

## Consideraciones sobre justicia y utopía: el paradigma marxista

*“Me vi obligado a admitir en el preámbulo pasajes sobre el deber, el derecho, la verdad, la moral y la justicia; pero están colocados de manera que no dañen al conjunto.”*

Karl Marx, *Carta a Engels*.

Carlos I. Massini Correás

### *Resumen*

El autor estudia las ideas de Carlos Marx acerca de la justicia, poniendo de relieve, en primer lugar, la negativa de éste a incluir esa noción en el marco de su pensamiento político, explicando después las razones de esa exclusión. La primera de estas razones radica, según el autor, en que Marx consideraba a la noción de justicia como típicamente burguesa, reduciéndola a las relaciones de propiedad privada y a las vinculadas con ella. La segunda, sostiene, es que el Filósofo de Trier suponía que en la fase superior de la sociedad comunista, junto con la completa abundancia de bienes económicos, arribaría la abolición de la propiedad privada y, por consiguiente, de la necesidad de la justicia. El autor finaliza analizando críticamente este aspecto del pensamiento marxista, en especial por su utopismo y su reduccionismo.

*Palabras clave:* Marx - marxismo - justicia - utopía - propiedad

### *Summary*

The author analyzes Marx's ideas on justice, pointing out, in the first place, his refusal to include that notion within the setting of his political thought, explaining afterwards the reasons for such exclusion. The first of those reasons lies—according to the author—in the fact that Marx thought the notion of justice as belonging to the bourgeois, reducing it to private property relationships and to the ones involved in it. The second one, he claims, is that the Philosopher of Triers supposed that in the upper phase of a communist society—together with the abundance of economy goods—private property would be abolished and, as a consequence, the need for justice would end. The author finishes by critically analyzing this aspect of Marxism, especially because of its Utopian and reductionist character.

*Key words:* Marx - Marxism - justice - utopia - property

## Résumé

L'auteur étudie les idées de Karl Marx à l'égard de la justice, en remarquant avant tout l'attitude de cet auteur d'exclure cette notion dans l'ensemble de sa pensée politique, pour rendre après une explication à cet égard. La première de ces raisons, selon l'auteur, c'est que Marx considérait que cette notion de justice était typiquement bourgeoise, et pour cela il l'assimilait aux idées de propriété privée et aux choses relatives à elle. La deuxième raison, selon lui, c'est que le philosophe de Trèves supposait que dans les étapes supérieures de la société communiste, avec la pleine abondance des biens économiques, on arriverait à l'abolition totale de la propriété privée, et par conséquent on n'aurait pas besoin de justice. L'auteur analyse critiqueusement et pour finir cette tournure de la pensée marxiste, en spécial ses idées d'utopie et de réductionnisme.

*Mots clés:* Marx - marxisme - justice - utopie - propriété

## 1. El socialismo y la cuestión de la justicia

Cuando Napoleón Buonaparte cayó definitivamente derrotado en la colina de Waterloo, puede decirse que se completó el período de la Revolución Francesa y fue posible hacer, entonces, un balance de sus resultados: a pesar de la Restauración y la Santa Alianza, era claro para los observadores más agudos, desde de Maistre a Burke, que el Antiguo Régimen había sido herido de muerte y que el grupo social que actuó como principal operador de la Revolución, la burguesía, sostenía firmemente las riendas del poder político y económico. Además, se percibía que, por primera vez en la historia, había surgido un programa racional y completo de organización política y social, es decir, una ideología, capaz de sustituir con éxito al orden existente: las antiguas revueltas, espontáneas e inorgánicas, de campesinos hambrientos y oprimidos que tuvieron lugar a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna, habían sido reemplazadas por una auténtica revolución.

La Revolución Francesa—escribe a este respecto Talmon—constituyó un cambio en la dirección de los acontecimientos. Surgió entonces un programa capaz de sustituir al existente. El resentimiento torpe y salvaje dejó paso al conocimiento de unos derechos y a unas esperanzas mesiánicas, y el miedo de un motín se convirtió en el temor, nunca mitigado ya, al levantamiento definitivo (...). No fue la revolución industrial por sí sola, ni siquiera principalmente, la que engendró la mística de la revolución. De no haber

existido el cambio vital que introdujo la Revolución Francesa, el descontento y la protesta de las víctimas de la revolución industrial se habría manifestado a la manera de las épocas anteriores, sin incorporarse a aquellos sistemas de doctrina social revolucionaria y a aquellos nuevos programas.<sup>1</sup>

Esto significó que cuando el naciente proletariado industrial, que había compartido los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa, tomó conciencia de que la libertad que estaba en juego era principalmente la de comercio e industria, que la igualdad de que se trataba era la de los burgueses con la nobleza y que ellos quedaban por lo tanto al margen de los beneficios de la revolución, este proletariado tuvo al alcance de la mano el instrumento racional que necesitaba para organizar y encauzar su indignación: la ideología.<sup>2</sup> Esta ideología fue en la oportunidad necesariamente socialista, toda vez que—se pensaba—la igualdad social y económica sólo podría alcanzarse por medio de la estatización o colectivización, al menos parcial, de los recursos económicos, en especial de los medios de producción. Por lo tanto, la búsqueda de una igualdad real, que incluyera a los desheredados de la sociedad industrial, tomó el camino colectivista,<sup>3</sup> en sustitución de la vía individualista que había triunfado en las postrimerías de la Revolución.

Pero además, esa ideología se revistió también, y de un modo constitutivo, de un ropaje soteriológico o salvífico, que había aparecido de modo incipiente en algunos tramos de la Revolución Francesa, pero que adquirió en las formulaciones del socialismo un carácter decisivo; ha escrito a este respecto Julien Freund, que en las ideologías salvíficas,

... asistimos a un movimiento inverso al de la secularización, porque se trata de una resacralización o resantificación de actos, formas y manifestaciones sobre la base de una mística política. En particular, numerosas doctrinas políticas anuncian, ellas también, la salvación a los hombres, pero no ya una salvación en el orden de lo trascendente, que sobrevendrá al alma subsistente más allá de la muerte, sino una redención del tiempo humano

<sup>1</sup> J. L. Talmon, *Mesianismo político*, trad. A. Gobernado (Madrid: Aguilar, 1969), 12-13.

