

EDGARDO DATRI
(coordinador)

/ 2

Convivio

(Des)colonización de los
Derechos Humanos

Prólogo por Rubén Dri

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Imagen de tapa: Omar Sirena: *En memoria de las víctimas de los vuelos de la muerte de la Armada Argentina* (2010). Mural en la esquina de Brown y Rosales, Punta Alta.

Edición: Primera. Noviembre de 2012

ISBN:

Copyright: © 2012, Miño y Dávila srl

© 2012, Pedro Miño

© 2012, Edgardo Datri

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Diseño: Gerardo Miño

Composición: Eduardo Rosende

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Dirección postal: Av. Rivadavia 1977, 5º B
(C1033ACC)

Buenos Aires, Argentina

Tel-fax: (54 11) 3534-6430

e-mail producción: produccion@minoydavila.com
e-mail administración: info@minoydavila.com
web: www.minoydavila.com

Índice

9	<i>IN MEMORIAM</i> de Eduardo Rosenzvaig y Candela Rodríguez
13	PRÓLOGO, <i>por Rubén Dri</i>
17	INTRODUCCIÓN. La opresión y la crueldad
30	CAPÍTULO 1. La violencia de las “múltiples pobrezaas”
47	CAPÍTULO 2. Derechos humanos y eurocentrismo
72	CAPÍTULO 3. Derechos humanos, patriarcado y trata de personas
93	CAPÍTULO 4. <i>Neoinquisición</i> : la hoguera donde arden las brujas abortistas
107	CAPÍTULO 5. Derechos humanos y pueblos originarios
123	CAPÍTULO 6. Derechos humanos, marginalidad urbana y cárceles
139	CAPÍTULO 7. Estados Unidos y su destino providencial
161	CAPÍTULO 8. La Revolución de Octubre y la ex URSS
199	CAPÍTULO 9. Derechos civiles y políticos (PIDCP). Derechos económicos, sociales y culturales (PIDESC)
210	CAPÍTULO 10. Del estadocentrismo al altermundismo
238	CONCLUSIÓN Del “imperio de la guerra permanente” a las identidades plurales
253	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

259 **ANEXOS**

- 261 I. Ejercer la democracia,
por Augusto Bianco
- 274 II. En torno al “derecho a aparecer” de sobrevivientes y no-sobrevivientes
del genocidio argentino, *por Carlos Falaschi O.*
- 280 III. Crónica de una fuga,
por Pablo Scatizza
- 285 IV. *Ser o no ser*: DNI o NN,
por Marcelo Valko
- 305 V. Sobre mis tres últimos abortos,
por Ruth Zurbriggen
- 308 VI. Utopías, abundancia y socialismo,
por Fernando Lizárraga
- 322 VII. Contornos decoloniales,
por María Eugenia Borsani
- 337 VIII. Comisión Carlos Presente,
por Sandra Rodríguez
- 340 IX. Memoria y pasado reciente: un aporte desde la literatura,
por Emilia Alfieri
- 358 X. El colectivo de los pueblos y la cultura de masas,
por Sandra Carín Contreras y Marcelo R. Vigouroux
- 361 XI. Cultura (tecno-)científica, política y riesgo ambiental.
¿“Felicidad colectiva” o vulnerabilidad social?,
por Edgardo E. Datri y Jorge L. Datri
- 392 XII. Entre suplicios, castigos, disciplinamiento y derechos humanos...,
por María Andrea Gauto
- 397 XIII. ¿Es posible civilizar la civilización? Dilema del pacifismo absoluto,
por Edgardo E. Datri

VI. Utopías, abundancia y socialismo

por Fernando Lizárraga*

La forma utópica –o la utopía como género literario, como deseo cotidiano y como proyecto transformador– abreva en dos fuentes principales: la noción griega de un lugar ideal y la noción judeo-cristiana de un futuro ideal. La utopía, se sabe, es aquello que no está aquí (todavía), pero de ningún modo remite a lo imposible. En la mente del utopista, animado por ese fervor (moderno) de imaginar mundos en los cuales la raíz de todos los males ha sido extirpada, pesan siglos de historia y las ineludibles ansiedades del presente. Así, por un lado, aunque es codificada y nombrada recién en los albores de la modernidad europea –en la Inglaterra de los Tudors, para ser más precisos–, la utopía tiene notables precedentes en los tiempos clásicos y medievales –en Occidente y también en China. Por otro, el presente se manifiesta en un rasgo característico de quienes experimentan el deseo/impulso utópico: la vocación diagnóstica, que no es otra cosa que la obsesiva búsqueda de la única causa de todos los males actuales. Por supuesto que los diagnósticos y los remedios suelen variar según sean los

elementos disponibles para construir la escena utópica, pero lo que no varía es el deseo tenaz por encontrar una respuesta simple y eficaz a un único y crucial problema que está en el origen de todas las tribulaciones del mundo.

