales. Dejaremos el primer principio para el final, abordando ahora el Principio de Comunidad y el *ethos* que requiere.

6.2 Cohen: *Ethos* comunitario

¿Qué entiende Cohen por Principio de comunidad?Lo central del requerimiento de comunidad, nos dice, “es que a las personas les importe y, cuando sea necesario y posible, se preocupen de la suerte de los demás. Y también que les importe preocuparse los unos por los otros” (Cohen, 2001ª, p. 72). Ello presenta dos modalidades: limitación de las desigualdades y reciprocidad no instrumental. La *limitación de las desigualdades* contiene y limita la operatividad del Principio de Igualdad, corrigiendo ciertas (profundas) inequidades que tal principio puede habilitar. De este modo, ciertas situaciones que no podrían prohibirse en nombre de la justicia, sí se podrían prohibir en nombre de la comunidad. Por caso, el de alguien que obtiene una enorme cantidad de bienes, colosalmente superior al que disponen sus conciudadanos, aun obteniéndolos de modo irreprochable desde el punto de vista de la justicia, lesiona la comunidad. La posesión de esa ingente cantidad de bienes lo aleja de la vida en común.[59]

Acerca de la segunda modalidad, la *reciprocidad no instrumental*, Cohen indica que si bien no es un requisito de la igualdad, sí es un elemento de suma importancia para la concepción socialista. La idea básica de la reciprocidad no instrumental es: yo le sirvo no por lo que vaya a obtener, sino porque usted necesita mis servicios; por lo mismo usted me sirve a mí. Se produce a partir de

[59]Cohen sostiene que en ciertos casos la justicia puede entrar en conflicto con la comunidad, y en tales casos el prefiere la comunidad. Así, una desigualdad aceptable es la que ocurre a partir de su elección de manzanas en vez de naranjas. Pero en una decisión como apostar, entonces entra en juego la suerte, y si ello genera desigualdades significativas, entonces sería válido limitar tal libertad para apostar (Cohen, 2014b, p. 239).

un espíritu de compromiso con los semejantes; es una relación no instrumental, una forma anti mercantil.

Cohen (2001a, pp. 73, 74) asevera que en la sociedad de mercado la mutualidad (provisión mutua que se encuentra en toda sociedad) es subproducto de una actitud de no reciprocidad. La motivación para el desarrollo de una actividad es la recompensa económica. En el mercado, la motivación para desarrollar una actividad productiva es una combinación de codicia y temor: codicia en tanto se ve a las otras personas como fuente de enriquecimiento, y temor en cuanto se las ve como amenazas.

Cohen se opone a esta lógica mercantil ya que contradice lo que entiende es central, la esencia del Principio de Necesidades comunista, esto es: en éste lo central es que aquello que uno recibe no está determinado por aquello que uno da, que la contribución y el beneficio son cosas distintas. Así, la relación entre las personas no será instrumental (recibo porque doy), sino no-instrumental, doy porque necesitas (Cohen, 2014c, pp. 61, 62).En la comunidad hay una expectativa de reciprocidad, pero esta es distinta de la retribución mercantil: en el mercado se busca obtener más dando lo menos posible, no se valora la conjunción servir-ser servido, la cooperación en sí misma, como tal. Desde una perspectiva no mercantil se encuentra sentido a cada término de la conjunción, y a la conjunción en sí misma. No es una relación instrumental de mercado, sino una relación no-instrumental en la que yo doy porque usted necesita, y se disfruta de la generosidad de la contraparte. Aquí, la cooperación es un fin en sí; en el mercado, es un medio para obtener beneficios. La reciprocidad comunitaria se valora en sí misma; en el mercado, la mutualidad en las relaciones es un subproducto de una actitud de no-reciprocidad (Cohen, 2001a, p. 75).

6.3 Sánchez Vázquez: un socialismo impregnado de un profundo contenido moral

Se puede trazar cierta analogía entre la evolución seguida por Cohen y la desplegada por Sánchez Vázquez respecto al modo de concebir la realización de

la igualdad. Ciertamente, y como ha quedado suficientemente demostrado, durante la mayor parte de su vida ASV concibió que la igualdad se alcanzaría como resultado de la historia. Mas luego, promediando la década del ochenta, abandonará sus certidumbres teleológicas (aunque resabios de ellas se manifiesten en diversas ocasiones), lo que se acompaña de un giro en su reflexión filosófica hacia asuntos de orden político y moral.

Es en el campo de la reflexión acerca de la ética y la moral donde encontramos lo mejor de sus páginas postreras. Y donde también advertimos lo marcado de su cambio de enfoque. Muestra de ello es una ligera, aunque reveladora, variación conceptual. Tal como fue estudiado (véase Cap. 1, apartado 2), ASV escribió, a fines de los años sesenta, un muy divulgado trabajo titulado "Ética". Sin duda, por entonces, el abordaje de tal temática por un marxista resultaba, aunque no extravagante, si expresión de cierta amplitud de intereses. Sin embargo, al recorrer la obra se advierte que el autor se propone allí establecer las bases para una ciencia marxista de la moral, es decir, se propone desarrollar una sociología de la moral. Y reitera allí una y otra vez que no debe confundirse tal cosa con la moral deseada, la moral socialista. La ética, indica, en tanto disciplina explicativa (de la moral), es "no-normativa": "no es tarea de la ética dictar normas u ofrecer un código moral. En este sentido, es ante todo teoría y no es normativa" (Sánchez Vázquez, –1973– 1995, p. 82). Mas luego, en la etapa ulterior que estamos ahora analizando, modificará sensiblemente su concepto de "ética":

> [P]or ética entendemos la atención reflexiva, teórica, ya sea en el plano fáctico de la moral que se ha dado –o se da– realmente, ya sea en el plano ideal, propositivo, de la moral que se postula porque se juzga que debiera darse […] a la ética le interesa tanto explicar la moral realmente existente, como proponer y justificar una moral para la realidad presente o futura. (Sánchez Vázquez, –2003c– 2013, p. 69)

De igual manera puede advertirse una modificación en su postura acerca de los valores morales. Si anteriormente desdeñaba, tachando de mistificación burguesa, cualquier referencia a la universalidad de ciertos valores, ya que todo valor estaba

condicionado por, y era funcional a, un determinado contexto histórico-social, luego se referirá cada vez mayor insistencia a “valores universales” tales como la justicia, la igualdad, la libertad, etc.

Empero, lo realmente significativo se encuentra en la modificación de su perspectiva acerca del peso de la moral en el proyecto socialista. Otrora, en el marco de su asunción de una filosofía especulativa de la historia, la moral quedaba absorbida por el “movimiento de lo real”. Insistamos en esto: ASV nunca cayó en un burdo economicismo, y su *Filosofía de la praxis* subraya una y otra vez en que la transformación socialista, aunque ciertamente bajo determinadas circunstancias objetivas, no se produciría sin mediar la acción consciente del proletariado. Pero se trataba de que el proletariado se eleve de su interés particular a su interés histórico como clase, se trataba de hacer consciente algo que “ya estaba” dado por la historia, y que coincidía con los intereses de toda la humanidad: “La solución a esta crisis [de la civilización] no puede estar en la postulación de unos valores universales abstractos, sino en la realización de los valores de aquella clase, de aquellos sectores sociales que encarnan la posibilidad de un ascenso a una fase superior, al socialismo” (Sánchez Vázquez, –1979–1995, p. 136).Pero el problema surge si (ya no) podemos sostener que la historia dicte el interés que le corresponde al proletariado.

En este sentido, agudamente Luis Villoro advierte acerca de la dificultad de determinar la motivación revolucionaria, es decir, el interés real que movería a los obreros a la acción subversiva. ¿Por qué un individuo elige actuar revolucionariamente? Sostiene que el interés general no puede derivarse del interés particular; más bien la acción motivada por el interés general supone en el agente el abandono del cálculo utilitario-personal y la adopción de una perspectiva orientada hacia la realización del bien común. De modo que “el discurso libertario de Marx no puede derivarse causalmente de los intereses empíricos de la clase trabajadora. Corresponde a una opción ética” (Villoro, 2012, p. 169). De esta manera, erosionadas sus certidumbres teleológicas, ASV otorga una creciente relevancia a la reflexión en torno a los valores morales, a la moral individual, al *ethos* necesario para el proyecto socialista.

Realicemos un breve repaso de sus ideas al respecto: en 1992 indica que la izquierda debe hacer una nueva política teniendo como eje los fines y valores que le dan sentido, "una política impregnada de un profundo contenido moral" (Sánchez Vázquez, –1992d– 2015, p. 469). Unos años después afirma que la moral es parte inescindible del proyecto de emancipación en tanto éste se orienta a partir de valores morales como la justicia, la igualdad, la fraternidad, la solidaridad, y en ese sentido destaca:

> [E]l comportamiento político de los millones de revolucionarios que, inspirados por el marxismo, han sacrificado no sólo su relativo bienestar cotidiano, sino incluso —en muchos casos— su libertad y su vida, no podría explicarse sin su aspiración a realizar un proyecto, meta o ideal que entraña valores morales y que impregna sus actos de una dimensión moral. (Sánchez Vázquez, –1995d– 1995, p. 305)

En la misma sintonía, más adelante asegura que terminar con los males del capitalismo es la razón de ser del socialismo "la misma razón de que, desde hace siglo y medio, tantos hombres hayan soñado con esa utopía y dado por ello lo mejor de su vida sin reparar en sacrificios" (Sánchez Vázquez, –1997c– 2015, pp. 470, 471). Y luego señala:"Nadie se incorporaría a esa lucha porque la meta que se persigue esté garantizada científicamente, sino porque dicha meta, ideal o utopía es un valor o conjunto de valores […] que deben regir las relaciones entre los individuos y entre los pueblos" (Sánchez Vázquez, –1997c– 2015, p. 480). Finalmente, en sus últimos años de vida reafirma:"[S]er marxista hoy significa no sólo poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad y posibilidad de esa alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo político-moral de contribuir a realizarla" (Sánchez Vázquez, –2004a– 2013, p. 119).

De este modo contemplamos las diversas formas en que para ASV la moral se hace presente en el proyecto de emancipación socialista: a) en los fines y valores humanistas; b) en los medios para realizar los fines (los cuales deben juzgarse no sólo desde su eficacia, sino desde un criterio moral); c) en las virtudes morales

(solidaridad, lealtad, sinceridad, coherencia, altruismo etc.) que los sujetos individuales y colectivos deben mostrar; d) en la motivación moral de la participación política, aun en situaciones que entrañan riesgos mortales (Sánchez Vázquez, 2006, p. 103). Pasemos entonces a ver de qué manera vislumbra la realización de la justicia a partir de lograr un *ethos*comunitario.

6.4 Sánchez Vázquez y el *ethos* humanista

> *Machado* […] *me transmitió una sentencia que es la piedra angular del humanismo que comparto: "Por mucho que valga un hombre, nunca vale más que por ser hombre"*. (Sánchez Vázquez, –1995f– 1995, p. 266)

La moral que sostiene Sánchez Vázquez se encuadra en sus convicciones humanistas, las cuales reafirmará en sus últimos años de vida. Si bien para él no existe "el" humanismo, sino distintos humanismos presentes a lo largo de la historia, todo humanismo tiene en común la actitud filosófica de poner al hombre como valor central, exaltándolo como valor supremo. El humanismo, para nuestro autor, se advierte en toda actitud humana que considere al hombre no como medio sino como fin, y que se proponga la elevación del hombre a partir del desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador.