<sup>2</sup> Cf. Carlos I. Massini Correas, *El renacer de las ideologías* (Mendoza: EDIUM, 1984), 50 ss. y la bibliografía allí citada.

<sup>3</sup> Cf. V. Mathieu, *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire* (Paris: Calman-Lévy, 1974), 149-152.

por venir, prometida para esta vida terrestre (...); el devoto de las políticas de salvación cree en la posibilidad de fundar una vida nueva por la edificación de una sociedad nueva de la que surgirán hombres nuevos (...); el partidario de las políticas de salvación considera que la vida presente es una vida alienada, sometida a la miseria en razón de la explotación del hombre por el hombre, mientras que la nueva vida prometida ofrecerá al hombre la posibilidad de un disfrute pleno y completo.<sup>4</sup>

Es posible concluir de todo esto que la ideología socialista consistió—al menos en sus primeras versiones—en una dosificada mixtura de igualitarismo, colectivismo y mesianismo secular, que sus diferentes ideólogos presentaron de modo diverso, pero conservando siempre ese núcleo esencial. Si bien el nombre “socialismo” apareció por primera vez en 1831, en un artículo del periódico *Le Semeur*,<sup>5</sup> estas ideas ya estaban esbozadas en el período central de la Revolución Francesa, cuando Babeuf, Buonarotti y Saint-Just organizaron la fracasada “revolución de los iguales,”<sup>6</sup> sobre la base de un ideario estrictamente igualitarista, según el cual la igualdad que se procuraba alcanzar debía reunir dos condiciones: ser absoluta y ser real, es decir, no meramente de derechos sino de condiciones fáctico-sociales.

De aquí se desprende claramente que la fórmula socialista de la justicia puede expresarse, en palabras de Perelman, del siguiente modo: “a cada cual lo mismo,”<sup>7</sup> sobre la base de una absoluta igualdad entre los hombres, no sólo de naturaleza o esencia, sino principalmente de méritos o merecimientos. Dicho de otro modo: en clave socialista, la igualdad de naturaleza entre los hombres no sólo exige una correspondiente igualdad de derechos, sino también, y principalmente, una igualdad de prestaciones y de condiciones sociales, ya que la menor desigualdad en las situaciones o posesiones entre los hombres ha de considerarse como injusta. Más aún, sólo la colectivización de los bienes, servicios y prestaciones es capaz

<sup>4</sup> J. Freund, “Les politiques du salut,” en *Politique et impolitique* (Paris: Sirey, 1987), 271.

<sup>5</sup> Cf. J.-C. Petitfils, *Los socialismos utópicos*, trad. M. Olasagasti (Madrid: EMESA, 1979), 70.

<sup>6</sup> Cf. J. L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, trad. M. Cardenal Iracheta (México: Aguilar, 1956), 185 ss.

<sup>7</sup> C. Perelman, *Justice et raison* (Bruxelles: Univ. de Bruxelles, 1972), 27.

de hacer posible el establecimiento efectivo de esa igualdad sin matices ni excepciones; el individuo, cuanto más se diferencia de la sociedad, más tiende al egoísmo y a la constitución de relaciones sociales de desigualdad y, por lo tanto, de injusticia;<sup>8</sup> es por ello que resulta necesaria la colectivización total de la vida humana, para que la igualdad entre los hombres alcance su realización efectiva.

## 2. La cuestión de la justicia en Karl Marx

Esta formulación o paradigma socialista de la justicia tuvo muchos y muy variados expositores, que llenaron buena parte del panorama de las ideologías políticas del siglo XIX, pero en esa multiplicidad, es evidente que la figura de Karl Marx se destaca con perfiles nítidos y relevantes. Es más, es posible afirmar que, entre 1917 y 1989, una buena parte del pensamiento político del siglo XX giró en torno de las ideas marxistas, ya sea para ensalzarlas hasta el infinito, como para denigrarlas del modo más definitivo. Su obra, sostiene Lucio Coletti, conoció un éxito histórico que resulta extraordinario, casi incomparable al alcanzado por ningún otro pensador, de modo tal que ella transformó profundamente el universo intelectual de los hombres del siglo XX.<sup>9</sup> Por ello parece oportuno que, llegado el momento de analizar el modelo socialista de la justicia, recurramos para ello a la extensa obra de Marx, en la búsqueda de una versión paradigmática de ese modelo socialista.

Karl Marx, luego de una juventud librepensadora, políticamente liberal y de adhesión, en el campo jurídico, a la oposición de Gans a la Escuela Histórica del Derecho,<sup>10</sup> debió emigrar precipitadamente de la Prusia Renana a París, donde entró en estrecho contacto con los socialistas franceses y adhirió definitivamente al socialismo, entre 1843 y 1844.<sup>11</sup> Allí, y luego durante su extensa estadía en Londres, escribió varias veces acerca del derecho, los derechos humanos y la justicia, conformando un

<sup>8</sup> Cf. E. Brunner, *La Justicia*, trad. L. Recaséns Siches (México: UNAM, 1961), 218 ss.

<sup>9</sup> L. Coletti, *Le déclin du marxisme* (Paris: PUF, 1981), 165.

<sup>10</sup> Cf. H. Jaeger, "Savigny et Marx," en *APD*, vol. 12 (Paris: Sirey, 1967), 65-89; Cf. P. Lascaumes, y H. Zander, *Marx: du "vol de bois" à la critique du droit* (Paris: PUF, 1984).

<sup>11</sup> Cf. Jean Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, trad. F. Trapero (Madrid: Taurus, 1966), 23 ss.

cuerpo de pensamiento en el que pueden descubrirse, no sin una indagación ardua y trabajosa, las líneas fundamentales de una doctrina acerca de la justicia.<sup>12</sup> Ensayaremos en lo que sigue, una exposición y análisis crítico de esta doctrina, a la que puede considerarse, con muy buenas razones, como la versión más acabada y coherente de la concepción socialista, o mejor aún socialista-comunista, de la justicia.