Las dos coordenadas originarias identificadas por Krishan Kumar¹ –el lugar ideal y el futuro ideal– se enriquecieron y complejizaron con nuevos elementos que, andando los años, fueron añadiéndose al canon de la utopía y también al de la Ciencia Ficción. Así, por ejemplo, las construcciones utópicas se poblaron de nuevos tipos humanos o post-humanos, nuevos cuerpos, nuevas subjetividades. Es que la utopía, como género y como proyecto, cumple –más allá de las intenciones de sus creadores– una función inevitablemente crítica y, a la vez, normativa, toda vez que señala horizontes deseables o indeseables (ya sea que se la lea del derecho o del revés). El dispositivo utópico, mediante la exploración de los límites de la otredad radical, permite poner a prueba la deseabilidad de algunos mundos –descritos hasta en los más mínimos detalles– y, con ello, testear también la deseabilidad de que se



La Isla de Utopía, grabado de Ambrosius Holbein (1494-1519)

realicen (o no) valores e instituciones tan arraigados como la justicia, la felicidad, la igualdad, la fraternidad, la familia, el Estado, etcétera.

El punto de partida obligado para cualquier análisis es la obra canónica del género: *Utopía*, de Tomás Moro, escrita en latín y publicada en 1516. Cuando uno se interna en este fabuloso fresco de un mundo armónico, advierte rápidamente que la diferencia específica con el reino cruel de Enrique VIII –del cual la isla de Utopía es una imagen en espejo– reside en las novedosísimas instituciones de los utopianos. La descripción de esta sociedad perfecta busca mostrar “la mejor organización de una República”, tal como reza la introducción a la primera edición en idioma inglés. En la isla imaginaria, el clima no es más benigno que en lugares

ya conocidos por los navegantes del siglo XVI, el suelo no es particularmente más fértil que en otras comarcas, los accidentes geográficos no hacen las cosas más fáciles. Tampoco las personas son particularmente bondadosas o altruistas: no parece haber entre los utopianos un cambio profundo en la “naturaleza humana”. “Podemos ser o no más inteligentes que ellos –dice Rafael Nonsense, el viajero portugués que conoció el país de los utopianos– pero estoy seguro de que nos dejan bien atrás en la capacidad de concentración y de trabajo duro”². Utopía no es un mundo de abundancia ilimitada, habitado por personas absolutamente buenas. Moro era demasiado inteligente como para caer en el lugar común de trazar una alegoría directa del Paraíso Terrenal. La clave de la armonía utopiana está en la sabiduría de Utopos, el rey fundador, quien hizo que las instituciones fueran virtuosas y justas, sencillas y eficaces. Es notable que, dada la sobriedad y el realismo con que Moro acomete la construcción ficcional de la sociedad utópica, la palabra *utopía* haya venido a significar –en el lenguaje cotidiano y en cierta jerga política cientificista– fantasía descabellada³.

De Moro en adelante, el género utópico –Fredric Jameson prefiere catalogarlo como un sub-género de la Ciencia Ficción– experimentó notables transmucciones. Incluso textos que antes eran inclasificables adquirieron ciudadanía en el territorio de lo utópico. Uno de los cambios respecto de la obra inaugural fue el desplazamiento en el tiempo. La utopía dejó de ser un espacio o enclave coetáneo, y pasó a ubicarse, casi inexorablemente,

en el futuro. Incluso las más memorables distopías hicieron este movimiento, tales los casos de *Un Mundo Feliz* (1932), de Aldous Huxley, y *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro* (1949), de George Orwell. Pero antes de llegar a estos hitos de la primera mitad del siglo XX, ya en el siglo XIX florecieron las utopías socialistas y anarquistas. Es bien sabido que, en el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels ubicaron a las obras de los más destacados reformadores sociales de su tiempo bajo el rótulo de “socialismo y comunismo crítico-utópicos”. Más tarde, Engels acuñó la expresión “socialismo utópico”, para referirse a estos precedentes –a la vez virtuosos e incompletos– del socialismo científico. Lo cierto es que, hoy por hoy, es justo reconocer que las obras de Charles Fourier, del conde de Saint-Simon o de Robert Owen, entre otros, no eran utopías en sentido estricto, por carecer en todos los casos de un registro ficcional; eran proyectos crudos y duros de reforma social, pensados desde la muy incipiente ciencia social o, en todo caso, desde la filosofía moral. Marx y Engels estaban en lo cierto al señalar la ausencia de un diagnóstico preciso sobre el capitalismo en las obras de los utópicos, pero no dejaban de advertir, con admiración y respeto, el formidable valor crítico y el potencial orientador de las geniales anticipaciones de aquellos pensadores.

Con todo, a pesar de las atinadas prevenciones de Marx y Engels sobre las utopías, éstas no dejaron de florecer, incluso como piezas literarias creadas desde el interior de la tradición socialista. Entre las más notables figuran *El Año 2000* (1888), de Edward Bellamy; *Noticias de Ninguna*

Parte (1890), de William Morris, y *Una Utopía Moderna* (1905), de H.G. Wells. Nos interesa remarcar aquí que ni en los trabajos de los socialistas utópicos clásicos ni en las obras recién mencionadas pueden hallarse transformaciones materiales y psicológicas que nos enfrenten a un mundo completamente desconocido, a aquello que la crítica especializada denomina “alteridad radical”. En ninguno de estos casos asistimos a una completa transformación en la naturaleza de modo tal que los bienes y recursos vienen llovidos como maná del cielo, ni a una transformación en la psicología moral de las personas tal que, de repente, todas se vuelven altruistas universales, casi ángeles. Lo que cambia, en un nivel fundamental, son los ordenamientos institucionales, y las instituciones son las que producen cambios en las preferencias, disposiciones y elecciones de las personas. El futuro es imaginable porque está hecho con retazos del presente (o guarda rastros de un pasado perfectamente reconocible).

