

## ¿REHUYÓ MARX TRATAR DE LA MORAL Y LA JUSTICIA EN SU ANÁLISIS DEL CAPITALISMO?

*Did Marx Shy Away from Dealing with Morality and Justice in his Analysis of Capitalism?*

Pedro RIBAS  
Universidad Autónoma de Madrid

Enviado: 10 de marzo de 2023  
Aceptado: 17 de abril de 2023

### RESUMEN

¿Es posible construir una moral desde los supuestos de la teoría económica y política de Marx? Respuestas a esta pregunta en la historia del marxismo: Bernstein, Kautsky, neokantianos. Expresiones de Marx, en su análisis de la mercancía y de la compra y venta de la fuerza de trabajo, en las que se evidencia claramente su condena moral del capitalismo, no sólo su condena económica y política.

*Palabras clave:* Moral; Justicia; Revisionismo; Determinismo; Positivismo; Darwinismo; Construcción del comunismo.

### ABSTRACT

Is it possible to construct a morality from the assumptions of Marx's economic and political theory? Answers to this question in the history of Marxism: Bernstein, Kautsky, neo-Kantians. Expressions of Marx, in his analysis of the commodity and the buying and selling of labour power, in which his moral condemnation of capitalism, not only his economic and political condemnation, is clearly evident.

*Keywords:* Morality; Justice; Revisionism; Determinism; Positivism; Darwinism; Building communism.

En los comienzos de la historia del socialismo de orientación marxista se entendió que la base filosófica de la que se nutría el pensamiento de Marx era el idealismo alemán y, más concretamente, la dialéctica de Hegel. El asunto siempre fue controvertido porque Marx se hizo materialista, pero no al modo del materialismo del siglo XVIII. En textos suyos como las «Tesis sobre Feuerbach» o *La ideología alemana* defendió que era el idealismo el que había señalado el papel activo del sujeto frente a ese materialismo del XVIII, según el cual el hombre está sometido a las condiciones de la naturaleza, lo que es un hecho indudable, pero que tendía a soslayar otro hecho, esto es, que el hombre es capaz de modificar tales condiciones. Sin entrar ahora en lecturas que complican las interpretaciones consideradas correctas de los grandes filósofos, no conviene olvidar que la misma filosofía hegeliana a menudo se entremezcló con el evolucionismo (Steinberg 1976, 56ss), de manera que la dialéctica se combinó con una idea de desarrollo compatible con las fases de la evolución biológica estudiada por Darwin, de tanta trascendencia en las proyecciones que el evolucionismo tuvo en planteamientos sociológico-políticos como los del británico Herbert Spencer o de los italianos Enrico Ferri, Ezechia Marco Lombroso, del neerlandés Jacob Moleschott o los naturalistas alemanes L. Büchner, E. Haeckel, C. Vogt.

Históricamente, la célebre controversia del revisionismo, a finales del siglo XIX, representó la disputa entre quienes proponían que el socialismo se basara en la filosofía de Hegel y los que querían basarlo en la ética de Kant. Eduard Bernstein, (1850-1932) representante de esta última posición, será derrotado por los *ortodoxos*, es decir, Karl Kautsky (1854-1938), Gueorgui Valentínovich Plejánov (1856-1918) y otros, pero, de hecho, el socialismo de la segunda Internacional se movió en una línea bien próxima al llamado revisionismo, y la posición de Kautsky no se hallaba lejos del gradualismo que reclamaba Bernstein. Es más, el evolucionismo incorporado por Kautsky como ingrediente de la teoría social se compaginaba con dicho gradualismo sin apenas disonancias. Como se sabe, Kautsky fue un hombre muy importante dentro del socialismo alemán y, dado el papel de éste como guía de los demás partidos socialistas europeos, tuvo un peso muy considerable en la comprensión teórica de la obra de Marx, por más que Rosa Luxemburgo o Antonio Labriola fuesen más aceros en su lectura de lo que entonces se conocía del autor de *El capital*. Labriola se quejaba en 1897 de lo difícil que era encontrar ediciones de Marx en esa época y recordaba que, siendo él un académico conocedor de los vericuetos para llegar a los libros, le resultaba muy difícil conseguir textos como *Miseria de la filosofía* o *La sagrada familia*, comparando incluso su esfuerzo de búsqueda con el propio del filólogo para conocer y estudiar documentos del antiguo Egipto.

Kautsky era el genuino representante de una visión evolucionista según la cual el socialismo llegaría por la marcha misma de la historia. Su lectura de Marx es todo un modelo de lectura positivista y determinista, algo muy importante en la historia del marxismo teniendo en cuenta la influencia del socialismo alemán sobre el resto de socialismos europeos.

En España fue muy relevante, por su difusión, Paul Lafargue (1842-1911), cuyo materialismo tendía más al del siglo XVIII que al de su suegro. Y tampoco concordaba con el pensamiento de Jaurès, el socialista francés que quería enlazar el socialismo con la doctrina de Lutero y en general con fuentes que no excluían la religión. Lafargue fue bastante popular en España, no sólo entre los socialistas, sino también entre los anarquistas, debido a que su socialismo posee una indudable veta anarquista, como se percibe en su obra más conocida, *El derecho a la pereza*, un título nada acorde con la leyenda según la cual los socialistas glorificaban el trabajo. El original francés es de 1883 y la primera traducción al español (Buenos Aires, 1897) fue reeditada en Barcelona, en la popular colección Los Pequeños Grandes Libros, en 1908. Lafargue, que deseaba, como después también Kropotkin, limitar la jornada de trabajo a unas tres o cuatro horas, confiaba en la espontaneidad de las masas. Otro de sus libros populares se titulaba *Justicia e injusticia del cambio capitalista* y se publicó en el órgano de los socialistas españoles *El Socialista*, en 1889. Pero tanto este texto como la mayoría de los de Lafargue son muestra de una argumentación socialista muy simplificadora. En todo caso, no está mal recordar a un socialista que se consideraba discípulo de Marx y que hablaba, no de la moral del trabajo, sino de la moral de la pereza, no en el sentido de no hacer nada, sino en el de cumplir ese sueño de tantos humanos, el de tener tiempo para la creación artística, para el teatro, para las fiestas, para conversar y disfrutar con los amigos. Lafargue ensalzaba al pueblo griego como representante de una civilización que no concedía especial dignidad al trabajo. Nada extraño, por otra parte, si el trabajo era cosa de esclavos.

