

Más allá del derecho burgués: Libertad, Igualdad y Utopía en Marx y Morris^α

RUTH LEVITAS*

RESUMEN: Haciendo gala de un alto grado de erudición, este penetrante artículo analiza las contribuciones de uno de los pensadores críticos más profundos pero, sin embargo, poco conocidos en América Latina, William Morris. Quien es comparado, en el marco de un análisis triangular, con la visión sobre las *capabilities* del Premio Nobel de Economía Amartya Sen y con la perspectiva sobre las capacidades humanas de Karl Marx. Especialista en estudios de pobreza, Levitas se plantea un horizonte interdisciplinario para estudiarla que la lleva a articular interesantes reflexiones sobre la libertad, la igualdad y la utopía para lograr su efectiva superación histórica.

En su reciente trabajo, *Espacios de esperanza*, el geógrafo marxista David Harvey reflexiona en torno a la diferencia que marcó un contraste generacional. En los años setenta, estudiantes, profesores y activistas políticos discutían *El Capital* en grupos de lectura, *El Manifiesto del Partido Comunista* era también ampliamente leído. En aquel tiempo, sugiere el autor, era difícil ver la aplicabilidad directa de Marx, a menos que fuera filtrado a través de escritores tales como Louis Althusser o Antonio Gramsci. Para fines de los años noventa, a pesar del funcionamiento puro del capitalismo global, Marx no fue leído más.¹ De hecho, los estudiantes de ciencias sociales pueden graduarse habiendo apenas escuchado de Marx y aún menos habiendo leído algo de lo que escribió. Recientemente, mientras me mudaba de casa, cuando lamenté el hecho de que la colección de los trabajos de Marx y Engels que había heredado de mi padre estuviera todavía en el desván, la respuesta de un colega fue “es su mejor lugar”. Siglo y medio después de la publicación de *El Manifiesto*, Harvey demuestra su agudeza y su vigencia así como sus limitaciones. Los problemas que Marx confrontó se encuentran aún entre nosotros: cómo comprender la simultánea simplicidad (en principio) y complejidad (en la práctica) del capitalismo global como un sistema

^α Traducción realizada por Vianey Ramírez y Luis Arizmendi.

* Investigadora de la Universidad de Bristol de Gran Bretaña dedicada a la discusión de la pobreza y del pensamiento utópico en las ciencias sociales. Autora de libros como *The Concept of Utopia*, Philip Allan, Londres, 1990 y *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, Macmillan, Basingstoke, 1999.

¹ David Harvey, *Spaces of Hope*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

gigantesco y dinámico, intrínsecamente expansionista, en el que la mayoría de la población del mundo es explotada por una pequeña minoría; cómo esperar o prever con base en las fuerzas reales del mundo un cambio radical que pueda aprovechar estas enormes fuerzas productivas para el bien general, ahora con la complicación agregada de la sustentabilidad ambiental; y cómo imaginar el bosquejo de un mundo mejor, más allá del capitalismo, en un contexto en el que repetidamente se afirma que no existe alternativa.

Este tercer punto podría ser ampliamente caracterizado como “utópico”. El concepto de utopía ha sido esencialmente cuestionado. Las interpretaciones coloquiales del término generalmente giran alrededor de ideas como la buena sociedad o la sociedad perfecta, carentes de realismo. La utopía es tratada con la sospecha de que por principio es imposible y, por tanto, potencialmente peligrosa y totalitaria en la práctica. Los teóricos abordan de un modo diferente el término utopía, como la fuerza motriz del cambio (Mannheim) o el obstáculo para realizarlo (Marx y Engels).² La definición más provechosa es una de sentido amplio: agnóstica respecto del contenido (y, por tanto, sobre sus posibilidades), su forma y su función, que justo por eso deja abierto el debate. En este sentido, la utopía debe ser entendida como la expresión del deseo de un mejor modo de vida. Como una expresión mucho más amplia en sus alcances que en descripciones detalladas de sociedades alternativas, que constituyen una forma particular de la imaginación utópica holística. De este modo, que el propio Marx sea interpretado o no como un pensador utópico depende en gran medida de la definición que se tome como punto de partida. Sin embargo, como se sabe, Marx fue sumamente cauteloso sobre la especulación

en torno al carácter de una sociedad futura, negándose a escribir recetas sobre el porvenir (expresión seguramente dirigida hacia Fourier, quien efectivamente especificó los menús para los habitantes de su utopía imaginaria). Existen esencialmente dos razones para esto. La primera es la seria objeción teórica —que debe dirigirse a todos los marxistas subsiguientes (y otros) afines al pensamiento utópico— en torno a la imposibilidad de imaginar las necesidades, apetencias y satisfacciones posibles de una sociedad futura y radicalmente diferente. La segunda es la afirmación sobre la naturaleza del cambio social. Marx y Engels respaldaron ampliamente las críticas al surgimiento del capitalismo industrial enderezadas por aquellos que denominaron “socialistas utópicos”. Pero, rechazaban la política como el intento de cambiar el mundo mediante esquemas que prematuramente resolvían (o fracasaban al comprender) el conflicto de intereses entre las clases sociales. Su abierta insistencia, como mínimo, fue sobre las primeras dos de nuestras preguntas clave: analizar el capitalismo y detectar y promover las fuerzas fundadoras del cambio. Podrían, por supuesto, ellos mismos haber sido utópicos en el sentido más peyorativo del término como poco realistas, por pensar que el proletariado entregaría un futuro redimido. En ese mismo sentido, marxistas contemporáneos tales como Hardt y Negri, que anticiparon que “la multitud” se levantaría y derrocaría al capitalismo —simplemente porque su transformación de otro modo parece improbable— pueden ser caracterizados como utópicos.³ Sin embargo, reiteradamente Marx insistió en que el comunismo constituía el proceso de abolición del orden actual más que un estado específico de la sociedad hacia el cual aspirar. Harvey sugiere que cualquier pensamiento utópico pone énfasis en la estructura (especialmente, en la configuración espacial) y, por eso, padece de estasis y subraya la conclusión, o bien enfatiza el proceso y, por eso, evade la conclusión y la especificación. La propia aproximación de Marx al futuro claramente cae en esta última categoría.

Vince Geoghegan ha analizado las consecuencias históricas de esto, especialmente durante el periodo de la Segunda Internacional, además, ha sostenido que, a pesar del evidente rechazo, las ideas de la buena sociedad continuaron introduciéndose, frecuente bajo el disfraz de una histórica época dorada.⁴ Académicos marxistas, tan diferentes como Herbert Marcuse, Ernst Bloch, Edward Thompson y Fredric Jameson, han intentado reconciliar marxismo y utopía.⁵ Otros, especialmente Bertell Ollman, han insistido en que, aunque Marx era reticente a delinear el futuro esperado, es posible reconstruir su imagen desde diferentes fuentes.⁶ Estas incluyen el anhelo, en *La Ideología Alemana*, de superar la división del trabajo, creando la posibilidad de cazar por la mañana, pescar por la tarde y sentarse a analizar después de cenar.⁷ *El Manifiesto* contiene una lista de diez

² Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Routledge and Kegan Paul, London, 1936; Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party* [1848] en Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*, Lawrence and Wishart, London, 1968; Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* [1892] en Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works*. Para la discusión completa de estos problemas véase Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, Philip Allen, Hemel Hempstead, 1990.

