

Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico.

Apogee and fall of bourgeois happiness.

The Marxist critique of classical Utilitarianism.

Fernando Lizárraga*

Fecha de Recepción: 27 de febrero de 2013

Fecha de Aceptación: 30 de abril de 2013

Resumen: *Revisitar hoy la crítica marxiana al utilitarismo importa al menos por dos razones: porque la mayor discusión filosófico-política de los años recientes ha sido lanzada precisamente contra el utilitarismo a partir de la publicación de Teoría de la Justicia, de John Rawls y, porque si acaso es posible discernir una ética en la obra de Marx, la misma puede inferirse en contraste con el utilitarismo clásico. En este artículo recorreremos la crítica marxiana (y engelsiana) a los fundamentos y a los fundadores del utilitarismo. Identificaremos tres momentos en los cuales el utilitarismo: a) es visto como una doctrina progresista en comparación con los residuos feudales y las mistificaciones idealistas (e incluso como un precursor del socialismo); b) se convierte en mera apología y es criticado desde la perspectiva del proletariado en ascenso; y, c) viene a ser superado en pos de una visión “aristotélica” de la vida buena en el comunismo.*

Palabras clave:

Marxismo – utilitarismo – felicidad – socialismo.

* Investigador adjunto del CONICET y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Correo electrónico: falizarraga@yahoo.com.ar y falizarraga@conicet.gov.ar. Deseo expresar mi enorme gratitud hacia Laura Duimich y Ariel Petruccelli por sus agudas críticas y sugerencias a los borradores de este artículo.



Abstract: *Revisiting today the Marxian critique of Utilitarianism is relevant for at least two reasons: on the one hand, because the most important philosophical and political discussion in recent years has been aimed precisely against Utilitarianism, since the publication of John Rawls's A Theory of Justice; and, on the other, because if an ethics may be found in Marxism it can be inferred in contrast with Utilitarianism. In this paper we shall look into the Marxian (and Engelsian) critique to the foundations and founders of classical Utilitarianism. We will single out three moments in which utilitarianism: a) is seen as a progressive doctrine in comparison with feudal remains and idealist mystifications (and even as a forerunner of socialism); b) becomes merely apologetic and is criticized from the perspective of the rising proletariat; and c) comes to be surpassed by an "Aristotelian" view of the good life in communism.*

Keywords: *Marxism – utilitarianism – happiness – socialism.*

En las últimas décadas, la controversia entre el igualitarismo liberal y el utilitarismo ha sido una de las más interesantes y fructíferas. Esta discusión trae ecos de aquella que, a mediados del siglo XIX, sostuvieron Marx y Engels contra los principales exponentes del utilitarismo clásico. En efecto, desde los escritos juveniles hasta su obra cumbre, *El Capital*, Marx siempre estuvo atento a la influencia del utilitarismo en el sentido común de su época y en las obras apologéticas de los filósofos y economistas vulgares. Es que, como ha señalado oportunamente Norberto Bobbio, "Marx sabía muy bien lo que no saben ciertos marxistas: que la filosofía de la burguesía era el utilitarismo y no el idealismo (en *El Capital* el blanco de sus críticas es Bentham y no Hegel)" (en Boron, 2000: 296). Así, visitar hoy la crítica marxiana al utilitarismo es crucial al menos por dos razones: por un lado, porque la mayor discusión filosófico-política de los años recientes ha sido lanzada precisamente contra el utilitarismo a partir de la publicación de *Teoría de la Justicia*, de John Rawls (2000) y, por otro, porque si es posible discernir una ética en la obra de Marx (y en la tradición marxista en ge-

neral), la misma puede inferirse en contraste con el utilitarismo. La crítica al utilitarismo sigue siendo una arena de lucha ética por excelencia para el marxismo, como lo es también para las doctrinas igualitaristas en general, toda vez que, como señala Paul Blackledge, “cualesquiera que hayan sido sus orígenes radicales, [el utilitarismo] ha sido utilizado para justificar todo tipo de actos inhumanos en el nombre de las consecuencias futuras, y al mezclar la felicidad con el aumento de la riqueza ha sido ciego al modo en que las sociedades modernas generan tanta infelicidad” (Blackledge, 2008)¹.

Antes de examinar la visión marxiana sobre el utilitarismo, conviene realizar algunas precisiones. En primer lugar, hasta donde sabemos, nunca se ha dicho que Marx haya coincidido con el utilitarismo, al menos no de manera directa. Sin embargo, tal como sostiene Richard Miller, Marx comparte con el utilitarismo una cierta adhesión al consecuencialismo, ya que no es indiferente al tipo de vida que se logra (o al que se aspira), y no subordina este fin a ciertos derechos individuales o grupales (Miller, 1990: 186 y ss.)². En segundo lugar, discrepamos -en base a razones y evidencias que ofrecemos más adelante- con quienes sostienen que Marx no comprendió cabalmente al utilitarismo. Según Wood, por caso, los ácidos ataques marxianos al utilitarismo “brindan poca evidencia de que entiende lo que está rechazando” y son “sólo caricaturas del pensamiento utilitarista” que evidencian una “incomprensión bastante elemental de lo que es el utilitarismo (al menos en filósofos tales como Bentham, Mill, Austin y Sidgwick)” (Wood, 2004: 147). En tercer lugar, adoptaremos aquí, tras

¹ Es nuestra la traducción de todas las citas tomadas de obras en idioma inglés incluidas en la bibliografía.

² Un argumento similar puede hallarse en Wood, 2004: 148. Perry Anderson, por su parte, ha advertido sobre “[l]a *dificultad* de desarrollar una ética materialista, integralmente histórica y radicalmente no-utilitaria a la vez” (Anderson, 1980: 98).



las huellas de John Rawls, una definición general del utilitarismo, de modo que queden incluidas sus diversas variantes.

En tal sentido, entendemos que el utilitarismo es la doctrina que define al bienestar como “la suma de fenómenos mentales mensurables de una manera científica, no-evaluativa” y afirma que “las instituciones se justifican en última instancia sólo en tanto maximizan el bienestar total de la población” (Miller, 1990: 180). Lo anterior se traduce en la noción de que “el egoísmo individual conduce a un incremento general en la riqueza, lo cual a su turno nos hace a todos más felices” (Blackledge, 2008). En suma: más allá de sus formas más o menos refinadas, la “idea principal” del utilitarismo es que una sociedad está “correctamente ordenada” y es “justa”, cuando “las instituciones más importantes [...] están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella” (Rawls, 2000: 34). Y puesto que el principio de utilidad consiste en “la satisfacción del deseo racional”, de ahí se sigue que “[l]os términos apropiados de la cooperación social están fijados por aquello que, dadas las circunstancias, obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos” (Rawls, 2000: 37).

Según Rawls, el utilitarismo resulta atractivo porque supone una “manera de pensar acerca de la sociedad” que parece ser “la más racional”, al adoptar a escala social la misma racionalidad que se asume para un individuo. “Al favorecer sus propios intereses”, cada persona puede equilibrar sus ganancias y pérdidas en el tiempo, eligiendo sacrificar algo hoy para tener alguna ventaja mañana. Luego, así como el bienestar de un individuo “se forma a partir de las diferentes satisfacciones que siente [...] durante el curso de su vida, así, casi del

mismo modo, el bienestar de la sociedad ha de construirse a partir de la satisfacción de los sistemas de deseos de los muchos individuos que pertenecen a ella". Por ende, "[e]l principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre" (Rawls, 2000: 35). La racionalidad utilitarista, alega Rawls, también es atractiva porque resulta accesible a la intuición, ya que pretende maximizar aquello que es aceptado como bueno y porque define lo justo en función de aquello que maximiza el bien. El utilitarismo es teleológico, entonces, ya que determina lo bueno con independencia de lo justo. Y he aquí uno de los grandes problemas. Pese a sus aparentes ventajas, lo "sorprendente", dice Rawls, es que no importa, o sólo importa indirectamente, "cómo se distribuya [la] suma de satisfacciones entre los individuos", de modo tal que la "distribución correcta" es aquella que maximiza la satisfacción (Rawls, 2000: 37). La extensión de la racionalidad individual a escala social, sumada a la indeterminación de las porciones distributivas, remata en que "no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de algunos no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos" (Rawls, 2000: 37). Una de las consecuencias de "extender a la sociedad el principio de elección por un individuo" es que la eficiencia y no la justicia se erige en el valor dominante. Por eso, dice Rawls, "[e]l utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas" (Rawls, 2000: 37)³.