Las convicciones humanistas, en consecuencia, encierran también una protesta contra lo que hay de inhumano o antihumano en las relaciones entre los hombres, entendiendo por esto, en consecuencia, todo aquello que toma al hombre como medio, que lo rebaja a mera mercancía, que lo degrada, y que limita el desarrollo de sus capacidades. Sánchez Vázquez se pronuncia claramente:

> El antihumanismo impregna el sistema económico y social capitalista, en el que impera como ley suprema el lucro y la ganancia, en el que el trabajo humano se convierte en mercancía, y en el que las relaciones entre los hombres se cosifican o deshumanizan […] El capitalismo, estructuralmente, por llevar en su entraña semejante cosificación o deshumanización, es hostil al humanismo. (–2005– 2013, p. 101)

El capitalismo nos sumerge en “un mundo injusto, abismalmente desigual; insolidario, competitivo y egoísta” (Sánchez Vázquez, –2004b– 2013, p. 91). Dichos males resultan inherentes al sistema capitalista, ya que éste somete todas las formas de producción a la ley de la obtención de beneficios, mercantilizando en forma creciente todos los productos de la actividad humana, con la consiguiente extensión de la enajenación (Sánchez Vázquez, –1995d– 1995, p. 299). Es un sistema regido por el interés de lucro y el egoísmo, signado por “la explotación del trabajo, la competencia desenfrenada, la transformación del hombre en lobo para el hombre, la dominación de unos países por otros” (Sánchez Vázquez, –1997c– 2015, p. 470).

Para Sánchez Vázquez el egoísmo resulta básico para el sistema capitalista, y es condenable no solamente por las consecuencias funestas que acarrea (desigualdad, miseria), sino en sí mismo, en tanto degrada al hombre e implica considerar a los otros como meros medios. El proyecto socialista que él propone como alternativa opuesta al capitalismo, se funda en el “rechazo de los principios que rigen en la sociedad capitalista: desigualdad, explotación, injusticia, insolidaridad, egoísmo” (Sánchez Vázquez, –1997c– 2015, p. 480).

Ahora bien, si la negación de estos valores que presiden la actualidad exige un mundo más justo, igualitario, solidario, etc., la pregunta es si esto es posible. La ideología dominante, sostiene ASV, responde que no, arguyendo que tal cosa se contrapone a la naturaleza humana. Tal idea de corte antropológico-filosófico se sostiene en dos premisas: que existe una naturaleza humana absoluta, inmodificable; y que entre los rasgos de esta naturaleza humana invariable destaca el egoísmo (Sánchez Vázquez, –1984c– 2000, p. 104).

Indica que la primera premisa es falsa, ya que asume la existencia de una esencia común a todos los individuos, en cualquier tiempo y lugar. Para nuestro autor, el hombre es un ser histórico: no hay esencias inmutables, sino identidades forjadas históricamente. No hay una naturaleza humana fija, sino que lo que se puede llamar naturaleza humana es un conjunto de disposiciones que se desarrollan

históricamente y cobran múltiples formas: es producto de la praxis humana(Sánchez Vázquez, –1991– 1997, pp. 254-258).

En base a lo anterior, Sánchez Vázquez observa que la segunda premisa no hace más que elevar un modo particular de ser del hombre (bajo el capitalismo) a la condición de naturaleza humana universal e inmodificable: “El egoísmo es la forma predominante que adopta la cualidad social del hombre en unas condiciones históricas y sociales determinadas (fundamentalmente, las de la sociedad burguesa)” (–1985c– 2000, p. 104). Advierte que si bien el egoísmo puede rastrearse en diversas formaciones sociales, adquiere un carácter dominante en la sociedad burguesa, de modo que se trata de una “operación ideológica” el convertir los rasgos del *homo economicus* propios de la sociedad capitalista, en caracteres esenciales e invariables de la naturaleza humana (Sánchez Vázquez, –2004b– 2013, pp. 88-91).

Esta operación ideológica que absolutiza los rasgos negativos del hombre (el egoísmo, en primer lugar, y junto a ello la hostilidad hacia los otros), no solo es funcional al capitalismo, justificándolo, sino que también hace imposible el humanismo, recusa la posibilidad del socialismo. Solo quienes confían en que el hombre es egoísta por naturaleza “pueden considerar imposible una sociedad que prive al egoísmo de su papel predominante en las relaciones entre los individuos o los grupos sociales” (Sánchez Vázquez, –1985c– 2000, p. 104). Es que la médula del capitalismo “entra precisamente en contradicción con la sociedad socialista, en la que la solidaridad y la cooperación constituyen su manifestación positiva” (ídem). La afirmación de una (pretendida) naturaleza humana egoísta se opone al intento solidario socialista: el *homo economicus* del capitalismo resulta “incompatible con la fraternidad, solidaridad y cooperación indispensable en una sociedad socialista” (Sánchez Vázquez, –2004a– 2013, p. 117).

En este sentido, ASV rechaza la teoría de la elección racional (dirigiendo su crítica particularmente a Jon Elster), la cual postula que la motivación para realizar acciones se reduce al cálculo de las ventajas y beneficios a obtener. Entiende que ésta supone una concepción esencialista y a-histórica del ser humano, donde éste

sólo actuaría para satisfacer sus estrechos intereses particulares, de modo que trascenderlos implicaría una actitud irracional. Tal teoría, afirma, no puede explicar la motivación de individuos cuya acción no les reporta beneficios, sino que requiere de sacrificios, e incluso puede entrañar peligros, hasta el extremo de poner en riesgo la vida. Aquí, establece, la motivación se explica por la carga moral, las acciones a acometer se justificación en base a principios o valores morales. Indica Sánchez Vázquez:

> [H]istóricamente, la solidaridad y cooperación entre individuos y grupos sociales demuestran, en sus enfrentamientos más agudos con el poder vigente, o sea, con su comportamiento "irracional", su capacidad de trascender y superar sus intereses particulares, entendidos en un sentido egoísta. Ciertamente, la decisión de actuar, asumiendo riesgos y sacrificios, contradice la tesis de que la motivación se reduce al cálculo estrecho de sus ventajas y beneficios. (Sánchez Vázquez, –2003b– 2013, p. 37)

Sánchez Vázquez no niega que existan acciones motivadas por las ventajas o beneficios a obtener, ni tampoco cuestiona la legitimidad que pueda tener en diferentes casos. Pero considera que una teoría que generalice ese tipo de acciones resulta insuficientemente explicativa. Se producen también otro tipo de acciones (que no necesariamente se contraponen a aquellas acciones motivadas por el logro de beneficios), que entrañan un compromiso moral donde el móvil del egoísmo deja paso a actitudes solidarias y cooperativas, inspiradas en la perspectiva de alcanzar fines valiosos que trascienden el interés individual.

El socialismo, entonces, requiere para ASV motivaciones individuales opuestas al egoísmo e individualismo reinantes bajo el capitalismo; requiere actitudes solidarias, cooperativas. Estas actitudes no son imposibles de lograr, ya que no existe una naturaleza humana egoísta; mas tampoco nuestro autor sugiere que sean subproducto de una naturaleza humana altruista (Sánchez Vázquez, –1992e– 2007, pp. 214, 215): se trata de decisiones individuales en cuya elección los valores morales asumidos resultan centrales. Las conductas solidarias y

cooperativas son fundamentales para el socialismo, no solo por las consecuencias de tales actitudes (terminar con las ingentes diferencias económicas que presenta la sociedad burguesa, limitar las desigualdades), sino porque en sí mismas, aquellas actitudes encierran un valor (reciprocidad no-instrumental). De este modo, la postulación de un *ethos* "humanista", solidario, cooperativo, como indispensable para desarrollar el proyecto socialista, se encuentra en sintonía con el Principio de Comunidad defendido por Cohen.

Tal como advierte Sánchez Vázquez, este humanismo solidario "no sólo hay que buscarlo en el comportamiento de los individuos sino también en las instituciones, sistemas o relaciones que lo hacen posible" (Sánchez Vázquez, –2005– 2013, pp. 100, 101). Es decir, las instituciones y el *ethos* condicionan las elecciones de los individuos, y así, la justicia en el socialismo no depende únicamente de las decisiones personales, sino también de la estructura existente. Aunque lo contrario, instituciones virtuosas, no garantizan acabar con el espíritu egoísta, y si subsiste éste ello dará lugar a que persista la injusticia y se desvirtúen las instituciones (en este sentido, un paso hacia una estructura justa, como es la abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción, no ha garantizado, en los casos históricos en que se dio tal cosa, sociedades justas).

Queda entonces por abordar las últimas reflexiones que ASV aportara acerca de los criterios de justicia en el socialismo, y la alternativa superadora propuesta por Cohen (igualdad de oportunidades socialista).

6.5 Hasta dónde llega la justicia (en Sánchez Vázquez). Y una propuesta superadora (Cohen)

En el Capítulo 5, apartados 2.4 y 2.5, se sugirió que Sánchez Vázquez, ante la admisión del carácter irrealizable del Principio de Necesidades, parecía inclinarse hacia un comunismo que permaneciera en su fase inferior, socialista, una sociedad regida por el Principio de Contribución, aunque ciertamente trascendido en ciertos aspectos. Veamos entonces cuáles son esos aspectos en que ASV va

más allá de una lectura estricta del Principio de Contribución, y cuáles son, sin embargo, los límites que su propuesta presenta.

Al reflexionar acerca de la igualdad, nuestro autor enumera cuatro principios igualitarios necesarios, iguales para todos más allá de las diferencias. Los primeros dos no atañen, desde la perspectiva en que él los plantea, a la justicia distributiva. El primero refiere a los derechos humanos: derecho de todos a la libertad, a la vida, a la felicidad, a la seguridad. El segundo, la igualdad de todos ante la ley. En tanto nuestro autor no problematiza los mismos ni intenta inferir consecuencias distributivas de ellos, prescindamos de estos en el presente análisis, y centrémonos en los siguientes dos principios. Aquí nos encontramos con el principio de igualdad de oportunidades:

> Con él se pretende suprimir las barreras que las desigualdades económico-sociales, de raza o sexo, levantan en el acceso de los individuos a la educación y a diferentes posiciones profesionales o sociales para tomar en cuenta exclusivamente las aptitudes y los méritos individuales. (Sánchez Vázquez, –1994b– 2007, p. 107, 108)

La posición de ASV ante este principio presenta dos movimientos. Primero, denuncia que, bajo el capitalismo, lo que se ofrece como igual es desigual ya que no son las mismas las condiciones materiales de existencia. Por tanto, se requiere cierta nivelación de estas condiciones, para que las iguales oportunidades no resulten en un aprovechamiento desigual. Tal cosa está contemplada en el socialismo. Pero, de mayor relevancia, las consecuencias distributivas que el acceso a diferentes posiciones pudiera tener quedan severamente morigeradas por (y este es el segundo movimiento) una profunda tendencia hacia la igualación de posiciones, posibilitada a partir de la realización socialista del cuarto principio igualitario.

Este cuarto principio es el de la satisfacción de las necesidades básicas o mínimas, tales como vivienda, salud, educación, trabajo, subsidio por desempleo, atención a la vejez y niñez desvalida. Este principio, que fue promovido por el Estado de Bienestar en los países europeos y asimismo garantizado en el

“socialismo real”, también (al igual que la igualdad de oportunidades) encuentra límites en su realización impuestos por la dinámica del sistema social capitalista. Mas, para Sánchez Vázquez, el socialismo recogerá este principio y lo trascenderá, elevando la satisfacción de esas necesidades básicas “a la de las necesidades del hombre `rico´, que lo es –como decía Marx en los *Manuscritos del 44*–, porque es rico en necesidades” (–1994b– 2007, p. 109).