Si acudimos a la obra misma de Marx, veremos que él siempre fue reticente a la consideración moral y, sobre todo, a la crítica moral en el terreno económico, que fue precisamente el más estudiado por él. Marx ridiculizó hasta la saciedad la prédica de filantropía, caridad y resignación o los intentos de edulcorar la explotación con ropaje evangélico, como se ve muy bien en su relación con Weitling, en cuya crítica han visto algunos una excesiva o innecesaria acritud. Marx no solía andarse con rodeos a la hora de criticar las debilidades teóricas de cuantos proponían recetas fáciles para solucionar la cuestión social. Es lo que hace con Proudhon, al que incluso se permite batir en su propia lengua, en francés.

Vamos a nuestro tema, el de la moral y la justicia: se ha defendido con frecuencia, y se sigue defendiendo, que, desde el pensamiento de Marx, no hay posibilidad de construir una ética. Históricamente los marxistas, los seguidores de Marx, parecen haberlo dado por supuesto. No abundan las obras sobre ética en los primeros tiempos del marxismo. Se partía del supuesto de que con la revolución comunista, con el paso del capitalismo al comunismo, se producía un cambio radical de la estructura económica que conllevaba un cambio de ideas y conductas. Ocurría con la moral algo parecido al tratamiento que se daba a la cuestión femenina: si se toma como modelo el exitoso libro de Bebel (en 1909 alcanzó en Alemania la edición número 50), *Die Frau und der Sozialismus* (La mujer y el socialismo), el problema de la sumisión y falta de derechos de la mujer se resolverá por sí mismo cuando se instaure el socialismo.

Kautsky publicó en 1909 el importante libro *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (Ética y concepción materialista de la historia). Sin entrar en detalles sobre este texto, digamos que él reconoce la existencia de la moral y el derecho, pero como derivados de necesidades sociales. Hay un nexo entre moral y dichas necesidades. Y «si existe ese nexo, una mutación de la sociedad debe comportar la mutación de los cánones morales.» De modo que la moral, si no es un fósil heredado de sociedades anteriores, sino una norma viva, es decir, que corresponda a las condiciones sociales del momento, cambia al cambiar la sociedad. Con esto queda claro que Kautsky usa el manoseado esquema de base y superestructura, como lo dice explícitamente en el texto, aunque él acude profusamente a una argumentación en la que el darwinismo desempeña un papel muy destacado, mostrando, por ejemplo, que el imperativo moral kantiano «nunca uses al hombre como medio, sino siempre como fin» es algo que cumplen perfectamente los animales entre sí por instinto. No hay, pues, por qué considerar que ese imperativo kantiano es la cumbre de un mundo, el de espíritu, que nos transporta más allá de la esfera animal: «Lo que a un Kant se le manifestaba todavía como el producto de un mundo superior de los espíritus es un producto del mundo animal» (Kautsky 1975, 64).

Kautsky distingue como base de la moral los instintos sociales. Y aunque no la admite como algo intemporal ni desligada del lugar, a diferencia de Kant, esa base es la más antigua, la que comparte con los animales. En cambio, lo específico moral (las normas), es cambiante. No hay, por tanto, una moral absoluta, sino que, en las sociedades modernas, va ligada a la clase. De ahí que los ideales morales, si tienen alguna fuerza, sólo pueden ser fecundos como reforzadores de la lucha de clases, es decir, como apoyos al cambio que conduzca a la sociedad sin clases. Kautsky reconoce la moral como sen-

timiento (135), pero, como él escribe, aunque la socialdemocracia no se abstiene del ideal moral en la lucha de clases, ya que es parte de la indignación frente a la explotación, «nada tiene que ver este ideal con el socialismo *científico*, que es la búsqueda científica de las leyes de movimiento y de desarrollo del organismo social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clases proletaria» (134). Y por ello afirma que la ciencia está por encima de la moral, en el sentido de que aquélla se ocupa de lo necesario.

Franz Mehring (1846-1911), el gran historiador del socialismo alemán y autor de la biografía de Marx considerada canónica durante muchos años, comentó muy favorablemente el libro de Kautsky, para sostener, finalmente, la misma tesis. Mehring afirma que la ética de Kant no constituye una conciliación entre el materialismo y el idealismo; no es una superación en sentido hegeliano, sino un compromiso «en el mal sentido» (Mehring 1975, 143). Como ley moral eterna, la ética kantiana equivale a la de Platón, y su efecto histórico ha sido procurar «nuevos apoyos a la moribunda teología» y servir de refugio a la economía burguesa (144). Al igual que Kautsky, piensa que «la clase trabajadora no puede prescindir del ideal ético, pero no puede extraer de él los principios y las reglas según los cuales su lucha de liberación conducirá a la victoria definitiva; aquéllos sólo pueden ser extraídos del conocimiento científico» (159).

