



Justicia y explotación en Marx

ALLEN WOOD

en **negativo**
ediciones

Justicia y explotación en Marx

Allen Wood

Justicia y explotación en Marx

Allen Wood

Traducción

Leandro Sánchez

en negativo
ediciones

Wood, Allen

Justicia y explotación en Marx

Traducción: Leandro Sánchez

Diseño de portada: Melissa Hincapié

ennegativo ediciones

ennegativoediciones@gmail.com

Medellín, 2018



Publicado y distribuido bajo Licencia Creative Commons BY-NC-ND, 4.0, internacional. Esta licencia permite descargar la obra y compartirla con otras personas, siempre que se reconozca su autoría, pero no se puede cambiar de ninguna manera ni se puede utilizar comercialmente.

Índice

Marx sobre el Derecho y la justicia.....	9
¿Tiene el marxismo fundamentos morales?.....	11
El concepto de justicia de Marx.....	23
Capitalismo e intercambio de mercancías.....	29
El capital explota justamente.....	37
Karl Marx después de un siglo y medio.....	45
La paradoja de la modernidad.....	47
La concepción materialista de la historia de Marx.....	51
¿Se ha desacreditado el pensamiento de Marx?.....	55
El “marxismo” soviético.....	61
¿Dónde se equivocó Marx?.....	67
La crítica de Marx al Derecho y la moral.....	71
La sociedad “justa”	75
Donde Marx estuvo más equivocado.....	79
Las frágiles perspectivas de las esperanzas de Marx.....	81
Explotación injusta.....	85

Marx sobre el Derecho y la justicia

¿Tiene el marxismo fundamentos morales?

Desde un punto de vista, Marx es muy explícito sobre sus razones para condenar al capitalismo¹. Él describe y documenta las condiciones miserables a las que está sujeta la clase trabajadora: su pobreza abrumadora, la degradación y el vacío de su modo de vida, la precariedad de su propia existencia. Y argumenta que estas condiciones de vida no son de ninguna manera naturales o inevitables, sino que son más bien los productos artificiales de un sistema social obsoleto e irracional que no se reconoce como tal sólo porque sirve a los intereses de la minoría privilegiada. Ya sea que estemos de acuerdo o en desacuerdo con lo que dice Marx a este respecto, al menos está bastante claro a qué se refiere, y es difícil negar que si lo que Marx dice es correcto, tiene motivos poderosos para atacar al capitalismo y abogar por su derrocamiento.

¹ Este texto corresponde al capítulo “Marx on Right and Justice”, pp. 127-142 del libro *Karl Marx*. London: Routledge, 2004, escrito por Allen W. Wood a quien agradezco el permiso que me ha otorgado para la publicación del presente capítulo y de los dos restantes. Siempre que ha sido posible he utilizado citas de obras en castellano (N. del T.)

Pero desde otro punto de vista, insatisfactoriamente, Marx tiene poco que decir acerca de sus razones para denunciar a la sociedad capitalista. No hace el tipo de preguntas que a los filósofos les gusta hacer sobre la evaluación de las instituciones sociales. No se esfuerza por especificar las normas, estándares o valores que emplea para decidir que el capitalismo es un sistema intolerable. Marx puede exhibir su aceptación de ciertos valores en el curso de atacar al capitalismo, pero rara vez reflexiona sobre cuáles son estos valores, o sobre cómo podrían ser justificados filosóficamente. Si este silencio constituye o no una laguna grave en el pensamiento de Marx, ciertamente ha dado lugar a desconcierto por parte de sus lectores, y a diversas teorías sobre los “fundamentos morales” del marxismo. En lo que sigue, trataré de decir algo sobre el tratamiento de Marx de las normas morales (especialmente el derecho y la justicia) y la relación de la moralidad con el materialismo histórico de Marx y la crítica del capitalismo.

Anteriormente², argumenté que los puntos de vista de Marx sobre la enajenación y la esencia humana implican algunos puntos de vista definitivos sobre las condiciones bajo las cuales los seres humanos pueden mantener un sentido justificado de autoestima y significado en sus vidas. Más específicamente, argumenté que estos puntos de vista implican una concepción aristotélica reconocible de la autorrealización humana, el desarrollo y el ejercicio de nuestras “potencias humanas esenciales”. Además, argumenté que Marx concibe estas potencias de manera más fundamental como nuestras potencias de producción

² Cfr. “The Concept of Alienation”, “The Human Essence”, “Human Production” y “Alienation and Capitalism” en: WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2004 (N. del T.)

social. Estos puntos de vista (o alguna versión de ellos) son considerados por muchos escritores como los “fundamentos morales” del marxismo, o al menos como una parte importante de estos fundamentos. Creo que hay algunas buenas razones por las cuales debemos ser reacios a aceptar esta idea común.

Por un lado, la enajenación o la frustración de la autorrealización humana no es el único mal que Marx ve en el capitalismo. Tal vez ni siquiera es el mal primario denunciado en sus escritos maduros. Marx está al menos tan preocupado por los males filosóficamente menos interesantes a los que está sujeta la clase trabajadora: el hambre, la enfermedad, la fatiga y la escasez e inseguridad de los medios de supervivencia física. Aristóteles consideró que todos los demás bienes (incluidas las necesidades de la vida) son buenos sólo en la medida en que son accesorios para el bien humano final de la felicidad como la realización de nuestras potencialidades humanas. Pero no hay ninguna señal de que Marx siguiera a Aristóteles en este punto. Por lo tanto, no hay ninguna razón para tratar la autorrealización a través de la producción social como fundamental para el sistema de valores de Marx. Lo máximo que podemos decir con seguridad es que la autorrealización es prominente entre los elementos del bienestar humano que Marx ve frustrados por el capitalismo.

Por lo tanto, podemos dudar si los puntos de vista de Marx sobre la enajenación y la autorrealización son puntos de vista morales *fundamentales*. Pero también es cuestionable si estos son puntos de vista *morales*. Sin duda, hay un sentido en el que cualquier punto de vista

trascendental sobre el bienestar humano cuenta como puntos de vista “morales”, y en este sentido no negaría que la concepción de Marx de la autorrealización humana es una concepción “moral”. Pero hay un sentido más estricto y correcto de “moral” en el que distinguimos los bienes y los males *morales* de los *no morales*. Todos conocemos la diferencia entre valorar o hacer algo porque la conciencia o la “ley moral” nos dice que “debemos”, y valorar o hacer algo porque satisface nuestras necesidades, nuestros deseos o nuestras concepciones de lo que es bueno para nosotros (o para alguien más cuyo bienestar queremos promover; los deseos por bienes no morales no son necesariamente deseos egoístas). Esta diferencia marca aproximadamente los bienes y males “morales” de los “no morales” ya que quiero usar esos términos aquí. Los bienes morales incluyen cosas como la virtud, el derecho, la justicia, el cumplimiento del deber y la posesión de cualidades de carácter moralmente meritorias. Los bienes no morales, por otro lado, incluyen cosas tales como el placer y la felicidad, cosas que consideraríamos deseables y buenas para las personas, incluso si no se acumulara un crédito moral por perseguirlas o poseerlas³.

³ Los bienes morales y no morales, aunque de diferente tipo, no pueden no estar relacionados. Es discutible que las cualidades que estimamos como moralmente buenas (como la benevolencia, el coraje y el autocontrol) tampoco sean moralmente buenas para nosotros. Por otro lado, algunos teóricos morales (como los utilitaristas) creen que lo que es moralmente bueno está determinado por lo que conduce al bien no moral más grande. Los moralistas también suelen sostener que las personas tienen derechos sobre los bienes no morales (como la libertad u oportunidad económica) y que la justicia requiere una cierta distribución de los bienes no morales (como la riqueza o el poder social). Pero las diversas interrelaciones (reales o imaginarias) entre los bienes morales y no morales no borran la distinción entre ellos.

Como yo lo leo, Marx basa su crítica del capitalismo en la afirmación de que frustra muchos bienes importantes *no morales*: autorrealización, seguridad, salud física, comodidad, comunidad, libertad. Por supuesto, la distinción entre bienes morales y no morales nunca es explícitamente dibujada por Marx, pero es familiar (tanto en filosofía como en la vida cotidiana) y no es inverosímil pensar que Marx podría ser tácitamente consciente de ello e incluso hacer un uso significativo de ella sin prestarle atención conscientemente.

Las condenas de Marx al capitalismo a menudo se basan bastante explícitamente en su incapacidad de proporcionar a las personas los bienes no morales enumerados anteriormente, junto con la afirmación de que los poderes existentes de producción social podrían proporcionarlos a todos los miembros de la sociedad si la producción se organizara más racional y democráticamente (es decir, socialistamente). Pero Marx nunca afirma que estos bienes deben ser proporcionados a las personas porque tienen *derecho* a ellos, o porque *la justicia* (o alguna otra norma moral) lo exige⁴. De hecho, como veremos en

⁴ Al menos después de 1843. En un conocido ensayo de ese año, Marx dice que “La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia, para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” MARX, Karl. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 497. También dice sobre la crítica que “su tónica esencial es la de la *indignación*”. *Ibid.*, p. 493. Cfr. ENGELS, Friedrich. *Esbozo de crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 160-184, donde tanto el sistema económico capitalista como la teoría de población de Malthus son repetidamente condenadas como “inmorales”. Tales observaciones me parecen demasiado leves para apoyar la tesis de que la crítica de Marx al capitalismo a lo largo de su carrera tiene una base moral. En general, no veo

seguida, Marx niega positivamente que la explotación capitalista haga injusticia a los trabajadores o viole sus derechos. Hay alguna evidencia de que la propia preocupación de Marx con el movimiento de la clase obrera puede ser motivada en parte por consideraciones morales (o al menos por un disgusto por el tipo de persona que sería si fuera indiferente al sufrimiento humano)⁵. Pero Marx rara vez o nunca apela a tales consideraciones al instar a otros a apoyar el movimiento. Está evidentemente persuadido de que el valor obvio no moral de los bienes a los que apela es suficiente, además de apelar a nuestro amor a la virtud o sentido de culpa, para convencer a cualquier persona razonable de favorecer el derrocamiento de un orden social que innecesariamente los frustra y su reemplazo por uno que se da cuenta de ellos.

Por otro lado, Marx constantemente evita la crítica social basada en bienes o normas morales, y muestra desprecio de manera constante por aquellos que se involucran en tal crítica. Ataca la “crítica moralizante” de personas como Pierre Proudhon y Karl Heinzen, y rechaza como “barajamiento ideológico” (*ideologische Flausen*) la demanda del programa de Gotha de una “distribución

fundamento para postular una discontinuidad fundamental (o, en la jerga pretenciosa de Louis Althusser, una “coupure épistémologique”) entre los primeros escritos de Marx y su teoría madura. Cfr. ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1981, p. 23. Pero en algunos casos (este es uno de ellos) parece haber un cambio definitivo de actitud. Si los pasajes anteriores son expresiones de una crítica del capitalismo basada en la moral, entonces la ausencia de pasajes similares en escritos posteriores y el menosprecio constante de la crítica social basada en la moral proporciona una fuerte evidencia de que Marx cambió su perspectiva sobre este punto.

⁵ Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Selected Correspondence: 1846–1895*. New York: Lawrence & Wishart, 1965, p. 185.

justa”⁶. Asimismo, se enoja con aquellos que (como Adolph Wagner) interpretan a Marx mismo como una crítica del capitalismo basada moralmente⁷.

Marx nunca explicita sus razones para tomar estas actitudes. Cualquier intento de exponer estos motivos debe ser, hasta cierto punto, especulativo. Para mi interpretación, sólo afirmo que proporciona la mejor explicación que se me ocurre para lo que Marx realmente dice, y no está explícitamente contradicha por nada en los textos.

La interpretación es la siguiente: la concepción de Marx de los bienes no morales es diferente de su concepción de los bienes morales. Marx cree que los juicios de hombres y mujeres sobre el bien no moral pueden basarse en las potencialidades, necesidades e intereses reales, objetivos (aunque históricamente condicionados y variables) de los seres humanos. Pero considera que las normas morales no tienen una base mejor que su utilidad para las formas transitorias de relaciones sociales humanas y, lo que es más fundamental, para los requisitos sociales de un modo de producción dado. La actitud de Marx hacia la crítica social basada en apelaciones a los dos tipos de bienes varía en consecuencia. El capitalismo puede ser condenado sin ninguna mistificación o ilusión ideológica al mostrar cómo se mata de hambre, esclaviza y enajena a las personas, es decir, cómo frustra la autorrealización humana, la prosperidad y otros bienes no morales. Pero Marx rechaza

⁶ Cfr. MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI Editores, 1987, pp. 71-72. Cfr. también, MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Las revoluciones de 1848*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 101 y 109-110.

⁷ Cfr. MARX, Karl. “Glosas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner” en: DOBB, Maurice et al. *Estudios sobre El Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1976, pp. 169-183.

las normas morales (como el derecho y la justicia) como vehículos aceptables de crítica social o apologética (al menos en situaciones de revolución social fundamental, donde todo el marco de un modo de producción determinado debe ser desafiado o defendido). Lo hace porque tales normas son para él sólo los dispositivos jurídicos e ideológicos por los cuales un modo de producción dado impone sus relaciones sociales, o una clase intenta promover sus propios intereses. La conciencia moral, además, enmascara típicamente la base real de sus normas: las representa como procediendo no de las formas sociales históricamente transitorias sino de la voluntad de Dios, o leyes *a priori* de la razón, o nuestro sentido moral natural, o la felicidad general de criaturas sensibles. Cuando la moralidad se separa de su base social real (como lo hacen los reformadores que intentan representar las distribuciones capitalistas como injustas) se vuelve irracional e impotente. Incluso cuando los juicios morales se fundamentan en esta base, su contenido no se comprende en el propio lenguaje mistificado de la moralidad, sino en términos de las estructuras sociales a las que sirven y los intereses de clase que representan.