Pero no todas las utopías exhiben este apego a lo real. Como señala Jameson⁴, uno de los indicadores de una otredad radical se manifiesta en nuevos cuerpos, en fabulosas biología (que a veces no son sino prolongaciones de deseos y ansiedades presentes). Pionera de estas transformaciones tan habituales en la Ciencia Ficción es la obra de Bernard Shaw, *Regreso a Matusalén. Un Pentateuco Metabiológico*, que comienza en el jardín del Edén y termina en una edad utópica situada en el año 31.920 d.C. Allí, los inmortales o longevos nacen de huevos, experimentan unos pocos años de vida normal (una recapitu-



El País de Jaija, del pintor flamenco Pieter Brueghel, El Viejo (1525-1569)

lación biogenética acelerada) y finalmente acceden a la sabiduría –a la soledad– y sólo desean desprenderse de sus cuerpos, que les impiden convertirse en mentes absolutas. En la perfección de este mundo sin conflicto, el tedio resulta una amenaza constante. Un mundo post-humano como éste –y otros en los cuales resulta difícil reconocernos– nos deja, por decirlo de algún modo, con obsoletas herramientas de interpretación. Como dice Eagleton, la utopía sería irreconocible si, en efecto, se presentara como otredad radical. Las mentes absolutas y los cuerpos evanescentes no reclaman cuantiosos recursos, no reclaman organización, ni instituciones, ni normas. Se aburren eternamente en su perfección.

Algo similar ocurre cuando, en vez de postularse una mutación fundamental en la “naturaleza humana”, se supone una alteración absoluta en las condiciones materiales. No es fácil hallar en las utopías clásicas un mundo que dispense bienestar y recursos sin intervención del trabajo humano (después de todo, el *Paraíso* judeo-cristiano era el único lugar donde

se podía vivir sin trabajar). Pero hay, por cierto, utopías de la abundancia que han intentado acercarse a una situación de plenitud material, en la cual el trabajo es pura diversión (*travail attractif*, lo llamaba Fourier), y en la cual cada quien hace más o menos lo que le viene en gana (cuando el “reino de la necesidad” tiende a cero). El capitalismo, a su modo, y en sus formas más extremas –como la que describe Huxley en *Un Mundo Feliz*– bien puede presentarse como una utopía de la abundancia, donde sólo se benefician quienes son genéticamente ricos y aptos para el disfrute (aderezado con una buena dosis de *soma* y otros muchos dispositivos hedonistas, como las películas de *sensorama* o los órganos de perfumes).

Así las cosas, puede decirse que hay utopías que ponen el acento en los cambios institucionales, utopías de la abundancia que se basan en transformaciones completas en las condiciones materiales, y utopías que cifran su éxito en la mutación radical de la naturaleza humana. Si tomamos a las *utopías institucionales* (utopías concretas, como las llama Kumar)⁵, veremos que están concebidas con un exasperado detalle, de modo tal que la regulación social alcanza hasta los más recónditos pliegues de la existencia humana. El mundo imaginado por Moro prescribe desde el vestido hasta las prácticas matrimoniales y eugenésicas, desde la arquitectura y la planificación urbana hasta las comidas colectivas y el diseño de los orinales. Llevada a sus últimas consecuencias, esta regulación alcanza niveles exasperantes en *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*, donde Orwell nos presenta un mundo social oscuro y

opresivo, en el cual las preferencias deben ajustarse a una perpetua economía de guerra y a la omnipresente voluntad del Gran Hermano, en cuyo nombre el Partido Interior maneja nada menos que un ¡Ministerio de la Abundancia! Los seres humanos que habitan la distopía orwelliana se las arreglan no ya mediante la supresión del deseo o una transformación fundamental en su humanidad, sino a través del aprendizaje del *doblepensar* y una neolengua, dispositivos éstos que les permiten concebir y creer que “la guerra es la paz, la libertad es la esclavitud, la ignorancia es la fuerza”, que la escasez es abundancia, o que allí donde hay cuatro dedos *en realidad* hay cinco.

Las *utopías de la abundancia*, por su lado, buscan dar por superado –en lo posible– el trabajo humano y las instituciones que lo regulan, al postular que la plenitud material llega por generación espontánea o gracias a la labor de quienes ya no tienen o nunca tuvieron estatus humano: esclavos, o seres genéticamente empobrecidos como los Epsilones de *Un Mundo Feliz*. Una imagen muy elocuente de este tipo de escenario es el famoso cuadro de Pieter Brueghel, *El País de Jauja*⁶. En un artículo en el que rechaza que la felicidad –en vez de la fraternidad– deba ser la meta del socialismo, Orwell toma este paisaje como acabada expresión de la futilidad de la abundancia y de la satisfacción sin fin. “La vacuidad de toda la noción de un ‘buen momento’ perpetuo –dice Orwell– emerge en la pintura de Brueghel [...] donde tres enormes bolas de grasa yacen dormidas, cabeza con cabeza, mientras los huevos duros y los muslos de cerdo asado van lle-

gando para que se los coman cuando les dé la gana”⁷. La felicidad, concebida desde el utilitarismo hedonista, no tiene sentido si es eterna y si presupone la satisfacción constante de las preferencias o deseos, en un marco de abundancia material plena. Así, en el *País de Jauja*, donde todo está al alcance de la mano, no hay necesidad de instituciones ni de normas, porque los habituales motivos del conflicto social han sido superados. Los tres obesos durmientes –un caballero, un letrado y un campesino– están más allá de sus desigualdades sociales en la hastiada siesta de Jauja; no hay antagonismos, sólo saciedad. Pero la armonía, queda claro, no es producto de instituciones sabias o de ciudadanos virtuosos. La abundancia coloca a este mundo más allá de las instituciones y de las virtudes personales.