Otto Bauer (1882-1938), en cambio, considera que Kautsky ha caído en una lectura vulgar de Kant. Kautsky no ha visto que Kant no es un mero esceptico que niega que podamos conocer cosas en sí mismas y que afirma que no podemos sobrepasar el mundo de los fenómenos. Sin entrar a valorar ahora si es cierto que la física newtoniana es el *a priori* científico de Kant, como parece defender Bauer, para mostrar de esta forma que el autor de la *Crítica de la razón pura* desautorizaba el escepticismo y procuraba base firme al conocimiento, lo cierto es que él efectúa algunas observaciones interesantes en relación con la ética. Ante todo, Kant no *inventa*, según Bauer, una ley moral, sino que descubre las leyes de la voluntad moral (Bauer 1975, 173). En segundo lugar, las leyes morales que investiga Kant son leyes formales, no contenidos, no la materia de esas leyes. De manera que lo que examina Kant no es lo que estudia el historiador. Éste estudia leyes en cuanto a su contenido, a su materia y la evolución de tal materia. Y ahí está la tarea del materialismo histórico. Pero si es así, el materialismo histórico no choca con la tarea de Kant, que consiste en estudiar las leyes formales del deber ser, independientemente de la materia. Kant, en su ética, no representa una conciliación de contenidos, de materia, de máximas. Al contrario, su ética no investiga de dónde procede el imperativo moral, si de una revelación divina o de un

desarrollo de la conciencia animal, sino que estudia en qué consiste el imperativo. No sólo no busca una conciliación de las máximas, sino que intenta establecer las condiciones que posibilitan a una norma ser universal, y no simple máxima con pretensiones de universalidad. La máxima se caracteriza precisamente por su índole relativa. Así, pues, la ética kantiana puede prestar un gran servicio al materialismo histórico, ya que contribuye a distinguir las máximas y su carácter antagónico. Hay que empezar por la ciencia, por conocer las máximas de las diversas clases: «El descubrimiento de las tendencias evolutivas capitalistas debe preceder a la toma práctica de posición frente al capitalismo. Por ello sólo es testimonio de grave confusión el que alguien crea poder *sustituir* siquiera una sola línea de la obra de Marx por el imperativo categórico» (, 183-184). Esta orientación que defiende Bauer se prolonga en el neokantismo de Karl Vorländer (1860-1928), de Max Adler (1873-1937) y de otros defensores del contenido ético del socialismo, una orientación que también defenderá el francés Sorel, y no digamos intelectuales españoles ligados al krausismo, como el socialista Fernando de los Ríos. (1879-1949)

Pero dejemos a Kautsky, a Mehring, a Bauer y a los neokantianos y volvamos a Marx mismo. Él no escribió nada que se parezca a un tratado o un ensayo sobre la moral o sobre el derecho. El lector de su obra más bien sacará la conclusión de que él rehuía el tratar sobre estas materias, cuando no ironizaba sobre ellas. ¿Se puede decir entonces que Marx rechazaba la moral? Ésta es otra cuestión. Quizá la manera de abordar la respuesta a esta pregunta tiene que aclarar previamente algunas cuestiones, no sólo para que la respuesta tenga sentido, sino sencillamente para que sepamos de qué hablamos. Leyendo los primeros textos de Marx, del Marx que escribe en la prensa, se observa que va descubriendo el problema obrero, el problema de la explotación obrera y que tal explotación va ligada a la propiedad. Pero la característica de la propiedad burguesa va ligada, a su vez, a la producción industrial, la cual ha terminado o está terminando con la sociedad feudal. Marx descubre como distintivo de la era industrial traída por la burguesía la diferencia de esta burguesía, como clase, respecto de la aristocracia feudal y, al mismo tiempo, la diferencia del obrero libre respecto del trabajador de otras épocas. Cuando Marx critica consideraciones económicas, sociales o políticas de su época las critica de forma especial porque no perciben la estructura de clases de esta nueva sociedad, esto es, porque no advierten lo nuevo, lo específico, el cambio que ha supuesto el predominio de la clase burguesa y de la estructura social que ella comporta. Por ello no admite las acostumbradas recetas para arreglar los problemas sociales; no admite el recurso a las grandes palabras, como la Humanidad, o la Justicia extraída de la doctrina evangélica. Basta ver escritos suyos de los años cuarenta (1840) como «La crítica moralizante y la

moral criticante» (Marx 1959, vol. 4, 350), crítica dirigida a Karl Heinzen por no distinguir las clases y su papel en la sociedad burguesa. Este papel, según Marx, no depende de la voluntad del individuo aislado, sino del entramado de intereses que constituyen las clases. Por ello reprocha Marx a Heinzen que se quede en categorías como «príncipes» y «subordinados» o que explique los enfrentamientos como cuestiones de conciencia. A Weitling, que era miembro de la Liga de los Justos y que predicaba el comunismo en términos evangélicos, Marx oponía su rigor filosófico. Weitling afirmaba que la moral de Jesús constituía el núcleo del comunismo: «Todas las doctrinas coincidentes con ella y las de los sabios de todos los pueblos y religiones que la completan deberían añadirse a esa doctrina de Jesús y habría que crear, a partir de ellas, un nuevo libro sagrado cuyo contenido estaría de acuerdo con los progresos de la ciencia positiva» (Weitling *apud* Schlüter 1907, 102-103).

Marx estaba convencido de que la burguesía no era sólo una nueva clase, sino que su novedad suponía trastocar la estructura social, política y jurídica anterior. El seguir acudiendo a la armonía, al consuelo de Dios o a la caridad son recursos que Marx y Engels desprecian continuamente, ya sean Lamartine, Weitling o Dühring quienes sirvan de ejemplo.

No hace falta decir que tanto Marx como Engels se preocupan de la sociedad desde un punto de vista terrenal, desde la aquendidad, desdeñando cualquier planteamiento religioso. Pero, a diferencia de Bruno Bauer o de Ludwig Feuerbach, Marx no considera que el hombre se ha liberado del fantasma más terrible liberándose de la religión. El problema más grave de la sociedad moderna no se halla en la religión, sino en la sumisión de unos hombres a otros, en la explotación que se desarrolla en la nueva estructura social, la de la burguesía

Observando el vocabulario empleado por Marx para analizar la producción, se ve enseguida que él no la analiza con la mentalidad del banquero ni del magnate de la gran industria. Su forma de entrar en este análisis no contempla la economía como relación del hombre con el mundo de los bienes, sino como relación de los hombres entre sí. Esta forma es toda una lección del esfuerzo de un filósofo educado en la escuela hegeliana para desentrañar el mundo de la mercancía, pero para desentrañarlo como un estado de cosas que no es el de toda la historia, sino el de la etapa capitalista. De ahí que en *El capital*, la obra más elaborada que Marx dedica al análisis de la economía capitalista, comience justamente con la mercancía, para mostrar lo poco que ella tiene que ver con la mercancía en el mundo antiguo, en el caso de que se use esta palabra para aludir al intercambio de valores de uso en el trueque directo o incluso empleando un medio como el dinero. Este último

intercambio va destinado al consumo, no a la revalorización, (no D-M-D', sino M-D-M)