En esta doctrina, lo que primero llama la atención, es la negativa constante de Marx a tematizar explícitamente la cuestión de la justicia, en claro y abierto contraste con la actitud de la gran mayoría de los restantes pensadores socialistas; efectivamente, tal como lo consigna un importante conocedor de la iusfilosofía marxista como lo es Konstantin Stoyanovitch, “en ninguna parte de su inmensa obra (Marx) empleó el término ‘justicia’ o ‘equidad,’ las palabras ‘justo’ o ‘equitativo.’”<sup>13</sup> Es más, la única vez que el revolucionario del *British Museum* incluyó la palabra “justicia,” en los estatutos de la Primera Internacional Comunista, se vio en la obligación de excusarse ante su amigo Engels con el párrafo que hemos citado en el exergo, en el que se pone en evidencia la extravagancia de ese concepto en la sistemática marxista.<sup>14</sup>

Esta extrañeza entre el concepto de justicia y el pensamiento de Marx, tiene una explicación aceptada por varios estudiosos, explicación que, por otra parte, condice con el carácter crítico general de la obra marxista. Según esta explicación, el descarte de la idea de justicia del sistema de pensamiento marxista se debe fundamentalmente a que, para Marx, la justicia consistiría simplemente en un intento de mitigar o bien meramente de enmascarar las desigualdades que resultan inevitables en los sistemas sociales clasistas; para Marx, escribe Stoyanovitch,

... la idea de justicia, tal como se la describe generalmente, es una idea de igualdad dentro de la desigualdad. Acepta la desigualdad de condiciones y de aptitudes de los individuos como una realidad indiscutible, existencial, y

<sup>12</sup> Acerca de las líneas fundamentales de la doctrina marxista del derecho, ver: Massini Correias, *Ensayo crítico acerca del pensamiento filosófico-jurídico de Carlos Marx* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1976).

<sup>13</sup> K. Stoyanovitch, *Marxisme et Droit* (Paris: LGDJ, 1964), 115.

<sup>14</sup> Marx y Engels, *Correspondencia* (Buenos Aires: Cartago, 1973), 141.

se esfuerza por construir, en medio de las asperezas sociales, una nivelación jurídica, sin intentar igualar ante todo esas asperezas. Ahora bien, no se trata aquí sino de una ilusión y un esfuerzo inútil. Dar a cada uno lo que le es debido, recompensar a cada uno según sus méritos, sin someter a una crítica previa, radical y decisiva a las condiciones sociales que han permitido a estas “partes” y a estos “méritos” nacer y formarse, esto supone reconocer el estado de cosas existente, aprobar cualquier derecho, cualquier orden social.<sup>15</sup>

En un sentido similar se pronuncia el pensador norteamericano Will Kymlicka, en su sugerente libro *Liberalism, Community and Culture*, donde sostiene que:

Marx pensaba que las teorías liberales de la justicia y de los derechos no lograban describir una comunidad genuina, en un fallo que él consideraba inherente a cualquier intento de crear una comunidad de iguales a través de la implementación de una teoría de la justicia. Una buena comunidad está más allá de la justicia, ya que la justicia es una virtud remedial (remedial), una respuesta a un defecto en la comunidad que puede y será superado (...). La buena sociedad, la sociedad comunista, estará más allá de la justicia (...). Para Marx—concluye—la justicia representa una incapacidad de alcanzar instituciones sociales realmente virtuosas, o una verdadera buena comunidad.<sup>16</sup>

Esta interpretación de las ideas marxistas acerca de la justicia parece ser la correcta, a pesar de que su autor no es demasiado explícito al respecto, ya que el objetivo final que se alcanzará—necesariamente—en la sociedad comunista es la extinción de toda desigualdad social y política.<sup>17</sup> Ahora bien, esta igualdad absoluta sólo será posible una vez que se hayan superado las condiciones económico-sociales propias de la sociedad clasista, que son las que hacen necesarias las relaciones de justicia para su resolución y funcionamiento; “la justicia civil—escribió Marx—gira casi exclusivamente alrededor de los litigios de la propiedad y, en consecuencia, concierne casi exclusivamente a las clases poseedoras.”<sup>18</sup> Dicho en otras

<sup>15</sup> Stoyanovitch, *La pensée marxiste et le droit* (Paris: PUF, 1974), 113-114.

<sup>16</sup> Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, Clarendon Press, 1991), 100-109.

<sup>17</sup> Cf. Marx, *Crítica del Programa de Gotha* (Buenos Aires: Anteo, 1973), 47 ss.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 55.

palabras: tanto la justicia como noción, como la justicia como institución social, son consideradas por el Filósofo de Trier elementos funcionales de las formas clasistas de la sociedad, es decir, de sociedades afectadas por una desigualdad radical, de la que todas las demás desigualdades provienen. Por lo tanto, la igualdad que se pretende establecer por medio de la justicia, es necesariamente una igualdad incompleta o meramente aparente, que deja vigente y enmascara la desigualdad estructural de la vida social.

Y esto es así no sólo en la sociedad regida por el principio capitalista, sino que lo será también en la primera fase de la sociedad comunista, en donde, aunque ya se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción propia de los sistemas clasistas, se retribuye a cada uno según su trabajo; en esta sociedad precomunista existirá todavía derecho y justicia y, por lo tanto desigualdad, ya que los bienes y servicios se distribuirán desigualmente según la cuota desigual de trabajo aportada por cada uno: el que trabaje más recibirá más, lo que le aparece a Marx como una desigualdad intolerable; “aquí se reconoce tácitamente—escribe—la desigualdad de las aptitudes individuales y por consiguiente de la capacidad productiva. Por lo tanto, en su contenido, es un derecho de la desigualdad, como todo derecho.” (la negrita es de Marx)<sup>19</sup>

De aquí se sigue lo acertado de la interpretación que hemos expuesto en las líneas precedentes: toda distribución de bienes llevada a cabo con criterios jurídicos o de justicia no conduce—según Marx—a una igualdad integral entre todos los hombres, sino siempre a formas imperfectas de igualdad, que suponen necesariamente un trasfondo de relaciones de dominio y de explotación. Y como sucede que, para Marx, y aunque no lo diga nunca expresamente, toda forma de dominio entre los hombres tiene un carácter axióticamente negativo, que habrá de ser superado sólo en el futuro con el advenimiento de la sociedad comunista, ese carácter negativo se aplica también a todo derecho, así como a toda pretensión de realizar la justicia en las relaciones sociales.<sup>20</sup>

### **3. Excurso sobre la crítica marxista a los “derechos del hombre”**

Esta actitud marxiana, decididamente negativa frente a todo derecho y

---

<sup>19</sup> Ibid., 31-32.