³ Michel Hardt and Antonio Negri, *Empire*, MA: Harvard University Press, Cambridge, 2000.

⁴ Vincent Geoghegan, *Utopian and Marxism*, Methuen, London, 1987.

⁵ Ernst Bloch, *The principle of Hope*, Basil Blackwell, Oxford, 1986; Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Vintage Books, New York, 1955, Edward Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, second edition, Merlin Press, London, 1976. Todos ellos son estudiados en Levitas, *The Concept of Utopia*. Sobre Jameson, véase Peter Fitting, “The Concept of Utopia in the Work of Fredric Jameson”, *Utopian Studies* 9(2), 1988, p. 8-17.

⁶ Bertell Ollman, “Marx’s Vision of Communism”, *Critique* 8, 1977.

⁷ Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology*, en Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 5, Lawrence and Wishart, London, 1975.

medidas para arrebatar el capital a la burguesía, centralizando la producción en manos del proletariado organizado como clase dirigente y acrecentando el total de las fuerzas productivas. Después de que la diferencia de clases haya desaparecido, el poder público perderá su carácter político, de suerte que, “en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, tendremos una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos”.⁸ Pueden verse las reflexiones en los *Grundrisse* sobre la naturaleza del trabajo en una sociedad comunista; en *El Manifiesto* sobre la necesidad de redistribuir la población y reintegrar las áreas urbanas y rurales; en *La Guerra Civil en Francia* sobre la Comuna de París; y en la *Crítica al Programa de Gotha* sobre una incisiva crítica de la igualdad distributiva como meta política a corto plazo.⁹ Las preguntas en torno al desarrollo de las capacidades humanas y la igualdad —o, al menos, sobre la desmesurada desigualdad— constituyen problemas vivos en la agenda global, regional y nacional. ¿Frente a ellas, tiene el legado de Marx algo que ofrecer?

Si la naturaleza de la sociedad socialista y comunista no es dejada enteramente a su determinación en el porvenir, persiste el hecho de que Marx no intentó construir una visión holística del futuro. Forjó un mapa del camino, pero no un video turístico del destino. En ese sentido, no nos proveyó de una utopía. Paul Meier sugiere que este vacío fue llenado por William Morris, quien proporcionó imágenes de una sociedad socialista futura tanto en novelas como *News from Nowhere* (*Noticias desde ninguna parte*), *A dream of John Ball* (*Un sueño de John Ball*) y *Nupkins awake or the tables turned* (*Nupkins despertó o se le dió vuelta a la situación*), y, asimismo, en un conjunto de ensayos políticos como “*What socialists want*” (*Qué quieren los socialistas*) y “*How we live and how we might live*” (*Cómo vivimos y cómo podríamos vivir*).¹⁰ Meier sostiene que el pensamiento utópico de Morris es estrechamente similar al desarrollo del socialismo hacia el comunismo que puede ser reconstruido desde Marx y Engels, por eso, dedica dos volúmenes considerables a demostrar esta similitud. Al llegar a este punto tenemos que interrogarnos: ¿Cuáles fueron los planteamientos de Marx y Morris en torno a la libertad y la igualdad? ¿Cuáles son las novedades —si las hay— que agrega Morris a la utopía, especialmente en *News from Nowhere*? Y ¿cuál es el legado de ambos a las expresiones contemporáneas de estos temas? El resto de este artículo se dirige a abordar estas tres interrogantes.

Para Marx es evidente que nuestras nociones tanto de libertad como de igualdad se encuentran constreñidas por el contexto, en ese sentido, nuestra preocupación y comprensión sobre ellas son un producto del capitalismo mismo. En *El Manifiesto* afirma: “Por libertad, en las condiciones

actuales de producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender. Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa. Las declamaciones sobre la libertad de compraventa, lo mismo que las demás ‘bravatas’ liberales de nuestra burguesía, sólo tienen sentido aplicadas a la compraventa encadenada y al burgués sojuzgado de la Edad Media; pero no ante la abolición comunista de compraventa, de las relaciones de producción burguesas y de la propia burguesía”.¹¹ Las concepciones burguesas de la libertad que están preocupadas por las relaciones de propiedad son contrastadas con la definición característica de la buena sociedad, en la cual “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. Esta frase hace eco del anhelo en *La Ideología Alemana* por una “sociedad comunista, donde nadie tenga una esfera exclusiva de actividad pero cada uno pueda llegar a cultivarse en cualquier rama que desee”.¹² En los *Grundrisse*, el interés temprano de Marx por la enajenación y el trabajo enajenado recibe un tratamiento más profundo. La expansión del tiempo libre, “el cual es tanto tiempo de ocio como tiempo para actividades superiores”, constituye una de las bases para el “libre desarrollo” de los individuos y depende del desarrollo de la producción.¹³ Por un lado, los reinos del trabajo y del no-trabajo conforman respectivamente el reino de la necesidad y el reino de la libertad, en una versión del balance entre trabajo/vida (que pasa por alto que la vida fuera del “trabajo” perfectamente podría conllevar bastante trabajo y ser gobernada por demandas de necesidades, sobre todo de seres humanos dependientes). Por otro lado, la naturaleza y las condiciones del trabajo podrían transformarse, de manera que, el trabajo, aunque sea necesario, no obstante, sea libre, lo que reconstruiría la oposición

⁸ Marx and Engels, *Manifiesto*, p. 53.

⁹ Karl Marx, *Grundrisse* [1857-61] en Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 28, Lawrence and Wishart, London, 1975; Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* en Marx and Engels, *Collected Works*.

¹⁰ Paul Meier, *William Morris: The Marxist Dreamer*, Brighton: Harvester, 1978; William Morris, *News from Nowhere*, Reeves and Turner, London, 1981; William Morris, *A Dream of John Ball*, Longmans Green and Co., London, 1907 [1886]; William Morris, *Nupkins Awake, or The Tables Turned*, en *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, ed. May Morris, Basil Blackwell, Oxford, 1936 [1887], p. 528-66. Se ha publicado una gran variedad de selecciones de los ensayos de Morris, así como de sus artículos periodísticos. La mayoría de los trabajos de Morris, incluyendo sus ensayos menos famosos, gracias al último trabajo de Nicholas Salmon y otros, pueden ser consultados en www.marxists.org/archive/morris/works. Las referencias tomadas de este sitio están indicadas por el título, y cuando una referencia aparece por primera vez, se indica la fecha de la publicación original.

¹¹ Marx and Engels, *Manifiesto*, p. 48.

¹² Marx and Engels, *German Ideology*, p. 47.