Ahora bien, esto último supone una distribución regida por el Principio de Necesidades, que, como se ve, es hacia donde se orienta constantemente la reflexión de ASV; empero él mismo asume que dicho principio devino irrealizable. No hay palabras de nuestro autor que nos permitan resolver la contradicción en que incurre entre su convicción y deseo acerca de lo justo, y su mismo reconocimiento de la imposibilidad de tal justicia. El punto que alcanza su pensamiento acerca de los principios de justicia, antes de tornarse paradójico, es el de una sociedad (cuyos medios de producción se encuentran socializados)[60] regida por el Principio de Contribución, en el cual estén abiertas las oportunidades para todos, donde asimismo las desigualdades de posiciones se vean severamente morigeradas por la ampliación de la satisfacción de necesidades básicas, y donde la tendencia propia del capitalismo hacia la mercantilización de todas las dimensiones humanas se revierta, siendo crecientemente reemplazada por un *ethos* social solidario (trascendiendo tal lógica mercantil de la búsqueda de beneficios)[61] que profundice una mayor igualdad respecto a la satisfacción de las necesidades (desiguales) de todos.

---

[60]Valga la aclaración, ya que tal como señala Callinicos, “los teóricos igualitarios frecuentemente se centran en la redistribución de la renta y no en la de los activos productivos” (Callinicos, 2003, pp. 43, 44) En este sentido dicho autor afirma: “La principal debilidad del liberalismo igualitario es […] su suposición de que la justicia puede realizarse en el marco de una economía capitalista de mercado […] Se refleja en la tendencia de los liberales igualitarios a menospreciar el papel de la explotación –la extracción de trabajo excedente de los trabajadores asalariados– en la creación y mantenimiento de las estructuras existentes de desigualdad (Cohen es una excepción: su preocupación por la explotación refleja el mantenimiento de un compromiso socialista). Se centran en las diferencias de talento natural como fuente principal de desigualdad, una concepción que pasa completamente por alto las estructuras de privilegio y poder enquistadas a nivel mundial” (ibíd., p. 159).

[61]“[S]e trata de una sociedad [el socialismo] en la que […] ocupan el primer plano los valores de cooperación y solidaridad entre los individuos que son anulados por el egoísmo que genera el mercado (Sánchez Vázquez, –1990b– 2007, p. 225).

El límite que presenta su planteo es que el Principio de Contribución, aunque morigerado, continua vigente. La igualdad de oportunidades en el acceso a diferentes posiciones se garantiza en función del mérito, aunque de ello no se derivan consecuencias distributivas, sino que éstas se rigen por el Principio de Contribución: a cada cual según su trabajo. Si interpretamos esto último como el "producto de su trabajo" (aunque no sería el "producto total de su trabajo", dado que se contempla que todos vean satisfechas sus necesidades básicas y más aún), ciertamente la propuesta de ASV posibilita desigualdades en función de factores moralmente irrelevantes. Ahora, si por "a cada cual según su trabajo" se entiende como "a cada cual según el tiempo de trabajo aportado", entonces su propuesta puede compatibilizarse con la igualdad de oportunidades socialista formulada por Cohen. Este límite en el desarrollo teórico de Sánchez Vázquez puede subsanarse a partir del mayor refinamiento que presentan las ideas de Cohen.

Cohen basándose en la teoría marxista, y enriqueciéndola con las contribuciones de teóricos igualitario-liberales, postuló que una sociedad socialista debería fundarse en un Principio de Igualdad, que él denomina "igualdad radical de oportunidades" o "igualdad de oportunidades socialista". Su perspectiva es que las instituciones deben compensar las desigualdades moralmente irrelevantes, pero no las que se originan en las decisiones responsables de las personas. Se trata, entonces, de buscar corregir las desventajas no elegidas, desventajas de las cuales el agente no puede ser considerado racionalmente responsable de ellas, ya sea que reflejen desgracias sociales o naturales.

Parte, entonces, de la idea básica de la igualdad de oportunidades, esto es, la de eliminar los obstáculos a las oportunidades que afectan a algunas personas y no a otras, lo que hace que algunos (privilegiados) tengan mayores oportunidades que otros. Refiere primeramente a la igualdad de oportunidades "burguesa", propia del liberalismo, la cual propone eliminar las restricciones de clase construidas socialmente, tanto en sus modos formales como informales. De esta manera, se amplían las oportunidades de la gente (aunque, claro, no de todos, ya que se reducen las oportunidades de los que otrora eran privilegiados). En segundo lugar,

retoma la igualdad de oportunidades propuesta por la izquierda liberal, la cual entiende avanza un paso más que la anterior, ya que se opone también a las restricciones provenientes de circunstancias sociales tales como el nacimiento y la crianza, que implican pobreza y otras formas de privación similares. Esta forma de igualdad de oportunidades, según Cohen, corrige las desigualdades sociales, pero no las desigualdades de genéticas.

La propuesta de Cohen se propone avanzar más allá de lo alcanzado por las dos formas de igualdad de oportunidades recientemente mencionadas (un movimiento de "recuperación y superación" análogo al realizado por Sánchez Vázquez), postulando una forma radical de igualdad de oportunidades:

> Lo que llamaré igualdad de oportunidades socialista trata a las desigualdades que surgen de las diferencias de nacimiento como tan injustas como las impuestas por un contexto u origen social no elegido […] busca corregir todas las desventajas no elegidas, desventajas que son tales porque el agente no puede ser racionalmente tenido como responsable de ellas, ya se trate de desventajas que reflejan desgracias sociales o desventajas que reflejan desgracias naturales. (Cohen, 2001a, p. 68)

De este modo, se busca anular como factor relevante para la distribución toda influencia de las loterías natural y social, y las diferencias admitidas serán producto del gusto o la elección, y no reflejo de distintas capacidades o poderes naturales y/o sociales. En esta propuesta, lo que recibe cada quien (descontando una serie de necesidades básicas satisfechas) está en función de las horas de trabajo que cada quien aporta (y no del producto del trabajo de cada quien), y así las diferencias en el ingreso son resultado de las distintas preferencias en la relación ingreso/ocio: "Las personas difieren en sus gustos, no sólo respecto de lo que consumen, sino también entre trabajar unas pocas horas y consumir poco, por un lado, y trabajar muchas horas y consumir más, por el otro" (Cohen, 2001a, pp. 68, 69). Cada uno recibe el mismo ingreso por hora trabajada, y cada quien puede

elegir trabajar más o menos horas, recibiendo un mayor o menor ingreso respectivamente.[62]

Cohen afirma que las desigualdades que surjan de este esquema son irreprochables (ya que se trata de tener más cantidad de bienes en desmedro de otros: más manzanas que naranjas, o viceversa –y lo mismo aplica a la relación ingreso/ocio–).[63] No son reprochables en tanto y en cuanto reflejan elecciones genuinas de sujetos originariamente en igualdad de condiciones, y que se los puede considerar responsables de las consecuencias de tales elecciones (Cohen, 2001a, pp. 71). Este mismo caso se da en relación a las desigualdades producto del diferente esfuerzo que las personas (personas que se encuentran al inicio en perfecta igualdad de condiciones y que son iguales en sus capacidades para emplear su esfuerzo) escogen realizar. Para Cohen estas desigualdades también se encuentran justificadas:[64]

> Mi creencia fundamental es que existe injusticia en la distribución cuando la desigualdad de los bienes refleja no cosas tales como diferencias en lo arduo del trabajo de las distintas personas o de las distintas preferencias y opciones con respecto a los ingresos y el ocio, sino cuando refleja formas variadísimas en las que se manifiestan circunstancias afortunadas o desafortunadas. (2001b, p. 177)

Sin embargo, este esquema habilitaría una forma de desigualdad que Cohen considera reprobable: se trata de la desigualdad debida a diferencias en la fortuna

---

[62]En este sentido, Cohen indica: "Mi intuición es que nadie debería explotar a nadie. Para explotar a otras personas, no es necesario ser su patrón y hacerlas trabajar para uno. Dentro de un esquema cooperativo basta con que uno sea perezoso y no cumpla con su parte; de ese modo, se enriquece a expensas de los demás. Ahora bien, si alguien no hace lo que le corresponde, no debería recibir la misma recompensa que los demás. Por ende, para que la gente reciba lo que merece, desde el punto de vista de la justicia, es importante constatar si el individuo cumplió o no con su parte" (Cohen, 2014b, p. 238).

[63]Cohen advierte que su propuesta conllevaría la injusticia de que quienes aman trabajar sobrellevarían su vida mejor que quienes odian hacerlo; pero para el caso, es lo mismo que decir que quien disfruta enormemente de una manzana no obtiene lo mismo que quien no lo hace; y en definitiva, dice Cohen, el esquema que propone significaría un paso gigante hacia la igualdad (Cohen, 2001a, p. 69).

[64]"Esto es así porque no puedo convencerme, por una parte, de quetodas las elecciones estén causalmente determinadas y, por otra, deque la determinación causal oblitera la responsabilidad" (Cohen, 2001a, p. 71).

de la opción elegida. Esta desigualdad refleja diferencias denominadas “suerte en la opción” (Ronald Dworkin). La igualdad de oportunidades socialista es compatible con estas desigualdades. Y ello, entiende Cohen, resulta problemático, ya que para los socialistas estas desigualdades, aunque no sean condenadas por la justicia, son repugnantes. Sobre todo en la medida en que ellas pueden darse en una gran escala, poniendo así en tensión el principio comunitario. De ahí la relevancia del Principio de Comunidad (analizado anteriormente) como forma de atemperar las desigualdades reprobables que la “igualdad de oportunidades socialista” habilita.

La interpretación propuesta en esta investigación acerca de las ideas del último Sánchez Vázquez respecto a la justicia posibilita compatibilizarlas con la propuesta de Cohen. Sin duda existe vecindad entre los dos principios formulados por este último, Principio de Comunidad y Principio de Igualdad de oportunidades socialista, y el pensamiento de ASV. El Principio de Comunidad se haya en la diatriba de este último contra la mercantilización de cada vez mayores dimensiones humanas ocurrida bajo el capitalismo, la promoción del egoísmo e insolidaridad que este sistema realiza, y ante ello su insistencia en el peso de la moral en la construcción de un proyecto socialista, haciendo hincapié en valores fundamentales como la solidaridad, y el humanismo ínsito en considerar al hombre como fin y no como mero medio. Asimismo, sus ideas acerca de una sociedad socialista regida por un Principio de Contribución morigerado se avecina con el planteo de Cohen, aunque claramente el mayor refinamiento teórico de éste posibilita superar las limitaciones que presentan las enunciaciones de Sánchez Vázquez.

Consideraciones finales (6)

Al inicio de este capítulo expusimos los argumentos que ofrece Cohen en función de demostrar que el objeto de la justicia no está constituido solo por las instituciones, sino que incluye también las decisiones individuales congruentes con las normas sociales reconocidas; es decir, no es un asunto meramente de cumplir

las reglas justas, sino de obrar en los comportamientos individuales de acuerdo a los principios de justicia existentes. De hecho, hemos indicado que Cohen considera imposible lograr la justicia distributiva a través solamente de medios estructurales, ya que los resultados justos independientemente de las decisiones personales dan lugar a una sociedad "accidentalmente justa", mientras que la congruencia entre instituciones y decisiones personales da lugar a una sociedad "constitutivamente justa".