<sup>20</sup> Cf. Ph. André-Vincent, *Les révolutions et le droit* (París: LGDJ, 1974), 76 ss.



a toda pretensión de justicia, había de desembocar necesariamente en una acerba crítica de los “derechos del hombre,” especialmente en la formulación que recibieron en los documentos liminares de la Revolución Francesa; Marx realizó esta crítica principalmente en un extenso trabajo: *La cuestión judía*, aparecido en el primero y único número de los *Anales franco-alemanes*, publicado por él mismo en París en 1843.<sup>21</sup> En esta obra, el revolucionario renano abandona su originaria actitud liberal y legalista: “Un código—había escrito unos años antes—es la biblia de la libertad de un pueblo,”<sup>22</sup> y se lanza a la construcción de su doctrina revolucionaria del derecho, a través de la crítica despiadada de ese monumento de la concepción liberal que es la declaración francesa de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano*; “comprobamos ante todo—escribe Marx—el hecho de que los llamados derechos del hombre, los *droits de l’homme*, distintos de los *droits du citoyen*, son los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad.”<sup>23</sup>

Luego de este juicio general sobre los Derechos del Hombre, Marx pasa a analizar uno por uno los derechos enunciados en la Declaración francesa, sosteniendo ante todo que la libertad que en ella se proclama, no es sino

... el derecho de hacer y de tender a todo aquello que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales cada uno puede moverse sin perjudicar a otros, están determinados por la ley, como se determina con una estaca el límite de dos campos. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada, replegada en sí misma (...); el derecho de libertad no reposa en la unión del hombre con el hombre.<sup>24</sup>

Y respecto del derecho de propiedad, Marx escribe que “es el derecho de gozar y disponer de la propia riqueza arbitrariamente, sin cuidarse de los otros hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del egoísmo.”<sup>25</sup> Por su parte, el derecho a la igualdad sólo significa—sostiene—

<sup>21</sup> Marx, *La cuestión judía*, trad. I. Tubin (Buenos Aires: Ed. Dos, 1970).

<sup>22</sup> Marx, “La loi sur le vol de bois,” en *Oeuvres Complètes de Karl Marx—Oeuvres Philosophiques* (París: Costes, 1948), 129.

<sup>23</sup> Marx, *La cuestión judía*, 123.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 124-125.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 125.

“la igualdad de la *liberté* que más arriba definíamos: es decir, el derecho de todo hombre a ser igualmente considerado como una mónada que descansa sobre sí misma y no depende de nadie.”<sup>26</sup> Finalmente, el derecho a la seguridad:

... es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de policía, según el cual la sociedad existe sola y exclusivamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad (...). El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo; la seguridad es, por el contrario, el aseguramiento de ese egoísmo.<sup>27</sup>

La conclusión general a la que arriba Marx respecto de los Derechos del Hombre, luego de su pormenorizado análisis, es que:

... ninguno de ellos sobrepasa, pues, al hombre egoísta, al hombre tal como es, al miembro de la sociedad civil, al individuo cerrado en sí mismo, reducido a su interés privado y a su arbitrio particular, separado de la comunidad. Lejos de considerar al hombre un ser social, la propia vida social, la sociedad, aparece más bien en estos derechos como un cuadro exterior al individuo, como una limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los une es la necesidad natural, la necesidad y el interés privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.<sup>28</sup>

Las opiniones de Marx sobre los Derechos del Hombre, conviene consignarlo, no son una doctrina exclusiva y quizá ocasional de *La cuestión judía*, sino que se reiteran en una obra posterior, redactada en sociedad con Federico Engels, y publicada con el título de *La sagrada familia*. En este trabajo, los amigos revolucionarios sostienen que “el reconocimiento de los derechos del hombre por parte del Estado, no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud en el mundo antiguo; la base del estado moderno es la sociedad burguesa, es decir, el

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 127. Cf. en este punto: H. Collins, *Marxism and Law* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 51 ss.

<sup>28</sup> *Loc. cit.* Sobre la inteligencia de este texto de Marx, ver: G. Lyon-Caen, “Lecture de la Question Juive,” en *APP*, vol. 12 (Paris: Sirey, 1967), 1-11 y B. Bougueois, “Marx et les droits de l’homme,” en *AA.VV.*, *Droit et liberté selon Marx* (Paris: PUF, 1986).

hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado.”<sup>29</sup>

Estas ideas no son sino la consecuencia necesaria del abandono por parte de Marx del liberalismo de su juventud y de su adhesión cada vez más fuerte al ideario socialista; aquí se ve claramente el sesgo colectivista que va tomando el pensamiento de Marx, para quien la emancipación humana ha de ser obra de la colectividad como “ser genérico” y nunca la obra de individuos considerados aisladamente; estos últimos no son sino una abstracción, fruto de la ideología burguesa, que busca retardar la emancipación social, la única y verdadera emancipación.

La emancipación política (de la que son la expresión los derechos del hombre; CIMC) es la reducción del hombre—afirma Marx—de un lado, a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta e independiente y, del otro, a ciudadano, a persona moral. Sólo cuando el hombre individual recoja en sí al ciudadano abstracto y como hombre individual se convierta en ser social en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre reconozca y organice como fuerzas sociales sus *forces propres* y, de ese modo, no se separe más la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces—concluye Marx—se cumplirá la emancipación humana.<sup>30</sup>

Han escrito acertadamente Tabet y Maier acerca de estos textos, que para Marx, “el hombre singular no es más que una abstracción; si lo que existe, o debe llegar a existir, es el hombre como colectividad que produce y se autoproduce y cuya estructura fundante es la economía, es necesario eliminar previamente toda la esfera de lo privado. Por esto los llamados derechos del hombre—dirá Marx—no son más que una nueva forma de alienación.”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Marx y Engels, *La sagrada familia*, trad. C. Liacho (Buenos Aires: Claridad, 1973), 130. La totalidad de los textos de Marx sobre la Revolución Francesa, sus documentos y sus consecuencias, se hallan reunidas como Apéndice en: F. Feuret, *Marx y la Revolución Francesa*, trad. E. L. Suárez (México: FCE, 1992).

<sup>30</sup> Marx, *La cuestión judía*, 136-137.

<sup>31</sup> A. Maier y M. A. Tabet, *K. Marx y F. Engels: La sagrada familia y La ideología alemana* (Madrid: EMESA, 1976), 106-107. Cf. G. Morra, *Marxismo y religión*, trad. C. García-Villalba (Madrid: Rialp, 1979), 60-61.