¹³ Marx, *Grundrisse*, p. 530.

binaria entre libertad y necesidad. Para que esto suceda, el trabajo debería ser de carácter social, pero además tendría que involucrar al trabajador como un sujeto activo capaz de controlar las fuerzas naturales en lugar de ser utilizado como otra fuerza más. La abolición de la división del trabajo, el desarrollo de las capacidades, la transformación del trabajo y la abundancia material constituyen cuatro de las características distintivas de la buena sociedad sintetizadas en la *Critica al Programa de Gotha*:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!¹⁴

Esta conclusión se presenta en el marco de un ataque mordaz al tratamiento de la igualdad (atribuido a Lassalle) en el programa del Partido Obrero Alemán. Dos breves formulaciones en particular provocan la furia de Marx. “El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y puesto que el trabajo útil sólo es posible dentro de una sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo”; y “La emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo el trabajo sea regulado colectivamente, con un reparto equitativo del fruto del trabajo”. El análisis de Marx de la forma en que falsos argumentos son elaborados mediante el uso de un “roblón verbal” del tipo “y puesto que” es un excelente ejemplo de lo que ahora se denomina análisis del discurso, y podría ser ampliamente aplicado, por ejemplo, a los discursos de Tony Blair.¹⁵ Además de señalar que la primera proposición es falsa, ya que, la naturaleza conforma también una fuente de la riqueza, Marx plantea que la deducción lógica de la afirmación todo trabajo útil es social consiste en que el producto del trabajo le pertenece a la sociedad, no que “todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo”.

Como plantea en una referencia posterior, la “distribución equitativa” es enteramente concordante con la ideología burguesa. De hecho, Marx va más lejos aún. No sólo la burguesía afirma que la distribución actual es justa, sino que, en cierto sentido, tiene razón dado el modo de producción capitalista. Incluso, frente a quienes ven la distribución actual como injusta, la justicia es infinitamente discutible. La idea de que el producto social se encuentra “íntegramente” disponible para el consumo o la distribución, es de modo similar, descartada, ya que, existen las necesidades de reinversión, para enfrentar contingencias, costos de administración y gasto social indispensable. Pero Marx continúa y sostiene que esta “igualdad de derechos” encarnada en una igualdad distributiva constituye ella misma por principio, un “derecho burgués”. Depende de tratar a los individuos bajo una medida estandarizada como obreros. El derecho a una parte del producto social proporcional al trabajo realizado podría caracterizar la primera fase de la nueva sociedad. Pero esa difícilmente puede ser la meta final, porque “reconoce, tácitamente, los desiguales talentos de los individuos, y, por consiguiente, su desigual capacidad productiva, como privilegios naturales. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*”.¹⁶ Podría aplicarse, del mismo modo, la “igualdad de derechos” a otros fundamentos como el de ciudadanía. Desde luego, circunstancias desiguales resultarán en una distribución igualitaria acarreado efectos desiguales. “Igualdad” e “igualdad de derechos” no pueden llevarnos, ciertamente, más allá del derecho burgués, puesto que suponen una medida estándar, que únicamente puede aplicarse sobre un aspecto del ser humano o de sus actividades, no sobre una persona completa y única. Finalmente, el libre desarrollo de las capacidades individuales (que siempre se encuentran diferenciadas) generará tanto desigualdad en las necesidades y en el consumo, como desigualdad social y en la contribución a la producción. Es más, Marx rechaza la igualdad incluso como una demanda transitoria. En efecto, insiste en que los sistemas de distribución del producto social son consecuencia del modo de producción, por eso, es hacia él a lo primero que se debe apuntar.

La crítica de Marx al valor abstracto de la “igualdad de derechos” es fuerte, pero todavía es difícil imaginar cómo el principio “de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades”, podría ser llevado hasta el final como sistema social y, asimismo, cómo esto se relacionaría con el libre desarrollo de cada uno y de todos. Los escritos de Morris, tanto de ficción como de no-ficción, son menos abstractos (y generalmente menos agresivos en el tono, incluso cuando fundamentalmente discrepan con alguien). Morris otorga una importancia central a la igualdad como principio absoluto de la buena sociedad, pero éste constituye un concepto de igualdad que

¹⁴ Marx, *Critique of the Gotha Programme*, p. 319, 321.

¹⁵ Ruth Levitas, *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, Macmillan, Basingstoke, 1998; Norman Fairclough, *New Labour, New Language*, Routledge, London, 2000.

¹⁶ Marx, *Critique of the Gotha Programme*, p. 324.

se encuentra, en los términos de Marx, más allá del derecho burgués. Remite al “Socialismo verdadero y completo”, o, dicho de otro modo, al “comunismo”, como la “Sociedad de la Igualdad”.¹⁷ “El objetivo del Comunismo, me parece, reside en la completa igualdad de condiciones para todas las personas”.¹⁸ La necesidad de la “igualdad de condiciones” es desarrollada como un estado en el cual “cada uno, desde cualquier trabajo que realice, tendría la oportunidad de satisfacer todas sus necesidades razonablemente en acuerdo al estándar socialmente reconocido”.¹⁹ Morris comparte la perspectiva de que como fase de transición en el socialismo habrá ingresos desiguales, pero insiste en que sólo será una condición temporal:

No considero que esto durará por mucho tiempo: encontraremos que, cuando cese la lucha de unos contra otros por el sustento y dejen de atracarse entre sí, todas las necesidades y el confort podrían ser tan abundantes y tan baratos que cualquiera sería libre de tomar lo que necesite. Por supuesto, deberemos pagar por ello, pero todos juntos, sin distinción.²⁰

Morris brinda una ilustración, aunque en ella manifiesta cierta candidez en torno a la distribución de los recursos al interior de las familias y la regulación informal de lo que se supone quiere cada quien:

¿Cómo actúan los miembros de una familia que vive confortablemente cuando se sientan a compartir una pierna de carnero? ¿Traen un par de balanzas y pesan la distribución de los víveres que corresponde a cada uno? No, eso se hace en una prisión pero no en una familia: en una familia cada uno tiene lo que necesita y nadie guarda resentimiento. Mary toma una rebanada, Jack toma dos y Bill toma cuatro, pero Mary y Jack no se resienten, ya que, ellos han tomado tanto como querían. La razón es que se ha proveído lo suficiente y que todos los miembros de la familia confían entre sí... Será elección de cada uno si se vive como en una prisión o como en una familia.²¹

Cuando Morris habla acerca de la igualdad de condiciones, no es precisamente en términos de la distribución material, sino en términos de “libre oportunidad de cada uno para la satisfacción de sus necesidades”, incluyendo el desarrollo de sus capacidades.²² Las condiciones de una sociedad honesta son, “para empezar, cada miembro debería tener la oportunidad de una vida feliz, esto es, de una vida en la cual desarrollara sus facultades humanas lo mayormente posible”.²³ *What Socialists Want* asume como su punto de partida una desigualdad natural y diferencia las personas en términos de disposiciones, deseos y capacidades. Morris sostiene que esas desigualdades naturales pueden, en una sociedad bien organizada, generar una diversidad positiva, pero “si actuamos injusta y estúpida-

mente, pueden convertirse en la fuente de la miseria para muchos y de la degradación para todos”. Tiempo libre, placer y educación constituyen igualmente necesidades humanas, y como “todos los hombres tienen el poder de pensar y ese poder podría ser reprimido o desarrollado”:

Frente a cualquier desigualdad que reconozca entre las personas, reivindico esta igualdad: que todo el mundo debería tener a plenitud suficiente alimento, ropa y vivienda y, además, suficiente tiempo libre, placer y educación; que todos deberían tener seguridad sobre sus necesidades; si es así seremos iguales en el sentido en que los socialistas usan la palabra. Si no somos iguales algo está equivocado en la naturaleza del hombre individual o de la sociedad, que le dice cómo vivir.²⁴

La buena sociedad de Morris, entonces, se apoya sobre la igualdad de oportunidades para el desarrollo de capacidades. En la Sociedad de la Igualdad, la educación debería ser “la misma para todos de acuerdo con sus capacidades”.²⁵ “Todos debemos trabajar útilmente”,²⁶ pero “cada uno debe ser capaz de trabajar de acuerdo con sus capacidades”.²⁷ Desde esta perspectiva, no habría necesidad de recomensurar de forma desigual habilidades desiguales, ya que, Morris creía que con eso justo de lo que no se trataba era de generar temor. “La habilidad para realizar un trabajo especial no es tan poco común y tendería a dejar de ser poco común conforme los hombres fueran libres para escoger las ocupaciones más idóneas para ellos”.²⁸ En todo caso, el punto clave es la transformación del trabajo:

Considero que el ideal del futuro no apunta hacia la disminución de la energía del hombre mediante la reducción del *trabajo* a un mínimo, sino, más bien, a la reducción de la *aflicción en el trabajo* a un mínimo tan pequeño que dejará de significar sufrimiento; un logro para la humanidad con el que sólo puede soñarse hasta que los hombres sean (...) completamente iguales (...), pero que, ciertamente, deberá alcanzarse cuando las condiciones de los hombres sean iguales.²⁹

¹⁷ Morris, *Communism* (nd).

¹⁸ Morris, *Socialism and Anarchism* (1889).

¹⁹ Morris, *Communism*.

²⁰ Morris, *What socialists Want* (nd).

²¹ *Ibid.*

²² Morris, *Socialism and Anarchism*.

²³ Morris, *Socialism: The Ends and the Means* (nd).

²⁴ Morris, *What socialists Want*.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Morris, *Communism*.

²⁷ Morris, *What socialists Want*.

²⁸ Morris, *Communism*.

²⁹ Morris, *Bellamy's Looking Backward* (1889).

Un trabajo de este tipo es completamente imposible dentro de los marcos del capitalismo porque no constituye un proceso libre. Del mismo modo que Marx, Morris es completamente claro respecto de que las relaciones capitalistas de producción constituyen la raíz del problema: “los patrones o dueños de los medios de producción poseen prácticamente a los trabajadores. En efecto, prácticamente, puesto que son ellos quienes realmente les dictan el tipo de vida que deben llevar, sin que los trabajadores puedan escapar”.³⁰ Peor aún, “porque viven para trabajar, no son libres”.³¹ Del mismo modo que Marx, Morris analiza los problemas de distribución basados en los de la producción: “la comunización de los medios industriales será rápidamente seguida por la comunización de sus productos”.³² Edificar la libertad para trabajar acarrea implicaciones centrales para los políticos. Ya que lleva a enfrentar el que la gente “no puede desentenderse de las cuestiones de la vida cotidiana sobre una abstracción llamada Estado, sino que debe asumirlas con base en una asociación conciente de unos con otros”.³³ Sin embargo, “esto sólo puede ser realizado por hombres libres, los esclavos no pueden tener responsabilidad y, mientras los trabajadores sean los esclavos del capital y tengan que trabajar y vivir como éste les manda, deben someterse a lo que denomino funcionarios profesionales y tener todo el trabajo público mal hecho a un enorme costo”.³⁴

Morris es suspicaz respecto de las medidas socialdemócratas, desconfía de que puedan ser “los medios que nos hagan alcanzar la nueva tierra de la igualdad”, pero, además, insiste en que corren el riesgo de sólo ser “alivios provisionales para ayudarnos en los actuales días de opresión”. No obstante, para Morris, la reducción de la desigualdad dentro del capitalismo es en sí misma conveniente debido a que “permite que unos cuantos o, incluso, un gran número de personas, vivan de un modo un poco más confortable, un poco menos miserable, de como viven actualmente, lo que, si se nos permite decir, no es en sí misma una buena perspectiva”.³⁵ En este sentido, su posición, como la de Marx, se distingue pero también se acerca a la de los primeros owenianos como Anna Wheeler

y William Thompson. Ellos no vieron ningún conflicto entre la búsqueda de la igualdad dentro de los límites del sistema actual y la búsqueda de la igualdad plena sobre las condiciones de los trabajadores asociados:

Primero, debería defenderse en todo lugar la igualdad parcial que significa leyes, políticas y derechos civiles iguales para todos, moral de igualdad y un sistema igualitario de educación que pueden darse bajo el marco del individuo aislado y la familia actualmente prevalecientes (esto es, la igualdad dentro de los límites del derecho burgués), y (...) además debería defenderse, no con menor energía, el nuevo sistema social de la Asociación de grandes grupos, donde todos contribuyan alegremente con su esfuerzo, físico y mental, al bien común, en total igualdad de deberes, derechos y placeres, para que la felicidad tanto de hombres como de mujeres sea aumentada cien veces más allá de lo que es ahora.³⁶

Sobre las posibilidades de mejoramiento planteadas por la socialdemocracia, Morris es más escéptico. Reducir la desigualdad dentro de los confines del derecho burgués, “sí sirviera para entorpecer los esfuerzos de toda la clase obrera por alcanzar una verdadera sociedad de iguales, constituiría un mal muy pesado”.³⁷ En otra parte, sostiene que incluso si los salarios fueran duplicados y el tiempo de trabajo reducido a la mitad, las clases trabajadoras aún continuaría estando en una condición degradada, porque no serían libres,³⁸ y se refiere a las acciones paliativas como “intentos (...) por producir un infierno feliz”.³⁹

Los escritos políticos de Morris son más concretos que los de Marx. Pero Morris, ciertamente, fue más allá e incorporó estos temas en forma de ficción en *News from Nowhere*. Lo hizo, muy a pesar de su renuencia a especificar las características institucionales de la Sociedad de la Igualdad: “No quiero predisponer sobre la forma exacta que tal sociedad debería adquirir”.⁴⁰ En cierto modo, en estas razones puede encontrarse un eco de las de Marx: “el tiempo nos enseñara qué sistema de organización podría ser necesario para la nueva vida”.⁴¹ Sin embargo, para Morris, existe otra razón y es que tanta atención a las formas institucionales podría oscurecer lo que constituye el punto central, que, para él, no es el sistema de organización del socialismo, sino la vida que ahí se vivirá y la necesidad de hacer a la gente anhelarla. En contraste, el enfoque de Morris siempre fue específico y concreto, llevándolo a sospechar de la fraseología abstracta, a la que cuestionaba interrogando qué significado tenía en la práctica. Así, a pesar de que “todo debe ser conjetural”, agrega que “sin duda, al construir hipótesis sobre el futuro de la sociedad deberíamos tratar de sacudirnos para limpiarnos de meras frases”.⁴²

Los puntos de partida de *News from Nowhere*, así como en *La Crítica al Programa de Gotha*, lo son la crítica a la igualdad distributiva y al trabajo enajenado. Dirigida sobretudo a la forma en que son abordados en *Looking Backward*

³⁰ Morris, *Communism*.