Hemos planteado que para Cohen las actitudes personales son influidas tanto por las estructuras como por el "*ethos* social", refiriendo con esto último a aquellos sentimientos y actitudes que orientan las opciones individuales, y posibilitan fortalecer y profundizar los principios de justicia existentes en la sociedad. De este modo, hemos visto que Cohen propone que el ethos social que corresponde al socialismo es un ethos igualitario y comunitario, ideal se apoya en dos principios: el Principio de Comunidad y el Principio de Igualdad ("igualdad de oportunidades socialista").

A partir de lo anterior, analizamos el Principio de Comunidad formulado por Cohen, el cual propone que a las personas les importe, y en la medida de lo posible se preocupen por la suerte de los demás.Ello implica dos modalidades: limitación de las desigualdades y reciprocidad no instrumental. La primera corrige las inequidades (en ciertos casos profundas) que el Principio de Igualdad puede permitir, lo que supone que en nombre de la comunidad se podrían prohibir ciertas situaciones que el principio de justicia antedicho posibilita. La segunda refiere a una forma no mercantil ni instrumental de relación con los semejantes, en la cual uno sirve sin calcular la retribución, sino porque el otro necesita de uno, y viceversa, encontrando en esta reciprocidad comunitaria un valor en sí misma. Así, desligando contribución y beneficio, es un tipo de relación contrapuesta a la lógica mercantil, y perteneciente al ámbito del Principio de Necesidades comunista.

Hemos argumentado que el Principio de Comunidad de Cohen se emparenta con el cuestionamiento moral del capitalismo desarrollado por Sánchez Vázquez y su

postulación de valores solidarios y humanistas como propios del socialismo. Así, a partir de un contraste temporal, hemos expuesto la relevancia que cobra la dimensión moral en la obra tardía de ASV, y el papel preponderante que le otorga a los valores morales en el proyecto de emancipación, no solo en los fines y en los medios propuestos, sino en cuanto virtudes tanto colectivas como individuales que se desarrollan bajo un *ethos* humanista.

Indicamos que, según Sánchez Vázquez, el humanismo consiste en considerar al hombre como fin, su auto-realización como fin en sí mismo. Así, el capitalismo, al instrumentalizar al hombre, lo degrada e impide su auto-realización, siendo un sistema anti-humanista. Siguiendo con lo planteado por ASV, el egoísmo no es más que un modo particular de ser del hombre (que las condiciones del capitalismo tornan preponderante), y no una característica invariable; de hecho el ser humano ha dado sobradas muestras a lo largo de la historia de que es capaz de trascender sus intereses egoístas, que su accionar no se determina siempre, ni mucho menos, por el calculo de las beneficios reportados. Y esto, sostuvimos, resulta relevante porque para el ASV tardío el socialismo requiere de conductas solidarias, no solo por las consecuencias de tales actitudes, sino porque en sí mismas encierran un valor (reciprocidad no-instrumental).

En síntesis, se ha demostrado que de la producción tardía de Sánchez Vázquez se desprende que un *ethos*humanista, solidario, cooperativo, resulta indispensable para desarrollar el proyecto socialista; planteo que se identifica con el Principio de Comunidad defendido por Cohen. Al igual que el mencionado autor, ASV afirma que este humanismo solidario debe informar no solo en el comportamiento de los individuos, sino también a las instituciones, ya que la justicia en el socialismo depende tanto de decisiones personales como de la estructura existente.

A continuación, exploramos los aspectos en que la propuesta de Sánchez Vázquez trasciende el Principio de Contribución, así como los límites que ella presenta. Para nuestro autor, los principios de justicia en el socialismo deben incluir el principio de igualdad de oportunidades que garantice un real igualación de la posibilidad de acceso de todos a las diferentes posiciones, y asimismo un

tendencia hacia la igualación de las posiciones, disminuir las diferencias en el acceso a los recursos que las diferentes posiciones suponen. Esta morigeración de la desigualdad que el principio de igualdad de oportunidades habilita, se logra a partir del principio de la satisfacción de las necesidades básicas o mínimas (tales como vivienda, salud, educación, trabajo, subsidio por desempleo, atención a la vejez y niñez desvalida). Hemos visto que para ASV este principio debe trascender los límites en su realización impuestos por la dinámica del sistema capitalista, hasta el punto de elevar la satisfacción de esas necesidades básicas a la de las necesidades del hombre en su auto-realización. Con ello se retorna nuevamente al Principio de Necesidades, pero como vimos en el capítulo 5, para el ASV tardío ese principio resulta absolutamente irrealizable: esta inconsistencia nunca resuelta por Sánchez Vázquez, deja al Principio de Necesidades como un ideal regulativo nunca alcanzable.

Hemos advertido, asimismo, acerca del límite que presenta la propuesta de Sánchez Vázquez, el cual reside en que el Principio de Contribución, aunque morigerado, continua vigente, ya que cada quien recibe en función de su trabajo. De este modo, explicamos que la propuesta de ASV posibilita desigualdades en función de factores moralmente irrelevantes si entendemos que la retribución ocurre de acuerdo al “producto del trabajo” de cada quien. Empero, señalamos, si lo que entendemos por “a cada cual según su trabajo” es “a cada cual según el tiempo de trabajo aportado”, entonces podemos compatibilizar su planteo con la igualdad de oportunidades socialista formulada por Cohen.

En función de esto último, expusimos los postulados de Cohen acerca del Principio de Igualdad, también denominado “igualdad de oportunidades socialista”. Este principio apunta a compensar las desigualdades moralmente irrelevantes, es decir, aquellas que no tienen su origen en las decisiones responsables de las personas, de modo que las diferencias admitidas serán aquellas producto del gusto o la elección, y no las que surjan producto de distintas capacidades o poderes naturales y/o sociales.

Hemos precisado en que la propuesta de Cohen indica que, una vez deducido lo necesario para satisfacer las necesidades básicas de todos, la distribución debe realizarseen función de las horas de trabajo que cada quien aporta (y no del producto del trabajo de cada quien). De esta manera, las desigualdades en la retribución son producto de las distintas preferencias de cada quien respecto al par ingresos/ocio, y en tanto reflejan elecciones responsables de sujetos en igualdad de condiciones, no son desigualdades reprochables.

Empero, señalamos la advertencia de Cohen acerca de que la “igualdad de oportunidades socialista” habilita una forma de desigualdad moralmente reprobable: aquella que pueda surgir de la fortuna de la opción elegida. Son desigualdades que no estarían condenadas por la justicia, pero que aun así resultan desagradables; de ahí la relevancia del Principio de Comunidad como modo de atemperar las desigualdades reprobables (es decir, generadas por factores arbitrarios) que la igualdad de oportunidades socialista habilita.

De este modo hemos concluido esta última parte de nuestra argumentación, enfocada a demostrar la posibilidad de emparente el Principio de Contribución morigerado propuesto por Sánchez Vázquez con la igualdad de oportunidades socialistapresentada por Cohen, aunque la mayor elaboración de este último permite precisar y refinar las intuiciones del filósofo hispano-mexicano.

CONCLUSIÓN

Como señalamos en la Introducción, dado que nuestra investigación se propuso revelar una mutación en las ideas de Sánchez Vázquez acerca de la justicia, resultó consustancial a este fin la distinción de dos momentos de su pensamiento.De esta manera, los tres primeros capítulos se abocaron al análisis del primer momento de su producción teórica (con excepción de 2.6 y 2.7, donde las temáticas analizadas presentan un tratamiento que se mantiene constante por parte de Sánchez Vázquez).

A partir del análisis de las obras "clásicas" de Sánchez Vázquez, es decir, aquellas que produce hasta mediados de la década del ochenta del siglo pasado y que le han valido el reconocimiento en el ámbito académico y como intelectual público marxista (particularmente su *Filosofía de la praxis*), hemos demostrado en el capítulo inicial de nuestra investigación que la producción teórica del filósofo hispano-mexicano se sustenta fuertemente en una concepción teleológica de la historia.

La precisión de su utilización de los conceptos de "ciencia" e "ideología", y de la relación que establece entre ambos, nos permitieron apreciar que al tiempo que nuestro autor reconoce la relevancia fundamental de la dimensión justificativa del marxismo, subsume la misma en una comprensión de la dinámica de la historia como un movimiento necesario hacia un *telos* que el discurso explicativo marxista le permite descubrir. Su comprensión del marxismo asume la conjunción de los discursos explicativo y justificativo ("ideología científica del proletariado") articulados en una praxis que, como aquellos, forman parte del movimiento de lo real: el telos (término) identificado por la ciencia marxista coincide con el telos (objetivo) deseado por la ideología marxista, que es también hacia donde conduce la praxis al tornarse auténtica, es decir, consciente del fin que le revela la ciencia marxista y consciente de su verdadero interés (el comunismo).

Luego de esta presentación del modo en que ASV interpreta el marxismo, procedimos a un recorte focalizando nuestra indagación en sus reflexiones en

torno a la moral. Allí demostramos cómo lo antedicho acerca de sus compromisos teleológicos se manifiesta en su tratamiento del tema, postulando la idea de un progreso moral que toma parte del devenir de la historia. Asimismo, hemos subrayado que, por aquellos años, nuestro autor rechazaba enfáticamente cualquier apelación a una moral trascendente, insistiendo en que la crítica moral al capitalismo era subproducto de una comprensión dialéctica de la moral que nos permitía conocer la moral del futuro (comunista), y por ello superior: es decir, la crítica resultaba inmanente al orden sucesorio histórico. Advertimos, sin embargo, que la postulación de ASV de una moral "verdaderamente universal y humanista", alcanzable al fin del proceso evolutivo, pese a los recursos retóricos que desplegara en función de justificarla dialécticamente (ya que eso le permitía "salvar" la sociología de la moral marxista), no era otra cosa que una moral trascendente: tomó varias décadas a nuestro autor asumir (nunca a partir de una clara autocrítica) tal cosa, y abordar una reflexión más profunda al respecto.

Al asumir una concepción moral de la justicia, Sánchez Vázquez necesariamente debe hacer que la justicia tome parte del movimiento histórico ascendente de la moral. Ese es el tema que tratamos en el Capítulo 2, en el cual acotamos nuevamente nuestro enfoque para, ahora sí, abordar de lleno el tópico de la justicia.

En este segundo capítulo, procedimos inicialmente a un *racconto* por los debates del marxismo analítico en torno al tratamiento de la justicia en Marx, a fin de iluminar las ideas de Sánchez Vázquez respecto a la justicia. Así, partimos de establecer una contraposición entre aquellos marxistas analíticos que consideran que Marx condenó al capitalismo en base a su injusticia, y aquellos que consideran que no lo hizo. Los primeros indican que la relación salarial solo en apariencia es un intercambio equivalente, pues en realidad hay un intercambio desigual, y que en tanto la desigualdad resulta injusta, Marx habría apelado a criterios de justicia trascendentes. Los segundos sostienen que la relación salarial implica intercambio de equivalentes, y por ello no es injusta, de lo que se desprende que Marx habría manejado estándares de justicia internos a cada modo de producción. Agregan, además, que en tanto la justicia implica simetría, y

considerando que el Principio de Necesidades no propone simetría alguna, se deriva de ello que éste no es un principio de justicia, resultando entonces que el comunismo es una sociedad más allá de la justicia.