La mera acumulación de satisfacción a lo largo del tiempo, ideal atesorado por la filosofía utilitarista, no es una meta socialmente deseable, como tampoco lo es a nivel personal. En un experimento que imaginó el pensador norteamericano Robert Nozick, las personas pueden conectarse a una máquina que les asegura sensaciones placenteras por largos períodos de tiempo, e incluso por el resto de sus vidas⁸. Sin embargo, dice Nozick, sería raro hallar personas que prefirieran este simulacro de una vida a una vida propiamente dicha, con todos sus problemas y penurias. Una extendida valoración de la autonomía personal hace que se prefiera una vida real a una vida placentera sostenida por una máquina, del mismo modo que por lo general resulta preferible una sociedad que exige algunas prácticas e ins-



Póster soviético de los años 1960, en homenaje al movimiento stajanovista

tituciones virtuosas a un mundo en el que todo cae como del cielo.

En lo que concierne a las utopías que postulan transformaciones radicales en la naturaleza humana, debe decirse que las obras clásicas del género no han sido particularmente radicales en el tratamiento de los cuerpos. En todo caso, ha sido más habitual la degeneración –un temor muy extendido a finales del siglo XIX y principios del XX– hacia formas sub-humanas, tal como lo atestiguan los famosísimos Yahoos, descritos por Swift en *Los Viajes de Gulliver*, los ya mencionados Epsilones, de Huxley, o los degradados *proles* que languidecen en el mundo gobernado por el Gran Hermano. Para algunos, estos seres infra-humanos son la única esperanza de restauración de lo humano en mundos deshumanizados. Los Yahoos, conjetura Orwell, tienen más posibilidades de humanizarse y de llevar vidas plenas que sus amos: los aburridos, racionales y asép-

ticos caballos hablantes llamados Houyhnhnms. Winston Smith, el protagonista de *Mil Novecientos Ochenta y Cuatro*, cree que los *proles* –embrutecidos hasta la médula a fuerza de privaciones, violencias, ginebra, pornografía y tabloides– conservan un hálito de inconformismo y potencial insurreccional. En el otro extremo –esto es, en un escenario de plena evolución, como opuesto de la degeneración– los evanescentes cuerpos de los ovíparos inmortales de Shaw no tienen nada que restaurar; no precisan abundancia material ni normas: son los perfectos filósofos que hallan felicidad no en la práctica, sino en la contemplación.

Por lo expuesto hasta aquí, podemos aventurar que ni una abundancia plena –que asegure satisfacciones permanentes–, ni un mundo post-humano –evolucionado o degenerado– parecen constituir perspectivas muy deseables. Las *utopías concretas o institucionales*, en cambio, (re)tienen el sabor de lo clásico, en tanto mantienen la conexión con lo real y exploran horizontes deseables y factibles. En tal sentido, vale centrar la atención en una de las instituciones más cuestionadas por la tradición utópica a lo largo del tiempo: la propiedad privada. La abolición del dinero que propone Moro y la consigna comunista de abolición de la propiedad privada sobre los medios de producción tienen su origen en una idea reguladora compartida: que todo sea poseído en común (*Omnia sint communia*)⁹. La consigna en cuestión, que Marx y Engels explicitan en el *Manifiesto*, permite recalcar algo sabido pero muy a menudo silenciado: que la obra de los fundadores del materialismo histórico está

impregnada de ese impulso utópico que anida en lo cotidiano, en la ensoñación, y que incluso llega a traducirse en teoría. Dijimos más arriba que Marx y Engels, si bien elogiaron los aportes críticos y propositivos de los primeros grandes socialistas utópicos, denunciaron más temprano que tarde su falta de diagnóstico científico de la realidad concreta del capitalismo naciente y la ausencia de un análisis de los medios idóneos para la transformación social (ya inscriptos en la dinámica social misma). Sin embargo, no se privaron de bosquejar algunas –si bien escasas– escenas que pueden calificarse como enclaves utópicos. Una de estas escenas aparece en un celebrado pasaje de *La Ideología Alemana* en el cual los autores anticipan un mundo completamente desalienado, en el cual se ha superado la división del trabajo y en el que, presumiblemente, la abundancia material permite que cada quien se auto-realice del modo que mejor le parezca. Escriben Marx y Engels:

[...] a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la

tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos¹⁰.