Esta actitud más bien negativa hacia la base racional de la moralidad está implícita en el desprecio implacable de Marx por la crítica social basada en la moral. Pero también se hace más explícito en varios lugares. *La ideología alemana*, por ejemplo, afirma que el materialismo histórico ha “roto el báculo de toda moralidad” al exhibir la conexión entre la moralidad y las condiciones de vida de las que surge. Cuando un crítico burgués imaginario afirma que “el comunismo [...] acaba con la religión, con la moral, en lugar

de darles nueva forma”⁸, el *Manifiesto comunista* no niega que la acusación sea cierta, sino que responde al observar que “la revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad transmitidas. Nada tiene de extraño que en el proceso de su desarrollo se rompa de la forma más radical con las ideas transmitidas”⁹. Presumiblemente, “eliminar la moralidad” es parte de esta ruptura radical. La distinción entre bienes morales y no morales es ciertamente una de la que los filósofos morales han sido conscientes. Kant es consciente de ello cuando distingue el bien “moral” del “natural” (o “físico”), o el “bien” (*Gut*) del “bienestar” (*Wohl*). Mill lo reconoce cuando distingue la “teoría utilitaria de la vida” (una teoría hedonista del bien no moral) de la “teoría utilitaria de la moralidad” (que sostiene que el bien moral consiste en lo que conduce al bien no moral más grande)¹⁰. La distinción incluso hace posible dos de los temas más básicos en los que Kant y Mill no están de acuerdo:

(A) ¿La búsqueda del bien moral finalmente diverge de la búsqueda del bien no moral?

(B) ¿Qué bien es más fundamental y (si los dos alguna vez entran en conflicto) cuál es el bien humano primordial?

En el tema (A), Kant devuelve una respuesta afirmativa, mientras que Mill da una respuesta negativa. Kant, por supuesto, no cree que los dos tipos de bien sean

⁸ MARX, Karl. *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, pp. 76-77.

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ Cfr. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 106-107. Cfr. MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Barcelona: Altaya, 1994, p. 46.

incompatibles o diametralmente opuestos, sólo que lo que la moralidad exige a veces está en conflicto con el mayor bien no moral (que Kant considera el bienestar únicamente de la parte sensual de nuestra naturaleza). Mill reconoce que el bien moral puede entrar en conflicto con lotes particulares de bien no moral (un placer particular, o la felicidad de una persona o grupo en particular). Pero como lo que es moralmente bueno está determinado por lo que conduce al mayor bien total no moral, no puede haber una divergencia final.

En el tema (B) Kant sostiene que el bien moral es el bien incondicionado, que debe tener prioridad siempre que los dos bienes entren en conflicto. Mill, dado que ve la moralidad como un mero dispositivo para maximizar el bien total no moral, considera que el bien no moral es fundamental.

Como lo leo, Marx está de acuerdo con Kant en el tema (A) y con Mill en el tema (B). Pero esto significa que, a diferencia de cualquiera de ellos, Marx sostiene que el bien no moral puede anular sistemáticamente el bien moral en ciertas situaciones. (Creo que esto es lo que hace Marx cuando defiende el derrocamiento del capitalismo, al tiempo que acepta -al menos verbalmente- con sus apologistas burgueses que es justo). Otra forma en la que creo que Marx difiere tanto de Kant como de Mill es que sus teorías del bien no moral son hedonistas, mientras que las de Marx no lo son.

La idea de que Marx no considera que la explotación inhumana del capitalismo de los trabajadores sea injusta o una violación de sus derechos puede ser difícil de aceptar o incluso de comprender. Sin embargo, al mismo tiempo, la

visión de Marx sobre su punto y sus razones para sostenerlo constituyen una evidencia importante para mi interpretación de Marx sobre la moralidad. Por lo tanto, aunque he tratado la concepción de Marx del derecho y la justicia más ampliamente en otra parte¹¹, dedicaré el resto de este capítulo a una breve discusión sobre este tema.

¹¹ Cfr. WOOD, Allen. "The Marxian Critique of Justice" en: *Philosophy and Public Affairs* 1, 1972, pp. 244-282 y "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami" en: *Philosophy and Public Affairs* 8, 1979, pp. 267-295.

El concepto de justicia de Marx

De acuerdo con el materialismo histórico, las creencias morales de las personas y los motivos para adherirse a ellas forman parte de la “superestructura ideológica” de la sociedad. Engels dice: “los hombres toman, consciente o inconscientemente, sus concepciones éticas de las condiciones prácticas en que se funda su situación de dase, es decir, de las situaciones económicas en las cuales producen y cambian”¹². El materialismo histórico propone explicar la influencia social de las creencias morales por la forma en que contribuyen a las tendencias económicas básicas en la sociedad en la que se encuentran. Y propone dar cuenta del contenido de estas creencias por la forma en que ayuda a estabilizar un sistema social o a promover intereses de clase.

El materialismo histórico trata de explicar por qué las personas tienen las creencias morales que tienen. Para hacer esto, sin embargo, todavía no se ha definido cuál (si es que tiene alguna) de estas creencias es correcta, o para proporcionar alguna base para responder preguntas de este tipo. Sin embargo, hay indicios de que las explicaciones

¹² ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Grijalbo, 1968, p. 82

materialistas para Marx tienen implicaciones para la corrección de las creencias y los juicios morales. Más específicamente, Marx parece considerar la corrección de algunos juicios morales como el cambio en la forma en que la conducta de las personas se relaciona con las relaciones de producción imperantes.

Una noción moral importante que Marx trata de esta manera es la del derecho (*Recht*) o la justicia (*Gerechtigkeit*). En *El Capital*, él dice:

La equidad de las transacciones que se efectúan entre los agentes de la producción se basa en que estas transacciones surgen de las relaciones de producción como una consecuencia natural. Las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones económicas como actos volitivos de los participantes, como manifestaciones de su voluntad común y como contratos a cuyo cumplimiento puede obligarse a una de las partes por intervención del estado, no pueden determinar ese propio contenido como meras formas del mismo, sino que solamente lo expresan. Ese contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, si es adecuado a él. Es injusto en cuanto lo contradiga¹³.

Cuando Marx dice que una transacción justa es una que “corresponde” o es “adecuada” al modo de producción, significa, creo, que armoniza y desempeña una función relacionada con ella. Una transacción injusta, por el contrario, es una que “contradice” el modo predominante, que choca con él o es disfuncional en relación con él. Hacer un juicio científico sobre la justicia o la injusticia de una

¹³ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2010, Tomo III, Vol. VII, p. 435.

transacción o práctica particular requiere, por lo tanto, que comprendamos el funcionamiento del modo productivo al que nos enfrentamos, y apreciemos la relación funcional que tiene esta transacción o práctica con este sistema de producción. Así, Engels dice que “la justicia social o la injusticia se decide por la ciencia que se ocupa de los hechos materiales de la producción y el intercambio, la ciencia de la economía política”¹⁴.

El concepto de justicia de Marx no es relativista. Si una transacción determinada es justa o injusta depende para Marx de su relación con el modo de producción del que forma parte, de modo que las transacciones que están justo en el contexto de un modo de producción serían injustas en el contexto de otro. Pero uno no tiene que ser un relativista para creer que la justicia de un acto depende de las circunstancias en que se realiza. Un relativista es alguien que sostiene que ciertas acciones específicas son correctas o incorrectas, justas o injustas sólo “a favor” (según lo juzga) de algún individuo o cultura o época, que no se dice si un acto es correcto o justo a menos que especifiquemos el sujeto relativo al cual se realiza el juicio. El concepto marxiano de justicia, sin embargo, no implica ningún punto de vista de este tipo. Si, por ejemplo, un análisis histórico del papel de la esclavitud en el mundo antiguo muestra que esta institución correspondía al modo de producción prevaleciente, entonces, en la visión marxista, la retención de esclavos por los antiguos era una práctica *justa*, no sólo “para ellos” sino también “para nosotros”, y de hecho “para” cualquier persona. El juicio de que la esclavitud antigua era injusta, ya sea hecho por los contemporáneos de

¹⁴ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Kleine ökonomische Schriften*. Berlin: Dietz Verlag, 1955, p. 412.

la institución o por los modernos que leen sobre ella en los libros de historia, simplemente sería erróneo¹⁵. Cuando Marx y Engels dicen que las personas en diferentes tiempos y lugares han tenido diversos puntos de vista sobre la naturaleza de la “justicia eterna”, no defienden el relativismo; más bien argumentan que no existen principios racionales “eternos” o criterios formales de justicia, aplicables independientemente del tiempo y las circunstancias. Como dice Engels, las verdades sobre la moralidad son de “un terreno perteneciente a la historia humana”¹⁶. Son verdades objetivas y empíricas sobre la relación funcional de los actos o prácticas con las estructuras sociales en las que tienen lugar.

Marx no ofrece argumentos para su concepción de la justicia, pero el razonamiento detrás de éste es probablemente algo así como lo siguiente: el materialismo histórico sostiene que el concepto de justicia es socialmente importante y potente debido a la forma en que los estándares de justicia sancionan las relaciones de producción correspondientes al estado actual de las fuerzas productivas de una sociedad. También sostiene que estas normas tienen tal contenido en un momento dado debido a la forma en que ese contenido sanciona la forma particular de producción que prevalece. Hasta el punto tal que los materialistas tienen éxito defendiendo estos reclamos, pueden demostrar que, si una sociedad adopta estándares de justicia diferentes a los reales, tratando como justo lo que actualmente considera injusto, entonces la producción bajo las condiciones existentes no podría funcionar tan fácil o

¹⁵ Engels ofrece una crítica muy similar a aquellos que condenan la esclavitud antigua como injusta. Cfr. ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 1968, pp. 174-175.

¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

eficientemente como lo hace, y como debe tender a hacerlo si los postulados del materialismo histórico son sostenibles. En consecuencia, existe una fuerte tendencia, fundada en consideraciones materialistas, para que prevalezcan esos estándares de justicia que sancionan las prácticas correspondientes al modo de producción existente. Además, es sólo en la medida en que los estándares morales cumplen la función de sancionar las relaciones sociales que existen. Los estándares que están en desacuerdo con las relaciones prevalecientes no cumplen la función propia de los estándares morales. Por lo tanto, deben ser no sólo socialmente impotentes sino también incorrectos, porque están en desacuerdo con la función social propia de la moralidad. La producción material proporciona una base para los estándares morales, la única base real que Marx cree que pueden tener. Para Marx, como para Hegel, lo moralmente racional está determinado por lo socialmente real.

Capitalismo e intercambio de mercancías

Podemos ver el concepto de justicia de Marx en funcionamiento cuando abordamos su tratamiento de la cuestión de si la apropiación de la plusvalía por el capitalista implica alguna injusticia para los trabajadores o cualquier violación de sus derechos. Un número de socialistas en la época de Marx (Pierre Proudhon, Thomas Hodgskin, John Bray, entre otros) argumentó que el capitalismo implica un intercambio desigual (y por lo tanto injusto) de mercancías entre el trabajador y el capitalista. Su argumento se basaba en el principio de Ricardo, adoptado en una forma ligeramente modificada por el mismo Marx, de que el trabajo es el único creador del valor de cambio y que “el valor de una mercancía [...] depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción”¹⁷. Los trabajadores, señalaron estos socialistas, se alquilan al capitalista por un salario definido, y el capitalista les proporciona medios de producción productivamente consumidos en el proceso laboral. Sin embargo, al final de este proceso, un trabajador ha producido un bien de mayor

¹⁷ RICARDO, David. *Principios de economía política y tributación*. México: Fondo de Cultura Económica 1993, p. 9.

valor que los valores combinados de los salarios pagados y los medios de producción consumidos. Que el “valor excedente” (como lo llama Marx) debería ser apropiado por el capitalista es una injusticia, según estos socialistas. Según el principio de Ricardo, el trabajo del trabajador es responsable no sólo del valor pagado en salarios, sino también de la plusvalía. Por lo tanto, la plusvalía debe surgir porque los capitalistas les pagan a los trabajadores menos en salarios de lo que vale su trabajo. Si los capitalistas pagaran a los trabajadores el valor total de su trabajo, no se obtendría una plusvalía y se satisfacerían las demandas de un intercambio justo y equitativo de productos¹⁸.

Marx rechaza tanto esta explicación del origen de la plusvalía como la afirmación de que la plusvalía implica un intercambio desigual entre el trabajador y el capitalista. Él ve esta explicación de la plusvalía con un fondo no diferente de la dada por Sir James Steuart y otros antes de los fisiócratas, que la plusvalía se origina en la venta de productos por encima de su valor¹⁹. Los socialistas simplemente cambiaron las cosas y explicaron la plusvalía al suponer esa mano de obra se compra por debajo de su valor. Ambas explicaciones hacen que la plusvalía parezca el resultado de un mero accidente y, por lo tanto, es inherentemente insatisfactoria. El principal defecto en el argumento de que la plusvalía implica un intercambio desigual, como lo ve Marx, se relaciona con la frase “el valor del trabajo”. Estrictamente hablando, según Marx, no se puede decir que el trabajo en sí mismo tenga valor²⁰. En el

¹⁸ Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, 1987, pp. 133-41.

¹⁹ Cfr. MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 34-36.

²⁰ Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. II, 2010, pp. 655-656.

argumento de los socialistas, la frase “valor del trabajo” se usa para denotar dos valores diferentes. Denota, por un lado, el *valor creado por el trabajo*, el tiempo de trabajo socialmente necesario que se gasta en el bien y se agrega al valor de los medios de producción que se consumen para producirlo. Es en este sentido que el capitalista le paga al trabajador menos del “valor de su trabajo”. Pero como señala Marx, no es el valor creado por el trabajo lo que paga el capitalista. El capitalista no compra productos terminados al trabajador, menos la cantidad de medios de producción consumidos. Por el contrario, los capitalistas compran, en forma de una mercancía, la capacidad de los trabajadores para producir mercancías para ellos, compran lo que Marx llama “fuerza de trabajo” (*Arbeitskraft*). En el proceso de trabajo capitalista, el capital simplemente está haciendo uso de lo que ha comprado como antecedente del proceso. “No bien comienza efectivamente su trabajo, éste ha cesado ya de pertenecer al obrero, quien por tanto, ya no puede venderlo”²¹.

El *valor de la fuerza de trabajo*, como el valor de cualquier mercancía, depende de la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. En otras palabras, el valor de la fuerza de trabajo depende de la cantidad de trabajo necesario para mantener a un trabajador vivo y trabajando, o para reemplazar a un trabajador que muere o se marcha. Ahora la teoría de la plusvalía de Marx *postula* que todas las mercancías, incluida la fuerza de trabajo, son compradas según sus valores²². De ahí que la

²¹ *Ibid.*, pp. 653.