Marx afirma que el capitalismo funciona, supuestamente, a base de intercambio de equivalentes. Así como en el trueque un saco de trigo se cambia por una chaqueta, en el salariado se cambia el uso de la fuerza de trabajo durante una jornada por, digamos, 75 euros. El saco de trigo equivale a una chaqueta, esto es, encierra el mismo tiempo de trabajo social, de igual forma que el trabajo del encofrador durante un día equivale a, digamos, 75 euros. Marx observa que se trata aquí, en el caso del encofrador, de un salario, es decir, no se cambia un valor de uso por otro valor de uso, el trigo por la chaqueta, sino que se cambia el uso de fuerza de trabajo por una cantidad de dinero. Aquí estamos en el capitalismo y, en el lenguaje de los economistas, se intercambian equivalentes: usar la fuerza de trabajo del encofrador durante un día equivale a 75 euros, o, dicho de otro modo, 75 euros son la cantidad de dinero que el encofrador necesita para reponer el desgaste que supone el día de trabajo, lo que necesita para vivir él y su familia.

Marx ha dedicado mucho tiempo a la lectura de los economistas, como se ve no sólo leyendo *El capital*, sino analizando, sobre todo, sus lecturas, los *Exzerpte* (extractos). Es la parte IV de la nueva MEGA, muy incompleta todavía, pero muy instructiva para observar lo que lee Marx y cómo lo lee. Su falta de dinero para comprar libros la suplía yendo a la rica biblioteca que era el *British Museum*. Marx anota en cuadernos el resumen o incluso partes enteras de lo que lee. En tales lecturas ha observado las contradicciones flagrantes entre esos economistas y los disparates que escriben sobre el valor, la renta, el salario y, en definitiva, sobre la estructura social y los problemas de la desigualdad, la pobreza y la riqueza. A Proudhon, que quería solucionar tales problemas con los bonos de trabajo, es decir, quería solucionar la desigualdad y la injusticia dentro del capitalismo con categorías que son de otra época, le responde que tales categorías son incompatibles con el capitalismo. Proudhon quería convertir a todos en propietarios sin advertir que la propiedad capitalista lleva consigo el plusvalor, la explotación. Sobre todo no advertía Proudhon que querer, como él quería, suprimir el dinero sustituyéndolo por un intercambio directo de productos, era no entender lo que más tarde, en *El capital*, Marx llamará *forma* del valor:

«El que Proudhon quiera abolir el no tener y el viejo modo de tener es idéntico, ni más ni menos, a que quiera abolir la relación prácticamente enajenada del hombre con su esencia objetiva, a que quiera suprimir la expresión económico-política de la autoenajenación humana. Pero como su crítica de la economía política aún está encuadrada en los supuestos de la economía política,

la misma reapropiación del mundo objetivo se concibe aún bajo la forma económico-política de la posesión» (Marx 1978, vol. 6, 43).

Marx muestra en toda su trayectoria una extraordinaria capacidad para poner en evidencia los contrastes del lenguaje, ya sea tratando de las categorías económicas, ya sea de categorías sociales como *libertad*. Hablando, en «Discurso sobre el librecambio» (1848), de lo que éste comporta para el obrero, afirma Marx que «él [el obrero] comprenderá que el capital liberado no le convierte menos en esclavo de lo que lo vejaba con trabas aduaneras» (Marx 1959, vol. 4, 456). Para el obrero, miseria, al quedar en la calle sustituido por las máquinas; mejora, progreso, sí, pero de la maquinaria; fraternidad, sí, pero ocultando la explotación, la antropofagia: «La mayor división del trabajo destruye la especial habilidad del obrero y, en la medida en que pone en lugar de esa especial habilidad un trabajo que puede ejercer cualquiera, aumenta la concurrencia entre los trabajadores» (451). En este tipo de referencias a la etapa industrial se nota una de las deficiencias que Marx tendría que corregir hoy: la marcha del capitalismo destruye, efectivamente, el saber de los artesanos, pero no prevé, claro está, que el capitalismo actual requiere cada vez más trabajadores muy cualificados; es el capitalismo de la alta cualificación.

Cuando Marx critica a Proudhon lo hace señalando la confusión en que éste se mueve:

«La mercancía como capital o el capital como mercancía, pues, no se intercambian en la circulación por un equivalente; al entrar en la circulación, el capital *recibe su ser para sí*; recibe, por consiguiente, su relación original con su propietario, incluso cuando cae en las manos de un nuevo poseedor. Sólo se le *presta*, pues. Para su propietario, su valor de uso en cuanto tal es su valorización, dinero como dinero, no como medio de circulación. La demanda del señor Proudhon, según la cual el capital no se debe prestar ni producir interés, sino vender por su equivalente como mercancía, al igual que cualquier otra mercancía, es ni más ni menos que la reivindicación de que el valor de cambio nunca debe llegar a ser capital y debe seguir siendo valor de cambio simple; de que el *capital no debe existir como capital*. Esta demanda, así como la de que el trabajo asalariado tiene que seguir siendo la base general de la producción revela una regocijante confusión sobre los conceptos económicos más elementales» (Marx 1972, I, 269-260).

Por lo demás, en *Miseria de la filosofía* (1847) habla Marx del cinismo de Ricardo por comparar hombres y sombreros. Y añade:

«El cinismo reside en las cosas y no en las palabras que expresan las cosas. Algunos escritores franceses como Droz, Blanquí, Rossi y otros tienen la inocente satisfacción de probar su superioridad sobre los economistas ingleses procurando observar la etiqueta de un lenguaje ‘humanitario’; y si reprochan a Ricardo y su escuela el lenguaje cínico es porque se sienten humillados al ver expuestas las relaciones económicas en toda su crudeza, al ver descubiertos los misterios de la burguesía» (Marx 1984, 70).