Con el propósito de profundizar en lo anterior, analizamos la posición de Allen Wood, quien ha planteado que Marx no condenó moralmenteal capitalismo (ya que los conceptos morales son intrínsecos a cada modo de producción), sino que lo condenó históricamente (por ser una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas): de modo que el socialismo viene a ser una necesidad histórica, no ética.

El último marxista analítico que revisamos fue Norman Geras, quien advierte que el pensamiento de Marx resulta inconsistente cuando, por un lado afirma que el comunismo no propone ideales, y por el otro implícitamente su obra ofrece una dimensión moral que incluye valores (trascendentes) como la auto-realización.

Pertrechados con los aportes de distintos marxistas analíticos, abordamos las ideas de ASV sobre la justicia, llegando a las siguientes conclusiones acerca del pensamiento de nuestro autor: del mismo modo que Wood, afirma que Marx condenó al capitalismo basado en valores no morales (en tanto impide el desarrollo de las fuerzas productivas), empero asimismo sostiene (con Geras) que Marx también condenó moralmente al capitalismo, y particularmente reprobó la injusticia del capitalismo. Esta posición de Sánchez Vázquez se explica debido a que, como vimos en Capítulo 1, para nuestro autor estos dos aspectos se encuentran entrelazados, entendiendo que la condena histórica es tanto no moral como moral (ya que la evolución moral toma parte de la historia).

De este modo, hemos expuesto que ASV sostiene queel marxismo realiza una condena moral del capitalismo que incluye la reprobación de su injusticia, y asimismo, que el ideal de justicia se encuentra en el núcleo de su propuesta comunista.

Acerca del contenido de su idea de justicia, mostramos que (al igual que Geras) Sánchez Vázquez entiende que se desprende de la obra de Marx una concepción de justicia que porta un estándar de igualdad en tanto mismas posibilidades de

auto-realización. Lo justo está dado no por la simetría (la igualdad no es para ASV un valor absoluto), sino por el ideal de auto-realización de todo el género humano.

Lo mencionado más arriba nos permitió explicar que Sánchez Vázquez entendía la fase inferior del comunismo como una aproximación a la realización de ese ideal (debido a que reduce el tiempo de trabajo y pone el proceso productivo bajo control del productor), y por ello resulta una sociedad más justa que el capitalismo. Sin embargo, según la mirada de nuestro autor, no realiza plenamente la justicia porque el Principio de Contribución no garantiza la igualdad en la plena satisfacción de las necesidades de cada quien (igualdad que el Principio de Necesidad garantiza, a partir de satisfacer las diversas necesidades de cada quien). Estas ideas fueron profundizadas en el siguiente capítulo, cuyo foco estuvo puesto en el modo en que ASV visualizó la fase inferior y la fase superior del comunismo.

La primera parte del tercer capítulo abordó la fase inferior del comunismo, centrando nuestra atención en el tratamiento otorgado por Sánchez Vázquez a suaspecto distributivo, y enriqueciendo el análisis con aportes de Gerald Cohen y Fernando Lizárraga.

De este modo, partimos de señalar que en la fase inferior del comunismo la distribución de los bienes producidos se realiza conforme al trabajo que cada quien aporta a la sociedad (Principio de Contribución), recibiendo cada quien el “fruto parcial” de su trabajo, y no el “fruto íntegro”, ya que el Estado retiene una porción para satisfacer necesidades económicas y necesidades comunes. Asimismo, hemos indicado las “limitaciones burguesas” que ASV (siguiendo a Marx) advierte en dicho criterio, en tanto considera a los individuos de acuerdo a un solo aspecto (en cuanto productores). Este Principio de Contribución, por un ladolegitima las desigualdades generadas por las diferentes capacidades de rendimiento de cada individuo, y por otro lado desconoce las difernetes necesidades de los individuos.

Como vimos en el Capítulo 2, para Sánchez Vázquez esta fase inferior del comunismoresulta una sociedad más justa que el capitalismo, ya que otorga

mayores (aunque no completas) posibilidades para la auto-realización de cada quien. Y ello se debe a quese produce una modificación en las condiciones de producción (abolición de la propiedad privada y socialización de los medios de producción), que permite que una minoría no se apropie del producto del trabajo de la mayoría, y que parte de ese plus-trabajo (apropiada por el Estado) beneficie a todos, particularmente a los menos aventajados.

Asimismo, señalamos que en la fase inferior del comunismo existe la obligación (para todos los que puedan hacerlo) de contribuir laboralmente ("de cada quien según su capacidad"), y que la motivación para trabajar se vincula a la recompensa material (recibo porque doy, y contra más doy más recibo).

Finalmente, consideramos que, según ASV, la fase inferior del comunismo requiere un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, pero que no resulta suficientemente alto como para proceder directamente a una distribución conforme al Principio de Necesidades. Sin embargo, se trata de una fase transitoria, lo que implica que cuando se alcance la fase superior del comunismo, desaparecerá el Principio de Contribución (y también el derecho socialista y el Estado).

En la segunda parte del tercer capítulo, atendimos a los razonamientos de Sánchez Vázquez acerca de la fase superior del comunismo. Siendo central aquí el Principio de Necesidades, expusimos las consideraciones de ASV sobre éste, donde destaca que en tanto lo propio del derecho (mas no de la justicia) es igualar lo desigual, dicho Principio niega el derecho, ya que no aplica ninguna medida común para evaluar la distribución (solamente un rasero común en tanto misma atención a las diversas necesidades de cada quien).

A fin de profundizar la reflexión respecto al Principio de Necesidades, recurrimos a las circunstancias de justicia postuladas por David Hume, en las cuales se establecen los requerimientos objetivos (inexistencia de escasez extrema o abundancia ilimitada) y subjetivos (cooperación y competencia) para que la justicia como virtud sea necesaria y posible.

Basándonos en lo anterior, presentamos la interpretación de Cohen acerca de dos modos de entender la fase superior del comunismo: uno como abundancia

irrestricta (modificación radicalmente favorable de las circunstancias objetivas), otro como hiper-socialización (modificación radicalmente favorable de las circunstancias subjetivas). En ambos casos queda descartada la posibilidad de conflictos sustanciales entre las personas respecto a la apropiación de los productos, se elimina el problema de la justicia distributiva.

Hemos argumentado que los postulados de ASV sobre la fase superior del comunismo responden a las dos interpretaciones antedichas (abundancia irrestricta e hiper-socialización). Y, desde luego, esta modificación radical de las circunstancias objetivas y subjetivas se produce como resultado del devenir de la historia. De este modo concluimos afirmando que la fase superior del comunismo es, para nuestro autor, una sociedad justa, pero se encuentra más allá de la justicia, en tanto la justicia no es una virtud de los individuos.

Una vez expuestas las ideas en torno a la justicia en el comunismo que Sánchez Vázquez sostuvo hasta mediados de la década del ochenta del siglo pasado, nuestra investigación se orientó a exponer las modificaciones que sobre el tema desarrollara el autor en su obra tardía. Pero para que ello resulte inteligible, emprendimos antes un presentación de la variación de su enfoque del marxismo en un contexto que, señalaba nuestro autor, imponía su renovación. De este modo, el Capítulo 4 operó como bisagra, posibilitándonos explicar la transición desde el primer al segundo momento de la producción teórica de ASV, evidenciándose en ese tránsito una re-jerarquización de la dimensión justificativa del marxismo.

En el cuarto capítulo, entonces, se retomaron las formulaciones de Cohen acerca de la “concepción obstétrica de la práctica política” presente en Marx y en el marxismo, es decir, la idea del despliegue del socialismo a partir del mismo desarrollo del capitalismo: el movimiento real anula el estado de cosas existentes y da lugar a su superación. Continuadamente se expusieron las consecuencias que tuvo para el marxismo esta concepción obstétrica: escasa reflexión acerca de las características de la sociedad proyectada (el socialismo), que conlleva un

déficit ético evidenciado en la debilidad de los argumentos en pos de justificar la superioridad moral de dicha sociedad.

Luego de señalar la caída en desgracia de dicha concepción obstétrica, hemos visto que el abandono de la visión teleológica de la historia implicó en la obra de Sánchez Vázquez la intensificación de la tensión entre la faz explicativa y la faz justificativa del marxismo (otrora superada a partir de un marcado optimismo teleológico), y que en esta disyuntiva nuestro autor optó por afianzar (y reformular) la dimensión justificativa del marxismo, orientando su producción tardía cada vez más marcadamente hacia la reflexión moral y política.

Explicamos que este giro de su obra se produce en (y es estimulado por) un contexto signado por las transformaciones operadas en el capitalismo, la ofensiva neoliberal, el auge del posmodernismo y la agudización de la crisis teórica y política del marxismo.

Como conclusión, y evidenciando el marcado cambio de perspectiva de ASV,subrayamos que en esta etapa tardía de su producción nuestro autor considera de una importancia fundamental rescatar la idea del socialismo, su justificación moral, entendiendo que de ello depende su posibilidad de realización.

En continuidad con lo anterior, en el Capítulo 5 abordamos cómo, a partir de reflexionar en torno a los aspectos caducos del marxismo, Sánchez Vázquez ensaya una reformulación del proyecto comunista. Para indagar en ello, nos servimos de la reflexión de Cohen en torno a la falsedad del postulado marxista acerca de la existencia de dos tendencias históricas necesarias que obraban a favor de la igualdad: el incremento incesante de la producción (vía desarrollo constante de las fuerzas productivas), y el ascenso (en número y fuerza) de la clase trabajadora.

Acerca de la primera de dichas “tendencias históricas necesarias”, hemos visto el modo en que, en su etapa tardía, ASV reinterpreta la tesis acerca del desarrollo incesante de las fuerzas productivas: de ser el socialismo una necesidad histórica para liberar (del corsé impuesto por las relaciones de producción capitalistas) dicho desarrollo, a ser el socialismo una necesidad moral para evitar tal desarrollo,

ya que bajo el capitalismo, dice nuestro autor, resulta irracional y atenta contra las bases ecológicas de la existencia humana. De lo que se trata, sostiene Sánchez Vázquez, es de abandonar toda noción productivista, y proponer en cambio relaciones armónicas entre el hombre y la naturaleza.

Ahora bien, sin desarrollo constante de las fuerzas productivas no puede garantizarse la abundancia irrestricta de bienes, y así resulta imposible realizar el Principio de Necesidades: hemos visto que tal imposibilidad es asumida por ASV en este último periodo de su obra, aunque seguirá sosteniendo que dicho principio expresa la verdadera justicia. La imagen que nuestro autor presenta de la fase superior del comunismo se desdibuja tras la cortina de lo utópico-irrealizable, cumpliendo la función (aunque ello jamás lo asumió explícitamente) de un ideal regulativo nunca alcanzable.

Continuadamente, reflexionamos en torno a la segunda corriente histórica que (conforme a Cohen) "trabajaba" a favor de la igualdad: el ascenso del proletariado. Se expuso primeramente que, según la mirada "clásica" de Sánchez Vázquez, el marxismo se identificaba con en el proletariado no solo por tratarse del "ser sufriente", sino fundamentalmente porque era el sujeto que, por el lugar que ocupaba en la producción, tenía la "misión histórica" de dar paso al socialismo (lo que conllevaría la prosperidad para todos). Al derrumbarse la concepción teleológica (de la cual depende la idea de "misión histórica") ya no aparece como necesaria la conexión entre los que sufren y los que producen.Ello implica que la reflexión moral en el marxismo debe asumir y proponer ideas ante el potencial (e incluso actual) conflicto entre la demanda de recompensa por derecho a través del trabajo, y la demanda de recompensa por necesidad (quienes son explotados no son los más necesitados, y los más necesitados no son explotados).