²² Este es un postulado que implica una simplificación consciente por parte de Marx. Marx sabe que todas las mercancías (incluida la fuerza de trabajo) a menudo se venden a precios superiores o inferiores a sus valores medidos

teoría de la plusvalía de Marx postule que el intercambio entre capitalista y trabajador es un intercambio de valores iguales, y, por lo tanto, sobre el principio mismo de la justicia utilizada en el argumento de los socialistas, una transacción *justa*. La plusvalía, sin duda, es apropiada por el capitalista (como suele decir Marx) sin pagar al trabajador un equivalente por ella²³. Pero no hay nada en la transacción que requiera ningún pago por ello. El intercambio de salarios por la fuerza de trabajo es el único intercambio entre capitalista y trabajador. Es un intercambio igual, y se consume mucho antes de que surja la pregunta de vender la mercancía producida y realizar su plusvalía²⁴. El capitalista

por el tiempo de trabajo socialmente necesario. Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 48. Pero incluso cuando la fuerza de trabajo se vende por debajo de su valor, esto no implica ninguna injusticia para el trabajador en opinión de Marx. El tiempo de trabajo socialmente necesario no se parece en nada a un “precio justo” aristotélico para Marx. Si un exceso de oferta de mi mercancía (cualquiera que sea esa mercancía) disminuye su precio por debajo de su valor, Marx no cree que tenga derecho a exigir que los consumidores paguen un precio más alto y que me están haciendo una injusticia si se niegan a pagar un valor equivalente por ello. Por lo tanto, incluso si fuera siempre cierto que la fuerza de trabajo se compra por debajo de su valor, esto no mostraría (en opinión de Marx) que el capital es una injusticia.

²³ Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 215, Tomo III, Vol. VI, p. 13; MARX, Karl. *Teorías sobre la plusvalía III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 427.

²⁴ HUSAMI, Ziyad I. “Marx on Distributive Justice” en: *Philosophy and Public Affairs* 8, 1978, pp. 53-54, afirma que el intercambio entre trabajo y capital es desigual para Marx con el argumento de que “los salarios son parte de la plusvalía robada” de los trabajadores. En apoyo de esto, cita el siguiente pasaje de *El Capital*: “Los medios de producción a los que se incorpora la fuerza de trabajo suplementaria, así como los medios de subsistencia gracias a los cuales aquélla se mantiene, no son nada más que partes integrantes del plusproducto, del tributo arrancado anualmente por la clase capitalista a la clase obrera. Cuando aquélla, con una parte del tributo, le compra a ésta fuerza de trabajo adicional, aunque pague por la misma el precio total —de

compra una mercancía (fuerza de trabajo) y paga (postula Marx) su valor total; al usar, explotar, este bien, el capital adquiere un valor mayor de con lo que comenzó. El excedente pertenece al capitalista; nunca le perteneció a nadie más. “Esta circunstancia”, dice Marx, “constituye una suerte extraordinaria para el comprador [de la fuerza de trabajo], pero en absoluto una injusticia (*Unrecht*) en perjuicio del vendedor”²⁵.

Sin embargo, aún podría parecer que el principio de Ricardo podría usarse para argumentar que la apropiación de la plusvalía por el capital es una injusticia para el trabajador. El principio de Ricardo dice que el trabajo es el único creador y la misma sustancia del valor, que los medios de producción sólo aumentan de valor en la medida en que el tiempo de trabajo se gasta en ellos. Parece seguir que todo el aumento debe ir al trabajador, ya que es sólo a través del trabajo que se produce. “El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos”, como lo expresa Locke, “podemos decir que son suyos”²⁶. Al apropiarse de la plusvalía, los capitalistas pueden no tener un intercambio desigual con los trabajadores, pero están (en palabras de Marx) “explotándolos”, incluso “robándolos”, cosechando los frutos de su “trabajo no remunerado”. Seguramente Marx debe considerar esta explotación y robo como injustos.

tal manera que se intercambie equivalente por equivalente—, el suyo sigue siendo el viejo procedimiento del conquistador que compra mercancías a los vencidos con el dinero de ellos, con el dinero que les ha robado.” MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo III, Vol. VI, 2010, p. 716. Pero este pasaje, lejos de apoyar la afirmación de que no hay intercambio de equivalentes, dice explícitamente lo contrario.

²⁵ *Ibid.*, Tomo I, Vol. I, p. 235.

²⁶ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006, p. 34.

Creo que es realmente este argumento el que atribuimos a Marx cuando estamos tentados a tomar sus denuncias del capitalismo como denuncias de injusticia.

El argumento tiene dos premisas principales. La primera es que la plusvalía surge de la apropiación de capital de parte del valor creado por el trabajo por el cual el trabajador no recibe equivalente. La segunda es que los derechos de propiedad de cada persona se basan en el trabajo de esa persona, de modo que cada persona tiene derecho a apropiarse del valor total creado por esa mano de obra, y se puede decir que cualquiera que prive a un trabajador de este valor le hizo una injusticia. Marx acepta claramente la primera premisa. ¿Acepta él la segunda? Antes, hemos visto²⁷ que Marx, al igual que Locke, considera la apropiación como una función básica del trabajo humano. Pero a diferencia de Locke, Marx no considera que esta apropiación determine ninguna forma particular de propiedad social o (cuál es la expresión jurídica de la misma) ningún derecho de propiedad determinado.

Marx reconoce, por supuesto, que la noción de que los derechos de propiedad se basan en el propio trabajo es común entre los ideólogos burgueses, e incluso ve razones por las que esta noción parece plausible.

Originariamente, el derecho de propiedad aparecía ante nosotros como si estuviera fundado en el trabajo propio. Por lo menos habíamos tenido que admitir esta suposición, ya que sólo se enfrentaban poseedores de mercancías igualados ante el derecho, el medio para la

²⁷ Cfr. WOOD, Allen. "Human Production" en: *Op. Cit.*, 2004 (N. del T.)

apropiación de la mercancía ajena era solamente la enajenación de la mercancía propia, y ésta sólo podía producirse por el trabajo propio²⁸.

En un modo de producción en el que los productores individuales poseen sus propios medios de producción, los derechos de propiedad se basarían exclusivamente en el propio trabajo y no existiría la plusvalía. Pero la razón de esto sería simplemente que, dado que no existe una separación del trabajo de los medios de producción, no habría necesidad de que estos medios tomaran la forma social del capital, y no la necesidad de que el trabajo tome la forma de mercancía, fuerza de trabajo.

En el capitalismo, sin embargo, la fuerza de trabajo aparece como una mercancía en una escala cada vez mayor. La fuerza de trabajo, sin embargo, sólo se compra para ser utilizada, y no puede funcionar como una mercancía si no es útil para el comprador. Si todo el valor de la mercancía producida fuera gastado por el capital en salarios y medios de producción, entonces el capitalista no habría recibido ningún uso de la fuerza de trabajo que compró, y lo habría hecho mejor simplemente para convertir su poder adquisitivo en mercancías que pudiera consumir. Si el capital no se diera cuenta de la plusvalía, los capitalistas no tendrían ningún incentivo para desarrollar las fuerzas de producción, y no tendrían ocasión de participar en esa prudente abstinencia por la cual son recompensados por Dios y por el hombre por igual. Por lo tanto, la aparición de la fuerza de trabajo como mercancía origina lo que Marx

²⁸ MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. II, 2010, p. 721.

llama una “reversión dialéctica” de los derechos de propiedad previamente asumidos: bajo el capitalismo.

La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista, como el *derecho* a apropiarse de *trabajo ajeno impago* o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La *escisión entre propiedad y trabajo* se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la *identidad* de ambos²⁹.

²⁹ *Ibid.*, pp. 721-722.

El capital explota justamente

Dado el concepto de justicia de Marx, la explotación del trabajador por parte del capital es justa. La justicia de las transacciones en la producción capitalista se basa en su adecuación y correspondencia con el modo de producción capitalista. La explotación del trabajo por el capital no sólo armoniza con el modo de producción capitalista, sino que, sin él, el capitalismo ni siquiera sería posible. En consecuencia, la explotación capitalista es justa.

Marx es bastante explícito sobre esto. En la *Crítica del programa de Gotha*, responde a la demanda del programa de “distribución justa” con una serie de preguntas retóricas:

¿Qué es “reparto equitativo”? ¿No afirman los burgueses que el reparto actual es “equitativo”? ¿Y no es este, en efecto, el único reparto “equitativo” que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos (*Rechtsbegriffe*)? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?³⁰.

³⁰ MARX, Karl. “Crítica al Programa de Gotha” en: *Antología*. México: Siglo XXI Editores, 2015, p. 443.

Considero que las preguntas segunda y tercera deben responderse afirmativamente. Los burgueses *hacen* valer que la distribución actual es justa, y de hecho *es* la única distribución justa basada en el modo de producción actual. No sea que no pensemos que la justicia o injusticia de un sistema de distribución pueda juzgarse sobre otra base, la respuesta implícita a la cuarta pregunta retórica nos recuerda que los conceptos jurídicos *no* rigen las relaciones económicas, sino, por el contrario, las relaciones jurídicas (la justicia real o la injusticia de las transacciones entre los agentes de producción) *surgen* de las económicas.

La interpretación de Marx de Adolph Wagner le provoca algunas declaraciones aún más enfáticas:

Este obscurantista me endilga la idea de que la “plusvalía”, producida sólo por los trabajadores, permanece con los empresarios capitalistas de manera ilícita (*ungebührlicher Weise*). Pero digo el opuesto directo: a saber, que, en un punto determinado, la producción de mercancías necesariamente se convierte en producción “capitalista” de mercancías, y que de acuerdo con la ley del valor que gobierna esa producción, se debe (*gebührt*) “plusvalía” al capitalista y no a los trabajadores³¹.

Ahora bien, en mi exposición, en efecto, “la ganancia del capital” no es [como Wagner alega] “sólo una *sustracción* o ‘robo’ en detrimento del obrero”. Por el contrario, yo represento al capitalista como un funcionario necesario de la producción capitalista, y muestro ampliamente que él no sólo ‘sustraer’ o ‘roba’, sino que arranca de la *producción de la plusvalía*, es decir que comienza por ayudar a crear lo que ha de sustraer.

³¹ MARX, Karl. “Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie” en: MEW, Band 19. Berlín: Dietz Verlag 1987, p. 382.

Demuestro también ampliamente que incluso en el cambio de mercancías, *sólo* se cambian *equivalentes* y que el capitalista, siempre que pague al obrero el valor real de su trabajo, estará plenamente en su derecho — es decir, el derecho correspondiente a este modo de producción — de apropiarse la *plusvalía*³².

Al leer estos pasajes, puede existir la tentación de pensar que Marx no quiere decir que la explotación capitalista es realmente justa, sino sólo que comúnmente se la considera justa, o que sólo es por (falsas) normas burguesas. Pero pensar esto es suponer que puede haber normas de justicia que son “más verdaderas” que las dictadas por adecuación o correspondencia con el modo de producción predominante, u otra (y mejor) base para llamar prácticas justas o injustas que una provista por su función económica real. El concepto de justicia de Marx implica el rechazo de precisamente estos supuestos.

Las notas de Wagner también descansan en la idea de que Marx debe creer que la explotación capitalista es incorrecta o injusta porque (en un lenguaje que recuerda al Proudhon temprano) la describe como “robo” y “hurto”. En el pasaje anterior, Marx acepta que su teoría dice que el capital roba al trabajador, pero insiste (en la misma oración) que el capitalista “obtiene la plusvalía con pleno derecho”. Evidentemente, el tipo de “robo” involucrado en la explotación del trabajo por parte del capital no es algo que Marx considere que constituye un mal o una injusticia para los trabajadores. ¿Qué tipo de robo es esto? En varios lugares, Marx indica que la clase capitalista representa al proletariado en una relación algo análoga a la de un pueblo

³² MARX, Karl. Op. Cit., 1976, p. 173.

conquistador con una población menos organizada y amable (pero más productiva) que saquea regularmente o de la cual (en lugar de esto) exige tributo³³.

Si esta es la analogía, entonces no está tan claro que el robo tenga que ser injusto, dado el concepto de justicia de Marx. Para Marx, la relación entre saqueadores o conquistadores y sus víctimas o afluentes no es algo económicamente accidental, sino que debe constituir una relación de producción regular, determinada por la etapa de desarrollo de los poderes productivos de las víctimas³⁴. Por lo tanto, hay buenas razones para pensar que las transacciones (que van desde las incursiones militares a la recaudación de impuestos) entre los saqueadores y los saqueados corresponden al modo de producción imperante, y se ajustan al concepto de justicia de Marx. Del mismo modo, hay buenas razones para pensar que cuando los capitalistas saquean a sus trabajadores de manera análoga, están actuando plenamente dentro de sus derechos, como lo señalan las notas de Wagner.

En la explotación capitalista, Marx piensa que la coerción a menudo está enmascarada por la *fictio juris* de un contrato voluntario entre capitalista y trabajador. Este es el punto de las frecuentes insinuaciones de Marx de que el capital no sólo roba, sino que también engaña o defrauda a los trabajadores. Sin embargo, Marx nunca infiere de esto que el capital les hace a los trabajadores una injusticia, y no hay ninguna razón por la que deba sacar tal inferencia. Muy pocas personas sostendrían que toda coerción como tal es

³³ Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, L I, T III, 2010, pp. 716-717.

³⁴ Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, pp. 18-19.

injusta, y no hay ninguna razón por la cual deba sacar tal inferencia. Marx quiere atacar las ilusiones construidas en la producción capitalista, y en particular su ilusión de que los trabajadores asalariados son más libres que los esclavos, los siervos u otras clases oprimidas. Una de las razones por las que Marx ataca la concepción jurídica de la relación capital-trabajo es que es un vehículo prominente para esta ilusión. Pero la ilusión aquí no está en la creencia de que las transacciones entre capital y trabajo son justas (esta creencia es bastante cierta). La ilusión está en la idea falsa y moralista de que esta justicia garantiza la libertad a los trabajadores, o los protege de la explotación, o les da alguna razón para estar contentos con su suerte.