Por ello, aunque Marx habla de intercambio de equivalentes (el capitalista paga al obrero el precio del uso de su fuerza de trabajo), deja caer a menudo que ese intercambio de equivalentes es apariencia, ya que el producto del trabajo contiene no sólo el trabajo *necesario*, sino el trabajo *excedente*, es decir, no sólo contiene el valor pagado, sino el valor no pagado. Por ello escribe que el capitalista se apropia de trabajo ajeno «sin entregar equivalente alguno» (Marx 1972, 418); y continúa;

«llegamos al extraño resultado de que el derecho de propiedad se trastrueca dialécticamente; del lado del capital, en el derecho al producto ajeno o en el derecho de propiedad sobre el trabajo ajeno, en el derecho a apropiarse de trabajo ajeno sin entregar un equivalente; y del lado de la capacidad de trabajo en el deber de comportarse frente a su propio trabajo o su propio producto como si estuviera ante una *propiedad ajena*» (419). «Formalmente es la suya una relación libre y de iguales; de participantes en el intercambio, en suma. Que esta forma es una *apariencia*, y una *apariencia engañosa*, se presenta, en la medida en que nos atengamos a la relación jurídica, como algo que queda *al margen* de la misma» (426).

Para ver tal apariencia habría que salir de la esfera del intercambio, donde se cambian equivalentes, para entrar en la de la producción, que es la esfera en la que la fuerza de trabajo genera plusvalor. En la esfera de la circulación de mercancías, que es la que contemplan normalmente los economistas, reina la igualdad porque el obrero *libre* contrata libremente su mercancía (la fuerza de trabajo) con el poseedor de medios de producción. Marx se refiere irónicamente a ello: «La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se mueve la compraventa de la fuerza de trabajo, era en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Lo único que impera allí es libertad, igualdad, propiedad y Bentham» (Marx 1976, I, 191). De ahí que la minuciosa elaboración con la que Marx analiza las categorías que componen el conglomerado llamado capitalismo no sea sólo un riguroso análisis de cómo funciona este sistema, sino que su análisis sea, a la vez, una muestra de la explotación en la que consiste y, por tanto, en la injusticia

inherente en él. O lo que es lo mismo, la base real sobre la que descansa el capitalismo es la enajenación, una palabra que abunda en los *Grundrisse* de 1857-1858. Conviene recordar esto frente a lo que decía Althusser, que Marx dejaba de emplear este concepto a partir de 1845, los del supuesto corte epistemológico.

En *El capital* es quizá donde Marx es más contundente en su lenguaje relativo a la explotación, por ejemplo, cuando dice que el capitalista, al obtener la plusvalía, lejos de obtener una equivalencia, no hace más que imitar al conquistador «que compra mercancías al vencido y se las paga con el dinero que antes le ha robado» (Marx, 1968, I, 491). Todo el tratamiento de la jornada de trabajo y de la plusvalía en *El capital* es una minuciosa explicación de cómo funciona la explotación en el capitalismo. Y en este tratamiento se extiende mucho sobre las condiciones inhumanas en que se trabaja en las fábricas, en las minas o en la industria textil. Por cierto, Marx no elabora normalmente por sí mismo esas descripciones de las condiciones de trabajo, sino que las toma de los médicos ingleses comisionados por su gobierno. En el prólogo de la primera edición de *El capital* elogia los informes que realizan:

Y si nuestros gobiernos y parlamentos [los de Alemania y Europa continental] instituyeran periódicamente, como se hace en Inglaterra, comisiones de investigación para estudiar las condiciones económicas; si estas comisiones se lanzasen a la búsqueda de la verdad pertrechadas con la misma plenitud de poderes de que gozan en Inglaterra, y si el desempeño de esta tarea corriese a cargo de hombres tan peritos, imparciales e intransigentes como los inspectores de fábricas de aquel país, los inspectores médicos que tienen a su cargo la redacción de los informes sobre ‘Public Health’ (sanidad pública), los comisarios ingleses encargados de investigar la explotación de la mujer y del niño, el estado de la vivienda y la alimentación, etc., *nos aterrariamos ante nuestra propia realidad* (Marx 1968, I, XIV-XV).

A menudo denuncia Marx la hipocresía con que los economistas intentan ocultar la explotación:

El señor Wilhelm Tucídides Roscher descubre con genialidad verdaderamente digna de Gottsched que la formación de plusvalía o plusproducto y la acumulación correspondiente se deben hoy en día a la «parsimonia» del capitalista, que a cambio de ello «reclama p. e. interés», si bien «en los estadios culturales ínfimos ...los más fuertes obligan a los más débiles a ahorrar». [...] ¿A ahorrar trabajo? ¿A ahorrar productos sobrantes que no existen? Además de ignorancia auténtica, es temor apologetico el análisis concienzudo del valor y de la plusvalía —y tal vez también a un resultado peligrosamente indecoroso—

lo que obliga a Roscher y consortes a disfrazar los motivos justificadores, más o menos plausibles, del capitalista para apropiarse de la plusvalía dándolos retorcidamente por causas del origen de la plusvalía (Marx 1976, I, 236).