Esto significa que—según la sistemática marxiana—tanto el derecho, como los derechos subjetivos, como la misma idea de justicia, no son sino el subproducto necesario de una concepción individualista y, por lo tanto, inigualitaria de la vida social. Todas estas nociones y las realidades sociales que con ellas se corresponden, habrán de desaparecer una vez que los individuos se hayan integrado completamente en la comunidad por la mediación de la extinción de la sociedad clasista basada en la apropiación privada de los medios de producción económica. En la visión marxista, afirma Matthieu, “la humanidad no será salvada por los individuos, sino por el Todo, al que los individuos pertenecen y sólo en el cual pueden alcanzar su verdadera salvación.”<sup>32</sup> Por lo tanto y en definitiva, no es posible pensar coherentemente los derechos humanos en clave marxista, y los intentos que se han efectuado en ese sentido, no parecen ser sino tentativas de reformular un pensamiento revolucionario y decididamente despersonalizador en un lenguaje más aceptable por la cultura contemporánea.

#### **4. La superación de la justicia en la sociedad comunista**

La consecuencia lógica de la negación marxista de todo valor axiótico positivo a las nociones de derecho, derechos y justicia, es la afirmación radical de la inexistencia de relaciones de justicia en la sociedad comunista que habrá de surgir, de modo necesario, en un futuro no demasiado lejano. Este carácter necesario del advenimiento del socialismo es una de las afirmaciones más típicamente marxistas, por lo que merece ser por lo menos puesta de relieve; y merece serlo, porque la demostración de este carácter necesitante de la sociedad comunista del futuro fue uno de los empeños centrales encarados por Marx y Engels a lo largo de toda su obra; “el comunismo—escriben los amigos revolucionarios—no es para nosotros una situación que deba ser instaurada, no es un ideal con el cual deba conformarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento real que aniquila la situación actual.”<sup>33</sup> Expresado en otras palabras: la sociedad

---

<sup>32</sup> V. Matthieu, *Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire*, 152.

<sup>33</sup> Marx, y Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Roces (Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1973), 37.

comunista es—para Marx—una realidad que habrá de sobrevenir en el futuro de un modo necesario, conforme lo formulan las leyes por él científicamente establecidas de la evolución social: “quien como yo—afirma Marx—concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura...”<sup>34</sup>

Ahora bien, en esa sociedad comunista futura de advenimiento inexorable, no habrá ya más, según la sistemática marxista, lugar alguno para la existencia de relaciones de justicia y, por consiguiente, la misma noción habrá de desaparecer como superflua e innecesaria. ¿Cómo será ello posible? La respuesta de Marx no deja lugar a dudas: cuando desaparezcan las condiciones antropológico-sociales que hacen necesaria la aparición de la noción de justicia como correctivo y velo de ocultamiento. Estas nociones son, según el pensamiento ilustrado contra el que se vuelve Marx, principalmente dos: el egoísmo de los hombres y la escasez de los bienes económicos. Esta opinión del filósofo renano se pone en evidencia en las páginas de su *Crítica al Programa de Gotha*:

En la fase superior de la sociedad comunista—escribe Marx—cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, por tanto, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia; cuando al desarrollarse en todos los aspectos los individuos, se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades.<sup>35</sup>

Efectivamente, en este texto Marx supone que una vez abolida la propiedad privada de los medios de producción económica y superados los inconvenientes de la primera fase de la sociedad socialista, fundamentalmente la pervivencia de ciertos hábitos clasistas de tipo burgués, entonces

<sup>34</sup> Marx, *El capital*, vol. 2, trad. W. Roces (México: FCE, 1973), 48.

<sup>35</sup> Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, 33.

llegarán a “desarrollarse en todos los aspectos los individuos,” el trabajo será una “condición de la existencia” y quedarán superados los antagonismos fundamentales; dicho de otro modo, el hombre alcanzará su plenitud existencial, trascenderá todos sus antagonismos y logrará una situación vital y social que harán innecesario cualquier egoísmo y todo autointerés excluyente.<sup>36</sup> La inevitabilidad de la mutación de la conciencia de los hombres, en sentido inexorablemente positivo, como efecto directo del cambio en las relaciones de producción, fue una convicción mantenida por Marx a lo largo de toda su obra, y queda en evidencia en un texto central del *Manifiesto Comunista*: “No hace falta una agudeza especial—escribe—para comprender que, al cambiar las condiciones de vida de los hombres, sus relaciones sociales y su existencia social, se modificarán asimismo sus ideas, sus concepciones, en una palabra, su misma conciencia.”<sup>37</sup>

Si a ello se le agrega que, en esa misma oportunidad, el proletariado en el poder logrará “acrecentar con la mayor rapidez posible el cúmulo de las fuerzas productivas”<sup>38</sup> y, como consecuencia de ello, fluirán “con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva,” es decir, que el sistema colectivista de producción eliminará totalmente la escasez de bienes económicos, haciendo posible la ausencia total de reglamentación, autoridad y judicatura en el ámbito de la actividad económica, queda en claro que—para Marx—en la sociedad comunista futura desaparecerán completamente las condiciones sociales que hacen necesaria y dan origen tanto a la idea como a la institucionalización de la justicia. Escribe en este sentido Kymlicka que, para Marx, “la justicia resulta superada por la abundancia (...). Es quizás porque fue tan pesimista acerca de los efectos sociales de la escasez, que devino tan optimista acerca de la abundancia material. La vida post-jurídica es aparentemente imposible sin abundancia y resulta garantizada sólo por la abundancia.”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Cf. Marx y Engels, *La ideología alemana*, 34.

<sup>37</sup> Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, ed. A. Sanjuán (Madrid: Alhambra, 1985), 80. Cf. Marx, y Engels, *La ideología alemana*, 82 ss.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>39</sup> Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, 119.