³¹ Morris, *Monopoly, or How Labour is Robbed* (1890).

³² Morris, *Communism*.

³³ Morris, *Bellamy's Looking Backward*.

³⁴ Morris, *Communism*.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ William Thompson and Anna Wheeler, *Appeal of One Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half Men*, Thoemmes Press, Bristol, 1994 [1825], p. 202.

³⁷ Morris, *Communism*.

³⁸ Morris, *Monopoly, or How Labour is Robbed*.

³⁹ Morris, *Ugly London* (1888).

⁴⁰ Morris, *What socialists Want*.

⁴¹ Morris, *Communism*.

⁴² Morris, *Socialism and Anarchism*.

(*Mirando hacia atrás*) de Edward Bellamy. Bellamy visualizó una sociedad en la cual las fuerzas productivas se encontrarían bajo control del Estado, el trabajo fuera coercitivo y todos los miembros de la sociedad tuvieran derecho a una distribución igualitaria de la parte del producto social disponible para la distribución.⁴³ Bellamy afirmaba haber abolido la compra-venta, pero, de hecho, conservó la compra-venta entre los individuos y el Estado. El trabajo era ineludible hasta los 45 años de edad (cuando la gente era forzada a retirarse), excepto para las mujeres cuya participación social asume la forma tradicional de la maternidad, es decir, que exige las funciones de nutrición y educación de los niños. La contribución al trabajo era sujeta al cálculo, así como también el consumo, para el cual cada ciudadano tenía asignados individualmente sitios para gastar. Morris objetó a la visión de Bellamy el utilitarismo, el control disciplinario y la mecanización. De hecho, en otra parte, se refiere a los socialistas “prácticos” (por ejemplo, los fabianos) que rinden culto al utilitarismo con “un fervor fatuo”.⁴⁴ En respuesta a Bellamy, Morris sostiene que esa organización mecanizada, lejos de ahorrar trabajo, simplemente multiplicaba la organización mecanizada, cuando, por el contrario, “el verdadero incentivo para el trabajo útil y feliz es y debe ser el placer en el trabajo mismo”. La crítica de Morris al proceso de trabajo capitalista es semejante a la de Marx, pero está fundada en *The Stones of Venice (Las Piedras de Venecia)* de Ruskin, específicamente en el capítulo sobre “La naturaleza de lo Gótico”.⁴⁵ Donde se apoya la reunificación del trabajo intelectual y el trabajo manual, sobre todo mediante el desarrollo de aptitudes artísticas. Es más, en *News from Nowhere*, el regreso hacia aptitudes artesanales aunque no excluye la maquinaria, en cierto modo, surge porque una vez que la producción es para la necesidad y no para la ganancia, existe un riesgo de insuficiencia de trabajo: el trabajo, así, se convierte no sólo en medio de vida, sino en la primera apetencia de la vida. La división del trabajo es erosionada. Y aunque la gente podría adquirir habilidades especializadas, como esculpir, muchos podrían dedicarse a una multiplicidad de ocupaciones; en este contexto, aprovechar plenamente las oportunidades sería resultado de un esfuerzo colectivo. Las personas serían libres no sólo en términos de tiempo, sino en términos de acceso a los recursos para desarrollar una amplia gama de talentos y capacidades. Sin embargo, existiría una decisión colectiva dirigida a suspender el desarrollo de ciertas capacidades productivas, sociales e individuales a favor de una mejor calidad de vida, posición posteriormente apoyada por Adorno.⁴⁶ *News from Nowhere* no contiene una noción de igual derecho a la distribución del producto social en el sentido que Marx critica, ni tampoco un derecho a una distribución igualitaria del producto social (que no es la misma cosa). Más bien, se ubica más allá del derecho burgués con un principio en el que ni la contribución al trabajo ni el consumo están sujetos al cálculo. Los bienes son llevados al mercado —principalmente a los mercados agrícolas locales,

pero también a tiendas especializadas como las de la línea Piccadilly— y se encuentran absolutamente disponibles para ser solicitados. De manera semejante, al modo en que el barquero que a remo lleva a William Guest, para su baño matutino, a lo largo del río Támesis hacia Hammersmith, no rechaza el pago en el marco del desconcierto de la propuesta. La igualdad que se propone en *News from Nowhere* es obstaculizada por la descripción que Morris ofrece de la mujer concentrada mayormente en roles domésticos. A pesar de que a las mujeres se les adjudican las mismas oportunidades de desarrollo de sus capacidades y de acceso al producto social, Morris asume que sus talentos naturales son diferentes a los de los hombres. Pese a su apreciación de las aptitudes artísticas, en *News from Nowhere* las labores domésticas son consideradas como una valiosa actividad social.

Estas peculiaridades sociales de una sociedad ficticia constituida por comunidades descentralizadas, son manejadas mediante una democracia participativa. La ciudad se encuentra descentralizada y el campo repoblado. El informador clave de Guest, Old Hammond, quien frecuenta el Museo Británico, le habla del proceso que constituye la lucha de clases, el cambio revolucionario y su gradual surgimiento, en el curso de 150 años, hasta esta nueva “época de paz” —que, da a entender, dará forma ella misma a la promoción de cambios en el futuro—. La explicación de Morris podría ser vista como el arquetipo de lo que Harvey llama “utopismo dialéctico”, ya que, plantea la transformación no sólo de las estructuras sociales sino también de su cambiante particularización espacial. Algunas veces se ha formulado que la descripción en *News from Nowhere* tiene más en común con Kropotkin que con Marx. Los ensayos de Kropotkin, finalmente recopilados en *Field Factories and Workshops (Campo, Fábricas y Talleres)*, fueron publicados en *The Nineteenth Century (El siglo diecinueve)*, entre 1888 (año en que la novela de Bellamy fue publicada) y 1890 (cuando la réplica de Morris aparece en fascículos consecutivos de *Commonweal (El bien público)*).⁴⁷ A pesar de su amistad con Kropotkin, Morris se esforzó por distanciarse del anarquismo en general —porque, como Marx, también rechazaba modelos voluntaristas del cambio social y porque era escéptico respecto al énfasis anarquista en la libertad individual—.⁴⁸

⁴³ Edward Bellamy, *Looking Backward*, Ticknor, Boston, 1888.