³ Aunque la crítica rawlsiana se dirige específicamente al utilitarismo clásico, también se aplica con éxito a variantes refinadas como la utilidad media y el utilitarismo de las reglas. El igualitarismo de Rawls, que se presume superior de las consecuencias no igualitarias del utilitarismo, ha sido fuente de inspiración



Con estas consideraciones preliminares en mente, en las páginas que siguen haremos un recorrido a través de la crítica marxiana (y engelsiana) a los fundamentos y a los fundadores del utilitarismo. Identificaremos tres momentos, en los cuales el utilitarismo: a) es visto como una doctrina progresista en comparación con los residuos feudales y las mistificaciones idealistas (e incluso como un precursor del socialismo); b) se convierte en mera apología y es criticado desde la perspectiva del proletariado en ascenso; y c) viene a ser superado en pos de una visión “aristotélica” de la vida buena en el comunismo.

1. La senda progresista del egoísmo

Una de las más tempranas referencias al utilitarismo se encuentra en una carta de Engels, fechada en noviembre de 1844, en la cual le comenta a Marx sus impresiones sobre la obra de Max Stirner: *El Único y su Propiedad*, publicada ese mismo año. Desde Barmen, su ciudad natal, donde se encuentra escribiendo su monumental estudio sobre la clase obrera inglesa, Engels no duda en elogiar el empirismo de Jeremy Bentham - ajeno al idealismo que todavía impregna a la obra de Stirner- y su intento de reconstruir la sociedad a partir de átomos egoístas. Ese egoísmo benthamiano -“esencia de la sociedad actual y del hombre actual consciente de sí” (Engels, 1976)-, exhibe, según Engels, un lado positivo, toda vez que al ser tan extremo, tan auto-consciente y tan unilateral, no puede permanecer como tal y, en consecuencia, debe transformarse en comunismo. Por eso, Engels llama a asumir y promover el egoísmo porque, dice, “somos comunistas también desde el egoísmo, y es desde el egoísmo que queremos ser *seres humanos*, no meros individuos”. Y añade: “[d]ebemos tomar nuestro punto de partida desde el Ego, el individuo empírico de carne y hueso, si no queremos, como Stirner, quedar atascados en este punto sino proceder a elevarnos hacia el ‘hombre’” (Engels, 1976). En su lucha contra la “teología”, la “abstracción” y el “materialismo crudo”, Engels le concede a la teoría benthamiana una cierta ventaja por sobre el

para importantes desarrollos dentro del marxismo contemporáneo. La obra de G. A. Cohen constituye, sin duda, una de las más fructíferas y sofisticadas respuestas socialistas al desafío rawlsiano.

intelectualismo de Stirner. El egoísmo del “hombre de carne y hueso” abre una senda progresista en el devenir histórico y es la vía de acceso al comunismo. Y esto es así porque, como bien señala Wood, desde un talante hegeliano Marx y Engels solían ver a las malas pasiones como motores de la historia (Wood, 2004: 143), lo cual no sólo explicaría estos tempranos elogios al egoísmo sino también, como veremos, su valoración de la famosa fábula de Mandeville.

En *La Sagrada Familia*, primera obra en colaboración de Marx y Engels, publicada en 1845, Bentham emerge, otra vez, como una suerte de raro precursor del comunismo inglés. En el acápite titulado “Batalla crítica contra al materialismo francés”, nuestros autores construyen su propia genealogía y valoración del materialismo, en franca y burlesca oposición a la crítica crítica de Bruno Bauer y sus “consortes”. Marx y Engels quieren mostrar cómo el materialismo en general -y el francés en particular-, surgió para dar batalla a la metafísica del siglo XVII, la cual había hallado en Hegel un victorioso restaurador. De modo que la pelea del siglo XIX se libra, nuevamente, contra la metafísica especulativa o, en sus palabras: contra “el espiritualismo o el idealismo especulativo” (Marx/Engels, 2008: 17). Dado que están interesados en el “hombre individual real” observan complacidos cómo “el socialismo y el comunismo de Francia e Inglaterra representan en el dominio de la práctica al materialismo coincidente con el humanismo” (Marx/Engels, 2008: 140). El “hombre individual real” es el mismo hombre de “carne y hueso” que sirve de base a Bentham y a los demás empiristas y materialistas modernos, entre los que se encuentran Thomas Hobbes y John Locke, herederos de la tradición que principia en Demócrito y Epicuro.

Con un formidable olfato sociológico, Engels y Marx advierten que la metafísica del siglo XVII se desploma no tanto bajo los golpes de los argumentos, sino porque la vida misma gira hacia los intereses mundanos: la metafísica ha “perdido crédito en la práctica”, se ha vuelto “insípida” porque las cosas de este mundo se han puesto interesantes. Expresión de este clima en el plano teórico fue el “sistema positivo, antimetafísico” contenido en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, de Locke, el cual cruzó el Canal de la Mancha “como por encargo” y fue acogido “con entusiasmo, como un



huésped impacientemente esperado” (Marx/Engels, 2008: 142). “Hijo natural de Gran Bretaña”, entonces, el materialismo moderno comienza con Duns Scoto, pasa por Bacon (aún contaminado de teología) y luego a Hobbes, quien lo vuelve misántropo, porque para oponerse al espiritualismo misántropo y descarnado, tiene que “martirizar su propia carne y volverse asceta” (Marx/Engels, 2008: 143)⁴. Pero andando el tiempo, el “sensualismo” de Locke -depurado de sus resonancias teológicas- y el hedonismo terrenal benthamiano, emergen como avances frente a los rigores de los primeros materialistas y al atolondrado disfrute cortesano. En efecto, Locke funda “la filosofía del buen sentido [*bon sens*]”, al establecer, de manera indirecta, que no existe “una filosofía distinta del buen sentido y de la razón descansando en el sentido común” (Marx/Engels, 2008: 144)⁵. Este “sentido común” es precisamente uno de los pilares de la racionalidad utilitarista, puesto que el bienestar o felicidad individual -cuya lógica se extiende a escala social- es inmediatamente accesible a la intuición. La *filosofía del sentido común* llama la atención de Marx y Engels, porque representa la caída de la metafísica y es un precedente necesario del materialismo socialista. Años más tarde, el sentido común será anatema cuando se reduzca a las preferencias del almacenero inglés.

El sentido común y el crudo materialismo británico, narran Marx y Engels, recibe un toque de distinción al otro lado del Canal, donde los franceses lo “civilizan”. Y es Helvétius -precursor de Bentham, según la genealogía marxiana- quien le da al materialismo un “carácter específicamente francés”, al concebirlo en función de “sus relaciones con la vida social” y al sostener que “[l]as aptitudes sensibles y el amor propio, el placer y *el interés personal bien entendido* son los fundamentos de toda moral” (Marx/Engels, 2008: 145). Para los jóvenes Engels y Marx, así como “el materialismo cartesiano desemboca en las ciencias físicas y naturales propiamente dichas, la otra tendencia del materialismo francés [la que se origina en el materialismo

⁴ Engels también repudía el ascetismo de las formas tempranas del comunismo en su estudio sobre las guerras campesinas alemanas y en su famoso folleto sobre la evolución desde el socialismo utópico al socialismo científico.