La versión en español traduce como “si me place” una expresión mucho más contundente que Engels –autor del manuscrito original– utiliza en este pasaje: “wie ich gerade Lust habe”, que significa: “tal como se me dé la gana”. Así, los fundadores del materialismo histórico nos ponen frente a una escena pre-industrial, bucólica, en la cual parece haber un trasfondo de abundancia material que permite que cada persona se auto-realice en la actividad de su preferencia. La noción de abundancia reaparece en esta misma obra cuando Marx y Engels sostienen que mientras haya condiciones para la competencia, ésta no podrá ser superada¹¹. Y se refuerza cuando afirman que “el desarrollo de las fuerzas productivas [...] constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por lo tanto, junto con la pobreza comenzaría de nuevo la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior”¹². Así, pese a que Marx se opuso consistentemente a “preparar recetas para las cocinas del futuro”, fijó algunas condiciones necesarias para el futuro comunista entre las que, según parece, la abundancia material ocupa un lugar de privilegio.

Hemos resaltado la expresión “según parece” puesto que buena parte de la tradición socialista ha adherido a la visión según la cual Marx confiaba en que el comunismo sería posible a partir de una

casi ilimitada riqueza económica. Ahora bien, en obras tan vastas como la de Marx es posible hallar evidencia textual para sostener esta interpretación sobre la abundancia futura como así también para sostener exactamente lo contrario. Pero aquí no nos interesa agotar esta disputa (creemos que Marx no cifraba todas sus expectativas en la plenitud material), sino examinar las implicancias que se derivan de adoptar la lectura que le atribuye a Marx la predicción de un futuro de abundancia casi infinita. Es importante señalar que esta atribución no es fruto de una extendida confusión o de una vulgarización de la obra marxiana, sino que ha tenido muy sofisticados defensores. Tal es el caso del filósofo canadiense G.A. Cohen, quien no vacila en endilgarle a Marx una ciega confianza en la “solución tecnológica” a los problemas de la escasez socialista, un optimismo “pre-verde” y un sombrío “pesimismo” sobre las posibilidades sociales del comunismo¹³.

En realidad, Cohen considera –y procura demostrar– que Marx no creía en el comunismo como resultado de una acción consciente, sino más bien como efecto mecánico de la abundancia material. Pero la interpretación de Cohen no es sólo producto de su indagación exegética de los textos de Marx, ni de su elaborada reconstrucción del materialismo histórico con herramientas de la filosofía analítica, sino que, según él mismo reconoce, la idea de abundancia ilimitada le llega desde la tradición del comunismo canadiense, en particular del libro *Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico* (1938), de Joseph Stalin. “Puede decirse que el énfasis en la abundancia ilimitada

en mi propia comprensión del marxismo no viene de Marx sino de ese movimiento [el comunismo canadiense] (El manual del movimiento era *Dialectical and Historical Materialism*, de Stalin: para Joseph Visserianovitch, el desarrollo de las fuerzas productivas era la clave de la historia y de la liberación humana)”¹⁴. No es casual que, en este libro, Stalin tome como expresión más cabal de la concepción materialista de la historia al “Prefacio” marxiano de 1859 y que Cohen haga lo propio en su defensa de la teoría de la historia de Marx. En definitiva, según esta interpretación, como venimos diciendo, sólo cuando haya plena abundancia material, resultante del máximo desarrollo de las fuerzas productivas, recién entonces será posible hablar de comunismo. Stalin lo decía de este modo:

[...] en una sociedad Comunista cada quien trabaja según sus habilidades y recibe artículos de consumo, no de acuerdo al trabajo realizado, sino de acuerdo a sus necesidades como persona culturalmente desarrollada [lo cual significa que] la productividad del trabajo ha alcanzado tal nivel que puede proveer una abundancia absoluta de artículos de consumo y como resultado la sociedad puede distribuir estos artículos de acuerdo a las necesidades de sus miembros¹⁵.

La productividad del trabajo, en clave stalinista, significa nada menos que stajánovismo; es decir, productivismo desbordado, trabajo a destajo para alcanzar las metas fijadas por la alta burocracia estatal y así, supuestamente, satisfacer todas las necesidades de todas las personas. Sin embargo, este optimismo productivista

viene negado por otra de las tesis fuertes del stalinismo: la tesis de las necesidades infinitas. Es decir: las necesidades humanas siempre cambian y lo hacen en forma cuantitativa, de modo que, al final de cuentas, la carrera entre producción y necesidades tiende a prolongarse indefinidamente y, por ende, el comunismo deviene imposible.

La tesis de la solución tecnológica o de la abundancia ilimitada que el stalinismo, Cohen y otros le atribuyen a Marx sitúa al comunismo en ese conjunto de utopías en las cuales la perfección y la armonía se alcanzan *sólo* por medio de la plenitud material. Uno se pregunta, con Orwell, qué lugar podría haber para la fraternidad como meta de socialismo allí donde las circunstancias parecen ser las del *País de Jauja*, es decir, allí donde la perpetua satisfacción de las necesidades materiales se presenta como equivalente de la felicidad. Si definimos a la fraternidad como la disposición a no querer obtener ventajas indebidas –un punto en el que coinciden autores tan antiguos como Aristóteles y tan contemporáneos como Rawls–, de esto se sigue que en presencia de plenitud material se desvanecen los motivos que demandan una actitud de cuidado recíproco. Porque, al igual que en el *País de Jauja*, en el comunismo de cuño stalinista el conflicto se evapora, las armas duermen, los libros se cierran y las herramientas descansan por siempre jamás, pero esta armonía no es producto de actitudes ni de instituciones virtuosas: todo ocurre *porque* el trabajo social ha generado una superabundancia que permite neutralizar las demandas competitivas entre personas

con necesidades diversas. Así, entonces, autores como Cohen y como el igualitario liberal John Rawls –este último, inspirado explícitamente en Cohen– han llegado a sostener que el comunismo, según el Marx cornucopiano, es una sociedad que está más allá de la justicia; esto es, que ya no hay necesidad de justicia distributiva o de justicia social porque la altísima productividad la vuelve superflua. Y junto con la justicia devienen superfluas la fraternidad, la igualdad y otros muy arraigados valores modernos. Puesto así, el comunismo aparece como una utopía de la abundancia y está lejos de responder a los cánones más clásicos de una utopía concreta, es decir, de una utopía originada en transformaciones institucionales.