Esta afirmación de la existencia de una hipótesis marxiana de la superación de la justicia por medio de la desaparición de las circunstancias sociales que la hacen necesaria, ha sido objeto de contradicciones por parte de algunos autores de cuño marxista; entre ellos, el profesor norteamericano Jeffrey Reiman, quien resume primero la argumentación que hemos desarrollado, afirmando que:

... tanto David Hume como John Rawls pensaban a la justicia como una virtud en ciertas específicas "circunstancias de la justicia," a saber, escasez moderada y altruismo limitado, de modo tal que la gente realice reclamos conflictivos entre sí, esperando beneficiarse de algún modo participativo (*shared*) de satisfacer esos reclamos. Pero el comunismo es defendido como una sociedad más allá de las circunstancias de la justicia. Creer que la justicia es el mayor ideal que una sociedad puede alcanzar, no sólo implica desconocer la verdadera virtud del comunismo, sino que presta, además, un servicio ideológico al capitalismo, defendiendo la noción de que la escasez, el altruismo limitado y el conflicto, son el destino inevitable de los seres humanos y que las propuestas para su eliminación son utópicas.<sup>40</sup>

Frente a esta argumentación, Reiman sostiene, en primer lugar, que no sólo los bienes económicos y su reparto son susceptibles de generar conflictos entre los hombres: también bienes como el espacio para vivir, las labores deseables y no deseables, el tiempo disponible y otros por el estilo son capaces de generar antagonismos y enfrentamientos; conforme a esto, afirma este autor, los seres humanos existirán siempre en ciertas circunstancias que hacen necesaria a la justicia, circunstancias que se derivan del hecho de que los hombres están separados entre sí y son mortales, y que hacen necesaria una cierta distribución entre los hombres.<sup>41</sup>

Y en segundo lugar, Reiman afirma que no puede sostenerse justificadamente que Marx haya hecho abstracción total de la idea de justicia, sobre todo porque la crítica que éste efectúa a la sociedad capitalista, tiene un carácter inexcusablemente ético y supone una idea de la

<sup>40</sup> J. Reiman, "Moral Philosophy: The Critique of Capitalism and the Problem of Ideology," en AA.VV., *The Cambridge Companion to Marx*, ed. T. Carver (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 153.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 154.

justicia; “en estos términos—escribe—se puede argumentar que Marx critica al capitalismo a la luz de una concepción de la justicia social, es decir, de una concepción que toma como su ideal no una cierta distribución de las cosas sino una cierta relación social entre las personas.”<sup>42</sup> Dicho de otro modo, el ideal desde el cual Marx critica las estructuras y prácticas de la sociedad capitalista, puede ser denominado legítimamente un ideal de justicia.

En rigor, ninguna de estas dos argumentaciones alcanza a desvirtuar, siquiera mínimamente, la interpretación que hemos defendido; en efecto, la idea de que no solamente los bienes económicos son susceptibles de competencia y de generar conflictos entre los hombres es evidentemente correcta, pero es claramente no-marxista; Marx sostuvo innumerables veces a lo largo de toda su inmensa obra que los bienes fundamentales, que determinaban el valor de todos los demás, eran los económicos; los restantes bienes eran tales sólo en la medida en que se vinculaban con bienes de carácter económico. En *El capital*, entre muchos otros lugares, Marx sostenía que “para que las cosas se relacionen entre sí unas con otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como hombres (...). Esta relación de carácter jurídico, que tiene como forma de expresión el contrato es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la situación económica. El contenido de la relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma.”<sup>43</sup> De aquí se desprende claramente que el primer argumento esgrimido por Reiman no puede ser mantenido coherentemente en clave marxista.

El segundo de los argumentos de Reiman se centra en una cuestión pura y simplemente semántica: es evidente que Marx utilizaba la palabra “justicia” con una extensión semántica restringida, designando con ella solamente las pretensiones de igualdad que se hacen valer únicamente en las sociedades clasistas, que son, por otra parte, las únicas que el

---

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

<sup>43</sup> Marx, *El capital*, 48.



hombre ha conocido hasta la fecha. Ahora bien, de modo coherente con su profecía de la desaparición de las clases en la futura sociedad comunista, el filósofo de Trier se negó a designar a la situación social ideal prevista para esa sociedad futura con el nombre de “justicia,” reservado apriorísticamente por él para las sociedades clasistas. Pero es bien claro que es legítimo apartarse del prejuicio o apriorismo marxista y llamar también “justicia,” siguiendo el uso semántico común, a la situación que se daría en la sociedad comunista del futuro, sin modificar la tesis de la extinción de las “circunstancias de la justicia” en el marco de esa sociedad. Ninguno de estos dos argumentos desvirtúa, por lo tanto, la interpretación del pensamiento de Marx que hemos desarrollado más arriba.

### 5. La concepción marxista en debate

Una vez expuesta con cierto detalle la concepción marxista de la sociedad ideal futura, corresponde realizar a su respecto algunas breves consideraciones críticas, a los efectos de valorar su contribución a la formulación de una doctrina completa y coherente acerca de la justicia. La primera de estas consideraciones debe referirse necesariamente a lo que puede denominarse legítimamente el carácter “utópico” de la propuesta marxista; y resulta legítimo calificar de “utópica” a esa concepción, toda vez que la esencia de la utopía radica en la propuesta de un sistema de organización social de la vida humana que no tiene en consideración, o simplemente desecha, los elementos o circunstancias permanentes que se observan en la convivencia entre los hombres.

Efectivamente, la historia de las utopías no es sino la historia de los intentos humanos por trascender las inevitables limitaciones de la naturaleza humana, y alcanzar una situación social en la que resulte innecesario el esfuerzo del trabajo, se eliminen los conflictos entre los hombres y, sobre todo, desaparezca el poder político.<sup>44</sup> Sobre esta última pretensión, ha escrito Julien Freund:

... aunque el hombre transforma sin cesar la sociedad por medios políticos y de otra especie, no depende de él la existencia de una sociedad y ni que ella tenga carácter político. Es cierto que la realidad política está lejos de ser

<sup>44</sup> Cf. J. Servier, *Histoire de l'utopie* (Paris: Gallimard, 1967).

siempre benévola y tranquilizadora; ella resulta ser muchas veces intolerable. No obstante, estamos condenados a vivirla, a comprenderla y a organizarla lo mejor posible a través de medidas prácticas. Por más generosas, por más útiles que resulten para la acción, los fines últimos de las utopías y mitos no pueden llegar jamás a vencer el peso de lo político. Se puede ver en estas teorías una huida de la realidad, un rechazo a afrontar los verdaderos problemas.<sup>45</sup>

Y en lo que se refiere al logro de las dos primeras pretensiones: la superación del esfuerzo del trabajo y de la competencia y los conflictos entre los hombres, los diferentes ensayos utópicos han ideado en general dos expedientes, que se reiteran con diversos matices en casi todos ellos: (1) el logro de la abundancia de los bienes necesarios para la vida, de modo tal que pueda evitarse todo sufrimiento para alcanzarlos; y (2) la mutación de la naturaleza humana desde una situación—al menos parcialmente—autointeresada, a una absolutamente generosa y benevolente.<sup>46</sup> Es posible, por lo tanto, describir el núcleo de las utopías, en especial de las utopías modernas, de carácter ideológico,<sup>47</sup> afirmando que se trata de proyectos de transformación integral de la vida humana, por medio de la mutación radical de la idiosincracia de los hombres, del logro de una máxima abundancia de bienes y de la supresión de la sujeción política y su instrumentación jurídica.