⁵ La expresión *bon sens*, utilizada por Marx y Engels, ha sido traducida indistintamente como “sentido común” o “buen sentido”.

inglés] lleva directamente al *socialismo* y al *comunismo*". Este materialismo continental está "necesariamente" ligado al comunismo y al socialismo por medio de nociones tales como "la bondad natural y la igual inteligencia de los hombres", "la omnipotencia de la educación, de la experiencia y de la costumbre", "la influencia de las circunstancias exteriores", "la alta importancia de la industria, *la justicia del placer [la justificación del disfrute]*, etc.". A todo lo cual, añaden:

Si *el interés bien entendido* es el principio de toda moral, conviene que *el interés particular del hombre se confunda con el interés humano* [...]
Una característica de la tendencia socialista del materialismo nos la da la *Apología del Vicio*, obra de Mandeville, un discípulo inglés bastante antiguo de Locke. Mandeville demuestra que los vicios son útiles e indispensables en la sociedad actual. Lo cual no es una apología de la sociedad actual (Marx/Engels, 2008: 145-146, énfasis propio).

Rasgos inherentes a la sociedad capitalista tales como el egoísmo, "el interés bien entendido" y el disfrute puro, entre otros, lejos están de concitar -como podría sospecharse desde una mirada ascética del socialismo- el repudio de Marx y de Engels. Al contrario, desde una aguda sociología de la moral⁶, ambos advierten el costado progresivo de la individuación, la competencia y los "vicios" privados. En línea con lo que Engels había expresado en su carta de 1844, el egoísmo burgués es un punto de partida para el comunismo, un mundo que no será habitado por sujetos abstractos sino por seres muy concretos de carne y hueso. Con todo, la clave está en la centralidad del "interés privado que debe hacerse coincidir con el interés de la humanidad". Dicha coincidencia es crucial para el utilitarismo, en tanto traslada la racionalidad individual a la decisión social. Cualesquiera sean los intereses individuales, éstos son correctos si conducen al mayor bienestar posible y si, a escala social, su agregación también produce el máximo bienestar. El vicio privado que troca en virtud pública expresa la

⁶ Una minuciosa discusión sobre la relación entre la sociología de la moral y la teoría moral en el marxismo, puede hallarse en Husami, Z., 1980.



lógica utilitarista y, por supuesto, la clásica justificación del liberalismo económico a través de la “mano invisible”⁷.

Centrados en la noción de “interés” y empeñados en rastrear los orígenes del comunismo moderno, Engels y Marx señalan que, tras su paso por Francia, el materialismo vuelve a su lugar de origen, Inglaterra, pero ahora con la forma que le había dado Helvétius. En Inglaterra, añaden, “Bentham funda su sistema del *interés bien entendido* sobre la moral de Helvétius, de igual modo que Owen, partiendo del sistema de Bentham, funda el comunismo inglés”. Y así, “[I]os comunistas científicos franceses Dézamy, Gay, etc., desarrollan, a semejanza de Owen, la doctrina del materialismo como la doctrina del humanismo real y como la base lógica del comunismo” (Marx/Engels, 2008: 146). De este modo, Marx y Engels sitúan a Helvétius, Holbach y al mismísimo Bentham entre los precursores del comunismo moderno, precisamente por haber desarrollado la noción de interés. De Helvétius, rescatan ideas tales como que “los hombres no son malos, pero están sometidos a sus intereses”, de lo cual se sigue que “no hay que lamentarse de la maldad de los hombres, sino de la ignorancia de los legisladores, que siempre han colocado al interés particular en oposición con el interés general”. De Holbach, recuperan la noción de que “el hombre, por su propio interés, debe amar a los otros hombres, porque son necesarios para su *bienestar*”; o, por dar otro ejemplo, que “[I]a verdadera moral, así como la verdadera política, es la que trata de aproximar a los hombres con el fin de hacerlos trabajar con sus esfuerzos reunidos para su *mutua felicidad [felicidad común]*” (Marx/Engels, 2008: 148). Y de Bentham destacan un pasaje en el cual el pensador utilitarista “se opone al ‘interés general’ en el sentido político” y señalan:

El interés de los individuos... debe ceder ante el interés público.

Pero... ¿qué significa esto? ¿No forma parte cada individuo del público, como otro cualquiera? Este interés público que vosotros personificáis no es

⁷ En la breve historia del utilitarismo que elaboran Marx y Engels no aparecen autores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, y Smith, entre otros (Cfr. Rawls, 2000: 34).

sino un término abstracto y no representa mas que *la masa de los intereses individuales...* Si estuviera bien sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de los otros, aún sería mejor sacrificar a un segundo, a un tercero, sin que pudiese señalar ningún límite... Los intereses individuales son los únicos intereses reales (*Teoría de las Penas y de las Recompensas*, Paris, 1835, 3ra. ed., II, pág. 230)” (Marx/Engels, 2008: 148; énfasis propio).

Se trata de un pasaje que revela características clave del utilitarismo que Marx y Engels observan, en sus escritos tempranos, como fuente del comunismo moderno. En primer término, se destaca la lógica unilateral; esto es, el empleo de un único patrón de medición del bienestar: la satisfacción del interés individual (el deseo racional). En segundo lugar, se advierte el criterio agregativo que domina al pensamiento utilitarista, toda vez que el interés público equivale a “la masa de intereses individuales”. Pero hay un tercer elemento que, curiosamente, va a contramano de un corolario necesario del utilitarismo clásico: Bentham rechaza tajantemente la posibilidad de maximizar el bienestar o la “felicidad común” (como la denominaba Holbach) por medio de pérdidas en el bienestar de al menos una persona, lo cual parece contradecir la denuncia rawlsiana de que el utilitarismo “no considera seriamente la distinción entre personas”. Así, aún siendo un pensador pequeño-burgués, Bentham resulta atractivo por su realismo, por su apego a lo empírico, por ser un “inglés vulgar [que] no abandona la tierra” (Marx/Engels, 2008: 203). Para Engels y Marx, el realismo pedestre de Bentham es muy superior al vanidoso solipsismo de la crítica crítica.

2. Ilusión y límite de la “utilidad común”

En *La Ideología Alemana* (1845-1846), Marx y Engels intentan saldar sus cuentas pendientes con el idealismo alemán y, principalmente, echar las bases de lo que luego será el materialismo histórico. En esta obra, a diferencia de *La Sagrada Familia*, el principio de utilidad -que venía siendo asociado a la idea de interés- comienza a ser vinculado a la relación de utilizabilidad mutua entre los individuos de la sociedad burguesa. La idea principal aquí es que dicho principio -que no es otra cosa que una mistifica-



ción de la explotación capitalista- aparece como un vínculo dominante que subsume a todos los demás. El utilitarismo se presenta, una vez más, como la doctrina que desde una mirada unidimensional prescribe obtener el mayor beneficio del mayor número.