Arrojado al espacio de la utopía de la abundancia, el comunismo deja de funcionar como idea reguladora y comienza a suscitar más temores que esperanzas. En el brillante capítulo doceavo de *Archaeologies of the Future*, Jameson examina varios de los miedos que parecen ser inherentes a la forma utópica, entre ellos: el aburrimiento (por saciedad, repetición de lo cotidiano, y ausencia de conflicto y de competencia); la omnipresencia del Estado; y el fin de la subjetividad. Un mundo de abundancia, en el cual todos los problemas que aquejan a las personas del presente han desaparecido, puede parecer deseable, pero sólo hasta cierto punto. Cuando este mundo es postulado como proyecto utópico y en la imagen no aparece conflicto alguno, cuando todo antagonismo se ha desvanecido, cuando hasta las pasiones se han agotado, surgen esperables ansiedades frente a la diferencia radical. En casos

extremos, en estos mundos imaginarios, la estetización de la vida cotidiana y del proceso productivo no dejan ni siquiera un resto para el arte. Algo de esto se percibe en la metáfora pastoral de Engels y Marx, ya que allí se vislumbra un paisaje sin antagonismos, en el cual todo parece transcurrir en una eterna cotidianeidad, plácida, satisfecha, monótona. En la quietud de la escena bucólica palpita, como residuo hegeliano, algo así como un “fin de la historia”, ya que todo acontecimiento está reducido al devenir cotidiano. Al respecto, Jameson sostiene que los temores al tedio en un mundo cornucopiano abrevan, por un lado, en “la vieja convicción estética de que la felicidad no es el contenido apropiado de una obra de arte interesante” y, por otro, en la idea de que el mundo o la experiencia humana pueda reducirse a “la vida diaria como tal”¹⁶, donde ya no hay riesgos ni desafíos.

La utopía, además, nos enfrenta a menudo a la inquietante posibilidad de la transformación o pérdida del yo. En efecto, dice Jameson, éste es uno de los clásicos temores anti-utópicos, ya que involucra una suerte de “despersonalización” o un “abandono de la propiedad privada sobre uno mismo que es visto como algo positivo y no como ascetismo o represión”. La pérdida del yo sería tan radical que hasta la conciencia sería extraña para sí misma. “Utopía sería el lugar de la diferencia radical [...] y nosotros mismos los más inimaginables extraños”, a tal punto que “la vida no alienada podría volverse la más alienante de todas”¹⁷. De todos modos, los utopistas se han ingeniado para esca-motear estos miedos. Dice Jameson:

No en vano estas armoniosas imágenes de la futura sociedad son tan atractivas: su atractivo reside no tanto en todos los problemas concretos que pueden haber resuelto triunfalmente, sino en la construcción de una imagen óptica de la cual la existencia misma —las miserias del yo y de la existencia temporal, esa condena a la libertad que cada uno de nosotros debe vivir [...]— ha sido removida por medio de un juego de manos, un logro maestro de prestidigitación ideológica¹⁸.

Ese mundo es atractivo —y temible a la vez— porque nosotros ya no estamos ahí. Y en ese mundo ya no preocupa nuestra ausencia porque, entre otros rasgos, las utopías suelen implicar una “pérdida del pasado” y la “incertidumbre de la memoria”¹⁹.

La idea de un “abandono de la propiedad privada sobre uno mismo” es un rasgo de enorme importancia, que nos sitúa en el centro de uno de los debates clave en la escena filosófica contemporánea. Si una utopía postula la superación de la propiedad sobre uno mismo, estamos en presencia de la impugnación de uno de los pilares del pensamiento burgués, toda vez que, desde Locke en adelante, la auto-propiedad ha sido un dispositivo clave para justificar la propiedad privada de los medios de producción y los mecanismos de explotación capitalista. Ahora bien; la superación de la auto-propiedad puede ocurrir como mero efecto de la abundancia material o como un rechazo consciente de personas que la ven como un obstáculo para la construcción de una sociedad igualitaria. La superación de la auto-propiedad a causa de la abundancia plena es compatible con la visión de

un comunismo de plenitud material; el rechazo consciente de la auto-propiedad, en cambio, no necesita de circunstancias objetivas tan benignas pero sí demanda disposiciones personales y mecanismos institucionales moderadamente virtuosos.