En *El capital* afirma, refiriéndose al espectáculo aterrador del proceso que llevó a la extinción del tejedor manual de algodón, que «el medio de trabajo asesina al trabajador», proceso que fue trasladado a la India: «La miseria difícilmente encuentre un paralelo en la historia del comercio. *Los huesos de los trabajadores de algodón hacen blanquear las llanuras de la India*» (Marx 1979, I, vol. 2, 526). Al desarrollar Marx el proceso de trabajo y la formación de plusvalía sigue mostrando que ha aprendido de Hegel y del idealismo alemán a distinguir entre la cosa y su apariencia: «En casi todas las ciencias es sabido que muchas veces las cosas se *manifiestan* con una forma inversa de lo que en realidad son; la única ciencia que ignora esto es la economía» (Marx 1968, I, 450). Esto lo dice en relación con el salario, donde el intercambio entre trabajador y capitalista se produce aparentemente cambiando equivalentes, pero en realidad ocurre conforme a una estructura invisible: «Aunque la historia universal necesita mucho tiempo para descubrir el *secreto del salario*, nada más fácil de comprender que la necesidad, la razón de ser de esta *forma exterior*» (452). Y por ello afirma que la economía tendría que desprenderse de su piel burguesa para formular de modo consciente la verdadera realidad. (Rieser 1973, 101-137) Todo esto indica que Marx emplea los conceptos de justicia e injusticia y lo hace reiteradamente en varios lugares de su obra. En las «Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolfo Wagner» habla con cierta extensión del «derecho» del capitalista a apropiarse de la plusvalía: «el capitalista –siempre y cuando que pague al obrero el valor de su fuerza de trabajo– tiene pleno derecho –dentro, naturalmente, del régimen de derecho que corresponde a este sistema de producción– a apropiarse la plusvalía» (Marx 1968, I, 715).

Decir que Marx no se interesaba por la justicia en su análisis del capitalismo es, pues, quedarse en la crítica que efectúa del mecanismo de funcionamiento del este sistema de producción. Es cierto que él parece trabajar con dos almas: una inexorablemente sistemática y otra de combate político. En el prólogo a la primera edición de *El capital*, leemos afirmaciones que parecen dar a la evolución social que él estudia el carácter de ley natural. Así escribe:

«Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de *la ley natural con arreglo a la cual se mueve –y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna–*, jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo» (XV).

Las «fases naturales de su desarrollo», expresiones como ésta más parecen llevarnos a leyes naturales inexorables que a procesos históricosociales en los que, tratándose de desarrollos humanos, caben direcciones y resultados no tan previsibles. Y, sin embargo, es justamente en textos como los que se hallan en este prólogo de la primera edición de *El capital* y en el de la segunda donde encontramos muy acentuado este carácter legiforme del capitalismo, al que llama a veces «moderna sociedad burguesa». E incluso se puede decir que alguna frase del primer prólogo ha servido de pretexto para leer a Marx como determinista, como verdadero profeta de lo que espera a sociedades que no han alcanzado el desarrollo de Inglaterra. Tal ocurre con la afirmación según la cual «los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir» (XIV). Naturalmente, Marx ha pretendido acentuar el carácter científico de su tarea, justamente para tener autoridad en un análisis en el que tanto abunda la trivialidad, el interés de clase y la falta de rigor. En la reseña del primer libro de *El capital* que Engels escribe en la *Eberfelder Zeitung* (Diario de Eberfeld), el 2 de noviembre de 1867, habla del propósito de Marx de dar con este libro «una base científica a las aspiraciones socialistas, la base que no lograron darle un Fourier, ni un Proudhon, ni tampoco un Lassalle» (739). La reseña está recogida por W. Roces en la citada edición de *El capital*.

En el postfacio a la segunda edición de *El capital* comenta Marx las reflexiones que ha realizado un reseñador ruso, el cual subraya precisamente el paralelo entre el método marxiano y el de los biólogos que señalan como, al cambiar las condiciones que rigen la vida de los organismos, cambian también las leyes que presiden su desarrollo. Marx se siente bien interpretado por esta reseña y por ello reproduce varios párrafos de ella. Todo esto es conocido: Marx ha intentado en *El capital* ofrecer un análisis riguroso del modo de producción capitalista y, al hacerlo, emplea, efectivamente, el rigor científico para mostrar las leyes y tendencias del sistema capitalista, pero teniendo a la vista el modelo evolucionista, que incluye por sí mismo el cambio de la situación actual. O dicho de otra forma, el capitalismo es un modo de producción histórico, resultado de modos anteriores, como el esclavista y el feudal. No es el modo de producción natural o eterno con el que operan los economistas. Por tanto, este modo de producción es uno más entre los históricamente posibles. Al combinar Marx el funcionamiento del capitalismo como sistema de explotación de trabajo ajeno y el carácter histórico del mismo, ha ofrecido al mundo obrero el arma para rebatir que la explotación sea algo natural, que la estructura capitalista sea la de la sociedad sin más. El socialismo o el comunismo son alternativas perfectamente posibles. Pero Marx quiere siempre marcar distancias con el socialismo utópico. Por ello escribía

Engels que quienes esperaban del revolucionario Marx, tras tantos años de estudio sobre la economía, que pintase al fin la sociedad futura, «el reino milenarismo del comunismo», saldrían decepcionados de la lectura de *El capital*, ya que «lo que el lector averigua en esta obra no es precisamente cómo han de ocurrir las cosas, sino cómo no debieran suceder [...] y a quien tenga ojos para ver no puede ocultársele tampoco que en este libro se defiende con una claridad diáfana la necesidad de una revolución social» (740).

Y aquí es donde entra el Marx político, o si se quiere, el Marx que la clase obrera consideró el gran teórico del socialismo y del comunismo. Pero ¿se trata acaso de dos caras separadas, el Marx analista de la economía, por un lado, y el Marx socialista y comunista, el paladín de la Asociación Internacional de Trabajadores, por otro? No creo que se trate de esto. *El capital* era el proyectil que necesitaba la clase obrera para combatir a la burguesía, el arma del rigor analítico que acompañara a ese combate. El Marx analista de la economía y el Marx combatiente del comunismo son complementarios.