En el acápite sobre “Moral, comercio, teoría de la explotación”, Marx y Engels analizan el principio de utilidad -o, mejor dicho, de utilizabilidad- que Stirner expone, oscuramente, en su teoría sobre El Único, una forma de singularidad que Marx y Engels demuelen sin miramientos. El problema central radica en que, sin atisbar siquiera el fenómeno económico de la explotación, Stirner discurre sobre la trivialidad de que en la sociedad burguesa unos utilizan a otros. Así, nuestros autores comentan que la “teoría de la mutua explotación” [mutua utilizabilidad] fue “desarrollada por Bentham hasta la saciedad” y luego expuesta por Hegel como “resultado final de la Ilustración”. Por lo tanto,

[1]a aparente necedad que reduce todas las múltiples relaciones entre los hombres a *una sola* relación, la de la utilizabilidad, esta abstracción aparentemente metafísica, brota del hecho de que, dentro de la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones aparecen prácticamente encuadradas dentro de una sola, que es la relación abstracta del dinero y el comercio (Marx/Engels, 1959).

Marx y Engels observan, por un lado, que la relación de utilizabilidad viene a subordinar a todas las demás: una única relación da cuenta de las múltiples relaciones constitutivas del ser social; y, por otro, esta relación de utilizabilidad mutua no hace sino enmascarar la relación de explotación clasista. No hay, por ende, tal “necedad aparente” en la mutua utilizabilidad, puesto que, en efecto, unos usan a otros; no hay ninguna abstracción especulativa, puesto que la utilización es tan concreta como el dinero contante y sonante. La “felicidad común”, entonces, brota del “interés bien entendido” que se manifiesta en relaciones de mutua utilización, todo lo cual tiene un claro anclaje en lo real, como bien lo advirtieron en su momento Hobbes y Locke, y luego los fisiócratas. Añaden Marx y Engels:

la relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro (*exploitation de l'homme par l'homme*) [...] Esto es lo que realmente ocurre con el burgués. Para él, solamente una relación, la relación de explotación, vale por ella misma; todas las demás, sólo valen en cuanto pueden ser absorbidas por aquélla, e incluso en los casos en que se encuentra con relaciones que no pueden subordinarse directamente a la de explotación, las supedita a ellas, por lo menos, en el plano de la ilusión (Marx/Engels, 1959).

Más allá del señalamiento acerca del goce que proporciona la relación de dominación de clase -sobre lo cual no nos detendremos- lo central para nuestro argumento es que Marx y Engels advierten claramente un aspecto nodal del utilitarismo: el empleo de una única métrica válida, en este caso, la utilidad-explotación. Para la burguesía, la lógica individualista de usar al otro en beneficio propio es universal y todo lo demás debe subordinarse a dicha lógica. La fraternidad, la *philia* aristotélica, la amistad común y corriente, nada de esto vale en las “gélidas aguas del cálculo egoísta” (Marx, 1998: 42) que todo lo abarca mediante “la relación abstracta del dinero y el comercio”. Una vez más, Marx y Engels no se estremecen frente a la pretensión burguesa de subsumir todas las relaciones a la relación de utilidad-explotación, sino que ven en ella un movimiento progresivo. Sucede que, en presencia del dinero como “expresión material” de la utilidad-explotación, “la categoría ‘utilizar’ se abstrae de las relaciones reales de intercambio en que [nos hallamos] con los otros individuos, y en modo alguno de la reflexión y la mera voluntad” (Marx/Engels, 1959). La utilizabilidad está inscrita en lo real y no en la mente del filósofo que pretende pensar por fuera de las relaciones de clase.

De este modo, la utilización mutua -como máscara de la explotación- es ilusoria, pero es una ilusión “históricamente legítima, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender [...] y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales” (Marx/Engels, 1959). Una cierta miopía de clase -históricamente condicionada- hace que la explotación sea vista sólo como competencia



entre individuos, libres ya de las ataduras feudales. Por eso, según Marx y Engels, cuando la burguesía proclama teóricamente su práctica y concibe que la explotación mutua es la “relación general” entre las personas, todo esto representa “un progreso audaz y abierto, una *ilustración* profanatoria sobre el ropaje político, patriarcal, religioso y sentimental de la explotación bajo el feudalismo” (Marx/Engels, 1959). Las relaciones sociales en tiempos de la burguesía ya no lucen los avíos feudales del honor, el vasallaje, y la voluntad de Dios. Marx y Engels celebran, en un anticipo de lo que escribirán pocos años después en el *Manifiesto Comunista* (1848 [1998]), la profanación burguesa de las cosas sagradas del mundo feudal.

Así, la teoría de la utilidad-explotación tiene un recorrido peculiar. Entre los ingleses, dicen Marx y Engels, era “la simple comprobación de un hecho”; devino luego en sistema filosófico, sin contenido económico, entre los pensadores franceses como Helvétius y Holbach; y más tarde, con Bentham y John Stuart Mill, llegó a ser una “*totalidad preñada de contenido* [económico]”. Estas diferencias no son producto de temperamentos distintos en ambos lados del Canal, sino de circunstancias históricas concretas: las obras francesas corresponden “a la burguesía combativa y todavía no desarrollada”; las posteriores producciones inglesas “a la burguesía ya desarrollada y dominante” que elabora su doctrina, como en el caso de Bentham, durante y después de la gran Revolución Francesa (Marx/Engels, 1959). Estas apreciaciones brindan evidencia textual a lo afirmado por Bobbio: la filosofía de la burguesía, contra la que se empeñaron Engels y Marx, no era solamente el idealismo (joven) hegeliano, sino también, y crucialmente, el utilitarismo, la doctrina de una clase “ya desarrollada y dominante”, en el contexto de la gran industria.

En su análisis de la utilidad-explotación, Marx y Engels no dejan de identificar el monismo ético del utilitarismo; esto es, el hecho de que la lógica agregativa de utilidad constituye una mirada uni-dimensional, que pretende ocultar a la relación constitutiva del capitalismo: la explotación puramente económica. Por eso, explican que tras un proceso de paulatina subsunción de todas las otras relaciones sociales a las relaciones económicas, llega el turno de Bentham, quien completa el trabajo teórico.

Vale citar *in extenso* uno de los fragmentos que con más contundencia demuestra la profunda comprensión del lugar histórico de la teoría de la utilidad por parte de Marx y Engels.

La absorción total de todas las relaciones existentes por la relación de utilidad, la exaltación incondicional de esta relación de utilidad al contenido único de todas las demás sólo aparece al llegar a Bentham, en el momento en que, después de la Revolución Francesa y del desarrollo de la gran industria, *la burguesía entró en escena ya no como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad*. Una vez agotadas las paráfrasis sentimentales y morales que formaban entre los franceses todo el contenido de la teoría de la utilidad, ya sólo quedaba para el desarrollo ulterior de esta teoría, el problema de saber cómo había que utilizar, explotar a los individuos y a las condiciones. Entretanto, la economía se había encargado de dar respuesta a esta pregunta; el único progreso posible consistía en introducir el contenido económico. Fue el progreso que llevó a cabo Bentham (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).

El utilitarismo hedonista benthamiano, entonces, lleva a su máxima expresión el dispositivo ideológico de la clase dominante, al hacer que las condiciones de la burguesía sean las condiciones de toda la sociedad; al hacer que la relación que constituye a esta clase (la extracción puramente económica de plus-valor) sea vista como una relación de utilidad general. Lo que hace feliz a una clase es lo que hace feliz a todas las clases: la medida del bienestar de una clase da la medida del bienestar de todas las clases. Este “progreso” en el pensamiento era, en verdad, un progreso de las condiciones mismas y Bentham lo expresaba al reintroducir la economía perdida. Pero allí estaba también su límite, puesto que al utilitarismo no le quedaba más campo de acción que especular acerca de las condiciones creadas por el curso de la historia. La teoría de la utilidad de la escuela benthamiana, afirman Marx y Engels, tenía un “horizonte limitado” ya que, “[a]prisionada en las condiciones de la burguesía, sólo podía criticar las condiciones heredadas de una época anterior y que se interponían ante



el desarrollo de la burguesía” (Marx/Engels, 1959). En este punto, Marx y Engels brindan una magistral exposición de la relación entre la teoría y las condiciones económicas:

He aquí que la teoría de la utilidad, aún desarrollando el entronque de todas las condiciones existentes con las condiciones de orden económico, sólo pueda hacerlo de un modo limitado. La teoría de la utilidad ostentaba desde el primer momento el carácter de la teoría de la utilidad común; pero este carácter sólo adquirió su plenitud de contenido al introducirse en él las condiciones económicas, especialmente la división del trabajo y el intercambio. *Con la división del trabajo, las actividades privadas del individuo redundan en beneficio común; la utilidad común de Bentham se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia [...]* Hasta ahora, la teoría de la utilidad había podido enlazarse a determinados hechos sociales; en lo sucesivo, su modo de examinar el tipo de explotación se perderá en frases de catecismo. *El contenido económico va convirtiendo poco a poco la teoría de la utilidad en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad.* Y éste es el carácter que dicha teoría presenta en todos los economistas modernos (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).