Este breve inventario de los temores y los problemas que vienen asociados a la forma utópica y a los proyectos utópicos permite analizar la audaz descripción del comunismo que ofrece John Rawls, considerado uno de los más importantes filósofos políticos contemporáneos. Sabedor de que uno de los más profundos déficits de la tradición socialista –y de la corriente marxista en particular– reside en la falta de argumentación sistemática sobre la deseabilidad del comunismo, Rawls describe un mundo comunista que, según sus propias palabras, dista de ser una sociedad humana “decente”. Dice Rawls:

[L]a sociedad comunista está, según parece, más allá de la justicia. Esto es: mientras logra la justicia en el sentido recién definido [es decir, en términos de una distribución igualitaria de los recursos], lo hace sin depender en modo alguno de que la gente tenga un sentido de lo correcto y de lo justo. Los miembros de la sociedad comunista no son personas motivadas por los principios y virtudes de justicia –esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia. Las personas pueden saber qué es la justicia y pueden recordar que sus ancestros alguna vez fueron motivados por ella; pero una problemática preocupación por la justicia y los debates sobre lo que la justicia requiere no son parte de su vida ordinaria. Estas personas son extrañas a nosotros; es difícil describirlas²⁰.

Inspirado en la ya mencionada metáfora de *La Ideología Alemana* y siguiendo a pie juntillas la interpretación cornucopiana de Cohen, Rawls pulsa varios de los habituales temores anti-utópicos. En primer lugar, genera un enclave en el cual ya no hay justicia, un espacio social que ha trascendido la esfera de lo justo y, por lo tanto, del derecho. Nótese que la imagen que Rawls se hace del comunismo es la de una sociedad en la que, en función de su abundancia material, ya no hay siquiera una preocupación cotidiana por la justicia social, lo cual significa que el problema distributivo está resuelto. La cotidianeidad se impone como un continuo inalterado por los problemas de la justicia (y por ende, inalterado por los problemas de la producción y la distribución de las cargas y beneficios sociales). La experiencia humana parece reducida a la vida diaria. Y la vida diaria sin otro acontecimiento que el que depara la perpetuación de lo cotidiano, la rutina, constituye un típico temor anti-utópico.

Pero lo más inquietante en el espacio utópico bosquejado por Rawls es la profunda mutación en las personas. Se verifica aquí el enorme temor a la despersonalización y/o a un mundo construido sobre una otredad radical. Estas personas comunistas que no necesitan mediaciones como las del derecho o de la idea de justicia, nos resultan completamente ajenas o, en palabras de Rawls, “personas extrañas a nosotros”, tan extrañas que es “difícil describirlas”. No es que haya habido una mutación en los cuerpos, sino en lo más profundo de la psicología moral; es decir, en el modo en que se

constituyen y configuran los sentimientos morales y, muy en particular, el sentido de lo que es justo o injusto. La capacidad de concebir lo justo –esto es, el sentido de la justicia– es un rasgo humano detectado tempranamente por Aristóteles. No significa, desde ya, que somos “morales” por naturaleza sino que, en el marco de la vida social, podemos desarrollar la disposición a concebir lo justo (cualquiera sea el contenido culturalmente específico de este concepto). Y esto ha sido una constante histórica que sólo se esfuma en los enclaves utópicos de abundancia y alteridad radical. Como dice Rawls en su peculiar visión del comunismo, las personas de este mundo social no están “motivadas por los principios y virtudes de justicia –esto es, por la disposición a actuar desde principios y preceptos de justicia”, porque las circunstancias ya no demandan el ejercicio o desarrollo de tales virtudes.

Asimismo, en un gesto que abona la idea de que lo utópico suele suponer una deshistorización casi completa, una memoria vacilante e incluso la banalidad del conocimiento histórico, Rawls subraya que las personas comunistas “pueden recordar que sus ancestros alguna vez fueron motivados” por la justicia, pero eso ya no es una preocupación diaria. Es un recuerdo de anticuarios, un residuo del pasado que no pesa en modo alguno sobre el presente excepto como ornamento. Es decir: da lo mismo si las personas recuerdan o no recuerdan de qué se trata la justicia; lo que interesa es que en el aquí y ahora no constituye una preocupación para nadie. Y dado que la justicia es una virtud esencialmente relacional, que se

realiza respecto de otros, su pérdida puede significar o bien la dilución completa del lazo social y la atomización a nivel de los individuos, o bien la inmersión del yo en el conjunto, con lo cual se produce la temida “pérdida del yo”.

He aquí un giro interesante en la descripción rawlsiana del comunismo. Una de las acusaciones clásicas contra el marxismo –y bien lo sabía, por ejemplo, el Che–, es aquella según la cual el comunismo subordina a las personas respecto del Estado y la colectividad hasta que, llegado cierto punto, el individuo se pierde irremisiblemente en la masa. Rawls arroja sobre Marx una acusación en sentido contrario: lo acusa de ser defensor de la propiedad privada sobre uno mismo (auto-propiedad) y, con ello, de un comunismo en el cual cada quien hace lo que se le da la gana, sin pensar en lo justo y lo correcto. A causa de la abundancia material y del cambio en la psicología moral, el comunismo viene a ser un mundo aún más individualista que las versiones moderadas de liberalismo que Rawls defiende. En otras palabras: en el comunismo, según la interpretación rawlsiana, las personas no se deben nada unas a otras, no hay fraternidad, ni sentido de lo justo; nada de todo esto es parte de la vida cotidiana. Las cosas se distribuyen igualitariamente y cada quien, soberano absoluto sobre sí mismo, vive la vida a su antojo. De algún modo, la visión rawlsiana sobre el comunismo combina elementos de las utopías de la abundancia y de las utopías que suponen un cambio en la subjetividad, esto es, una alteridad radical. Las instituciones brillan por su ausencia o asoman apenas como

modalidades distributivas despojadas de mandatos normativos.