En base a lo anterior, nos preguntamos cuál de estas dos fuentes de reclamos tenía, según ASV, mayor relevancia en la justicia socialista. Entendimos que esta disyuntiva se vinculaba con los principios de Contribución y de Necesidad, pero, habiendo asumido nuestro autor la superioridad del segundo así como la imposibilidad de realizarlo, la perspectiva de una no-resolución diacrónica dejaba

palpitante la cuestión.

De este modo, vimos que en sus trabajos tardíos Sánchez Vázquez entregó pistas para orientarnos en esta disyuntiva, abandonando la tesis de la centralidad obrera en el proyecto de emancipación, y tomando en cuenta los reclamos de otros sectores sociales (campesinos, comunidadesindígenas, estudiantes, feministas, etc.), evidenciando así una inclinación hacia priorizar las demandas de “los que sufren” por sobre las de “los que producen.

La profundización en lo anterior se alcanzó en el sexto (y último) capítulo, a partir del análisis de las reflexiones tardías de Sánchez Vázquez acerca de la justicia en el comunismo; para dicha tarea nos servimos de los valiosos aportes de Cohen, buscando articular con ellos la propuesta de ASV.

Iniciamos este último capítulo retomando el señalamiento de Cohen acerca de la imposibilidad de lograr la justicia distributiva solamente a través de medios estructurales; es decir, para el mencionado autor, no se trata meramente de establecer reglas justas y observar su cumplimiento, sino de guiar los comportamientos individuales de acuerdo a los principios de justicia existentes. Ello, hemos señalado, implica orientar las actitudes personales no solamente por la observancia a las reglas, sino también de acuerdo a un *ethos* social que posibilita fortalecer y profundizar los principios de justicia existentes en la sociedad. El *ethos* social que debe portar el socialismo, según entiende Cohen, es un *ethos*igualitario y comunitario, el cual se apoya en dos principios: el Principio de Comunidad y el Principio de Igualdad (“igualdad de oportunidades socialista”).

Mostramos que el Principio de Comunidad formulado por Cohen propone que a las personas les importe, y en la medida de lo posible se preocupen por la suerte de los demás.Ello implica, por un lado, atender a lalimitación de las desigualdades, lo que posibilitaría intervenir para corregir inequidades habilitadas por las reglas justas pero que lesionan gravemente el ideal comunitario; por otro lado, cultivar relaciones reciprocitarias no-instrumentales, desligando contribución y beneficio y fomentandovínculos contrapuestos a la lógica mercantil.

Hemos demostrado que este Principio de Comunidad se emparenta con la postulación por parte de ASV de valores solidarios y humanistas como propios del socialismo, y hemos subrayado la insistencia de nuestro autor en señalar que, en tanto el humanismo implica concebir al hombre como fin y no como medio, ello se contrapone al modo preponderantemente instrumental en que se dan las relaciones entre los hombres bajo el capitalismo. Y asimismo, hemos destacado la importancia que Sánchez Vázquez otorga a las actitudes personales propias del (y de la transición al) socialismo. De este modo, según ASV un *ethos* humanista y solidario es fundamental para el proyecto de emancipación, ya que, al igual que Cohen, entiende que la justicia en el socialismo depende no solo de la estructura existente, sino de las decisiones y acciones ejecutadas por los individuos.

El paso siguiente ha sido atender a la propuesta de justicia estructural que, como fue señalado en la Introducción a esta investigación, no presenta elementos radicalmente innovadores. De modo que Sánchez Vázquezno propone como regulador ningún principio de justicia diferente a los principios "de Contribución" y "de Necesidades". Asimismo, como hemos visto en capítulos previos, el primero será considerado por ASV como insuficiente, mientras que acerca del segundo reconocerá su carácter irrealizable. Sin embargo, su reflexión tardía permite esbozar algunas direcciones.

Por un lado, apreciamos que el Principio de Necesidad, en tanto irrealizable, pasa a tener la función de ideal regulativo, y así "reaparece" en lo que hemos denominado "*ethos* humanista y solidario": la insistencia de Sánchez Vázquez (y también de Cohen) en desplegar una reciprocidad no-instrumental recibe el halito de este principio: no pudiendo realizarse en una segunda etapa (superior) del comunismo, se habilita su incidencia (como *ethos*) en la fase inferior (socialismo).

Por otro lado, hemos visto que ASV considera que los estándares de justicia en el socialismo deben incluir el principio de igualdad de oportunidades, al tiempo que deben orientarse hacia la disminución de las diferencias en el acceso a los recursos que las diferentes posiciones suponen. Asimismo, la justicia en el socialismo debe garantizar la satisfacción de las necesidades básicas o mínimas

(tales como vivienda, salud, educación, trabajo, subsidio por desempleo, atención a la vejez y niñez desvalida). Sin embargo, la argumentación de Sánchez Vázquez no es consistente: si asumimos las necesidades básicas como prioridad, el problema es determinar cuándo estas necesidades dejan de ser "básicas", y, siendo imposible distribuir conforme al conjunto de las necesidades de cada quien, cuándo el Principio de Contribución empieza a tallar. Esto es algo que ASV no se plantea.

Finalmente, hemos advertido que la propuesta de Sánchez Vázquez presenta un grave problema ya que el Principio de Contribución (aunque morigerado por la igualación de posiciones y la satisfacción de las necesidades básicas) continúa vigente: cada cual recibe de acuerdo a su trabajo. En función de superar esta dificultad, hemos argumentado que si entendemos que la retribución ocurre de acuerdo al "producto del trabajo" de cada quien, ello que habilita desigualdades en función de factores moralmente irrelevantes. Pero si por el contrario entendemos que la retribución ocurre en función del "tiempo de trabajo aportado", entonces es posible ligar el planteo de ASV con la igualdad de oportunidades socialistapropuesta por Cohen.

En esta perspectiva, expusimos los postulados de Cohen acerca de la "igualdad de oportunidades socialista". Este principio se propone compensar las desigualdades moralmente irrelevantes (aquellas que no tienen su origen en las decisiones responsables de las personas), admitiendo únicamente las diferencias que surjan producto del gusto o la elección, y no aquellas generadas a partir de distintas capacidades o poderes naturales y/o sociales. Ello implica que la distribución debe realizarse de acuerdo a las horas de trabajo que cada quien aporta, y no de acuerdo al producto del trabajo de cada quien. De esta manera, las desigualdades en la retribución no serán moralmente reprochables, ya que serán producto de diferentes preferencias de los individuos en relación al par ingresos/ocio. Asimismo, señalamos la advertencia de Cohen acerca de los resquicios que aun permanecen en la "igualdad de oportunidades socialista" para que surjan desigualdades moralmente reprobables a partir de la suerte en la

opción, y de cómo el Principio de Comunidad desempeña un rol en atemperar dichas desigualdades.

Se demuestra, entonces, la posibilidad de vincular el Principio de Contribución morigerado propuesto por Sánchez Vázquez con la “igualdad de oportunidades socialista” presentada por Cohen, o, mejor aún, la posibilidad de precisar y refinar a partir de los aportes de Cohen las intuiciones del filósofo hispano-mexicano.

Coda

Próximos a iniciar la tercera década del siglo XXI, uno de los problemas que el proyecto comunista enfrenta es su déficit ético (Callinicos). El derrumbe de la certeza en las bondades del curso histórico y la confianza en la necesidad histórica del socialismo puso en evidencia distintos problemas del marxismo, tanto en su faz explicativa como justificativa. Dentro de esta última, la sinonimia entre comunismo y sociedad justa dejó de ser evidente. Contribuyó a ello, entre otras cosas, la consciencia de la existencia de imperativos ecológicos que ponen en la picota la posibilidad y deseabilidad de una abundancia material casi ilimitada (abundancia irrestricta que disolvía los problemas de justicia distributiva en la fase superior del comunismo), así como también la realidad de una gruesa porción de humanidad que no es explotada y, lejos de poder “autorrealizarse”, afronta diariamente el desafío de seguir existiendo (Davis, 2016): la clase obrera no se identifica con los más necesitados (millones de seres se hallan por fuera de la estructura productiva en condiciones de vida sensiblemente inferiores a las de los trabajadores) lo que cuestiona la centralidad del trabajo en la postulación de los principios de justicia en la fase inferior del comunismo (Principio de Contribución).

Como vimos, la producción teórica de Sánchez Vázquez es un caso testigo de la evolución de la teoría marxista en la segunda mitad del siglo XX: hasta mediados de la década de 1980 desborda de optimismo teleológico, y por tanto conlleva una subsunción de la moral y la justicia, arrastrados por un devenir que nos conduciría del ser al deber ser; mas luego irá abandonando esa atmósfera y orientará sus

esfuerzos hacia una profundización en la reflexión ética. Ésta reflexión alcanza el tópico de la justicia, denotando cambios de posicionamiento así como límites.

Como se ha demostrado, los esfuerzos de ASV pueden retomarse, compatibilizarse y enriquecerse con los aportes de Gerald Cohen. Si el Principio de Comunidad formulado por este último se articula armónicamente con las insistencias por parte de Sánchez Vázquez en el humanismo y la solidaridad socialista, la igualdad socialista de oportunidades de Cohen posibilita una superación de los límites del Principio de Contribución marxiano, algo apenas esbozado por nuestro autor.

Sin duda las reflexiones de Cohen en torno a la justicia son un valioso aporte para superar el déficit ético del marxismo. Sin embargo, su Principio de Igualdad y su Principio de Comunidad se encuentran en tensión. Aun siendo una superación del Principio de Contribución y el Principio de Necesidad marxianos, no dejan de presentar una misma estructura dual en tanto el primer principio está vinculado al cálculo, a la medición, mientras el segundo no lo está (la diferencia, desde luego, es que mientras en Marx son sucesivos –el primero corresponde a la fase inferior del comunismo, mientras el segundo corresponde a la fase superior–, en Cohen ambos coexisten sincrónicamente). Tal vez esta tensión sea irremediable y todo lo que pueda alcanzarse sea la morigeración de la igualdad de oportunidades socialista por el Principio de Comunidad. Quizá, en este sentido, el comunismo esté siempre "más allá de la justicia" en tanto la excede, la desborda, a partir de otras nociones éticas que son requeridas por mor del Principio de Necesidad. En este sentido, ASV mantuvo incólume su convicción acerca de que el comunismo trataba más bien de éste último, en tanto el sentido y fin de una sociedad justa es la autorrealización recíproca, aún si las vías para ello no fueran exclusivamente las de la justicia.[65]

[65]En los términos teológicos de Terry Eagleton, "el amor era aquello de lo que trataba la ley desde el primer momento" (Eagleton, 2008, p. 53).

BIBLIOGRAFÍA

1. Primaria

Solamente para las obras de Adolfo Sánchez Vázquez se indica en la citación el año original de publicación (entre guiones), y seguidamente el año de la edición consultada (y la/s página/s correspondientes). La mayor parte de los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez fueron recopilados en diversos tomos, encontrándose varios de estos trabajos repetidos en dos o más de estas compilaciones.

Se consigna la bibliografía con el siguiente criterio:

A) Se lista, primeramente, las obras y compilaciones utilizadas
B) Se enumera, en orden cronológico ascendente, los artículos, clases dictadas, ponencias, prólogos, conferencias, y demás intervenciones escritas por el autor que han sido citadas.