Marx y Engels, como se ve, comprenden perfectamente la lógica benthamiana devenida en apología del *statu quo*, lógica que exalta las relaciones sociales actuales por ser “las más beneficiosas de todas” y las que “más benefician a la comunidad”. La idea de agregación de bienestar en tanto “utilidad común” está inequívocamente destacada en este párrafo, como así también su contenido económico (división del trabajo y del intercambio; renta del suelo, ganancia y salario) en el marco de la competencia capitalista. En un mundo en el cual, “*la utilidad común [...] se reduce a la misma utilidad común que en general se hace valer en la competencia*”, la felicidad o el

bienestar equivalen a aquellas relaciones concretas que resultan más beneficiosas para la mayoría. Una mano invisible hace que el egoísmo de muchos se traduzca en el bienestar de los más, y como cada cual es el mejor juez de sus propios intereses, no hay otro modo de asegurar la satisfacción general o la felicidad del mayor número que por medio de la suma de intereses particulares; lo que es racional para uno (la satisfacción del deseo) es racional para todos. Y, de manera implícita, lo que aquí está en juego es la idea de que la sumatoria del bienestar es completamente independiente de su distribución (en un momento dado o en el tiempo). Todo lo que importa saber es que las relaciones actuales son las más beneficiosas para el conjunto. El *statu quo* es el mejor de los mundos posibles.

Los párrafos precedentes ilustran el carácter agregativo y unilateral del utilitarismo. El núcleo hedonista de esta doctrina, en tanto, se hace patente en la discusión que Marx y Engels sostienen en torno al autodesfrute preconizado por Stirner. Al analizar el acápite stirneriano titulado “Mi autodesfrute”, Marx y Engels explican que la filosofía del disfrute -inaugurada por los antiguos griegos y practicada con fervor por los franceses contemporáneos- “no ha sido nunca más que el lenguaje ingenioso empleado por ciertos círculos sociales que gozan del privilegio de disfrutar” (Marx/Engels, 1959). Se trata, dicen, de una filosofía que “se convirtió en una simple frase al pretender asumir un carácter general y proclamarse como la concepción de vida de la sociedad en su conjunto”, y que luego degeneró en “edificante prédica moral”, en “sofístico embellecimiento de la sociedad existente”, o se transformó en su opuesto “al declarar como disfrute un involuntario ascetismo” (Marx/Engels, 1959). Cuando dejó de ser una posición de clase y buscó universalizarse, la filosofía del disfrute se hizo apologética, ya sea en su forma hedonista o en su forma ascética. El hedonismo burgués, entonces, emergió como forma contestataria (porque aspiraba a igualarse con el disfrute de la nobleza), pero luego se convirtió en ascetismo ante la irrupción del proletariado, clase a la que el disfrute le estaba negado pese a ser la creadora de las condiciones del disfrute de la clase dominante. La nobleza no tenía reparos en reclamar el disfrute sólo para sí; en cambio “la burguesía lo generalizó, refiriéndolo a todo individuo sin distinción, con lo que hacía abstracción de las condiciones de vida de estos



individuos, y por ende se convertía la teoría del disfrute en una insípida e hipócrita doctrina moral”. Más adelante, cuando la burguesía triunfante debió enfrentar a “su término opuesto, el proletariado”, la nobleza residual se volcó a la religión y los propios burgueses, en sus teorías, se tornaron moralistas, rigoristas o bien hipócritas, al extender su propio disfrute a un plano universal. Pero, “en la práctica, la nobleza no renunciaba en modo alguno al disfrute y entre la burguesía adoptaba, incluso, el disfrute, una forma económica oficial, bajo el nombre de *lujo*” (Marx/Engels, 1959).

Así como la relación de utilidad absorbe a todas las demás, así también el disfrute se extiende imaginariamente desde los individuos de una clase a los miembros de todas las clases. Se trata siempre de reducir todas las relaciones en una única relación: primero, la mutua utilizabilidad, cuyo contenido económico real es la explotación; luego, el disfrute universal que para la burguesía se traduce en opulencia y lujo. La filosofía del disfrute (noble y burgués) y su correlato ascético, entonces, surgen y mutan en el marco de la lucha de clases. Y es precisamente en este contexto que se observa claramente la función ideológica de una doctrina que se piensa para todos y más allá de las clases. Porque, en rigor, el utilitarismo invisibiliza las fronteras de clase al universalizar como única medida la estrecha concepción del disfrute burgués. Pero con la irrupción del proletariado, las cosas cambian dramáticamente. Sostienen Marx y Engels:

El entrelazamiento del disfrute de los individuos, en todas las épocas, con las relaciones de clase y las condiciones de producción y de intercambio en que viven y que engendraron aquellas relaciones; la limitación del disfrute anterior, situado fuera del contenido real de vida de los individuos y en contradicción con él; el entronque de toda filosofía del disfrute con el disfrute real que tiene ante sí, y *la hipocresía de una filosofía así, referida a todos los individuos sin distinción*: todo esto, sólo podía descubrirse, naturalmente, a partir del momento en que fue posible entrar a criticar las condiciones de producción y de intercambio del mundo anterior; es decir, cuando la contradicción entre la burguesía y el proletariado había

hecho brotar las concepciones comunistas y socialistas. Con lo cual caía por tierra toda moral, tanto la moral del ascetismo como la del disfrute (Marx/Engels, 1959).

El utilitarismo en tanto disfrute y utilización mutua cumplió una función progresista cuando la burguesía se enfrentó a los estamentos feudales y durante la fase de su consolidación como clase, pero con la irrupción del proletariado y con la aparición de las concepciones socialistas y comunistas queda al descubierto que: a) el disfrute no es una medida abstracta, sino que depende de las condiciones materiales de producción y de las relaciones de clase; b) que toda la ideología previa sobre el disfrute estaba fuera de quicio respecto del contenido real de la vida; y c) que una filosofía que no distingue a los individuos -o, en palabras de Rawls, que “no considera seriamente la distinción entre personas”- es una filosofía hipócrita. El utilitarismo tiene límites precisos porque no puede dar cuenta de la diversidad de la experiencia humana, y porque es desmentido por la propia lucha del proletariado y su forma teórica: el comunismo. La afirmación marxiana de que el socialismo implica la caída de toda moral, incluidas las del disfrute y el ascetismo, en el momento en que es posible su crítica al calor de la lucha de clases y desde una perspectiva superadora -la perspectiva del socialismo y del comunismo- remite a una pregunta crucial: ¿en qué sentido el socialismo es una alternativa o superación del utilitarismo? Retornaremos a este asunto en §4, tras examinar la mirada marxiana sobre el utilitarismo en *El Capital*.