⁴⁴ Morris, *Socialism and Anarchism*.

⁴⁵ John Ruskin, *The Stones of Venice*, Folio Society, London, 2001 [1851].

⁴⁶ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Verso, London, 1978, p. 156.

⁴⁷ Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops*, Swan Sonnenschein, London, 1907.

⁴⁸ Sobre la relación entre el pensamiento de Morris y el anarquismo, así como sus divergencias respecto de éste, véase especialmente Nicholas Salmon, *William Morris: The Art of Socialism*, University of Wales Press, Cardiff, 2001.

La visión de Morris sobre la vida humana y el desarrollo humano es esencialmente social. Él está, como hemos visto, comprometido con la libertad en muchos sentidos. El libre desarrollo de las capacidades, la libertad para trabajar –en el sentido de acceso a los medios de producción sin mediación del sistema salarial– y el libre acceso a los medios para la vida, son centrales en su visión. Pero es escéptico respecto a frases como libertad individual o libertad ante la autoridad. “Si la libertad ante la autoridad es la afirmación de la conveniencia o la posibilidad de que un hombre individual haga lo que le plazca siempre y bajo cualquier circunstancia, esto constituye la negación absoluta de la sociedad y hace del Comunismo la máxima expresión una sociedad imposible”. No sirve de nada sumarse a la expresión común: “mientras usted no interfiera en los derechos de otras personas a hacer lo mismo”. Si se pretende garantizar que los individuos no puedan ejercer coerción unos sobre otros –plantea– debe, “en alguna punto, existir una autoridad preparada para obligarlos a no ejercer coerción”. Puesto que la gente discrepa, están entretejidos conflictos de intereses. Morris incluso sugiere que la gente podría tener conflicto de intereses consigo misma: como en el caso en que “el sobrio Philip necesita protección del ebrio Philip”. Morris, sin embargo, no postula claramente una forma institucional de autoridad. Más bien, postula una conciencia pública o conciencia social como regla de acción. La conciencia social –formula– está constituida por “las aspiraciones de lo mejor de nosotros mismos”, sin ellas “no puede existir una verdadera sociedad”.⁴⁹

Un mérito del pensamiento utópico holístico consiste en que, en lugar de suscribir valores abstractos, insiste en

examinar las representaciones concretas de estos valores en las instituciones sociales; y lo hace de tal forma que no puede rehuir la pregunta en torno a cómo diferentes principios se relacionan unos con otros en su manifestación concreta. Eso lleva tanto al escritor como al lector hacia lo que Blairites denomina “pensar conjuntamente”, y el conjuntamente sucede en lo concreto y no simplemente a nivel abstracto. En vez de preguntar lo que podría entenderse por “libertad” o “igualdad”, las libertades, las sujeciones, las igualdades y las desigualdades específicas son reveladas como características de un sistema integrado. Sin embargo, si tal modelo es validado como ideal, en lugar de presentarse como una invención heurística, se vuelve profundamente problemático. No sólo los marxistas, sino todos aquellos con la más mínima comprensión de la diversidad cultural que ha existido y existe a lo ancho del tiempo y del espacio, son concientes de que las necesidades, las apetencias y los deseos son construidos socialmente e históricamente relativos. Esto hace al intento por describir la utopía temerario, necesariamente provisional, esencialmente controvertible y por principio imposible, motivos por los cuales Marx declinó hacerlo. Esta imposibilidad, cuando la sombra del totalitarismo caía sobre la utopía a mediados del siglo XX, condujo a Adorno hacia la afirmación de que “existe ternura hasta en la demanda más ordinaria: nadie será un hambriento nunca más”.⁵⁰

Morris sabía que el proyecto era arriesgado. Pero decía que también era necesario, ya que, es “razonable que aquéllos a quienes intentamos involucrar en la gran lucha por una mejor forma de vida que la que ahora tenemos nos soliciten, por lo menos, alguna idea de qué tipo de vida podría ser”.⁵¹ Además, Morris, en lo inmediato, temía que el libro de Bellamy generara en la gente desilusión sobre el socialismo si les disgustaba o bien conclusiones falsas si les resultaba atractivo. Su advertencia, en respuesta a Bellamy, de que cualquier libro semejante únicamente podía ser expresión del carácter de su autor constituye, asimismo, una advertencia sobre *News from Nowhere*. Es decir, en este libro se presenta una hipótesis, no un plan. Edward Thompson, glosando a Miguel Abensour, sostiene que su intención no es didáctica sino experimental: inaugurar un espacio en el que sea posible experimentar cómo sería desear de un modo diferente, como podríamos en alguna sociedad futura. Su propósito, para que se entienda, es la “educación de deseo”.

Tanto Marx como Morris critican la igualdad formal por constituir una medida arbitraria. Pero ambos están comprometidos con la relación entre igualdad y libertad, por eso, examinan su profunda interdependencia, en vez de verlas, como la mayoría del pensamiento liberal supone, como opuestas. Ambos están interesados en el desarrollo de las habilidades, capacidades o “capabilities”,⁵² y puesto que la igualdad provee el terreno para el florecimiento

⁴⁹ Morris, *Socialism and Anarchism*.

⁵⁰ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, p. 156.

⁵¹ Morris, *How We Live and How We Might Live* (1884).

⁵² (Partiendo del reconocimiento de que los términos *capabilities* y *functionings* forjados por Amartya Sen son de difícil traducción al castellano, más aún, tomando en cuenta que su concepción misma en inglés es problemática como señala la crítica de Gerald A. Cohen (en “Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities” en M. Nussbaum y A. Sen, *The Quality of Life*, Clarendon Press, 1993; su versión en español es *Calidad de Vida*, FCE, México, 1996) porque nunca son definidos con suficiente claridad por Amartya Sen, Julio Boltvinik –en su libro, todavía inédito, *Ampliar la mirada*– propone que la mejor vía consiste en respetar su expresión original y manejarlos sin forzar las cosas cayendo en lo que sería una traducción imposible. Justo debido a que *functionings* en Sen es un término que alude a las diversas condiciones de vida que podemos alcanzar o lograr sobre cierto sistema de bienes, es que su traducción como funcionamientos –que es lo que regularmente se ha hecho– resulta, por lo menos, elíptica y oscura; paralelamente, capacidad es una expresión que no proyecta redondamente el significado del término *capabilities*, ya que, éste alude a las habilidades efectivas y potenciales que pueden desarrollarse sobre cierto sistema de bienes y sobre determinado ambiente social, lo que subraya la libertad de la persona o de un grupo para alcanzar *functionings* que considere valiosos. Colocando como principio de traducción el rigor científico, debido a la complejidad de éstos términos hemos elegido mantenerlos en su versión original. Nota de Luis Arizmendi).

de las capacidades, la reconocen como precondition de la diversidad positiva, no como precursora de la uniformidad y la similaridad. Morris, además, plantea que “los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que ellos lucharon surge a pesar de su derrota, y cuando eso sucede resulta no ser lo que ellos querían, entonces, otros hombres tienen que luchar por lo que ellos querían aunque bajo otro nombre”.⁵³ Un siglo después de Morris, las preguntas en torno a la igualdad, la libertad y el desarrollo de *capabilities* adquirieron nueva forma en el trabajo de Amartya Sen, quien, en 1998, fue galardonado con el Premio Nobel de Economía.