A)

Sánchez Vázquez, A. (1982).*Filosofía y economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (–1969– 1987).*Ética*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (1997).*Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (1999). *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (2000).*El valor del socialismo*. México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. (–1980– 2003).*Filosofía de la Praxis*. México: Siglo XXI.

Sánchez Vázquez, A. (–1942– 2004).*El pulso ardiendo*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

Sánchez Vázquez, A. (2006).*Una trayectoria intelectual comprometida*. México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. (2007).*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. (–1969– 2011).*Rousseau en México*. México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. (2011).*De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. (2013). *Ética y política*. México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. (2015).*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. México: FCE.

B)

Sánchez Vázquez, A. –1970–. “Del socialismo científico al socialismo utópico”. En *El valor del socialismo*(2000, pp. 21-64). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1973–. “Sobre la ética. Entrevista con María Romana Herrera”. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas*) (1995, pp. 79-86).México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1975–. “La ideología de la “neutralidad ideológica” en las ciencias sociales”. Ponencia presentada en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, Michoacán, agosto de dicho año. En*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 485-509). México, FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1976a–. “El derecho en la transición al socialismo. En *El valor del socialismo* (2000, pp. 65-79). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1976b–. “Adolfo Sánchez Vázquez: de este tiempo, de este país. Entrevista realizada por Valeriano Bozal”. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los*

trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)(1995, pp. 91-101). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1977–. “Una nueva práctica de la filosofía”. Ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, Venezuela, junio de dicho año. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 320-330). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1978–. “Desde Puerto Rico. Entrevista por José Luis Méndez”. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 103-113).México:FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1979–. “Sobre ética y socialismo. Entrevista por Miguel Bilbatúa”. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 133-136). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1980a–. “Las explicaciones teleológicas de la historia”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 331-344). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1980b–. “Democracia socialista y socialismo real”. Ponencia presentada en la mesa redonda sobre el tema “Perspectivas de la democracia socialista”, celebrada el 15 de agosto de 1980 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. En *El valor del socialismo* (2000, pp. 81-85). México, Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1981–. “Ideal socialista y socialismo real”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 332-451). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1982a–. “El poder y la obediencia”. Conferencia dictada el 15 de septiembre de 1982 durante el Simposio “Los sentimiento políticos” organizado por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, en Sitges, Barcelona. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 11-27). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1983a–. “Racionalidad y emancipación en Marx”. Ponencia presentada en el Simposio Internacional “Centenario de la muerte de Marx”,

Universidad Complutense, Madrid. En *De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 25-47). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1983b–. “Marxismo y el socialismo real”. Conferencia pronunciada el 2 de noviembre de 1983 en la Fundación de Investigaciones Marxistas de Madrid, España. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 183-197). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1984–. “La razón amenazada”. Discurso pronunciado al recibir el grado de Doctor *Honoris Causa*, otorgado por la Universidad Autónoma de Puebla el 22 de junio de dicho año. En *Filosofía y circunstancias* (1997, pp. 308-315).Barcelona: Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1985a–. “Cuestiones marxistas disputadas”. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez de V. Mikecin. En*De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 183-229). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1985b–. “Sobre el sujeto de la historia”. Palabras pronunciadas en la presentación del libro de Carlos Pereyra, *El sujeto de la* historia, el 17 de julio de dicho año en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En*Filosofía y circunstancias* (1997, pp. 246-253). Barcelona: Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1985c–. “Reexamen de la idea de socialismo”. Ponencia presentada en la Tribuna Internacional “Socialismo en el mundo” sobre “El socialismo en el umbral del siglo XXI”, realizado en Cavtat, Yugoslavia, en octubre de dicho año. En*El valor del socialismo* (2000, pp. 87-107). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1987a–. “Filosofía y circunstancias”. En *Filosofía y circunstancias* (1997, pp. 25-35). Barcelona: Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1987b–. “Once tesis sobre el socialismo y la democracia”. Ponencia presentada con el título de “Democracia y socialismo” en el Simposio sobre “Teoría política y democracia” del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México. En *El valor del socialismo* (2000, pp. 109-120). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1987c–. “El Che y el arte”. Intervención en las Jornadas de El Che, XX Aniversario (México D.F., octubre de 1987), organizadas por el Instituto Mexicano-Cubano de Relaciones Culturales y la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztalpalapa. En*De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 171-180). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1987d–. “Marxismo y socialismo, hoy”. Conferencia de clausura del Seminario de homenaje en torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, organizado por la Universidad de Cádiz y el Instituto de Cooperación Iberoamericana con motivo del otorgamiento del Doctorado honoris causa por esa Universidad. El seminario se llevó a cabo en Cádiz, España, en mayo de dicho año. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 199-212). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1988–. “Radiografía del posmodernismo”. Conferencia en las Jornadas de Otoño sobre “Posmodernidad y posmodernismo”, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Ciudad de México, noviembre de dicho año. En*Filosofía y circunstancias* (1997, pp. 316-329). Barcelona:Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1989a–. “En la utopía socialista ¿de que socialismo hablamos? Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro, organizado por la Fundación Sistema y realizado en Madrid. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 273-290). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1989b–. “Democracia y revolución”. Texto ampliado de la ponencia presentada en el Simposio Internacional ”Democracia y revolución” celebrado en junio de 1989 en Managua, Nicaragua. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 69-84). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1989c–. “La cuestión del poder en Marx”. Ponencia presentada en la VI Semana Galega de Filosofía, organizada por el Aula Castelao de Filosofía, entre el 27 y el 31 de marzo de 1989, en Pontevedra, España. En

Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo (2007, pp. 29-49). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1989d–. “Filosofía, marxismo, exilio. Entrevista con Arturo Alcántar Flores”. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 233-238). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1990a–. “La Perestroika, imperiosa e ineludible”. Entrevista con Claudia Quintana, Tiempo, México, 1 de febrero de dicho año.En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 239-240). México:FFyL-UNAM,

Sánchez Vázquez, A. –1990b–. “Socialismo y mercado”. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional “El socialismo del futuro”, organizado por la Fundación Sistema de Madrid, realizada en Sevilla, España. En Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 219-229). México, FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1990c–. “Por qué vive y se necesita el socialismo”. Intervenciones en la Mesa 1 y en la sesión de clausura del Encuentro Internacional organizado por la revista Vuelta, bajo el título de “El siglo XX: La experiencia de la libertad”, en México, los días 27 de agosto y 2 de septiembre de dicho año. En*El valor del socialismo* (2000, p. 121-131). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1990d–. “La utopía de don Quijote”. Ponencia presentada por ASV en el Cuarto Coloquio Cervantino Internacional, que tuviera lugar en la ciudad de Guanajuato entre los días 9 y 11 de octubre de dicho año. En*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 531-544). México, FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1991–. “Mitos y realidades de la identidad”. Conferencia inaugural pronunciada en el Primer Encuentro Hispano-Mexicano de Ensayo y Literatura, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Instituto de Cooperación Iberoamericana (Madrid), México D.F., febrero de 1991. En*Filosofía y circunstancias* (1997, pp. 254-264). Barcelona: Antrophos/FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1992a–. “Filosofía, técnica y moral”. Conferencia dictada en el Congreso “Ciencia, Técnica y Cultura”, organizado por la Universidad Autónoma de Madrid, España, llevado a cabo entre el 16 y el 20 de noviembre de 1992. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 127-141). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1992b–. “La filosofía sin más ni menos”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*(2015, pp. 239-253). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1992c–. “Modernidad, vanguardia y posmodernismo”. Conferencia dada en el X Congreso Mundial de Estética realizado en Madrid. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 190-205). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A –1992d–. “Después del derrumbe”. Artículo publicado en la Revista Sistema, número 108, Madrid, mayo de dicho año. En*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 452-469). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1992e–. “Liberalismo y socialismo”. Ponencia presentada en el Coloquio de Invierno “Los grandes cambios de nuestro tiempo”, organizado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la revista Nexos y la Universidad Nacional Autónoma de México, realizado en la ciudad de México entre el 10 y el 21 de febrero de 1992. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 213-218). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1993a–. “La crítica de la ideología en Luis Villoro”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 510-530). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1993b– “El imperativo de mi filosofar”. Discurso pronunciado al ser investido como doctor honoris causa por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, en Madrid, el 28 de enero de dicho año. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 55-63). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1994a–. “Una vida en la UNAM”. Texto leído en el Coloquio “Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras” (17-23 de enero de 1994). En*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 43-54). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1994b–. “Reflexiones –¿intempestivas?– sobre la igualdad y la desigualdad”. Conferencia dictada el 28 de octubre de 1994 en el coloquio “Los valores humanos en México, organizado por la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 95-112). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1995a–. “Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 363-383). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1995b–. “Filosofía, praxis y socialismo”. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez, realizada por Gabriel Vargas Lozano. En *De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 231-252). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1995c–. “Paulette Dieterlen, Marxismo analítico, *Diánoia. Revista de filosofía* (1995, pp. 227-233), Vol. 41, Núm. 41.

Sánchez Vázquez, A. –1995d–. “Una conversación con Adolfo Sánchez Vázquez”. Entrevista concedida a Carlos Pereda. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 295-308). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1995e–. “La utopía del `fin de la utopía´”. Conferencia pronunciada en los cursos de verano de la Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, agosto de dicho año. En*A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 545-566). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1995f–. “Compromiso y cotidianidad”. Entrevista concedida a Boris BerenzonGorn. En*Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 265-269). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1995g–. “Exilio, política y filosofía”. Entrevista concedida a Teresa Rodríguez de Lecea. En *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (1995, pp. 271-293). México: FFyL-UNAM.

Sánchez Vázquez, A. –1997a–. “Marxismo y praxis”. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 404-431). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1997b–. “Modernidad, posmodernidad y socialismo”. En *El valor del socialismo* (2000, pp. 133-138). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1997c–. “¿Vale la pena el socialismo?”. Conferencia de clausura, con el título de “El valor del socialismo hoy”, en la Primera Conferencia de Filósofos y Científicos Sociales de México, Estados Unidos y Canadá. Puebla, 26 a 28 de junio de dicho año, organizada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. En *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos* (2015, pp. 470-482). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1997d–. “Sobre el socialismo, la izquierda y la moral”. Respuestas a un cuestionario de Fernando Mayolo López para la revista *Proceso*. En *El valor del socialismo* (2000, pp. 157-160). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1998a–. “Actualidad e inactualidad del *Manifiesto comunista*”. Intervención en diferentes actos conmemorativos del Manifiesto Comunista a los 150 años de su publicación. En *De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 85-95). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1998b–.“Una utopía para el siglo XXI”. Texto íntegro de la ponencia presentada –en forma resumida- con el título “¿Nuevo asedio a la utopía?” en la mesa redonda sobre “¿Fin de la utopía?” con la participación de Gustavo Gutiérrez y Fernando Savater, durante el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, en Cáceres, Madrid, del 21 al 26 de septiembre de dicho año. En*Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (2007, pp. 311-321). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –1999a–. “La revolución cubana y el socialismo”. Ponencia presentada en el Taller Cultura y Revolución, convocado por el Ministerio de Cultura y Casa de las Américas, La Habana, 4 y 5 de enero de dicho año. En*El valor del socialismo* (2000, pp. 149-156). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –1999b–. “Marxismo europeo y marxismo latinoamericano”. Entrevista realizada por Javier Franzé, publicada en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Núm. 587, Madrid. En*De Marx al marxismo en América Latina* (2011, pp. 253-260). México: Itaca.