3. Apología del *statu quo* deseado (por Dios y por Bentham)

Al escribir *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*, Marx y Engels destacan el rol disruptivo del utilitarismo durante las fases de ascenso y triunfo de la burguesía, como así también su estancamiento y transformación en mera apología del *statu quo* una vez que esta clase capitalista se afirma en su posición de dominio y pretende que sus condiciones de vida sean las de toda la sociedad. Una vez que el utilitarismo ha encontrado sus límites y ha sido desenmascarado en el contexto de las luchas obreras y sus expresiones teóricas, Marx la emprende decididamente contra el pensamiento benthamiano. En *El Capital*, sin ahorrar epítetos, lo califica como una forma degradada del



sentido común que, alguna vez, había sido necesario para contrarrestar los dislates idealistas pero ahora ya es sólo un catecismo pequeño-burgués. Así, en el Capítulo VI, donde discute la compra y venta de la fuerza de trabajo, introduce aquel famoso párrafo en el que, con suprema ironía, explica que la esfera de la circulación de mercancías es el “verdadero *paraíso de los derechos del hombre*”, donde “sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad*, y *Bentham*”. Y Bentham reina allí porque

cada [individuo] sólo se tiene en cuenta a sí mismo. La única fuerza que los reúne y los relaciona es la de su egoísmo, la de su beneficio particular, la de sus intereses privados. Cada uno piensa en sí, nadie se preocupa por el otro, y precisamente por eso, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia de astucia absoluta, al trabajar cada uno para sí, cada uno en su casa, trabajan al mismo tiempo para la *utilidad general*, para el *interés común* (Marx, 1973: 182-183).

Dos décadas atrás, al componer *La Sagrada Familia*, Marx y Engels veían en la fábula de Mandeville un sesgo progresista o, al menos, no veían ahí un elogio del *statu quo*. Ahora, la armonía de los intereses privados que confluyen para la utilidad general es objeto del sarcasmo marxiano puesto que esto sólo parece verdadero en la esfera de la circulación de mercancías; muy otra es la cuestión cuando se penetra en los secretos de la producción⁸. En la superficie de las cosas, el interés privado parece coincidir con el interés común: lo que es racional para uno es racional para todos, etcétera. En tiempos en que el proletariado disputa abiertamente el poder de la burguesía, el utilitarismo que alguna vez fue de avanzada pierde tal carácter y se derrumba en simple apología.

Marx también se ocupa de Bentham en el Capítulo XXII, sobre la “Transformación de Plusvalor en capital”, y especialmente en la sección 5: “El llamado fondo de

⁸ En tal sentido, dice Eugene Kamenka: “Marx no era un utilitarista [...] Reconocía -explícitamente en sus trabajos tardíos, tácitamente en sus obras tempranas- que las demandas humanas no son finales: que podríamos juzgar a una sociedad tanto por las demandas que *crea* cuanto por las demandas que *satisface* (Kamenka, 1962).

trabajo”. La discusión en este tramo versa sobre la distinción entre capital fijo y capital variable, inadmisibles para los economistas burgueses que adhieren al dogma de las magnitudes inelásticas. Según Marx, la economía clásica sostiene que el capital es una “magnitud fija”, pero esta idea deviene “dogma” en manos “del archifilisteo Jeremy Bentham, ese oráculo insípidamente pedante, acartonado y charlatanesco del sentido común burgués decimonónico” (Marx, 2002: 755). Es que los economistas como Bentham o Henry Fawcett, por caso, creían en la existencia de un “fondo de trabajo”, que resultaba de sumar todos los salarios abonados y luego dividirlos por la cantidad de obreros existentes. Esta sumatoria de salarios era vista como algo estático, aunque -al mismo tiempo- se reconocía que buena parte de este capital se exportaba fuera de Inglaterra. Observa Marx: “la parte mayor del plusproducto anualmente creciente, sustraído al obrero inglés sin darle un equivalente, no se capitaliza en Inglaterra, sino en países extranjeros. Pero con el pluscapital exportado de esta suerte, se exporta también una parte del ‘fondo de trabajo’ inventado por Dios y Bentham” (Marx, 2002: 758)⁹. La idea de este fondo fijo denuncia, nuevamente, la lógica agregativa que subyace al utilitarismo y su completa indiferencia hacia el modo en que se distribuyen las porciones de riqueza (traducibles en bienestar o felicidad). Marx advierte este problema distributivo al identificar los fundamentos objetivos de este dogma; a saber: que “el obrero *no tiene por qué entremeterse [no tiene voz ni voto] en la división de la riqueza social entre medios de disfrute para el no trabajador, por un lado, y medios de producción, por el otro*” y que “sólo en casos excepcionalmente favorables puede ampliar el llamado ‘fondo de trabajo’ a expensas del ‘rédito’ de los ricos” (Marx, 2002: 757).

⁹ Esta imagen de una riqueza “sustraída” o “arrebataada” a los obreros sin un retorno equivalente es parte del argumento (y de la evidencia textual) según el cual Marx condenaba al capitalismo como un sistema injusto porque, entre otras cosas, la explotación supone un robo o hurto de aquello que legítimamente le pertenece los trabajadores. Véase Geras, 1990: 222 y ss.



La “utilidad general” y el “interés común” parecen estar bien servidos por esas magnitudes “fijas” de riqueza, la cuales suponen una distribución también fija y eficiente. Las desigualdades de clase entre capitalistas y obreros están cristalizadas porque los segundos no tienen intervención en la distribución de recursos y porque las transferencias de ricos a pobres son casi inexistentes. La distribución desigual, producto -siempre según el dogma- de la persecución del interés individual, maximiza el bienestar y cualquier otra distribución siempre será menos eficiente. Los medios de disfrute están en manos de una clase, que no es precisamente la que los produce. La clase productiva, a su turno, está privada de dichos medios y no tiene ni voz ni voto sobre su distribución. Peor aún, si parte del total es “arrancado” al obrero, sin equivalente, se sigue de aquí que la distribución no sólo es desigual sino fraudulenta (por decir lo menos). Así, la furia de Marx alcanza su paroxismo en la nota al pie que inserta al finalizar el párrafo en el que describe a Bentham como un personaje que sólo podía “fabricarse en Inglaterra”. En tal sentido, Marx escribe:

El *principio de la utilidad* no es ningún invento de Bentham. Éste se limita a reproducir sin ingenio alguno lo que Helvecio [Helvétius] y otros franceses del siglo XVIII habían dicho ingeniosamente. Cuando se quiere saber, pongamos por caso, qué es útil para un perro, hay que escudriñar en la naturaleza canina. Es imposible construir esta naturaleza a partir del “principio de la utilidad”. Aplicando esto al hombre, quien quisiera enjuiciar según el principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones, etc., del hombre, debería ocuparse primero de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época. Bentham no pierde tiempo en esas bagatelas. Con la aridez más ingenua parte del supuesto de que el filisteo moderno, y especialmente el *filisteo inglés*, es el *hombre normal*. Lo que es útil para este estafalario hombre normal y para su mundo, es útil en sí y para sí. Conforme a esta pauta, entonces, Bentham enjuicia lo pasado, lo presente y lo futuro [...] Si yo tuviera la valentía de mi amigo Heinrich Heine, llamaría a don Jeremías un genio de la estupidez burguesa (Marx, 2002: 755).