Otra tentación puede ser suponer que Marx podría condenar la explotación capitalista como injusta mediante la aplicación de normas que serían apropiadas para algún modo de producción poscapitalista. Sin duda, el capitalismo podría ser condenado de esta manera, pero como Marx sostiene que tales estándares no serían aplicables al capitalismo, no hay razón para pensar que estaría de acuerdo con los juicios morales resultantes. “El derecho nunca puede ser superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado”³⁵. Marx cree que una revolución comunista introducirá un nuevo modo de producción y con él nuevos estándares de derecho y justicia, o más bien una sucesión de tales estándares, a medida que se desarrolla la sociedad poscapitalista. Si Marx habla de estos estándares como “superiores” a los de la sociedad burguesa, no quiere decir que se acerquen más a un ideal moral intemporal, sino que

³⁵ MARX, Karl, *Op. Cit.*, 2015, p. 446.

pertenecen a una sociedad que en su conjunto es más alta, medida por su productividad poderes y los bienes no morales que proporcionan a las personas. Los nuevos estándares morales o jurídicos no crean un nuevo modo de producción, sólo lo expresan y lo respaldan, tal como lo hicieron los viejos estándares para la vieja sociedad. Un modo de producción más alto no es “más justo” que uno más bajo; es sólo a su manera.

Engels, por supuesto, habla de la “moral proletaria del futuro” y su competencia con las morales “feudal cristiana” y “burguesa moderna”. Interpreta los códigos morales que compiten como ideologías de clase, “justificando el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien, en cuanto que la clase oprimida se hizo lo suficientemente fuerte, representó la irritación de los oprimidos [...] y los intereses de dichos oprimidos, orientados al futuro”. Incluso dice que ha habido “al igual que en las demás ramas del conocimiento humano, también en la moral [...] a grandes rasgos un progreso”³⁶. Estas observaciones podrían llevarnos a esperar que Marx y Engels imaginen estándares de justicia “proletarios” en cuya imposición la sociedad capitalista expresaría la indignación de los proletarios contra su condición y serviría para promover sus intereses de clase. Engels, sin embargo, niega explícitamente que la “moralidad proletaria del futuro” sea “verdadera” en contraste con sus predecesores feudales y burgueses. Y ni Marx ni Engels alguna vez emplean los estándares de la moralidad “futura” o “proletaria” para condenar el orden social actual.

³⁶ ENGELS, *Op. Cit.*, 1968, pp. 82-83.

¿Pero por qué no? La razón, creo, es esta: el hecho de que el capitalismo es justo (según los estándares apropiados para la producción capitalista) no ofrece una defensa real de la sociedad capitalista. Del mismo modo, el hecho de que pueda ser condenado como injusto mediante la aplicación de algún estándar externo no constituye una crítica válida de las relaciones capitalistas. El contenido racional de las ideologías morales proletarias consiste en los verdaderos intereses proletarios representados por estas ideologías y los bienes no morales que surgirán como resultado de la victoria de estos intereses en la lucha histórica. Marx prefiere criticar directamente al capitalismo en términos de este contenido racional, y no tiene sentido presentar sus críticas en la forma mistificada que asumirían en una ideología moral.

Marx no sostiene que una idea sea correcta por si acaso es una idea proletaria. Si Marx hubiera condenado el capitalismo midiéndolo contra los estándares de justicia “proletarios”, entonces sería pertinente indagar sobre el fundamento racional de esos estándares, y los fundamentos para considerarlos aplicables al capitalismo. Estas preguntas no se resuelven para Marx simplemente llamando a las normas “proletarias”, o incluso demostrando que su difusión o satisfacción sirve a los intereses proletarios. Para Marx, a los estándares de justicia basados en la correspondencia con el modo de producción predominante se les puede dar algún tipo de fundamento racional. Los estándares alternativos “proletarios” no podrían. Lo máximo que se podría decir de ellos es que las personas cuyas cabezas están llenas de tal tontería ideológica serían conversos más fáciles a la causa proletaria. Pero uno de los principales objetivos de esa causa, como lo

describe Marx, es permitir a las personas despojarse de las ilusiones ideológicas, desechar la necesidad de ellas. El crear una “moral proletaria” o un “concepto proletario de justicia” diseminando un conjunto de ideas que los agitadores de la clase obrera consideran políticamente ventajosas, a Marx le resultaría como un modo de proceder corto de miras y contraproducente para que el movimiento lo adopte. A largo plazo, resulta mucho más seguro y eficaz confiar simplemente en las razones genuinas (es decir, no morales) que las personas tienen para querer que un sistema social obsoleto e inhumano sea derrocado y reemplazado por uno superior³⁷.

³⁷ Cuando Lenin dice que “para un comunista toda moralidad consiste en subordinar todo a la lucha de clases proletaria”, esta es ciertamente una extensión, y muy probablemente una modificación, de los puntos de vista de Marx y Engels. Cfr. LENIN, V. *Selected Works*. Nueva York: International Publishers, 1971, pp. 614-16.

Karl Marx después de un siglo y medio

La paradoja de la modernidad

El mundo moderno está en contradicción consigo mismo¹. Desde la revolución industrial a mediados del siglo XIX, ha habido una increíble expansión de la capacidad de la especie humana para comprender, controlar y hacer uso de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas. También ha habido un aumento increíble en la extensión y complejidad de la red de formas de cooperación, especialmente en los tipos de habilidades desarrolladas y la división del trabajo humano, y en el grado de coordinación, tanto actual como potencial, entre los seres humanos. En todas estas formas, también ha habido una expansión increíble en la capacidad que tienen los seres humanos para llevar vidas satisfactorias y gratificantes, desarrollando las habilidades que son importantes para ellos mismos y para los demás. Las habilidades humanas que antes fueron concebidas sólo como resultado de la magia o la influencia divina —la capacidad de volar como las aves, de explorar las profundidades del océano, de curarse de enfermedades fatales y de lesiones agobiantes— ahora se han puesto a

¹ Este texto corresponde al capítulo “Karl Marx After a Century and a Half”, pp. 201-219 del libro *Philosophy and Political Engagement*. London: Palgrave Macmillan, 2016, editado por Allyn Fives y Keith Breen (N. del T.)

prueba al alcance de la gente como resultado meramente de su conocimiento y sus capacidades naturales desarrolladas.

También ha habido una increíble expansión en sus capacidades para la comunidad humana y en el potencial para el enriquecimiento de las vidas de todos los seres humanos, y no sólo de las vidas de unos pocos privilegiados, más allá de lo que era posible en épocas anteriores. La capacidad de cooperación e interdependencia humana es mundial. Los recursos y los productos básicos de un continente atienden regularmente las necesidades de las personas en todo el mundo, de otro clima, de otra cultura, anteriormente de otro mundo.

Esto ha ido de la mano con el crecimiento de ciertas concepciones éticas relacionadas con la forma que debería tener esta comunidad humana. Se considera que los seres humanos, todos los seres humanos, todas las vidas humanas, tienen dignidad. La capacidad de las personas para elegir cómo dirigir sus vidas, para moldear sus propias vidas a través de la libre elección, es ampliamente considerada como un derecho humano. La gente ha llegado a pensar que la justicia requiere que todos, y no meramente unos pocos privilegiados, tengan esta libertad, que todo ser humano tenga derecho a ella. Al mismo tiempo, se ha llegado a aceptar que los seres humanos deben tratarse entre sí en términos de igualdad y respeto mutuo. Ningún ser humano debe estar en una posición de servidumbre a otro, las diferencias entre los seres humanos no deben estar constituidas por relaciones de superioridad e inferioridad, las mujeres no deben ser un mueble de los hombres, las diferencias de color de piel y religión no deben importar. Estos cambios en la evaluación y la percepción ética se han

sostenido al mismo tiempo que las capacidades tecnológicas, económicas y sociales de la especie para realizarlas se han expandido hasta un punto desconocido hasta ahora o incluso inimaginable.

Sin embargo, ha habido una brecha dolorosa e incluso asombrosa entre, por un lado, estas aspiraciones y también nuestras capacidades para realizarlas y, por otro lado, el grado en que los seres humanos han alcanzado salud, felicidad, comodidad, la libertad tanto individual como colectivamente, y la realización de la vida de todos. Aunque aquellos en lo que nos complace llamar “el mundo desarrollado”, o al menos una minoría privilegiada de ellos, llevan vidas de relativa seguridad, prosperidad y comodidad, la gran mayoría de los seres humanos que viven fuera de este mundo siguen sufriendo daños, hambre y enfermedad. Carecen de alimentos, agua limpia, un entorno saludable, incluso una educación mínima.

Incluso en el mundo relativamente próspero, la distribución desigual de los recursos y las libertades y las desigualdades en la riqueza y las perspectivas de vida son impactantes en su extensión y grado, y en el último medio siglo estas desigualdades han ido en aumento e incluso acelerándose. Los Estados Unidos son considerados generalmente como la más próspera de todas las naciones de la Tierra, pero también es la más desigual: los 400 individuos más ricos poseen más que los 150 millones de estadounidenses en nivel más bajo. El 1 por ciento de los individuos más ricos posee más de un tercio de toda la riqueza, más que la riqueza combinada del 95 por ciento del nivel más bajo. Poseen \$ 42.7 billones de dólares, más que

los tres mil millones de habitantes de la Tierra². El sistema político está firmemente bajo el control de individuos y corporaciones adineradas, que usan su poder político para aumentar su poder sobre el resto de la sociedad y acelerar el ritmo al que crece su superioridad.

Según la mayoría de las medidas, estas desigualdades y la dominación ejercida por los privilegiados sobre los desfavorecidos son mayores ahora que a mediados del siglo XIX, cuando Karl Marx escribió en protesta revolucionaria contra el dominio de clase y la dominación de clase. Esta es *la paradoja de la modernidad*.

² Sobre estos hechos y cifras, ver Inequality.org (2012). Existe una gran literatura sobre este tema, pero vea, por ejemplo, COLLINS, C. 99 to 1: *How Wealth Inequality is Wrecking the World*. San Francisco: Berrett-Koehler, 2012, POGGE, T. *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002 y STIGLITZ, J. *El precio de la desigualdad*. Madrid: Editorial Taurus, 2014. El gran libro en este momento es, por supuesto, PIKETTY, T. *El Capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

La concepción materialista de la historia de Marx

Marx no fue el primero en ver la brecha increíble entre el potencial humano de la modernidad y sus ideales, por un lado, y los logros reales y las dinámicas sociales, por el otro. Jean-Jacques Rousseau tal vez merece crédito por ser el primero en centrarse en las contradicciones de la modernidad. Otros eran dolorosamente conscientes de ellas. Kant, por ejemplo, escribió que “Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible [ante la civilización moderna] ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie”³. Fichte dividió la historia de la especie en cinco edades, de las cuales la edad actual es la tercera: es un momento de liberación, pero también de máxima corrupción, pero que finalmente se redimirá por el progreso futuro⁴. Fichte esperaba una era futura en la que los poderes de la naturaleza, comprendidos

³ KANT, Immanuel. “Idea para una historia universal en clave cosmopolita” en: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 116-117.

⁴ Cfr. FICHTE, Johann Gottlieb. “Characteristics of the Present Age” en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, Band VII*. Berlin: W. De Gruyter, 1971, pp. 4-256.

por la ciencia, estuvieran sometidos a la voluntad humana, y en los que los seres humanos constituirían “una asociación en la que uno no puede trabajar por sí mismo sin trabajar al mismo tiempo para otros, ni trabajar para otros sin trabajar al mismo tiempo para sí mismo”⁵.

Marx, sin embargo, fue el primero en intentar usar la ciencia de la economía política para entender estos trabajos y obtener una comprensión teórica de ellos. Él sigue siendo el pensador que logró la comprensión más desarrollada de la paradoja de nuestro planeta y nuestra especie, cuyas capacidades y aspiraciones parecen ir en una dirección, y cuyas vidas y logros reales han ido en la dirección opuesta. Intentó comprender científicamente la dinámica de la historia mediante la comprensión de la génesis y las “leyes del movimiento” de la sociedad moderna, que conceptualizó bajo el nombre de “capitalismo”. Marx desarrolló una teoría especulativa del cambio histórico a través de la cual había surgido el capitalismo moderno, y mediante la cual también se podía proyectar su futuro.

La tendencia fundamental de esta historia fue el desarrollo constante de las fuerzas productivas de la sociedad. La aplicación de estas fuerzas, así como su desarrollo posterior, están determinadas y limitadas por la estructura de la práctica social. Esta práctica constituye un conjunto de relaciones de producción, relaciones de cooperación, pero también de dominio y sujeción, entre clases sociales. Da cierto control efectivo sobre los medios de producción y subordina a otros a su regla de clase. La

⁵ FICHTE, Johann Gottlieb. “Some Lectures Concerning the Scholar’s Vocation” en: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, Band VI*. Berlin: W. De Gruyter, 1971, p. 321.

forma legal superficial de esta regla consiste en los derechos de propiedad, y la forma política de esta regla, a través de la cual se gobierna la gente, consiste en la coerción estatal. La estructura económica de la sociedad también se manifiesta en la forma en que las personas piensan sobre sí mismas y sus relaciones entre sí. La sociedad de clases, vista claramente por lo que es, no podía ser tolerada, especialmente por aquellos sometidos a su opresión, pero incluso por aquellos que desempeñan el papel de opresores. Así, las formas ideológicas de conciencia sirven a las necesidades del sistema social. Las demandas de la práctica social crean las instituciones y formas de conciencia que les permiten funcionar de acuerdo con la estructura económica de la sociedad que las ha creado.

A medida que las fuerzas productivas se desarrollan, las demandas de la práctica social cambian y las relaciones de poder entre las clases cambian. Surgen conflictos entre formas ideológicas y movimientos políticos que representan los intereses en conflicto de las clases sociales. Esa clase emerge como dominante cuyos intereses corresponden al estado emergente de las fuerzas productivas. Así es como Marx entiende la génesis del capitalismo moderno.