Ciertamente, en la *Crítica del Programa de Gotha* habla de lo que puede significar la justicia en el comunismo, pero no creo que esta crítica a los lassalleanos defina el contenido de una sociedad comunista, frente a quienes la toman casi como un texto sagrado, como el texto por excelencia en el que Marx explicita su idea del comunismo. Más bien entiendo que esta crítica al programa es una indicación de algunos ingredientes que no caben en el comunismo, como el producto íntegro del trabajo. Conviene recordar que en los primeros programas socialistas, en el español entre ellos, figuraba esta reivindicación. Mucho más insistían en ello lo anarquistas desde un planteamiento *comunista* o *colectivista*. Las ideas de Marx sobre el comunismo se hallan dispersas en el conjunto de su obra. Llama la atención que en algunos estudios sobre el tema de la justicia en Marx se acuda a algunas frases suyas acerca de la base y la superestructura y se las compare con otras frases de la *Crítica del Programa de Gotha* para resolver cuál es su teoría de la justicia. Me parece que esto es lo que ocurre en libros como el de Farrell, en el que el autor dialoga, desde una perspectiva analítica, con otros filósofos analíticos para dilucidar esta cuestión. Aunque parezca increíble no hay en el libro ninguna aproximación al movimiento obrero, siendo así que el título, *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, no parece aludir sólo a Marx, sino a todo un conglomerado de estudiosos del tema histórico-social, un conglomerado en el que se halla Marx, pero no sólo él, sino también sus intérpretes y seguidores. Al leer el libro de Farrell se advierte que en realidad el título correcto sería *Análisis crítico de la teoría marxiana de la justicia*. Creo que es imprescindible distinguir entre «marxiano», propio de Marx, y «marxista» o seguidor de Marx. No hace falta dar muchas explicaciones de esta distinción

a la vista de la cantidad de afirmaciones o incluso teorías que se han atribuido falsamente a Marx y a la vista de seguidores suyos tan incómodos como Stalin. Pues bien, Farrell dice al final de este libro que consideraría justificado su trabajo si contribuyera a extender el marxismo analítico en el ámbito de habla hispana. No sé si lo habrá conseguido. Pero dudo mucho que haya sido así teniendo en cuenta que en el ámbito de lengua española ha habido marxistas de envergadura, como Mariátegui, como Sánchez Vázquez o como Manuel Sacristán. Todos ellos han sembrado semillas que se compaginan mal con la trivialidad de este marxismo analítico. Al menos en el libro de Farrell el debate sobre la teoría de la justicia en Marx no arranca con la historia del marxismo, con las ideas que desde la época de Marx se propusieron sobre tal teoría, sino que se arranca con Wood, Tucker, Buchanam, Husami y algunos más. Es como inventar la historia del marxismo partiendo del último tercio del siglo XX y dentro de un ámbito lingüístico, el marxismo analítico anglosajón. No entro aquí en consideraciones sobre ello, que ha suscitado abundantes análisis. Dejando aparte otros aspectos, el lado que me parece menos aceptable del planteamiento de Farrell es el consistente en acudir a un texto como *Crítica del Programa de Gotha* para extraer de él la idea que Marx tenía del comunismo y de la justicia dentro del comunismo. Sin entrar en detalles sobre el contexto pormenorizado de este texto de Marx, me refiero ahora a que el tratamiento de Farrell contribuye a resaltar un Marx, el que habló del comunismo, como si el revolucionario alemán tuviese en mente una idea precisa de lo que el comunismo sería. Con ello se tiende a poner a Marx en el papel de utopista o de soñador de un mundo armónico, sin injusticia, cuando lo cierto es que Marx habló muy poco del comunismo, salvo como nombre de una sociedad futura y superadora del capitalismo. El tema que Marx analizó fue el capitalismo, y por ello se puede hablar de la injusticia del capitalismo en el marco de su análisis. Convendría aclarar que *Crítica del Programa de Gotha* es, efectivamente, un escrito del Marx maduro en el que habla del comunismo, pero lo sustancial del texto es la crítica a los lassalleanos, al contenido lassalleano del programa, y sólo secundariamente pueden extraerse algunas ideas de cómo concebía él el comunismo:

Primera parte del párrafo: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa

socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Por cuanto el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso (Marx 1971, 12-13).

En bastantes ocasiones deja entrever Marx que él no plantea la cuestión de la justicia o la injusticia en el capitalismo porque considera que entrar en este tema es operar con categorías que se mueven dentro del entramado capitalista. Lo cual significa que dentro de ese sistema la justicia que impera es inaceptable, porque va ligada a una estructura legal incompatible con la verdadera justicia. Lo injusto es la legalidad capitalista. Probablemente, el Marx del primer libro de *El capital* escribía con la convicción de que el capitalismo era una etapa por la que debían pasar los que todavía no hubiesen llegado a ella y que, llegados a ella, venía inexorablemente la fase siguiente, la de la sociedad sin clases, igual que el feudalismo se vino abajo con la Revolución Francesa. Pero el Marx de los años 70 y siguientes revisó este supuesto, como se ve bien en su relación con revolucionarios rusos, en la carta a Vera Sasúlich, por ejemplo. Quizá se halla aquí, no estoy seguro, un aspecto en el que el capitalismo actual, siendo el mismo que él analizó, ha experimentado cambios, justamente por la presión obrera, como la legalización de sindicatos, la legislación laboral, la conversión del Estado policía de la burguesía en Estado que presta a los ciudadanos servicios como la educación, la sanidad, las pensiones y otros subsidios que en tiempo de Marx eran impensables. Me pregunto si este cambio del papel del Estado, aunque siga siendo escandalosamente favorable a la burguesía, no es el punto en el que Marx matizaría hoy su rechazo al tratamiento de la justicia dentro del capitalismo. El tema de la legislación laboral y de la asunción por el Estado de servicios que hoy consideramos derechos de siempre no es tan fácil de entender. O mejor dicho, no es tan fácil ver el proceso histórico que hay detrás de estos derechos que hoy se ven atacados, por cierto, como lujos que la sociedad no puede permitirse. Juan José Morato, el tipógrafo historiador del socialismo español, fue expulsado del partido socialista por haber aceptado en 1902 un cargo remunerado

por el gobierno en el Ministerio de Industria. Lo cuenta Santiago Castillo en su estudio preliminar al libro de Morato *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874)* (Morato, 2010, XXV). Un socialista no podía aceptar un cargo pagado por el gobierno. Los socialistas entendían que el gobierno era una cueva de Alí Babá y que no era ético trabajar para cuarenta ladrones. La presión actual hacia salarios bajos a los de abajo y salarios altísimos a los directivos de grandes empresas nos recuerda que la sociedad en que vivimos se parece bastante a esa cueva. La presión sobre el Estado como distribuidor, como regulador de aquello que Marx llamaba «a cada uno según sus necesidades» viene precisamente de los intereses privados que quieren convertir la medicina, la enseñanza y demás prestaciones sociales en negocio generador de succulentas plusvalías. No digamos nada de las grandes empresas que controlan la economía mundial sobrevolando las capacidades de control de los Estados.