La ideología marxista reúne en grado superlativo estos tres elementos: ante todo, porque supone posible alcanzar una real superabundancia de bienes económicos, por intermedio de la colectivización de los medios de producción y la supresión de la división del trabajo.<sup>48</sup> Hoy en día—luego del “estallido del mundo soviético”<sup>49</sup>—podemos dejar de lado la discusión de las aptitudes de la colectivización para el aumento de la productividad económica, pero sí es necesario recordar que la supresión de la división del trabajo, una de las innegables conquistas de las sociedades

<sup>45</sup> Freund, *L'essence du politique* (Paris: Sirey, 1981), 79.

<sup>46</sup> Cf. Sevier, *L'utopie* (Paris: PUF, 1979), 87 ss.

<sup>47</sup> Massini Correas, *El renacer de la ideologías*, 73 ss.

<sup>48</sup> Cf. Marx, *La ideología alemana*, 34 ss.

<sup>49</sup> Cf. Mario L. Descotte, *El estallido del mundo soviético* (Mendoza-Argentina: EDIUM, 1999).

civilizadas, no puede tener por consecuencia sino retrotraer el sistema productivo a la Edad de Piedra, en la que efectivamente no existía división del trabajo, pero que no se caracterizaba precisamente por el “fluir de los caudales de la riqueza colectiva,” sino porque los hombres se veían obligados a arrastrar una existencia miserable. Por otra parte, es un dato adquirido por la economía contemporánea que la satisfacción de las necesidades de los hombres no tiene un límite estricto, sino que, por el contrario, esas necesidades tienden a crecer con el incremento de los bienes de consumo a disposición de los agentes económicos;<sup>50</sup> de este modo, la pretensión marxiana de alcanzar la satisfacción de todas las necesidades humanas deviene necesariamente una mera ilusión.

Más ilusoria aún aparece la predicción de una superación de todos los conflictos interhumanos como consecuencia necesaria de la resolución de los conflictos económicos; efectivamente, tal como lo ha desarrollado Kymlicka en la obra antes citada, no sólo resulta peregrino suponer que la totalidad de las contiendas humanas tengan una base económica, sino que resulta innegable la existencia de áreas de conflicto interhumano que resultan claramente irreductibles a dimensiones económicas: Kymlicka cita entre ellas a la disponibilidad de tiempo y de espacio, a las que se les puede agregar las diferencias inevitables en el área de lo pasional—sexual, así como en todas las áreas no económicas en las que es posible ejercer el poder sobre otros hombres. Marx responde a todo ello que los conflictos desaparecerán a raíz de la aparición de un “hombre nuevo,”<sup>51</sup> de carácter “genérico,” que será producido por la mutación en las relaciones de producción; este hombre, que “será sociedad,” resultará inmortal y portador de una esperanza terrena de carácter mesiánico.<sup>52</sup> Pero esto no sólo supone un reduccionismo economicista insostenible en sede científica, sino que implica el desconocimiento de un dato inexcusable y central en la vida humana: que los hombres mueren, y mueren

<sup>50</sup> Cf. L. Robbins, *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, trad. D. Cossío Villegas (México: FCE, 1951), 74 ss.

<sup>51</sup> Cf. Tomas Molnar, *Politics and the State* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1980), 66 ss.

<sup>52</sup> Cf. E. Voegelin, *Nueva ciencia de la política* (Madrid: Rialp, 1968), 168-205 y Voegelin, *Ciencia política y Gnosticismo* (Madrid: Rialp, 1973), 34 ss.

individualmente y que por ello cualquier esperanza genuina no puede ser sino individual y que, por ello, todas las pretensiones de difuminar al hombre en la comunidad y sustituir su vida y su destino personal por una vida y un destino colectivo, no han conducido sino a la sustitución de la antigua sujeción política por una nueva sujeción de carácter tiránico y en definitiva esclavizante.<sup>53</sup>

De este modo, la tercera de las pretensiones marxianas, la supresión de la dominación política y la consiguiente emancipación humana, termina conduciendo a un resultado peor que aquél que se deseaba suprimir: la esclavización generalizada de todos los hombres en una comunidad meramente policial. Y esto no es sino la consecuencia de la sustitución, en el esquema utópico marxista, de la búsqueda clásica de una sociedad y una dominación política justas, por la pretensión imaginaria de una convivencia sin dominación alguna.<sup>54</sup> Es por ello que Talmon se pregunta acertadamente si “Marx no se habrá expuesto a la acusación de haber traído al hombre una nueva autoalienación: la de un hombre imaginario a una visión imaginaria.”<sup>55</sup>

Es por todo ello que la idea de la superación de la justicia propuesta por Marx no alcanza sino el nivel de una propuesta meramente utópica, en la que hombres nuevos espontáneamente benevolentes convivirán sin dominación alguna en un paraíso de bienes y servicios superabundantes. Ahora bien, por más que Marx pretendiera que su concepción no era utópica sino científica,<sup>56</sup> está bien claro que era lo primero y no lo segundo, ya que cualquier pretensión de conocimiento científico debe tener como punto de partida la totalidad de los datos de la realidad

<sup>53</sup> Cf. R. Spaemann, “La utopía de la libertad frente a todo dominio,” en *Crítica de las utopías políticas* (Pamplona: EUNSA, 1980), 188.

<sup>54</sup> Cf. O. Höffe, *La justice politique. Fondement d'une philosophie critique du droit et de l'état* (Paris: PUF, 1991), 147 ss.

<sup>55</sup> J. L. Talmon, *Mesianismo político*, 199.