Marx ve la inestabilidad de la sociedad moderna, su vulnerabilidad a las crisis económicas generadas no por una relación humana inestable con la naturaleza sino por la dinámica de la propia sociedad capitalista, como un signo de que la sociedad burguesa es sólo una forma de transición, destinada a pasar —como la etapa actual de la “civilización” de Kant o la “tercera época” de Fichte— a algo superior, en que la humanidad tomará el control de los poderes

productivos que el capitalismo ha puesto a su alcance y comenzará a organizar la sociedad según la concepción moderna de los individuos humanos como seres destinados por la libertad en lugar de la servidumbre y por las relaciones entre sí en términos de cooperación, valoración mutua y cuidado mutuo. El vehículo de este cambio es la clase oprimida por la burguesía, la clase de trabajadores asalariados, el proletariado moderno o la clase obrera. Esta clase, que consiste en la gran mayoría de la sociedad, encontrará las condiciones del capitalismo cada vez más intolerables, e inevitablemente encontrará un camino hacia un orden social nuevo, más elevado y libre. Marx pensó que las contradicciones de la sociedad moderna deberían resolverse eventualmente, y que lo harían no a través de la generosidad moral condescendiente o el sentido de justicia de los privilegiados, sino a través del autodesarrollo de los explotados. Las actividades políticas de Marx se dirigieron a organizar y desarrollar, a través de la comprensión científica, las capacidades de la clase obrera para cumplir la misión que su comprensión de la historia les asignaría.

¿Se ha desacreditado el pensamiento de Marx?

Claramente las cosas no han ido como Marx pensó que lo harían. Como ya he dicho, la sociedad moderna ahora muestra un abismo aún mayor entre las potencialidades humanas y su realización que en la época de Marx. Estamos incluso más lejos que antes de apropiarnos de la comprensión científica, la tecnología y la cooperación humana para el mejoramiento uniforme de la vida humana. Las desigualdades entre ricos y pobres y la opresión de quienes trabajan por quienes poseen son aún mayores. El destino de las propias ideas de Marx —especialmente como fueron interpretadas y apropiadas por otros y luego se actuaron en consecuencia— ha jugado un papel complejo en este proceso. Al considerar estos hechos, debemos reflexionar sobre las formas en que Marx parece haber estado equivocado y sobre las formas en que otros —tanto sus seguidores autonombrados como sus enemigos y críticos— se han equivocado con respecto a Marx.

Ahora se dice a menudo que las ideas de Marx han sido desacreditadas. Esto a menudo se afirma como si fuera el informe de un hecho, pero más a menudo funciona más como una expresión performativa, cuya fuerza

ilocucionaria es: “por lo tanto, nuestras mentes están cerradas a las ideas de Marx”. La conexión entre estos dos está provista por la verdad sociológica de que, en lo que respecta a la influencia política de una idea, es suficiente que se desacredite y se cree que está desacreditada. Sin embargo, cuando se dice que las ideas de Marx han sido desacreditadas, también existe la implicación de que ahora carecen de mérito intelectual, de que su apoyo o evidencia evidencial ha sido eliminado por hechos empíricos o por un razonamiento sólido. Tales afirmaciones son falsas y altamente engañosas. Podemos ver esto si consideramos el fenómeno inverso: una idea que carece de mérito intelectual o apoyo probatorio no puede considerarse desacreditada en este sentido político, siempre que sea promulgada con cierto éxito por una poderosa máquina de propaganda. Esto es cierto, por ejemplo, de la idea, totalmente rechazada por la comunidad de científicos del clima, de que no hay perturbación del clima debido al calentamiento global hecho por el hombre, sino que la perturbación del clima es un engaño perpetrado por una conspiración de izquierda.

A veces se afirma que el colapso de la Unión Soviética y su imperio ha desacreditado las ideas de Marx en este último sentido. A veces, la tesis es que han sido desacreditadas por la inaceptable moral de las instituciones en la Unión Soviética y otros autodenominados Estados marxistas. Como Gerald Allan Cohen ha argumentado convincentemente, si la teoría de la historia de Marx se comprende adecuadamente, entonces se verá que esta teoría no predeciría que una revolución obrera exitosa podría ocurrir en Rusia bajo las condiciones en que ocurrió la

Revolución rusa en 1917⁶. De hecho, Marx alentó a sus corresponsales rusos a hacer una revolución socialista, pero esperaba que tuvieran éxito sólo si su revolución era parte de una agitación más general en la sociedad capitalista centrada en las sociedades capitalistas más desarrolladas de Europa occidental, como Francia, Inglaterra y Alemania. Si los acontecimientos en Rusia y Europa del Este desafían las teorías de Marx, lo hacen principalmente al demostrar que algo así como una revolución socialista podría ocurrir, y persistir durante varias décadas, incluso en condiciones donde la teoría de Marx implica que tal revolución sería imposible.

La idea más flagrantemente falsa ahora ampliamente difundida sobre Marx es que ofreció un programa utópico para una utopía comunista o socialista, que luego se puso en práctica en Rusia y en otros lugares, y luego demostró no sólo ser exitosa económica y políticamente, sino también alta y moralmente objetable. Marx, de hecho, no ofreció tal visión, rechazando con desprecio ofrecer “recetas de cocina [...] para el bodegón del porvenir”⁷ y declaró sin rodeos que “todos tendrán que admitir que no tiene una visión exacta de la idea de lo que el futuro debería ser”⁸. El comunismo, declaran Marx y Engels en la *Ideología alemana*, “no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que

⁶ Cfr. COHEN. Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defence, expanded edition*. Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 389-395.

⁷ MARX, Karl. Op. Cit., Tomo I, Vol. I. 2010, p. 17.

⁸ MARX, Karl. “Letters from the Deutsch-französische Jahrbücher”. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 3. New York: International Publishers, 1975, p. 142.

anula y supera al estado de cosas actual”⁹. Marx estudió intensamente el capitalismo; sobre el socialismo no escribió casi nada.

Algunas veces se hace una conexión entre Marx y los regímenes totalitarios posteriores que se llamaron a sí mismos “marxistas”, basados en el uso del *Manifiesto comunista* y de la frase “dictadura de la clase obrera”¹⁰. Pero el término “dictadura” a mediados del siglo XIX no significaba lo que significaba en el siglo XX. Como Marx señala irónicamente en *El dieciocho Brumario*, la Antigua Roma, especialmente la Roma de la república, fue la fuente de gran parte del vocabulario verbal y conceptual del siglo XIX en asuntos políticos¹¹. Esto se aplica tanto a los términos “dictadura” como a “proletariado” en sus propios escritos. En la república romana, un “dictador” era un *magistratus extraordinarius* que, en tiempos de emergencia o transición, estaba facultado para realizar tareas más allá de la autoridad de los magistrados ordinarios. La referencia del *Manifiesto comunista* a la dictadura de una *clase* (el proletariado) indica que este poder de transición, como lo conciben Marx y Engels, no residiría en un sólo individuo, sino que sería compartido por toda una clase. Visto en su contexto histórico, el término “dictadura de la clase obrera” no es un respaldo, ni siquiera temporalmente, del gobierno despótico de un autócrata, y mucho menos la defensa del régimen totalitario más o menos permanente que dichos despotas, más tarde denominados “dictadores”, fueron

⁹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. Op. Cit., 2014, p. 29

¹⁰ MARX, Karl. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2015, p. 70.

¹¹ Cfr. MARX, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, pp. 44-45.

capaces de establecer bajo las condiciones políticas de principios del siglo XX.

El *Manifiesto comunista* enumera una serie de diez pasos que Marx y Engels piensan que probablemente se tomarían después de una revolución comunista¹². Pero enfatizan que estos pasos no son un programa utópico, sino sólo predicciones tentativas. En cualquier caso, algunos de ellos (como la educación pública universal gratuita) ya no suenan aún más radicales. Claramente, estas medidas pretendían describir una respuesta necesaria al caos potencial de cualquier transición revolucionaria. Marx no era en general un defensor del poder estatal, y en sus comentarios posteriores sobre *La guerra civil en Francia*¹³, abogó por la descentralización del poder estatal. Marx, por supuesto, también suponía que después de la revolución comunista, el Estado estaría en manos de la clase obrera (la gran mayoría de la sociedad) en lugar de estar bajo el control de la aristocracia tradicional o de la burguesía. En general, se resistió al poder estatal como se ejercía en la sociedad capitalista. Dentro del movimiento de la clase obrera, Marx se opuso a los anarquistas, que favorecieron la abolición inmediata y total del Estado. Esto a veces todavía se considera siniestro, evidencia que apoyaría el totalitarismo estalinista. Pero debería considerarse más bien como un indicio de que reconoció cierta necesidad de un orden legal público, incluso durante un período de transición revolucionaria, y también que quería disociar el movimiento de las tácticas terroristas adoptadas por algunos de los seguidores rusos de Bakunin. La resistencia

¹² MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2011, p. 80.

¹³ Cfr. MARX, Karl. *La guerra civil en Francia*. Moscú: Editorial Progreso, 1980.

al terrorismo no tiene por qué ser un respaldo al totalitarismo.

El “marxismo” soviético

A veces, cuando se señala que Marx criticó la contaminación ambiental del capitalismo industrial, la respuesta inmediata es que dicha contaminación era aún peor en la Unión Soviética que en la mayoría de las naciones capitalistas. Aquí vemos una transición operativa en el pensamiento tan automática que una inferencia intermedia no parece estar involucrada, que la Unión Soviética fue simplemente la expresión práctica de las ideas de Marx. Si hubiera una inferencia aquí, entonces también podría existir la posibilidad de ver cuán profundamente cuestionable es.

La Unión Soviética no nació hasta más de tres décadas después de la muerte de Marx. Es absurdo, a la luz de esto, que la gente deba asumir sin lugar a duda que él es el culpable del sistema soviético, o que éste fue el resultado de una correcta aplicación de las ideas de Marx¹⁴. Sin duda,

¹⁴ Nosotros, los humanos, hacemos mucho durante nuestras vidas por lo que debemos ser responsables. No debemos ser responsables de lo que otros hacen en nuestro nombre mucho después de que hayamos muerto. Buscar en Marx la evidencia de que él apoyaría el totalitarismo es como buscar en los Evangelios la evidencia de que Jesús habría apoyado la Inquisición. Algunas veces he escuchado algo que sugiere que el tono polémico que Marx adoptó en muchos de sus escritos sobre otros izquierdistas es una prueba de que habría apoyado la represión totalitaria y la falta de libertad intelectual

los líderes soviéticos se convencieron a sí mismos de que estaban siendo fieles a “San Marx”, e incluso creyeron en su propia propaganda cuando afirmaron representar el movimiento de la clase trabajadora requerido por su teoría. Pero aquellos que asocian el pensamiento de Marx con los hechos de la Unión Soviética nunca aceptarán la propaganda soviética en ningún otro tema. ¿Por qué lo hacen aquí? Porque presta apoyo a sus prejuicios preexistentes y los mantiene encarcelados dentro de su círculo de ilusión complaciente. A este respecto, simplemente imitan lo más lamentable de la mentalidad del dogmatismo soviético.

Todos sabemos que la revolución no ocurrió donde Marx la esperaba, en las naciones de Europa occidental donde el capitalismo estaba más desarrollado, sino en Rusia y en otros países con tradiciones políticas que favorecían el absolutismo represivo. Es demasiado previsible que el nuevo sistema político perpetúe —tal vez en una crisis revolucionaria— incluso intensifique, los aspectos más abominables del antiguo régimen. Hemos visto las mismas tendencias políticas en Rusia desde la caída del sistema soviético. Los escritos de Marx no contienen ninguna

que prevalecía en el sistema soviético. Considero tales sugerencias como ridículas. Incluso si fuera cierto, esto sería sólo una observación *ad hominem* sobre la personalidad de Marx; no podría pertenecer al contenido de sus doctrinas, o mostrar que ellas abogan por el totalitarismo. Engels informa que Marx negó ser un “marxista” Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 46, 1992, p. 126 y MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 49, 2001, p. 10. Una de las afirmaciones más repetidas de Marx es que la clase obrera moderna, en el curso de su desarrollo, ha cometido errores y cometerá más, de los cuales debe aprender. Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2009, y MARX, Karl. *Op. Cit.*, 1980, capítulo III. La adhesión rígida a los dogmas “marxistas” nunca podría ser parte de ese proceso de aprendizaje.

defensa de la tiranía de Stalin, como tampoco lo hacen la tiranía del Zar Nicolás II o de Vladimir Putin y sus oligarcas (o, como podríamos llamar a esta procesión, los cosacos, los comisarios y los delincuentes).

Gran parte de lo que estaba mal con el “marxismo” soviético tenía que ver con su carácter casi religioso. Es como si el propio marxismo se convirtiera en una especie de indignante caricatura de esa visión religiosa del mundo, cuya crítica, el mismo Marx, siempre consideró como el punto de partida de toda crítica¹⁵. Marx nunca alentó a otros a tratar sus escritos como textos sagrados. Marx nunca pensó en el movimiento de la clase trabajadora como algo que debería llevar su nombre, como un logotipo corporativo. Sin embargo, sugiero que esto sucedió, en parte, porque pronto no quedó claro dónde se encontraría el movimiento de la clase trabajadora citado por Marx, o incluso no estaba seguro de que aún existiera tal movimiento. Aquellos que necesitaban creer en su existencia tomaron la adhesión dogmática a la letra de los textos marxistas (tal como se interpretó con autoridad) como sustituto de la evidencia de la existencia del movimiento real en sí.

No carezco de simpatía con aquellos cuyas esperanzas se concentraron en tal movimiento y en la revolución que se suponía debía traer. Pero la simpatía con sus esperanzas no debe cegarnos a las formas en que su fe estuvo trágicamente fuera de lugar. No siempre es fácil repartir nuestras creencias a la evidencia objetiva, pero no

¹⁵ MARX, Karl. “Contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción” en: *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008, p. 95.

hacerlo ha tenido consecuencias históricas desastrosas para el movimiento de la clase obrera en el que Marx creía. El “marxismo” del siglo XX subvirtió la práctica política que Marx esperaba, lo que provocó (al menos por el momento) un callejón sin salida.