En *Inequality Re-examined (Desigualdad Reexaminada)*, Sen argumenta que todas las teorías éticas del orden social postulan la igualdad. El término “igualitarismo” es usualmente aplicado a aquellas que demandan la igualdad en términos de ingreso o niveles de bienestar. Pero, como Sen señala, “los utilitaristas clásicos insisten en igualdad en el acceso a los bienes, mientras los libertarios puros demandan igualdad con respecto a un grupo entero de derechos y libertades”.⁵⁴ Igualdad y libertad, por consiguiente, no pueden ser opuestas en principio, aunque diferentes igualdades o diferentes libertades puedan, de hecho, crear conflicto. La versión preferida de Sen sobre la igualdad se centra en un tipo de libertad igualitaria, específicamente relacionada con “nuestra capacidad para alcanzar valiosos *functionings* que le dan forma a nuestras vidas y, más ampliamente, a nuestra libertad para impulsar los objetivos que tenemos razón en valorar”.⁵⁵ Los planteamientos de Sen derivan del análisis de Rawls de la “justicia como equidad”, pero sostiene que Rawls pone mucho énfasis en la posesión de bienes primarios, sin atender suficientemente las libertades y *capabilities* que estos bienes hacen posible. Parte de su proyecto reside, por tanto, en llevar las preguntas por la igualdad y la desigualdad más allá de los productos y la distribución de los bienes o recursos primarios. De este modo, la pobreza es entendida no en términos de bajos ingresos, sino de libertad sustantiva o de *capabilities* básicas insuficientes.

Su discusión de las *capabilities* involucra muchos de los mismos puntos que Marx y Morris formularon. Igualdad en la distribución de bienes primarios no es sinónimo de habilidad para desarrollar *capabilities* o para alcanzar metas valiosas y no conduce a la igualdad en el bien-estar (*well-being*). En primer lugar, las metas varían entre los individuos. En segundo lugar, los individuos son diversos y se diferencian por sexo, edad, características genéticas, salud, contexto social, posición de clase y otros factores que producen una relación diferencial entre los recursos y la posibilidad de desarrollo de *capabilities*. Simplemente, existen “tasas de conversión variable de los ingresos, bienes primarios y recursos en libertad para hacer, ser y vivir

de la forma en que a uno le gustaría”, que se basan tanto en talentos naturales como en procesos sociales.⁵⁶ Sen, de hecho, cita *La Crítica al programa de Gotha*, tanto en relación a la pregunta por las diferencias individuales como al tema de la calculabilidad. Además, señala que remunerar a la gente en función de su contribución al trabajo o de su contribución a la productividad, resulta complicado por la dificultad, en cualquier sistema complejo de producción integrado, de llevar a cabo la identificación de quién produce qué.

En *Development as Freedom (Desarrollo y Libertad)*, Sen regresa sobre temas similares. Reitera el argumento acerca de la calculabilidad, observando que las comparaciones de la utilidad están a lo más construidas sobre bases de bienes útiles, que constituyen indicadores (inadecuados) y no medidas de la utilidad en sí misma. Buscando superar esa limitación, Sen elabora tasas de conversión variable partiendo de cinco fuentes de variación: heterogeneidades personales; diversidades ambientales; diferencias de clima social, servicios públicos y comunidad; diferencias en las perspectivas relacionales; y distribución dentro de la familia. Ciertamente, la medición de capacidades como base para evaluar la buena sociedad o el “desarrollo” es problemática. El ingreso puede ser considerado relevante ya sea como indicador, como vehículo o causa de desigualdad. En el último caso, sin embargo, es importante reconocer que las pequeñas diferencias en ingresos pueden tener grandes efectos en términos de capacidades (y puesto que el ingreso tiene efectos discontinuos, es de uso limitado como indicador). Sen plantea que el problema de la desigualdad aumenta si nosotros pensamos menos en términos de ingresos desiguales y más en términos de distribución de *capabilities*. Los intereses de Sen aquí son directamente paralelos a los señalamientos de Morris de que nuestra preocupación primordial en torno a la buena sociedad no debería ser su “maquinaria”, sino la vida que es vivida dentro de ella.

En este último trabajo, Sen construye su argumentación sin citar a Marx y con una pequeña referencia al principio de igualdad. “Igualdad” no figura en el índice de su libro, aunque desigualdad sí, especialmente en relación a su impacto sobre las posibilidades de “desarrollo”. El desplazamiento discursivo desde la igualdad hacia la libertad refuerza su argumento previo de que la libertad constituye el valor primordial —como libertad para desarrollar *capabilities* y vivir una vida en acuerdo a la elección de valores

⁵³ Morris, *A Dream of John Ball*, p. 36.

⁵⁴ Amartya Sen, *Inequality Re-examined*, Oxford University Press, Oxford, 1995, ix.

⁵⁵ *Ibid.*, xi.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

y prioridades—. Esto, además, muestra la convergencia, en lugar del conflicto, entre igualdad y libertad. Pero existe una contradicción en el núcleo del trabajo de Sen, que deriva del fracaso para asumir el desafío fundamental ante las relaciones de mercado —o capitalistas—: es su fracaso para moverse más allá del derecho burgués. Sostiene que el capitalismo enfrenta retos como la desigualdad, la pobreza y la destrucción ambiental; y que las soluciones requerirán instituciones “más allá de la economía de mercado capitalista”. Observa que la base del rápido desarrollo reciente de China fue puesta por la educación y los servicios de salud provistos por el régimen comunista. Pero, además, plantea que “es muy difícil presenciar que cualquier crítica razonable pudiera estar contra el mecanismo del mercado en cuanto tal”, ya que, la libertad del mercado no sólo conduce a la libertad, sino que es constitutiva de ésta.⁵⁷

Sen hace hincapié no sólo en que las capabilities dependen del orden económico, social y político, sino en que mucha gente —especialmente la gente pobre— no tiene una oportunidad real para formarse un juicio sobre el tipo de vida que le gustaría llevar. En contraste, la aspiración utópica de Marcuse de un nuevo principio de realidad con el que podamos vivir sin angustia y, en consecuencia, podamos considerar qué es aquello que realmente queremos hacer, se basa en la trascendencia del capitalismo: el mercado indudablemente bloquea tal seguridad, tal libertad.⁵⁸ Pero necesitamos interpolar la comprensión de Marx de que estos procesos de evaluación y discernimiento son en sí mismos sociales. Las *capabilities* valiosas, al igual que las *capabilities* en sí mismas, siempre son producidas socialmente. Puesto que los deseos, las *capabilities* y las capacidades son sociales tanto en su origen tanto como en su desarrollo, por tanto, en cualquier sociedad humana, el libre desarrollo de cada uno y el libre desarrollo de todos esta sujeto a la determinación social de cada época. La desarticulación subraya estos procesos, mostrando el poder de las valoraciones culturales por encima de las decisiones individuales. Eva Hoffman escribe sobre su experiencia, y desde lo doloroso de ésta, en *Lost in Translation (Perdida en la Traducción)*, donde explora su emigración en 1959, a los 13 años de edad, de Polonia a Canadá. Una mujer joven que lucha hasta convertirse en pianista, encuentra que eso tiene un significado totalmente diferente en su nuevo hogar:

⁵⁷ Amartya Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 267, 142, 112.