No es éste el lugar para analizar por qué la lectura rawlsiana es profundamente errónea. Sólo diremos que está construida sobre dos supuestos que no se condicen con la más meditada interpretación de la literatura marxiana. El primer supuesto es el de la abundancia material ilimitada, el cual, como vimos, es más un antojo de Stalin que una proposición de Marx. El segundo es el de la auto-propiedad: Rawls –igual que Cohen– le atribuye a Marx una defensa de la auto-propiedad o propiedad sobre uno mismo, lo cual tampoco es un argumento que pueda extraerse sin más de la literatura marxiana. La combinación de plenitud material y auto-propiedad producen ese raro comunismo más allá de la justicia, un escenario muy distinto al que esbozara el Marx maduro, por ejemplo, en la *Crítica del Programa de Gotha* (1875). En este escrito en particular, Marx fija los principios distributivos y las instituciones –muy generalmente descritas– que deberían existir en las fases inferior y superior del comunismo. El acento de Marx, aquí, no está puesto en la abundancia ni en la expectativa de un cambio radical en la condición humana, sino más bien en un equilibrado juego entre el desarrollo productivo, el desarrollo de las personas, y una arquitectura institucional justa y adecuada a las dos primeras dimensiones. El horizonte utópico del comunismo marxiano, en tanto sociedad que aún no está aquí pero que es deseable y posible, tiene un formidable apego a lo real; es una utopía realista, como la de Moro, o como la del mismísimo Rawls para quien la filosofía

política es una disciplina “realistamente utópica” destinada a investigar “los límites de la posibilidad política practicable”²¹. Realismo y utopía, en suma, no son términos excluyentes. Si lo fueran, no tendría sentido la consigna que viene animando desde hace años al movimiento altermunicipalista: “Otro mundo (mejor) es posible”.

(*) Investigador adjunto del CONICET y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Profesor en Historia por la Universidad Nacional del Litoral, Magíster en Filosofía Política por la Universidad de York (Inglaterra) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: falizarraga@conicet.gov.ar y falizarraga@yahoo.com.ar

Notas

- (1) Kumar, Krishan (2003) “Aspects of the Western Utopian Tradition”, en *History of the Human Sciences*, London, Sage Publications, Vol. 16, Nro. 1, pp. 66-67.
- (2) Moro, Tomás (2007) *Utopía*, Buenos Aires, Prometeo Libros, p. 81.
- (3) Jameson detecta y organiza en torno de un cuadrado semiótico varios de los elementos concretos que dan sustento a la utopía de Moro. Entre otros, figuran allí: el humanismo griego, el modo de producción asiático, el protestantismo, el monasticismo, la democracia y la monarquía, la esfera pública y el sistema socioeconómico. Ver Jameson, Fredric (2005) *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, p. 30.

- (4) Ver Jameson, F., *op.cit.*, Parte I, capítulo 9; Parte II, capítulo 7.
- (5) Kumar, K., *op. cit.*, p. 70.
- (6) Hemos analizado con más detalle esta imagen en nuestra ponencia "Felicidad o fraternidad en el socialismo? Reflexiones en torno a un motivo orwelliano", X Congreso de la Sociedad Argentina de Análisis Político, Córdoba, Argentina, 27-30 de julio de 2011; CD-ROM ISBN 978-987-26929-2-6.
- (7) Orwell, George 2008 (1943) "Can socialists be happy?", en Orwell, G. *All art is propaganda. Critical Essays*, London, Harcourt, p. 206.
- (8) Somos y seremos siempre implacables críticos de Nozick por sus posturas ultra-liberales o libertaristas de derecha. Pero adherimos a su rechazo al utilitarismo, un punto que comparte con el igualitarismo liberal y con la tradición socialista.
- (9) Ver Panitch, Leo y Gindin, Sam (2000) "Transcending pessimism: rekindling socialist imagination", en Panitch, L. y Leys, C. (eds.) *Necessary and unnecessary utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, p. 2.
- (10) Marx, Karl y Engels, Friedrich 2001 (1845-46) "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", Capítulo I de *La Ideología Alemana*, en Marx & Engels, Obras Escogidas en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. I; tomado de *Marxists Internet Archive*. Énfasis propio.
- (11) Ver Cohen. G.A. (1995) *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, p. 132.
- (12) Marx, K. y Engels, F., *op. cit.*
- (13) Cohen, G.A. 1995, *op. cit.*, pp. 127 y 132.
- (14) Cohen, G.A. 1990, "Self-ownership, communism and equality", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 64, p. 42.
- (15) Stalin, Joseph 1978 (1935) "Speech at the First All-Union Conference of Stakhanovites", en Works, volumen 14, London, Red Star Press; Marxist Internet Archive, 2008.
- (16) Jameson, F. *op. cit.*, p. 191.
- (17) *Ibid.*
- (18) *Ibid.*, p. 193.
- (19) Jameson, F. 2005 *Archaeologies*, p. 200.
- (20) Rawls, John 2008 *Lectures on the History or Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, p. 371.
- (21) Rawls, John 2004 *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, p.26.