Karl Marx fue ante todo un investigador empírico. Él ideó la concepción materialista de la historia basada en la evidencia histórica tal como la vio, y usó esta concepción como una guía para una investigación empírica adicional. Para aquellos que leen sus escritos sin verlos a través del lente de algún dogmatismo pernicioso (ya sea marxista o antimarxista), se puede ver que Marx no estaba cerrado a nuevas pruebas, o encarcelado por una ideología rígida. Marx vio su papel en la historia como defensor de la clase trabajadora, y también lo ayudó a desarrollar las herramientas intelectuales que necesitaría para comprender el funcionamiento del sistema capitalista y cumplir su misión de liberación humana. El principal de los logros de Marx fue el desarrollo de la capacidad de ver a través de las ilusiones promulgadas por la burguesía, así como las ilusiones de la vida práctica que la sociedad capitalista inflige sobre quienes la padecen, como el “fetichismo de las mercancías” o la opinión de que los capitalistas de alguna manera tienen derecho legítimamente al beneficio que obtienen al explotar a los trabajadores. El efecto deseado de sus escritos fue siempre abrir las mentes de la gente, nunca cerrarlas.

Marx a menudo cambiaba de opinión con el paso de los años. Sus escritos pueden verse, como lo ha hecho

recientemente el historiador Jonathan Sperber¹⁶, como una serie de respuestas altamente contextualizadas a la serie precisa y cambiante de condiciones políticas en las que escribió. Las confiables predicciones de Marx de una inminente revolución de la clase obrera y su declaración ocasional de que tal revolución es inevitable, siempre deben verse no como doctrinas que se desprenden de sus teorías, sino como actos políticos esperanzadores diseñados para llevar a cabo lo que se estaba prediciendo y siendo declarado “inevitable”. Posteriormente, Engels admitió categóricamente que él y Marx simplemente estaban equivocados acerca del potencial revolucionario de los eventos tanto de 1848 como de 1870¹⁷.

Incluso en asuntos de importante doctrina económica, Marx cambió de opinión. Para citar un ejemplo: en escritos tempranos como *Trabajo asalariado y capital*¹⁸ e incluso en el *Manifiesto comunista*, parece haber creído en lo que entonces se llamaba la doctrina del “salario mínimo”: la proposición de que bajo el capitalismo los salarios tienden naturalmente tienden a caer hasta donde los trabajadores apenas pueden sobrevivir con ellos. Más tarde, sin embargo, en *El Capital*, llegó a ver que el nivel de salarios en un país depende de otros factores, incluidas las tradiciones y costumbres históricas, y que implica un “elemento histórico y moral”¹⁹. En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx rechaza rotundamente la “ley de hierro” Lassalleana, que es

¹⁶ Cfr. SPERBER, Jonathan. *Karl Marx*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2013.

¹⁷ Cfr. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Collected Works* 27. New York, 1990, pp. 510-513.

¹⁸ Cfr. MARX, Karl. *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta De Agostini, 1985.

¹⁹ MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 208.

simplemente el nombre de Lassalle para la doctrina del “salario mínimo”²⁰.

Marx nunca estuvo en posición de censurar o suprimir nada, y nunca mostró ninguna tendencia a hacerlo. Él mismo fue víctima de la represión política, y un defensor ardiente, tanto en forma impresa como en los tribunales, de la libertad de la pluma y el derecho de la disidencia política. Cuando Marx pensó que la Asociación Internacional de Trabajadores se dirigía en direcciones que no podía aprobar, la única medida disponible para él era disociarse de ella y disolverla. Más tarde, cuando sus seguidores alemanes formaron una alianza con los lassalleanos que desaprobó, sólo pudo comunicarles sus críticas al programa en el que estaban de acuerdo, registrando su impotencia política, tanto irónicamente como con humor, con su final predicción bíblica: *Dixi et salvavi animam meam*²¹.

²⁰ Cfr. MARX, Karl. Op. Cit., 2015, pp. 450-452.

²¹ “He dicho y salvado mi alma”, *Ibid.*, p. 459. NACAR & COLUNGA. *Sagrada Biblia*. Madrid: La Editorial Católica, Ezequiel, 3, 18-19, 1944, p. 705.

¿Dónde se equivocó Marx?

Consideremos dos respuestas comunes a esta pregunta. 1. *“La revolución no ha ocurrido”* Mucha gente puede decir que el punto más obvio en el que Marx se equivocó es simplemente que el capitalismo todavía existe, que no ha habido una revolución exitosa de la clase obrera, ninguna que estableciera la forma más elevada de la sociedad que Marx esperaba y que él declaró ser inevitable. Sin embargo, desde mi punto de vista, se opondría a una sabiduría superior y esperaría que Marx tuviera razón al respecto, a saber, el sabio decir que “la predicción es difícil, especialmente sobre el futuro”²². La vida humana está sujeta a la contingencia y al azar, más que a cualquier tendencia determinada o leyes de movimiento. Poco o nada en la historia de la humanidad es inevitable, y menos aún es inevitable que la gente tenga alguna razón para esperar (quizás lo único verdaderamente inevitable es que tarde o temprano todos moriremos)²³. La concepción materialista

²² Esta declaración es un “yoguismo”: una de las muchas afirmaciones tan estúpidas que son brillantes, atribuidas al receptor del Salón de la Fama, Yogi Berra. También se le ha atribuido a Niels Bohr. Pero Bohr nunca dijo: “Es déjà vu otra vez”. Ese es un yoguismo que bien podría aplicarse al capitalismo del siglo veintiuno.

²³ Benjamin Franklin dijo que las únicas cosas inevitables son la muerte y los impuestos. Pero las corporaciones estadounidenses, con la ayuda del partido

de Marx de la historia presenta un patrón según el cual el desarrollo económico de la sociedad ejerce una influencia sobre otras características de la vida social, y afirma que este patrón puede verse en la sociedad europea moderna, con el auge del capitalismo. Su predicción de que un patrón análogo se mostraría en la declinación y caída del capitalismo puede haber sido una conjetura razonable en el momento en que escribió. No puedo culparlo por ello, excepto por su exceso de confianza en cualquier predicción que él (o cualquier otra persona) pueda hacer sobre el curso de la historia a gran escala. Preferiría dirigir la crítica intelectual hacia aquellos que piensan que es un defecto grave en el pensamiento de Marx de que sus predicciones demasiado confiadas no se han cumplido. 2. *“Marx se ha vuelto redundante por el progreso en la ciencia económica”* Algunos acusan a Marx de adherirse a la “teoría del valor del trabajo” obsoleta, justo cuando los modelos matemáticos más precisos estaban a punto de hacer que la economía fuera más “científica”. Los economistas que estudian e informan sobre hechos reales pueden merecer ser llamados “científicos”. Pero la llamada “economía neoclásica” no debe considerarse una ciencia. La economía política clásica en la tradición de Smith, Ricardo y Marx, con su fundamento de valor en el tiempo de trabajo socialmente necesario, era una teoría social intelectualmente bien motivada. Produjo un análisis más realista del orden económico moderno, ya que ese orden existía en su tiempo, que la mayor parte de lo que se ha logrado desde entonces

republicano, definitivamente han demostrado que está equivocado con respecto a los impuestos. Cfr. MCINTYRE, R. et al. “The Sorry State of Corporate Taxes: What Fortune 500 Firms Pay (or Don’t Pay) in the USA and What They Pay Abroad - 2008 to 2012” en: *Citizens for Tax Justice*, <http://www.ctj.org/corporatetaxdodgers/sorystateofcorptaxes.ph>, 2014.

mediante abstracciones neoclásicas²⁴. La economía neoclásica se ideó precisamente para ofrecer un contrapeso ideológico a Marx y otros críticos del capitalismo. Sus modelos matemáticos precisos describen la realidad sólo a través de una aproximación idealizada; predicen muy poco y no explican prácticamente nada. Su principal influencia ha sido distorsionar las percepciones de la vida social de las personas. Aquellos que reprochan a Marx por no haber predicho el curso de la historia con un siglo de anticipación deberían reflexionar sobre el hecho de que nuestros economistas no pueden predecir crisis considerables en la economía, como ocurrió en 2008, incluso unos pocos meses antes de que sucedan.

La economía política nunca ha sido, probablemente nunca será, probablemente nunca *debería* ser, una *ciencia* en el sentido en que la física es una ciencia. Siempre será una especie de filosofía social, en el sentido en que los últimos términos implican algo incierto, abierto a la disputa e incluso desacreditado, al menos a los ojos de quienes carecen de la sabiduría y el coraje para vivir en una condición permanente de duda y controversia. El mismo Marx siempre describió su trabajo no como economía política, sino como una contribución a *la crítica de la economía política* (este era el título de su trabajo de 1859)²⁵, y también el subtítulo de *El Capital*). La mejor ciencia económica

²⁴ La noción de que la afirmación de Marx sobre que el capital explota el trabajo depende de esta teoría del valor me parece claramente falsa, como he argumentado en el capítulo 16 de mi libro *Karl Marx*. London: Routledge, 2004.

²⁵ Cfr. MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 2008.

siempre será la crítica en el sentido kantiano del término, consciente de los límites de la ciencia.

La crítica de Marx al Derecho y la moral

Mi propio trabajo sobre Marx es quizás mejor conocido por su énfasis en un aspecto particularmente filosófico —y también particularmente radical— de sus puntos de vista, a saber, su tratamiento reductivo o deflacionario de las normas de moralidad y justicia, y su consiguiente negativa a condenar al capitalismo por su injusticia hacia los trabajadores, la violación de sus derechos o la violación de cualquier supuesto principio de igualdad²⁶. Este rasgo de la doctrina marxista es radical, en cierto modo desconcertante e incluso prohibitivo. Muchos de los que quieren ponerse de acuerdo con Marx sobre la mayoría de las cosas desearían que estas opiniones no estuvieran allí o incluso intentarían interpretarlas. Entiendo por qué, pero creo que los textos son claros y los puntos de vista (incluso si no nos gustan y no los consideramos defendibles) están claramente en Marx con un cuerpo de doctrina y argumento para respaldarlos. Pertenecen al lado de Marx que es hostil

²⁶ Cfr. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2004 y WOOD, Allen. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

al Estado político y piensa que su abolición o trascendencia está en la agenda de la revolución de la clase trabajadora.

Conceptos como derecho y justicia, piensa Marx, pertenecen al ámbito del Derecho y la política, la superestructura legal y política. Los estándares adecuados para ellos consisten en la correspondencia con el modo de producción predominante y no trascienden ningún modo de producción dado. Por lo tanto, a la demanda del Programa Gotha de una “distribución justa”, Marx responde con una serie de preguntas retóricas:

¿No afirman los burgueses que el reparto actual es “equitativo” [*gerecht*]? ¿Y no es este, en efecto, el único reparto “equitativo” que cabe, sobre la base del modo actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos [*Rechtsbegriffe*]? ¿No surgen, por el contrario, las relaciones jurídicas de las relaciones económicas?²⁷.

Por supuesto, la burguesía afirma que la distribución actual es justa. Marx está de acuerdo con ellos en que es la única distribución justa sobre la base del modo de producción actual, porque la concepción materialista de la historia dice que las relaciones económicas no están reguladas por conceptos de derecho, sino, por el contrario, que las relaciones del derecho surgen de las relaciones económicas.

De manera más general, Marx rechaza todas las normas morales que afirman descansar sobre principios o valores universales. Aquí está de acuerdo en forma

²⁷ MARX, Karl. Op. Cit., 2015, p. 443.

sorprendente con el *individualismo* radical de Max Stirner, quien considera que todos los valores morales universales pertenecen a la “soberanía de los pensamientos”²⁸ de la cual los individuos deben liberarse²⁹. Marx rechaza el “egoísmo” de Stirner; no cree que el interés propio sea más natural o racional que promover los intereses de los demás. Piensa que, para los seres humanos sanos, vivir para uno mismo y vivir para la comunidad no son orientaciones opuestas: “solamente dentro de la comunidad (con otros tiene todo) individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal”³⁰.

Al igual que Fichte, Marx piensa que la verdadera sociedad humana será una en la que uno no trabajará para sí mismo sin trabajar también para otros, ni trabajará para otros sin trabajar para sí mismo. Sin embargo, Marx también acepta la idea de Stirner de que los seres humanos libres no gobernarán sus vidas por estándares morales universales, sino que simplemente vivirán como los individuos sociales que son. Interpreta todas las concepciones de intereses generales o valores universales como sólo las mascaradas usadas por los intereses de clase. Esto es tan cierto de los valores propuestos por el proletariado como por los de otras clases. La diferencia, piensa Marx, es que los proletarios aún podrán dedicarse a la causa de la clase trabajadora mientras no sucumban a tales ilusiones, sino que ven los intereses de la clase trabajadora sólo por lo que son. Para los seres humanos libres, el propio bien, el bien de los demás, los

²⁸ STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2003, p. 354.

²⁹ Cfr. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2014, pp. 262-267.

³⁰ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2014, p. 65.

intereses de la clase, ninguno de estos tendrá que usar las falsas máscaras de la moralidad. Cuando el *Manifiesto comunista* considera la objeción burguesa de que el comunismo elimina toda moralidad en lugar de volver a fundarla, su respuesta es simple y contundente: “la revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad transmitidas. Nada tiene de extraño que en el proceso de su desarrollo se rompa de la forma más radical con las ideas transmitidas”³¹. La abolición de la moralidad es simplemente parte de esta ruptura radical.

El “anti-moralismo” de Marx (como podría llamarse), así como su crítica materialista de la justicia, es claramente un elemento en su pensamiento que es difícil de aceptar. Incluso Marx admite que tendrá que haber estándares de distribución de derechos y justicia en las fases iniciales de la sociedad comunista³², pero no da (y no puede dar consistentemente) una explicación positiva de su normatividad, excepto para decir que deben corresponder al modo de producción. Si bien el rechazo radical de Marx al Derecho y la moralidad es fascinante, incluso en algunos aspectos es atractivo, no creo que sea una posición filosófica aceptable (es por eso por lo que muchos de los que simpatizan con Marx han estado tan ansiosos por interpretarlo).

³¹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Op. Cit.*, 2011, p. 77.

³² MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2015.