Pero en definitiva, creo que una lectura de Marx de sentido humanista, como la defendida por Gramsci, por Mariátegui, Sánchez Vázquez, Sacristán, Kohan y tantos otros, admite perfectamente hablar de moral y justicia en Marx y permite hacerlo dentro del capitalismo actual. Con ello no pretendo convertir a Marx en un reformista *malgré lui*. Se trata más bien de que Marx no desdeñaría seguramente hoy incluir como sujetos de la revolución no sólo al proletariado, sino también a las mujeres, a los emigrantes, a los marginados, a los indignados que luchan por lo que Fernández Buey llamaba poliética. Sánchez Vázquez escribió una ética anclada en los valores y virtudes defendidos por los grandes clásicos de la filosofía y no creo que por ello pueda ser tachado de marxista falto de espíritu revolucionario. Es más, un autor como Fernando de los Ríos, que escribió en 1926 un libro con el título *El sentido humanista del socialismo*, libro en que se distancia del marxismo por entenderlo como dogmático (estamos en pleno debate entre seguidores del Lenin de la tercera Internacional y quienes no querían romper con la construcción gradual del socialismo), propone todo un itinerario ético que muy bien puede ser aprovechado para construir la sociedad justa a la que él aspiraba. Pero, en definitiva, considerar que Marx no tiene nada que decir sobre justicia e injusticia en el capitalismo creo que es privarle de uno de sus resortes esenciales, tanto en su crítica del capitalismo como en su incesante estímulo por una futura sociedad comunista.

No me extiendo a las consideraciones de los frankfurtianos, que han sido en Europa de los que más han atendido al contenido moral de la filosofía, sobre todo por parte de Habermas. José Luis Aranguren escribió en 1986 *El marxismo como moral*. No menciono este libro porque lo juzgue el más afortunado del autor, que fue un católico crítico con el franquismo, pero

resulta interesante que él considerara que el marxismo podía confluir con el cristianismo en la lucha común por la justicia. Aranguren afirmaba incluso que el marxismo podía ser un acicate para que los católicos tomaran conciencia del problema social. No es precisamente éste el espíritu que propaga hoy la jerarquía católica española. Tal vez en Hispanoamérica sí tiene sentido este planteamiento con la filosofía de la liberación, una filosofía con contenido pedagógico y político que en Europa es bastante infrecuente en ambientes académicos. Tal vez la filosofía de Marx, que nunca enseñó en la academia, a pesar de haberse doctorado en ella, es también una buena guía para recuperar una filosofía más vertida a los problemas políticos y sociales del momento y del lugar. Desde luego, su filosofía muestra que la justicia es incompatible con el capitalismo realmente existente. Es incompatible con la inicua explotación de los recursos de los países que llamamos menos desarrollados. No digamos nada del desfase entre desarrollo tecnológico y desarrollo social, como lo recordaba Carlos París en su último libro (París 2014, 68). Pero si hay una guía para acercarse con rigor al estado de la justicia en nuestro mundo actual, yendo a las cosas y no sólo a su apariencia, la obra de Marx sigue siendo, si no la única, sí una guía ineludible.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, Otto. «Marxismo y ética», en K. KAUTSKY, *Ética y concepción materialista de la historia*.
- FARRELL, Martín Diego. *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- LABRIOLA, Antonio. *La concepción materialista de la historia*, Barcelona: 7 ½, 1979.
- KAUTSKY, Karl. *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba (Argentina): Pasado y Presente, 1975. Trad. de Conrado Cerutti.
- LAFARGUE, Paul. *El derecho a la pereza*. Barcelona: Presa (colección Los Pequeños Grandes Libros), 1908. [Hay reediciones, entre otras la de M. PÉREZ LEDESMA. Madrid, Fundamentos, 1971].
- LAFARGUE, Paul. *Justicia e injusticia del cambio capitalista*, en *El Socialista*, Madrid, 1889.
- MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 1972, vol. I. Trad. de Pedro Scaron.
- MARX, Karl. *El capital*, I. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. Trad. de W. Roces.
- MARX, Karl. *El capital*, I. Barcelona: Grijalbo, 1976. Trad. de M. Sacristán.
- MARX, Karl. *El capital*, I, 3 vols., vol. 2. Madrid: Siglo XXI, 1979. Trad. de P. Scaron.
- MARX, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Ricardo Aguilera, 1971.

- MARX, Karl. *La sagrada familia*, OME, vol. 6. Barcelona: Grijalbo, 1978. Trad. de Pedro Scaron.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Orbis, 1984. Trad. de José Mesa.
- MARX/ENGELS, *Werke*. Berlin: Dietz, 1956-1990, 43 vols., más dos de índice y uno de registro; vol. 4, 1959.
- MEHRING, Franz. «Ética socialista», incluido en la citada edición de KAUTSKY, *Ética y concepción materialista de la historia*.
- MORATO, Juan José. *Historia de la sección española de la Internacional (1868-1874)*. Estudio preliminar de Santiago Castillo. Madrid: Fundación Largo Caballero, 2010.
- PARÍS, Carlos. *Ética radical*. Madrid: Tecnos, 2014.
- RIESER, Vittorio. «La «apariencia» del capitalismo en el análisis de Marx», en Maurice DOBB, Giulio Pietranera *et al. Estudios sobre El capital*. Madrid: Siglo XXI, 1973.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética*, Barcelona: Crítica, 1984.
- SCHLÜTER, Hermann. *Die Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung in Amerika* (Los comienzos del movimiento obrero en América). Stuttgart, 1907.
- STEINBERG, Hans-Josef. *Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie* (Socialismo y socialdemocracia alemana). Berlin: Dietz Nachf, 1976.