Las valoraciones de Marx sobre la filosofía fundamental de la burguesía británica -como vemos- van cambiando al ritmo de la lucha de clases. Sobre finales de la década de 1860, Marx denuncia que el igualitarismo plebeyo que en algún momento implicaba un desafío a las jerarquías feudales ahora es sólo ideología. A diferencia de sus precursores ilustrados, Bentham convierte en universales las preferencias y conductas del medio pelo inglés. Las preferencias de un individuo abstracto son tomadas por buenas para todos. Lo útil, lo universalmente útil, es aquello que es considerado útil por el típico almacenero [*shopkeeper*] inglés. Este individuo que sólo persigue su propio interés es una generalización, una extensión del sentido común de pequeño comerciante inglés a escala de la especie. Bentham, en efecto, no se detiene en sutilezas sobre la naturaleza humana o la naturaleza humana históricamente condicionada para luego discutir la noción de utilidad; le basta y sobra con universalizar las preferencias del presunto “hombre normal”. Esta es la maniobra reduccionista por excelencia, que pretende anular las diversas dimensiones de la experiencia humana al disolverlas en la utilidad como única medida.

El reducir la variedad de la experiencia humana a una medida única cumple una función ideológica (en el sentido de ocultamiento) de primer orden. Como señala Jeffrey Reiman, desde el cálculo utilitario la sociedad es evaluada independientemente de las relaciones sociales existentes, puesto que sólo importan las cantidades e intensidades de satisfacción (Reiman, 1991: 163). Las relaciones sociales reales quedan cubiertas bajo la “abstracta medida de cantidades de utilidad o satisfacción”, lo que equivale a reducir la relación amo-esclavo a una relación de diferenciales de satisfacción (Reiman, 1991: 164). Un obrero que se siente satisfecho con su empleo y su salario puede estar, por lo tanto, mucho mejor que su patrón, eternamente disconforme con las ganancias y extenuado por las arduas tareas de dirección y control de su empresa. Difícil hallar una mejor apología del *statu quo*.

Resulta claro, entonces, que el utilitarismo es indiferente a las desigualdades de clase y supone que hay una sola métrica del bienestar o la felicidad, independientemente de cualquier otra determinación social. Esto es cierto para el utilitarismo hedonista de



Bentham y también para versiones más sofisticadas como la de John Stuart Mill¹⁰. En efecto, el refinado utilitarismo de Mill presenta una concepción del bienestar más matizada, a la vez cuantitativa y cualitativa, de modo tal que “para evaluar las consecuencias moralmente relevantes de un acto o institución, deben ser sopesados diferentes tipos de placer, determinando para ello las preferencias compartidas por quienes que han experimentado todos los respectivos tipos de placer” (Miller, 1990: 183). Esta versión milliana, de todos modos, mantiene la meta de maximizar el placer o “la suma de fenómenos mentales que pueden ser medidos sin ningún compromiso adicional con evaluaciones morales” (Miller, 1990: 183). En rigor, y reforzando aquí lo señalado por Reiman, cuando se introduce la perspectiva de clase sale a la luz la inviabilidad del utilitarismo aun en sus formas más avanzadas. En palabras de Miller:

Cuando se reflexiona sobre cómo la situación social de las personas determina aquello de lo que disfrutan, el procedimiento de medición de Mill pronto aparece como tendencioso en términos de clase o ineficaz, según cómo se lo interprete. En una sociedad dividida en clases -por ejemplo, una sociedad capitalista- la experiencia de una amplia gama de placeres está confinada a unos pocos y acomodados estratos sociales. Permitir que el consenso de estos estratos determine el valor relativo de los placeres sería tan arbitrario, especialmente desde el punto de vista de un trabajador, como la mencionada elección benthamiana del almacenero inglés como ideal deseable (Miller, 1990: 184).

¹⁰ Marx no confunde el utilitarismo hedonista de Bentham con las formas más avanzadas de esta teoría y de la economía política en general. Por eso, aclara: “si bien cabe condenar a hombres como John Stuart Mill, etc., por la contradicción entre sus viejos dogmas económicos y sus tendencias modernas, sería extremadamente injusto confundirlos en un mismo montón con el rebaño de los apologistas económico-vulgares” (Marx, 2002: 757).

El utilitarismo no sobrevive a la perspectiva de clase. El modelo benthamiano, al “considerar solamente la intensidad del fenómeno mental en cuestión, junto con la cantidad de personas que lo experimentan [...] ignora las diferencias en calidad que, como muestran Marx y Aristóteles, hacen a las alternativas más o menos deseables en sus efectos sobre la vida humana”. El modelo milliano, por su lado, busca asignar “diferentes valores a diferentes tipos de fenómenos, aparte de las diferencias en intensidad, [p]ero no puede darle mayor peso a ciertos tipos de fenómenos sobre la base de que son más deseables en sí mismos [porque, en caso de hacerlo,] dejaría de ser utilitarista” (Miller, 1990: 185). En definitiva, “la historia y la estructura social crean tantas diferencias en lo que las personas disfrutan que no se pueden medir todos los fenómenos relevantes para la elección social apelando a un consenso que todos compartirían si todos experimentaran esos fenómenos” (Miller, 1990: 185). El utilitarismo, que toma como hombre normal al almacenero del Londres decimonónico, ignora por completo las preferencias específicas de las clases sociales. En el caso límite dirá que, como lo que importa es la satisfacción máxima del mayor número, resulta necesario dar mucho a los ricos (porque con menos serían infelices) y apenas lo suficiente a los pobres porque con eso ya son muy felices. Los pobres de los cuentos y novelas de Dickens, paisajista del mismo Londres que Marx tenían ante sus ojos, son inmensamente felices cuando se comen un pavo para Navidad¹¹, mientras que no alcanzarían todos los recursos sociales para complacer las exorbitantes demandas de los ricos. En suma, como dice Wood, el utilitarismo oculta la subordinación del bienestar de los oprimidos al de los

¹¹ Sobre el particular, ver el formidable ensayo de George Orwell sobre el socialismo y la felicidad (Orwell, 2008).



opresores, ya que “considera sólo el bien agregado o la ‘felicidad general’, dando así un ejemplo conspicuo de la tendencia de las ideologías morales a representar los intereses de las clases dominantes como intereses humanos universales que incluso los oprimidos tienen razones para promover” (Wood, 2004: 149).

4. La fraternidad como meta (aristotélica) del socialismo

Sobre el final de §3 dejamos pendientes algunas consideraciones acerca de cuál es la posición del marxismo frente a la felicidad, el disfrute, la vida buena. Si, como hemos visto, el marxismo rechaza al utilitarismo, ¿cuál es entonces el contenido de la alternativa socialista? Quizá convenga recuperar la pregunta que George Orwell se hiciera durante la Segunda Guerra Mundial: “¿Pueden ser felices los socialistas?” En rigor, este genial escritor creía que la fraternidad, y no la felicidad, era la auténtica meta de los socialistas. A su juicio, un mundo feliz, hedonista, satisfecho y aburrido -algo así como un mundo perfecto- era un objetivo vacío, mientras que lo genuinamente humano se manifestaría en una sociedad solidaria y fraterna. Orwell estaba en lo cierto -y muy a tono con la tradición marxista- al rechazar la limitada felicidad utilitarista; pero quizá no deba rechazarse *in toto* esta noción si se opta, alternativamente, por una felicidad de corte aristotélico, tal como propone Miller en su minuciosa lectura comparativa sobre Marx y Aristóteles (Miller, 1990).