La sociedad “justa”

El concepto de “derecho”, especialmente el derecho de propiedad privada, visto desde una perspectiva histórica, puede usarse para articular la visión más básica y duradera de Marx sobre el capitalismo, y al mismo tiempo para explicar por qué el propio Marx fue tan hostil al uso de este concepto en la crítica social. Si observamos el concepto de derechos humanos o naturales en el pensamiento de teóricos modernos como Locke, Rousseau, Kant, Fichte y Hegel, vemos que “derecho” es el término usado para capturar el valor de la libertad individual en el sentido del autogobierno y la independencia de la voluntad arbitraria de otro que podría privarte de la capacidad de gobernarte a ti mismo. La propiedad privada fue defendida por todos estos filósofos como una forma de garantizar este tipo de libertad: mi propiedad privada es lo que he adquirido a través de mi propio trabajo y uso para mis propios fines, como un ser racional autónomo. Sin embargo, lo que Marx vio fue que, bajo el capitalismo, la propiedad privada había llegado en gran parte a tomar la forma de la propiedad de una persona (o clase) de las condiciones de vida de otra persona (otra clase). Había dejado de ser una protección de la libertad individual y, en cambio, se había convertido en la principal amenaza para ella. Esta perspicacia marxista

sigue siendo válida para el capitalismo actual. Pero, en Marx, la idea se articuló en parte a través de su hostilidad hacia el concepto mismo de derecho, que consideraba como un pretexto burgués para negar la libertad a muchos afirmándola por unos pocos.

Contrariamente a sus propias intenciones, el análisis penetrante de Marx de la sociedad capitalista puede utilizarse para argumentar que el capital viola la libertad legítima de los trabajadores, y que esto constituye un conjunto de razones poderosas por las cuales el capitalismo no debe continuar. La crítica del capitalismo se puede combinar con la aceptación de estándares de derecho y justicia basados en el derecho humano a la libertad (como lo defendieron Kant, Fichte y otros en los que Marx llamaría la tradición del pensamiento burgués sobre el Derecho y la moral). Este es un punto en el que creo que el acuerdo con Marx en un punto importante es útil si no estamos de acuerdo con él en otro. Una sociedad justa, según estos estándares, sería aquella en la que todos tienen derecho a vivir libremente y con modesta comodidad en función de su propio trabajo, y en la que nadie está en posición de privar a nadie de este derecho porque están en posesión de los medios de producción que la persona necesita para trabajar. El papel que pueden tener los derechos de propiedad en una sociedad así no está claro, pero no podrían incluir el derecho a explotar el trabajo de otros.

Una sociedad justa, en la que la oportunidad de que nadie se gane su sustento depende de la propiedad de otros, sin duda se sentiría como un “totalitarismo” para algunos, porque les quitaría la libertad de explotar el trabajo de otros. Tal vez algún día, como especuló Marx, la sociedad pueda

dejar por completo los conceptos de Derecho y justicia, y escribir en su pancarta el eslogan de Louis Blanc: “De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”³³. Pero esta no es una distribución que podría aplicarse coercitivamente a través del Derecho y el Estado. Marx no creía que estuviéramos cerca de esa forma de sociedad, y hasta entonces necesitamos los conceptos de Derecho y justicia, a pesar de los propios intentos de Marx de desinflarlos.

³³ BLANC, L. *Plus de Girondins*. Boston: General Books, 2012, p. 108. Cuando Marx citó este eslogan en la *Crítica al programa Gotha*, su audiencia conocía su origen y no lo habría asociado con el mismo Marx.

Donde Marx estuvo más equivocado

Me ha costado mucho darme cuenta de que mi desacuerdo más profundo con Marx se relaciona con el capitalismo, del cual su opinión fue *demasiado favorable*.

Esto nos puede parecer una paradoja, pero obviamente es cierto. Sólo miremos la Sección I del *Manifiesto comunista*³⁴. Es un canto de alabanza dirigido al capitalismo y sus protagonistas burgueses, quienes, según Marx, han creado los medios de producción capaces de liberar a la humanidad, forzaron a la especie humana a ver claramente la naturaleza de sus relaciones sociales e incluso la pusieron en práctica siendo la clase que liberará a la humanidad de una vez por todas. Marx vio la inestabilidad económica inherente y las crisis periódicas del capitalismo como signos de que era sólo un orden social transitorio, que pronto pasaría de la escena y le daría a la humanidad la oportunidad de crear un orden social más alto y libre. Confiaba en que la especie humana no podría perpetuar por mucho tiempo un orden social que desperdiciaba tanto su potencial humano y que adquiriría la comodidad y la libertad

³⁴ MARX, Karl. Op. Cit., 2011, pp. 49-66.

de unos pocos a costa de la miseria y la servidumbre de la gran mayoría.

Ahora sabemos, sin embargo, que el capitalismo (inestable, desperdicio de potencial humano, hostil como lo es para la libertad de la gran mayoría), sin embargo, posee una capacidad de recuperación que Marx no apreciaba. Las desigualdades extremas de riqueza y poder que acompañan al orden social capitalista no necesariamente lo socavan. El capitalismo ha tenido mucho éxito en explotar los celos y las divisiones entre los trabajadores. Sin duda: *“El pueblo unido jamás será vencido”*. Pero ¿cuándo se unió el pueblo? La ideología del capitalismo, que nos llamó la atención a través de los medios de comunicación, incluso persuade a muchos trabajadores a aceptar su posición de degradación de la servidumbre al capital como el precio que deben pagar por vivir en una sociedad “libre”.

El capitalismo, en lugar de ser un orden social meramente transitorio, que conduce inevitablemente a algo más elevado y libre, puede ser, en cambio, un arsenal o una trampa desde la cual la raza humana, incapaz o no dispuesta a liberarse, estará destinada a perecer en la miseria o a sobrevivir sólo en una condición de miseria, debido precisamente a la insostenibilidad del control tecnológico sobre la naturaleza que Marx pensaba que era el gran regalo liberador del capitalismo para la humanidad. Marx no podía creer que nuestra especie es tan estúpida e inepta como para tolerar indefinidamente una sociedad que beneficia a tan pocos basándose en la opresión y la miseria de tantos.

Las frágiles perspectivas de las esperanzas de Marx

¿Cuáles son las perspectivas para liberar el cambio social hoy? Nuestras instituciones políticas se presentan ante nosotros como “democráticas”: se supone que cada persona tiene un voto, y el resultado de nuestro sistema político es la voluntad del pueblo. Marx sabía que incluso el sistema más cercano a esto, la “república burguesa”, había sido cuidadosamente diseñado para dar poder a la riqueza y el privilegio y mantenerlo alejado de las grandes masas, de cuyo poder todos los que diseñaron todas nuestras constituciones republicanas modernas tenían un miedo mortal. Los movimientos de la clase trabajadora de los siglos XIX y XX, o el reciente movimiento *Ocupa* en los Estados Unidos, nunca han logrado controlar las palancas del poder político, a pesar de que representan la voluntad y los intereses de la gran mayoría de la sociedad. Pero así se diseñaron nuestras instituciones políticas.

Los izquierdistas debemos enfrentar estos hechos y diseñar estrategias realistas para utilizar el sistema político existente. Debemos evitar la desilusión con nuestros políticos, quienes inevitablemente representan intereses adversos a nuestros objetivos. No debemos optar por salir

del sistema político en un estado de desánimo, o pensar que podemos obligar a nuestros aliados políticos a representar los intereses de la mayoría simplemente amenazando con optar por no participar. Esto simplemente juega en las manos de aquellos que tienen poder y privilegio, para cuyo beneficio el sistema ha sido ideado desde el principio. No olvidemos que, en la agitación de 1848, Marx favoreció alinear el movimiento proletario con los intereses de la burguesía. La política izquierdista de hoy debe ser resuelta y persistente, pero también paciente, realista y abierta al compromiso a corto plazo con el fin de ganar más influencia a largo plazo.

No hay una manera breve, fácil u obvia de hacer una revolución progresiva bajo las condiciones políticas modernas. Nuestras instituciones políticas nunca fueron diseñadas para ser “democráticas”, si eso significa “sensibles a los intereses o la voluntad de la gran mayoría”. La falsa pretensión de que tenemos tales instituciones es una parte importante del moderno sistema de opresión. Nunca hemos visto instituciones políticas que fueran democráticas en este sentido. Todavía no sabemos cómo serían esas instituciones. Marx era consciente de esto, y nosotros también deberíamos serlo. No hay nada inevitable sobre una revolución en nombre de la gran mayoría o sobre su victoria en la lucha contra sus opresores. Si Marx pensaba lo contrario, ese era otro de sus errores.

Pero ¿tal evaluación es demasiado precipitada y pesimista? ¿Acaso la enorme expansión de la desigualdad social en el último medio siglo augura una revolución social como la que Marx predijo, incluso quizás llevando a un “fénix marxista”, una revolución de los trabajadores que

surgirá de las cenizas para cumplir las esperanzas de Marx?³⁵ Debemos seguir esperando que así sea, porque debemos hacer lo que podamos para que esto suceda. Pero lo creeré sólo cuando lo vea, y a mi edad no espero vivir tanto tiempo.

Sin embargo, lo que ya podemos ver —si tenemos ojos para ver— es que Karl Marx fue el pensador histórico que mejor entendió la paradoja agonizante de la modernidad. Marx aún nos plantea el desafío de superar la enorme brecha entre la maravillosa potencialidad de libertad del mundo moderno y la opresión que es su terrible realidad.

³⁵ Cfr. SMITH, M. E. G. *Marxist Phoenix: Studies in Historical Materialism and Marxist Socialism*. Toronto: Canadian Scholars Press, 2014.

Explotación injusta

¿La explotación es siempre injusta? ¿Es injusto por definición? ¿Cuándo es injusto y cuándo no?¹

Creo que las dos primeras preguntas deben ser respondidas negativamente, y por lo tanto la tercera pregunta está en orden. Por supuesto, si la segunda pregunta se responde afirmativamente, la primera también lo será. Abordar un concepto como el de explotación de esa manera, decidiendo de antemano que se aplicará a algo que se haya decidido que es injusto, y luego tratar de averiguar de qué se trata en aquellos casos que lo hacen injusto, y por lo tanto hacerlos realidad, es “explotación” en lo que yo llamo un sentido “moralizado” del término.

Este es el enfoque adoptado por Alan Wertheimer en su libro *Exploitation*². De hecho, sospecho que Wertheimer y algunos otros usan el término “explotación” para referirse a una noción bastante diferente de lo que yo considero explotación, aunque los referentes de los dos conceptos pueden superponerse significativamente. Es decir, utilizan el término para referirse a *transacciones cuyos términos son injustos o desleales*. Pero hay casos de explotación que no son

¹ “Unjust Exploitation”, se publicó en inglés en *Southern Journal of Philosophy* 54, pp. 92-108 (N. del T.)

² WERTHEIMER, Alan. *Exploitation*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

transacciones injustas, y hay transacciones injustas que no son explotadoras.

Algunos filósofos utilizan la “explotación” en este sentido técnico —refiriéndose a transacciones injustas o desleales— porque desean formular principios generales para decidir cuándo los términos de una transacción son justos o leales y cuando son injustos. Entiendo por qué les interesa esta tarea, pero creo que su investigación está equivocada. Mi opinión es que la imparcialidad y la injusticia en las transacciones es un asunto altamente contextualizado, dependiendo de los detalles de las prácticas sociales particulares, por lo que sería prácticamente imposible formular principios completamente generales al respecto. Tratar de encontrar principios generales de este tipo presupone que todas las interacciones humanas pueden reducirse a algún tipo básico de relación, de modo que se puedan articular términos justos o injustos para esta relación. Creo que tal concepción reduccionista de las relaciones humanas es errónea, incluso peligrosa. Soy especialmente escéptico de los principios, como los que usa Wertheimer, que se basan en las teorías de los microeconomistas sobre mercados justos, libres o competitivos. En mi opinión, estas teorías no se aplican a menudo a los mercados en el mundo real. Los mercados representan formas en que el poder relativo de las partes se negocia en términos formalmente aceptables para las partes. Este no sería un modelo razonable de imparcialidad a menos que supongamos que las relaciones de poder iniciales de las partes son justas, pero en el mundo real eso es cierto sólo de forma contingente y como excepción. Lo que es peor, es difícil usar las transacciones del mercado como un modelo general para las relaciones humanas sin

asumir tácitamente la odiosa idea de que los derechos básicos y la dignidad humana de las personas están a la venta. Por ahora, sin embargo, dejaré estos temas a un lado, ya que lo que quiero discutir no es la diferencia entre transacciones justas e injustas, sino un tema diferente: la explotación.

El uso de un concepto “moralizado” de explotación, en el que se construye el mal por definición, no requiere, pero encaja mejor con, un enfoque a la ética que comienza con nuestras intuiciones o actitudes, y continúa tratando de dar sentido a estas según los principios generales. Teniendo una metaética diferente, y también un enfoque diferente de los fundamentos de la ética, prefiero un enfoque muy diferente, que toma ciertos hechos objetivos en el mundo como razones objetivas para pensar que algo es bueno, malo, correcto, incorrecto, justo o injusto, y sostiene que debemos moldear nuestros principios, intuiciones y actitudes de acuerdo con lo que es objetivamente verdadero. En consecuencia, también prefiero un concepto diferente de explotación: uno que no supone de antemano que la explotación es injusta (o que hay algo malo o incorrecto en ella), pero que le permite argumentar que algún acuerdo social es malo o incluso injusto, *porque* es explotador. La explotación es un tipo de hecho social objetivo, sobre el cual no asumimos desde el principio que es incorrecto o injusto, sino que dejamos esa pregunta abierta. Entonces, en algunos casos (posiblemente, incluso en todos los casos, o posiblemente en ningún caso) ese hecho sobre una situación constituye una razón objetiva para considerar la situación como mala, incorrecta o injusta. Luego preguntamos en qué casos la explotación implica injusticia o deslealtad, y por qué lo hace cuando lo hace.

El enfoque que prefiero también encaja mejor con algunos de nuestros juicios diarios sobre la explotación. Como el término se usa normalmente, de hecho, no siempre consideramos la explotación como injusta o incorrecta. Felicitaríamos a un abogado, por ejemplo, por explotar las debilidades en el caso de su adversario para obtener un veredicto justo. También admiraríamos a un gerente de béisbol por explotar la capacidad de robo de bases de su hombre de salida. Nadie piensa que haya alguna injusticia en estos casos. La explotación de los recursos naturales puede no implicar nada malo o injusto. El enfoque de la explotación injusto por definición requiere que usted tenga al menos dos conceptos diferentes de explotación: uno “moralizado” (por definición, incorrecto o injusto), el otro no. Esto me parece artificial, y también alienta el enfoque incorrecto de la evaluación moral.