⁵⁸ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Sphere Books, London, 1968.

⁵⁹ Eva Hoffman, *Lost in Translation*, Vintage, London, 1998 [1989], p. 158.

⁶⁰ Eva Hoffman, *Lost in Translation*, Vintage, London, 1998 [1989], p. 158.

Ser pianista (...) significa algo completamente diferente en mi nueva matriz cultural. No corresponde a la cumbre del glamour o al corazón mismo de la belleza. “Qué melodía tan exquisita”, decían mis amigos cuando tocaba una sonata de Beethoven para ellos, pero, en realidad, veía que no les importaba. Además, la señora Steiner y otros me informaron que ésta no era una profesión sólida y que difícilmente mi talento me aseguraría el sustento. Alguien me preguntó: “¿De dónde vas a conseguir el dinero para tus clases de música en Nueva York?”. “Una persona en tu posición tiene que pensar prácticamente”. Otros me dijeron: “Eres demasiado inteligente para convertirte en músico”. Pero quiero responder: ¡No existe nada en el mundo que haga más incandescente una inteligencia, que embargue la inteligencia de todo tu ser!⁵⁹

En un pasaje en el que reflexiona directamente sobre el proceso de educación del deseo, Hoffman no sólo describe las posibilidades sino las posibilidades de desear radicalmente transformadas por la emigración:

Serena, empecé a ver que mi “destino” ya no iba a arrastrarme como si yo fuera un carro manejado por los dioses. Incluso el designio y la fuerza de nuestras pasiones están en gran parte sujetas al dónde y el cuándo nuestra vida acontece, y la mía aún no ha sido moldeada tan firmemente como para que la forma de la cera no pueda ser modificada, aunque si es lo suficientemente poderosa como para que su remodelamiento sea doloroso. La integridad, el desarrollo orgánico de mis deseos por lo visto está volviéndose fragmentado, desgarrado... Ahora ya no sé qué desear o cómo desear... Aparte de la interminable variedad de ropa, piscinas y coches, no sé qué bienes tiene para ofrecer este continente. No sé lo que lo que puede gustar aquí, lo que se puede tomar en sí mismo como hogar.⁶⁰

La música clásica, en general, puede ilustrar la naturaleza contradictoria de las valoraciones sociales de las *capabilities*. En el certamen anual de Músicos Jóvenes de Gran Bretaña —regularmente televisado— participan brillantes niños que asombran a expertos y televidentes por igual. La mayoría de los participantes se encuentra a la mitad de su adolescencia. En el año 2002, la ganadora fue una niña de 12 años, una violinista impresionante. En la final del 2004, un niño de 11 años, con manos diminutas pero con un talento enorme, interpretó un concierto de Ravel. Su proeza fue aplaudida por el público, ostensiblemente valorada, aunque posiblemente, ante todo, como el show de un espectáculo raro. Al mismo tiempo, las audiencias de los conciertos de música clásica están envejeciendo y decreciendo, además, las oportunidades de una carrera profesional, incluso para quienes cuentan con una habilidad y un talento prodigiosos, son mínimas. A la vez que, la enseñanza de educación musical y la oportunidad de aprender

a tocar un instrumento dentro del sistema educativo estatal han sido socavadas hasta un punto tal que se han vuelto prácticamente imperceptibles.

En la insistencia de Sen sobre la importancia de la capacidad como objetivo y medida apropiados de la buena sociedad hacen eco las disertaciones de Marx y Morris. En todos los casos, la valía del argumento necesita templarse con la comprensión de que no sólo los deseos y las capacidades son (o no) desarrollados en la vida social, sino que, en sustancia, son producidos socialmente. Esto debe advertirnos contra la esencia de la idea de que las *capabilities* o su desarrollo puedan ser absolutamente “libres”. Sen no se da cuenta ni enfrenta las implicaciones de esto para el desarrollo de las *capabilities* en la sociedad capitalista.⁶¹ Como ilustra la narración de Eva Hoffman, en esta sociedad sus valores y, ante todo, la posibilidad de su actualización, estará siempre fundamentalmente

conducida por los criterios del mercado y los imperativos de la ganancia y la acumulación del capital. Los criterios de libertad, igualdad y capacidad, por consiguiente, se vuelven incongruentes nada más se enmarca la discusión dentro de los parámetros del capitalismo mismo. Tampoco Sen aborda las consecuencias del capitalismo sobre la naturaleza del trabajo, en todo caso, perfecciona su participación en “el mercado” como sistema tanto de producción como de distribución. No obstante, Sen como Morris aspira a una condición en la que “no estaremos más preocupados ni nos conduciremos por el miedo al hambre”.⁶² La lógica de las preocupaciones de Sen debería, quizás, llevarlo a un punto en el que ni él ni Rawls están preparados para entrar: de regreso al territorio explorado por Marx y Morris, esto es, a un lugar y un tiempo más allá del derecho burgués justo donde la igualdad y la libertad convergen para liberar la creatividad humana.

⁶¹ (En un importante ensayo de publicación en castellano casi paralela a la de éste, la autora amplía su interpretación de las *capabilities* señalando: “Como los críticos (Townsend, Boltvinik, Levitas) han apuntado, lo que realmente sucede en la exposición de Sen es que las *capabilities* a desarrollar son siempre aquellas que se valoran en el mercado. La noción de un ser humano capaz se ve acotada en el contexto de la economía neoliberal a un actor económico capaz. Las *capabilities*, como las concibe Sen, son en esencia económicas y muy distantes de cómo concibe Marx las capacidades, cuya *Crítica del Programa de Gotha* (1875) es una clara advertencia del error de constreñir las mediciones de las capacidades humanas a una escala única”. Puede verse esta formulación en “FloreCIMIENTO humano: ¿Una agenda utopista?”, Revista *Desacatos* no. 23, enero-abril, 2007. Nota de Luis Arizmendi).

⁶² Eva Hoffman, *Lost in Translation*, Vintage, London, 1998 [1989], p. 158.