Sánchez Vázquez, A. –2003a–. “Primera conferencia: Moral y política (I)”. Cinco conferencias sobre ética y política dictadas en la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español, en la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, en noviembre de dicho año. En*Ética y política* (2013, pp. 15-27). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –2003b–. “Segunda conferencia: Moral y política (II)”. Cinco conferencias sobre ética y política dictadas en la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español, en la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, en noviembre de dicho año. En*Ética y política* (2013, pp. 28-39). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –2003c–. “Quinta conferencia: Ética y política”. Cinco conferencias sobre ética y política dictadas en la cátedra extraordinaria Maestros del Exilio Español, en la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, en noviembre de dicho año. En *Ética y política* (2013, pp. 69-83). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –2004a–. “Por qué ser marxista hoy”. Discurso pronunciado al ser investido doctor Honoris causa por la Universidad de La Habana, 16 de septiembre de 2004. En*Ética y política* (2013, pp. 111-119). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –2004b–. “Defensa de la filosofía en tiempos adversos”. Discurso pronunciado en la Universidad de Guadalajara al ser investido con el grado de doctor *Honoris causa*, el 1º de junio de 2004. En *Ética y política* (2013, pp. 87-93). México: FCE.

Sánchez Vázquez, A. –2005–. “El humanismo hoy”. Conferencia de clausura del X Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán, en noviembre de 2005. En*Ética y política* (2013, pp. 94-103). México: FCE.

2. General

Abellán, J. L. (1995). “El ciclo del exilio”. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 27-41). México: FFyL-UNAM.

Althusser, L. (2004).*La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Álvarez, Federico (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 71-74). México: FFyL-UNAM.

Anderson, P. (1990).*Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Anderson, P. (2000).*Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Arriarán, S. (1995). “La filosofía política en Sánchez Vázquez, antes y después del derrumbe del `socialismo real´”. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 559-573). México: FFyL-UNAM.

Arriarán, S. (2015).*El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez*. México: Itaca.

Astarita, R. (2009). “La cuestión de la ética en Marx”. Edición digital disponible en: https://rolandoastarita.blog/2011/03/29/la-cuestion-de-la-etica-en-marx/, 2009.

Bartra, A. (2016).*Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*. México: UAM-Itaca.

Belauzarán, F. (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez: un gladiador con causa”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 23-33). México: FFyL-UNAM.

Bloch, E. (2000).*The Spirit of Utopia*. California: Stanford University Press.

Bobbio, N. (1996).*Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.

Bogdánov, A.(2017). *Estrella Roja*. Buenos aires: RyR.

Boron, A. (2011). “El Che como teórico de la justicia”. En*El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che* Guevara (pp. 13-21). Chile: Ediciones Escaparate.

Busdygan, D., Sánchez, V., y López, F. (2016). *Conocimiento, arte y valoración*. Bernal: PGDebooks Universidad Nacional de Quilmes.

Busdygan, D., y Udi, J. (2017). “Reflexiones filosófico-políticas en torno al

capitalismo”. En *Ideas y perspectivas filosóficas* (pp. 247-301). Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Callinicos, A. (2003).*Igualdad*. Madrid: Siglo XXI.

Callinicos, A. (2006). “Igualdad y capitalismo”. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 263-280). Buenos Aires: Clacso.

Callinicos, A. (2011). *Contra el posmodernismo*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Claudín, F. (1995). “La generación del marxismo-leninismo”. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 43-51). México: FFyL-UNAM.

Cohen, G. A. (2001a).“Por qué no el socialismo?”. En*Razones para el socialismo* (pp. 63-85). Barcelona: Paidós.

Cohen, G. A. (2001b). *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona: Paidós.

Cohen, G. A. (2014a). “Autopropiedad, historia y socialismo. Una entrevista con G. A. Cohen”. En *Por una vuelta al socialismo. O cómo el capitalismo nos hace menos libre*s (pp. 209-230). Buenos Aires: Siglo XXI.

Cohen, G. A. (2014b). “Sobre el futuro del socialismo. Entrevista con Lea Ypi”. En*Por una vuelta al socialismo. O cómo el capitalismo nos hace menos libre*s (pp. 231-241). Buenos Aires: Siglo XXI.

Cohen, G. A. (2014c). “Un retorno a los fundamentos del socialismo”. En *Por una vuelta al socialismo. O cómo el capitalismo nos hace menos libre*s (pp. 49-71). Buenos Aires: Siglo XXI.

Cohen, G. A. (2017a).*La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.

Cohen, G. A. (2017b). *Propiedad de sí, libertad e igualdad*. Buenos Aires: Prometeo.

Davis, M. (2016). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.

Duimich, L. (2017). “La utopía, un (no)lugar tan incómodo”. En *(En)clave Comahue, Nº 22*, pp. 31-44.

Eagleton, T. (1997a).*Ideología. Una introducción*. Buenos Aires: Paidós.

Eagleton, T. (1997b).*Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.

Eagleton, T. (2008).*Terror santo*. Buenos Aires: Debate.

Echeverría, B. (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 261-266). México: FFyL-UNAM.

Elster, J. (1994).*Justicia local*. Barcelona: Gedisa.

Engels, F. (1998).*Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona: Debarris.

Follari, R. (1998). “Lo posmoderno en la encrucijada”. En *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina* (119-151). Caracas: Editorial Sentido.

Fromm, E. (2001). *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE.

Gandler, S. (2008).*Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.

Garaudy, R. (1964).*¿Qué es la moral marxista?*. Buenos Aires: Ediciones Procyon.

Gargarella, R. (1999).*Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Gargarella, R., y Ovejero, F. (2001). “Introducción: el socialismo, todavía”. En*Razones para el socialismo*(pp. 11-62). Barcelona, Paidós.

Gellner, E. (1994).*Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona; Paidós.

Geras, N. (1989). “The Controversy About Marx and Justice”. En *Marxist Theory* (pp. 211-267). Oxford: OUP.

Gomís, A. (2009). “Los dos Sánchez Vázquez”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 75-80). México: FFyL-UNAM.

Gutiérrez Castañeda, G. (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez: un maestro de vida”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 51-56). México: FFyL-UNAM.

Habermas, J. (2008).*El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.

Hobsbawm, E. (1999).*Historia del siglo XX*. Buenos Aires; Crítica.

Hume, D. (2014).*Investigación sobre los principios de la moral*, Sección 3 “De la justicia”. Madrid: Alianza.

Jameson, F. (1991).*El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

Jameson, F. (2004). “Lo utópico, el cambio y lo histórico en la posmodernidad”. En *El debate modernidad – posmodernidad: edición ampliada y actualizada* (pp. 269-277). Buenos Aires: Retórica.

Katz, C. (2004).*El porvenir del socialismo*. Buenos Aires: Imago Mundi-Herramienta.

Kohan, N. (1998). “El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez”. En*Filosofía, praxis y socialismo* (pp. 3-9). Buenos Aires: Tesis 11.

Kohan, N. (2015). “Adolfo Sánchez Vázquez, la crítica de la metafísica y la ética comunista”. En *Revista Espacio Crítico*, Nº 22, pp. 60-67.

Lenin, V.I. (1986). *El Estado y la Revolución*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Lyotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

Lizárraga, F. (2011).*El marxismo y la justicia social. La idea de igualdad en Ernesto Che Guevara*. Chile: Ediciones Escaparate.

Lizárraga, F (2012). “G.A. Cohen, la igualdad voluntaria y el marxismo”. En *Temas de ética y filosofía política: I y II Simposio de Ética y Filosofía Política*. Córdoba: Grupo Editorial Fojas Cero, 2012.

Lizárraga, F. (2016a).*Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos aires: Biblos.

Lizárraga, F. (2016b). “Prólogo”. En *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición* marxista (pp. 11-16). Buenos Aires: Herramienta-El Colectivo.

Lizárraga, F., y Duimich, L. (2014).“Igualdad y justicia distributiva en la cooperativa Neuquina cae babylon”. En *Pilquen, Vol. 17, Nº 2*, pp. 1-13.

Mandel, E. (1979).*El capitalismo tardío*. México: Ediciones ERA.

Mannheim, K. (2004).*Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.

Marx, K., y Engels, F. (1974).*La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Marx, K. (1977). *Crítica del programa de Gotha*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. (2007). *El Capital*, Tomo I, Vol. 1. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XI.

Marx, C. (2011). “Tesis sobre Feuerbach”, en: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosófico*s (pp. 13-17). Guarenas: Editorial el perro y la rana.

Matesanz, J. A. (2009). “De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez”. *Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 81-90). México: FFyL-UNAM.

Muguerza, J. (1995) “Adolfo Sánchez Vázquez: filósofo español en México, filósofo mexicano en España”. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 97-108). México: FFyL-UNAM.

Muguerza, J. (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 287-320). México: FFyL-UNAM.

Palencia, J. I. (2009). “Adolfo Sánchez Vázquez: convicción y praxis”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 57-67). México: FFyL-UNAM.

Palti, E. J. (2005).*Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires: FCE.

Petruccelli, A. (2010a).*Materialismo histórico. Interpretaciones y controversias*. Buenos Aires: Prometeo.

Petruccelli, A. (2010b).*El marxismo en la encrucijada*. Buenos Aires: Prometeo.

Petruccelli, A. (2016). *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*. Buenos Aires: Herramienta-El Colectivo.

Rodríguez, S. (1978). La era está pariendo un corazón. En *Al final de este viaje*. Madrid: Movieplay.

Rosen, M. (2000). "The Marxist Critique of Moralitiy and the Theory of Ideology". En*Morality, Reflection and Ideology* (pp. 21-43). Gloucestershire: Clarendon Press.

Rubio Carracedo, J. (1987).*El hombre y la ética*. Barcelona: Anthropos.

Van Parijs, P. (1992).*¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Vargas Lozano, G. (1995a). "Adolfo Sánchez Vázquez". En *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (pp. 49-51). México: FFyL-UNAM.

Vargas Lozano, G. (1995b). "Los sentidos de la filosofía de la praxis". En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 267-282). México: FFyL-UNAM.

Vargas Lozano, G. (2009). "Alcance y significado de la filosofía de la praxis". En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 209-224). México: FFyL-UNAM.

Vargas Machuca, R. (1995). "Biografía intelectual". En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 19-25). México: FFyL-UNAM.

Velasco Gómez, A. (2009). "Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez en su 90 aniversario". En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 13-20). México: FFyL-UNAM.

Villoro, L. (1995a). "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", y "Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez". En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 577-615). México: FFyL-UNAM.

Villoro, L. (1995b). “Comentario a la réplica de Sánchez Vázquez”. En *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 613-615). México: FFyL-UNAM.

Villoro, L. (2009a).*Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. México: Siglo XXI.

Villoro, L. (2009b). “Adolfo Sánchez Vázquez: Ideología y revolución”. En *Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez* (pp. 179-184). México: FFyL-UNAM.

Villoro, L. (2012).*El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE.

Wood, A. (1972). “The Marxian Critique of Justice”. En *Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, Nº 3*, pp. 244-282.

Wood, A. (1995).“Marx contra la moralidad”. En *Compendio de Ética* (pp. 681-698). Alianza Editorial: Madrid.

Yurén C., M. T. (1995). “Nuestro maestro”. En *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días (semblanzas y entrevistas)* (pp. 45-48). México: FFyL-UNAM.