<sup>56</sup> Freund, “Théorie et Utopie,” en *Philosophie et Politique. Annales de l'Institut de Philosophie et de Ciencias Morales de l'Université de Bruxelles*, ed. G. Hotois-J. Sajcher (Bruxelles: Edit. Univ. de Bruxelles, 1981), 20.

relevante. Y son precisamente estos datos los que Marx despreció y que conducen a sostener la necesidad de la justicia como una virtud renovadamente reparadora de las inevitables desigualdades que se siguen del obrar humano social:

... toda acción humana social—escribe Josef Pieper—perturba el equilibrio estático en la medida misma en que convierte en acreedor o deudor al sujeto que la ejecuta. Pero como es incesante este hacerse acreedores y deudores los hombres los unos de los otros, de ahí que siempre surja y vuelva a surgir la exigencia de que cada cual dé cumplimiento, mediante la restitución, a las obligaciones que sobre él pesan (...). Dicho de otra manera, en la estructura del acto de la justicia conmutativa cobra expresión el carácter dinámico de la convivencia humana.<sup>57</sup>

Por el contrario, la pretensión marxista de superar la justicia y las relaciones que la hacen necesaria, habría de conducir inexorablemente a la instauración de un orden incommovible y definitivo y a la consiguiente e inhumana supresión del dinamismo de la vida social.

Por otra parte, sólo la idea de justicia es capaz de justificar la dominación política, diferenciándola de la dominación tiránica o del poder meramente fáctico sobre las personas. “Llamamos justos—escribe Spaemann—a los estados en los cuales se justifican con buenas razones las desigualdades existentes,”<sup>58</sup> en especial las que existen entre gobernantes y gobernados. La búsqueda de los principios del gobierno justo ha sido siempre la preocupación central de la filosofía política y la que la justifica en cuanto filosofía práctica, es decir, ordenada a ilustrar las conciencias de los hombres acerca de las mejores formas de vida en común.<sup>59</sup> El abandono de esta perspectiva por la ideología marxista, la condujo a la irracionalidad final de su propuesta de una convivencia sin gobierno, sin conflictos, sin escasez y, por consiguiente, sin justicia.

<sup>57</sup> Pieper, *Justicia y fortaleza* (Madrid: Rialp, 1968), 102-103.

<sup>58</sup> Spaemann, “Observaciones sobre el problema de la igualdad,” 273.

<sup>59</sup> Cf. V. Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica* (Milano: Vita e Pensiero, 1983), 73 ss.

## 6. Conclusión

Para alcanzar una serie de conclusiones completas y definitivas acerca de la concepción de la justicia en Karl Marx, sería necesario efectuar un análisis integral de la filosofía marxista, tarea que resulta imposible de realizar en este contexto. Por ello, será preciso limitarse a resumir los resultados de las indagaciones realizadas en este capítulo, sin extenderse más allá de los puntos en él tematizados. En este sentido, la primera de las conclusiones que es posible extraer de los desarrollos realizados es que la propuesta marxiana de superar la justicia haciéndola innecesaria, es que ella reviste un carácter utópico en el más estricto sentido de la palabra, es decir, se halla fuera de la realidad y recluida en el ámbito siempre impreciso y volátil de la imaginación humana. Por más que Marx haya dedicado gran parte de su vida a la tarea—continuada luego afanosamente por Engels—<sup>60</sup> de distinguir su socialismo “científico” de los restantes socialismos, a los que calificaba despectivamente de “utópicos,” no pueden quedar dudas acerca de que la profecía marxiana de la extinción de la justicia por la desaparición de las condiciones que la hacen necesaria, debe ser calificada estrictamente dentro de la categoría de las ensoñaciones pseudo-milenaristas, que pueden resultar útiles como evasiones de una realidad opresiva o como movilizadoras de militantes más o menos convencidos, pero que es preciso descartar definitivamente del ámbito del conocimiento riguroso.

Por otra parte, resulta que su propuesta ideal de distribución de los aportes y de los beneficios resulta irremediablemente injusta, toda vez que: (1) no tiene para nada en cuenta la diversidad de la contribución realizada por cada individuo para el reparto de los bienes y servicios, con lo cual el trabajo queda privado definitivamente de todo mérito; quizás sea por ello que en el *Manifiesto comunista* Marx se vio obligado a incluir entre las medidas a tomar por los comunistas en el poder, la “imposición a todos de la obligación de trabajar,” así como “la organización de ejércitos industriales, especialmente para la agricultura,”<sup>61</sup> medidas que no

<sup>60</sup> Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Buenos Aires: Anteo, 1973).

<sup>61</sup> Marx, *El Manifiesto comunista*, 83.

condicen con el carácter espontáneo y libre que preveía para la sociedad futura; y (2) también resulta injusta la reducción de las necesidades al único criterio del mérito en las distribuciones, toda vez que las necesidades son infinitamente variables y, si no se quiere caer en su apreciación meramente subjetiva, resulta imprescindible establecer un baremo objetivo para establecerlas, con lo que se recae inevitablemente en la cuestión de la justicia y sus repartos objetivantes.

Finalmente, cabe recordar, para efectuar una valoración acertada de la justicia política en el marxismo que, tal como lo precisaba Aristóteles, la relación entre el amo y el esclavo queda fuera de la justicia, ya que esa relación carece de igualdad relativa y de objetividad;<sup>62</sup> pero sucede que la inversa de esta afirmación es también verdadera: la ausencia de justicia conduce necesariamente, en el orden de las cosas humanas seculares, al establecimiento de relaciones de esclavitud entre los sujetos. Este ha sido, por otra parte, el destino de todos los intentos de superar la sujeción política, sujeción que incluye intrínsecamente una pretensión de justicia, por la ausencia de todo dominio entre los hombres; todos ellos se han abocado, desde Tomás Müntzer a Mao Tse-tung, al establecimiento de sociedades prácticamente esclavistas, en las que la justicia ha sido sustituida por el terror. De aquí que toda pretensión de superar la justicia en las relaciones entre los hombres, no puede sino conducir al establecimiento tiránico de una sujeción inhumana.

Carlos I. Massini Correas  
CONICET - Universidad de Mendoza  
Dirección: Aristides Villanueva 796  
5500 Mendoza, Mendoza  
E-mail: cmassini@um.edu.ar

<sup>62</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, vol. 6, 1134 b. Cf. C. N. Johnson, *Aristotle's Theory of the State* (London: MacMillan, 1990), 55 ss.