Es sabido que Marx y Engels siempre fueron renuentes a fijar los contornos precisos de la sociedad futura, pero al menos en el marco de la discusión contra el utilitarismo arrojan algunas indicaciones bastante claras sobre cómo el comunismo habrá de superar al dogma burgués del bienestar agregado. Así, por ejemplo, en *La Ideología Alemana*, explican la posición del comunismo frente a la teoría stirneriana del disfrute. Tras introducir nociones que luego devendrían clásicas para el materialismo histórico (abolición de la división del trabajo y de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas como requisitos para la superación del limitado disfrute burgués), añaden una noción que parece perderse en los escritos posteriores pero que resurge explícitamente en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), esto es: *la*

idea del desarrollo integral de las personas como condición para el comunismo. Al respecto sostienen que “la propiedad privada sólo puede abolirse bajo la condición de un desarrollo omnilateral de los individuos, precisamente porque el intercambio y las fuerzas productivas con que se encuentren sean omnilaterales y sólo puedan asimilarse por individuos dotados de un desarrollo también omnilateral, es decir, en el ejercicio libre de su vida” (Marx/Engels, 1959). Al desarrollo unilateral, sólo sustentado en la utilidad (en tanto satisfacción del deseo o, más restrictivamente, como placer) le oponen una visión del desarrollo integral (omnilateral) de las personas, el cual no tiene que ver con la socorrida metáfora pastoral que imagina un mundo en el cual se puede cazar en la mañana y filosofar después de la cena. Por eso, al polemizar con el disfrute de Stirner, afirman:

[d]entro de la sociedad comunista, la única donde el desarrollo original y libre de los individuos no es una frase, este desarrollo [omnilateral] está condicionado precisamente por la cohesión de los individuos, cohesión que se da, en parte, en las premisas económicas mismas y, en parte, en *la necesaria solidaridad del desarrollo libre de todos* y, finalmente, en el modo universal de manifestarse los individuos sobre la base de las fuerzas de producción existentes. Aquí se trata, pues, de *individuos que han llegado a una determinada fase de desarrollo histórico* y no, ni mucho menos, de individuos casuales cualesquiera, y esto aun prescindiendo de la necesaria revolución comunista, que es, a su vez, una condición común para su libre desarrollo. La conciencia de los individuos acerca de sus relaciones mutuas es también, naturalmente, otra muy distinta y no será, por tanto, ni el “principio del amor” o el *dévoûment* [abnegación] ni tampoco el egoísmo (Marx/Engels, 1959; énfasis propio).

El comunismo, entonces, representa el momento de la superación; el punto en que la unilateralidad del desarrollo capitalista es rebasada. El principio del amor, la abnegación y el egoísmo serán superados; el comunismo no tendrá lugar para una única métrica y, mucho menos, para una única métrica



basada en la utilidad. El egoísmo utilitarista, para el que sólo cuenta el interés individual agregado a escala social será dejado atrás, como así también el limitado disfrute burgués y su contracara ascética. Porque, de lo que se trata, según la visión de Engels y Marx, es de una sociedad en la que los individuos libres -situados en un contexto histórico favorable: el del comunismo- tienen conciencia de sus relaciones mutuas, lo cual se expresa en esa “necesaria solidaridad” que a su vez es premisa del propio comunismo. La excelencia humana -equivalente aristotélico del desarrollo omnilateral- es posible allí donde hay relaciones conscientes que propician el desarrollo de todos y de cada uno; esto es: el comunismo supone “conciencia de los individuos sobre sus relaciones mutuas”, algo que se manifiesta de manera práctica en la fraternidad (*philia*), componente crucial de la vida buena (*eudemonia*). Por eso mismo, en el tercer manuscrito parisino de 1844, Marx señala que entre los obreros comunistas la asociación es un fin en sí mismo, con lo cual la fraternidad deja de ser una simple frase (Marx, 1999: 165).

En efecto, la visión marxiana, que postula una superación de la precaria moral del amor y el ascetismo en el marco de la sociedad comunista, encuentra amplio sustento en la mirada aristotélica. La amistad cívica o fraternidad aristotélicas -vale decir, la “necesaria solidaridad” socialista- consiste en el “mutuo cuidado entre quienes tienen fines comunes, conscientes de su asociación y unidos en la discusión sobre sus intereses comunes” (Miller, 1990: 177). De este modo, por un lado, la solidaridad comunista necesariamente se opone al cálculo utilitario, toda vez que un rasgo clave de las conductas justas propias de la amistad cívica o *philia* consiste en abstenerse de la *pleonexia*, vale decir: abstenerse de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que perte-

nece a otro [...] o negándole a una persona lo que le es debido” (Rawls, 2000: 23). Contrariamente, el interés privado utilitarista y el mandato de maximizarlo implican la posibilidad de que se obtengan muchas ventajas “indebidas”. Y por otro lado -según la lectura de Miller- en la *Ética Nicomaquea* puede advertirse una refutación a la posición utilitarista de reducir la experiencia humana a una única dimensión (sea ésta el placer o la satisfacción de deseo racional). Así, en una interpretación que Marx suscribiría, puede decirse: a) que hay actividades más deseables que otras, independientemente del placer que reporten, por lo cual “el bienestar de alguien no es idéntico a la magnitud de su placer”; y b) que esta idea de que no cualquier actividad placentera es valiosa, y de que existen diversas actividades que deben ser evaluadas por separado, es parte de lo que está implicado en la crítica marxiana a Bentham por no “discriminar entre diferentes versiones de la ‘naturaleza humana’” (Miller, 1990: 182-183).

En suma, en la buena sociedad marxiana el placer (el bienestar) es un bien, pero no es el único bien; el comunismo es una sociedad rica, pero no abrumada por el consumismo ni el productivismo, porque sólo se precisa un nivel razonable de abundancia para una vida plena, y porque, como advierten los ecosocialistas, el planeta no resistiría por mucho tiempo un consumo universal equivalente al que hoy tienen los países más desarrollados. Se trata de una sociedad que no atiende sólo a las necesidades físicas de subsistencia, sino al florecimiento integral de las personas; donde el trabajo es atractivo y no es degradante, ni agotador, ni idiotizante; donde los demás no son medios sino fines; donde el valor de las cosas no se mide en dinero. Y es, sobre todo, una sociedad justa, inspirada en principios éticos muy concretos. Y uno de ellos, quizás el principal, es la fraternidad. Sólo en función de estos ideales, traducidos en instituciones y asumidos como propios por las personas que actúan en congruencia con ellos, resultaría posible una sociedad suficientemente justa, en la cual se haga realidad el ideal distributivo que Marx adoptara del revolucionario francés Louis Blanc: “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad”.



Bibliografía

Anderson, Perry. *Arguments within English Marxism*. London: Verso, 1980.

Blackledge, Paul. “Marxism and Ethics”, en *International Socialism Journal*, Nro. 120, October, 2008.

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

Engels, Friedrich. “Letter from Engels to Marx in Paris”, en *Letters of the Young Engels, 1838-1845* [en línea]. Moscow: Progress Publishers, 1976. [consulta: 17 de septiembre de 2012]

http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/letters/44_11_19.htm

Husami, Ziyad. “Marx on distributive justice”. En Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T. (eds.) *Marx, Justice and History*. Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 42-79.

Kamenka, Eugene. *The Ethical Foundations of Marxism*. Routledge & Kegan Paul, 1962. Tomado de www.marxists.org

Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero*. En Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre, Tomo 1, 1973 [1867].

Marx, Karl *El Capital* [en línea]. Siglo XXI Editores, 2002, Tomo I. [consulta: 22 de noviembre de 2012] <<http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/>>

Marx, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1999 (1844).

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad, 2008.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La Ideología Alemana* [en línea]. Montevideo: Pueblos Unidos, 1959. Traducida al castellano por Wenceslao Roces. [consulta: 15 de agosto de 2012]. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/index.htm>

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori, 1998.

Miller, Richard. “Marx and Aristotle: a kind of consequentialism”, en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Orwell, George. “Can socialists be happy?”, en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays*. London: Harcourt, 2008 (1943), pp. 2002-209.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000 (1971).

Reiman, Jeffrey. “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, en Carver, T. (ed.) *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wood, Allen. *Karl Marx. Arguments of the philosophers*. New York y Londres: Routledge, second edition, 2004.