A mi modo de ver, lo que necesitamos es una explicación del tipo de hecho social objetivo que es la explotación. Aquí está mi propuesta. Creo que el sinónimo básico de “explotar” es “usar”. Pero no todo tipo de uso es explotación, y más de un tipo de uso puede ser explotación. Creo que explotar algo es hacer con algo más que simplemente usarlo. Creo que encaja en un plan o proyecto tuyo que involucre tu control sobre lo que usas³. Mikhail Valdman sostiene que un ladrón puede explotar una ventana abierta sin tener ningún plan⁴. Pero creo que ese ejemplo respalda mi caso: “¿Cuándo concibió por primera vez el plan de robo de esa casa?” “Cuando vio que la

³ Cfr. WOOD, Allan. “Exploitation” en: NIELSEN, Kai & WARE, Robert (Eds). *Exploitation*. New York: Humanities Press, 1997.

⁴ Cfr. VALDMAN, Mikhail. “A Theory of Wrongful Exploitation” en: *Philosophers Imprint* 9/6, 2009, pp. 1-14.

ventana estaba abierta". Así que, después de todo, había un plan involucrado. Pero no tenemos que discutir sobre esto, ya que lo importante no es el plan sino el elemento de control. La ventana abierta sugiere robo al ladrón porque sugiere que está en control de él. La ventana abierta pone las mercancías de la casa a su disposición. Por lo tanto, usa —explota— la oportunidad de robar.

Algunos filósofos⁵, hacen una distinción entre explotar personas y explotar cosas de ellas, por ejemplo, su trabajo o sus recursos. Dudo que tenga mucho sentido tratar de hacer esa distinción con precisión. En todos estos casos, se explota algo de una persona, algunos "atributos" (como dicen la gente), por ejemplo, su trabajo, o sus recursos financieros —y decimos que la *persona* es explotada cuando pensamos que la explotación es tal que sentimos que abarca a toda la persona— *todas* sus capacidades significativas, toda su vida, o algo íntimamente relacionado con su propia identidad o personalidad. Las preguntas que me interesan se refieren al "atributo" que se explota y cómo se explota.

Aprovechamos las fortalezas y debilidades de las personas, pero no en el mismo sentido. Usualmente explotamos sus fortalezas *para* explotar sus debilidades. Si la explotación es uso, entonces lo que yo explote de una persona debe ser útil para mí, algo de capacidad o recurso. Para explotarlos, necesito ponerlos bajo mi control. Hago esto encontrando en la persona alguna vulnerabilidad de la que estoy en condiciones de aprovecharme. Para explotar su

⁵ Cfr., por ejemplo, GOODIN, Robert. "Exploiting a Situation and Exploiting a Person" en: REEVE, A. (Ed). *Modern Theories of Exploitation*. London: Sage Publications, 1987, pp. 171-178, y FEINBERG, Joel. *Harmless Wrongdoing*. Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 175-177.

trabajo, debo encontrarla en una posición en la que necesite trabajar para mí en mis propios términos. Para obtener sus recursos financieros a través del chantaje, debo averiguar algo que pueda usar para obligarlo a pagarme amenazando con revelarlo. La explotación de la debilidad o la vulnerabilidad es lo primero, incluso en los casos que no consideramos incorrectos o malos. El abogado debe encontrar una debilidad en el caso del oponente, y luego encontrar una manera de hacerlo saber en la corte. Quizás en este caso no haya fuerza para ser explotada, sólo una debilidad. En el caso del director de béisbol, no es necesario que haya una debilidad en el líder, pero la autoridad del director para dar al primer puesto la señal de “robo” es lo que le da el control. La mayoría de las situaciones en las que queremos plantear preguntas sobre la injusticia involucran explotar la debilidad o vulnerabilidad de una persona para obtener control, haciendo uso, para nuestros propios fines, de algo que la persona tiene o hace.

Seguramente hay muchos casos de transacciones en términos injustos que también son casos de explotación. Esto sucede cuando la vulnerabilidad de la persona explotada les permite ser forzadas o manipuladas para que realicen transacciones en términos injustos y se aprovechen de ellas. Pero casos como el del abogado, el director de béisbol, o el uso de recursos naturales, no involucran transacciones, y mucho menos injustas. También hay casos de transacciones en términos injustos en los que no hay explotación. Estos son casos en los que la persona que acepta los términos injustos no lo hace por motivos de vulnerabilidad sino por algún otro motivo. Por ejemplo, puede estar dispuesto a realizar transacciones conmigo en términos que sean injustos para usted porque simpatiza con

mi situación y desea tratarme con generosidad. Podríamos llamar a esto “explotación” si todo lo que entendemos por “explotación” es: beneficiarnos de una transacción cuyos términos son injustos. Pero eso sería un mal uso de la palabra. Para pensar en el caso que acabamos de describir como explotación, creo que deberíamos considerar su generosidad o simpatía hacia mí como una especie de debilidad o vulnerabilidad, e imaginarnos como tramadores para aprovecharme de usted. Pero la generosidad es una fuerza, no una debilidad; sólo una persona cínica y depravada consideraría la generosidad como una vulnerabilidad. Por lo que sé, además, puede haber transacciones justas cuya imparcialidad se debe directamente a la explotación. Esto sucedería cuando hubiera tenido una ventaja injusta al realizar transacciones con usted si no fuera por alguna de mis vulnerabilidades a través de las cuales puede tomar el control suficiente de la situación para obligarme a realizar una transacción en condiciones justas. Quizás aquellos que simplemente identifican la explotación con una transacción en términos injustos encontrarán que la idea misma de tal caso es contraintuitiva o incluso contradictoria. Lo que muestra es sólo que estamos usando claramente la palabra “explotación” para representar conceptos muy diferentes. Tratar el concepto que me interesa, si una transacción es explotadora, no depende de si sus términos son justos o injustos, sino de los hechos sobre las partes en la transacción y la forma en que se produjo la transacción. Además, no toda explotación implica transacciones entre personas.

Ya sea que estemos hablando de transacciones o no, la explotación de una persona por otra requiere que la persona explotada esté bajo el control de quien explota, y el

explotador debe hacer uso de este hecho para promover los fines del explotador. Normalmente, el control se basa en una vulnerabilidad de la persona explotada, de la cual el explotador se aprovecha. Las preguntas que quiero hacer son: ¿cuándo es moralmente incorrecta la explotación? ¿Cuándo es injusta? ¿Y qué la hace incorrecta o injusta cuando sucede?

Para empezar, creo que la explotación puede ser moralmente incorrecta sin ser injusta. Es moralmente incorrecto que una persona explote las necesidades emocionales de un amigo o un amante, utilizando una relación de poder en la relación para controlar y aprovecharse. Podríamos decir que el explotador está siendo *desleal* con la persona explotada, pero no quiero llamarlo *injusto*. La injusticia connota algo que viola los *derechos* de una persona y debe evitarse, como lo establece la ley. El Estado o alguna autoridad similar debe involucrarse. Pero el Estado debe mantenerse alejado de las amistades y las relaciones amorosas, excepto en los casos en que crucen la línea en alguna forma de abuso coercitivo. Excepto en casos tan extremos, no creo que tengamos *derecho* a que no se exploten nuestras necesidades emocionales.

Para el resto de este texto, me interesará, como una especie de caso de prueba, la explotación del trabajo por parte del capital. No todas las personas creen que la relación del capital con el trabajo implica explotación. Pero Karl Marx, en particular, argumentó que el capital explota el trabajo. Muchos han pensado que lo hizo o que debería haber llegado a la conclusión de que la explotación capitalista es injusta. De hecho, el propio Marx no sacó esta

conclusión. Regresaré sobre eso a continuación. Primero, quiero tratar de entender qué hace que algunas personas piensen que el empleo del capital en el trabajo es explotador y por qué algunos piensan que la explotación capitalista es injusta.

Creo, junto con Marx, que, si es injusta o no, la relación del capital con el trabajo es en general una relación de explotación⁶. Creo que un buen caso para esto puede hacerse usando el concepto de explotación que he estado presentando. Los capitalistas poseen los medios de producción. Poseen, en forma de propiedad privada, las oportunidades que muchas *otras* personas necesitan para trabajar productivamente y ganarse la vida. Esto hace que esas personas sean vulnerables a ellos. Para trabajar, y por lo tanto para vivir, las personas vulnerables deben vender su fuerza de trabajo a los capitalistas en términos ventajosos para los capitalistas. Los capitalistas utilizan la ventaja de negociación que esto les otorga para comprar la autoridad sobre las vidas de los trabajadores, para usar su trabajo en términos ventajosos para los capitalistas. Donde prevalecen las condiciones que se acaban de describir, como creo que suele suceder, esto justifica nuestro dicho de que el capital *explota* el trabajo de los trabajadores.

Estas afirmaciones sobre la explotación capitalista *no* se basan en los roles económicos formales del capitalista y el trabajador asalariado. Creo que hay incluso algunos casos en que el trabajador explota al capitalista. Por ejemplo, las superestrellas deportivas, cuyos talentos son necesarios para los propietarios de equipos profesionales si quieren ser competitivos, a veces tienen a estos propietarios en

⁶ Cfr. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2004, pp. 242-264.

desventaja y están en condiciones de explotar su vulnerabilidad, por lo tanto, explotar los recursos que tienen disponibles para pagar a los jugadores. Quién explota y quién es explotado no depende de quién emplee a quién, sino de quién tiene el control: quién es vulnerable y cómo se utiliza esa vulnerabilidad.

En la economía capitalista moderna, en general, los empleadores tienen el control y sus empleados están en una posición de vulnerabilidad. Esto es una cuestión de grado. Los trabajadores con escasas habilidades laborales tienen una forma de combatir la ventaja que el capital tiene sobre ellos. Otros factores también pueden ayudar a los trabajadores a compensar la ventaja que el capital generalmente tiene sobre el trabajo. La regulación legal de los términos del trabajo —una duración máxima de la jornada laboral o de la semana laboral, el salario mínimo, los requisitos de seguridad— puede impedir que los capitalistas aprovechen al máximo la vulnerabilidad de los trabajadores. Los sindicatos y la negociación colectiva a veces también pueden fortalecer la posición de los trabajadores y hacerlos menos vulnerables. En los países capitalistas, las leyes siempre han tendido a favorecer el capital sobre el trabajo. Durante la primera mitad del siglo veinte, sin embargo, el poder del trabajo hizo importantes avances en la dominación que el capital tiene sobre los trabajadores. Pero en el último medio siglo, el poder de los trabajadores se ha vuelto notablemente más débil. Estos cambios regresivos fueron el resultado directo de elecciones políticas regresivas, alimentadas por la propaganda y la corrupción del proceso democrático por el poder del

dinero⁷. Tal vez habrá algunos que quieran disputar este cuadro. Creo que esas personas son víctimas de la propaganda y están fuera de contacto con la realidad básica de la sociedad moderna. Por el momento, sólo les pido que consideren el concepto de explotación presentado anteriormente y también que consideren la afirmación de que el capital generalmente explota el trabajo de la manera que acabo de describir. Lo que quiero preguntar ahora es: asumiendo el concepto de explotación que he presentado y también que el capital explota el trabajo, ¿es esta explotación *injusta*? Si lo es, entonces ¿por qué lo es?

Para abordar estas cuestiones, no sólo necesitamos un concepto de explotación, sino también un concepto de justicia. Voy a tomar el mío de una antigua tradición moderna que incluye a Locke, Rousseau, Kant y Fichte. La justicia implica dar a cada persona aquello a lo que tiene *derecho*. En esta tradición, las personas tienen derechos, original y fundamentalmente, no al bienestar, sino sólo a la *libertad*. Los derechos según esta tradición son sobre las protecciones de la *libertad*. La libertad es entendida por esta tradición como una relación social: la libertad es *independencia de la restricción por la voluntad de otro*⁸. En la literatura reciente, este concepto de libertad ha sido llamado libertad “republicana” o “neo-republicana”, o también “libertad como no-dominación”⁹. Una persona *es* libre en la medida en que otros *no* son libres de controlarlos. De ello se

⁷ STANLEY, Jason. *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

⁸ Cfr. KANT, Immanuel. *Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: W. de Gruyter, VI, p. 237.

⁹ Cfr. PETTIT, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

deduce que la libertad total o sin restricciones para una persona es posible sólo si esa persona nunca podría estar limitada o restringida por la voluntad de otra persona, lo que podría ocurrir sólo si todas las personas con las que esa persona pudiera interactuar estuvieran completamente sujetas a la voluntad de esa persona, nadie más podría tener libertad alguna. Por lo tanto, una sociedad *justa* —en la que *toda* persona tiene aquello a lo que tiene derecho— es aquella en la que se protege la libertad legítima de *todos*. Necesariamente, también debe ser uno en el que la libertad de *todos* también esté *restringida coercitivamente* para que otros puedan ser libres. Como dijo Rousseau, las personas deben ser *forzadas a ser libres*¹⁰. Kant describió la libertad *legítima* como libertad de acuerdo con la ley universal¹¹. En esta tradición moderna, la función más básica del Estado político es proteger la libertad civil o la libertad legítima de todos.

Rousseau dio el nombre de “libertad civil” a la libertad bajo las leyes justas o la voluntad general. Él contrastó la libertad civil, limitada sólo por leyes justas, con la libertad natural, limitada por sus propios poderes, y dijo que tiene que abandonar la libertad natural para adquirir libertad civil¹² y entrar a lo que Kant llamada “una condición de derecho”. Para mantener y perfeccionar tal condición, puede haber muchas otras cosas que un Estado debe hacer además de proteger directamente la libertad a través de la coacción. Debe mantener su posición de mando, de la ley para ser respetada, la disposición de los

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Del contrato social*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 42.

¹¹ Cfr. KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, VI, pp. 320-231.

¹² Cfr. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Op. Cit.*, 2003, pp. 40-43.

ciudadanos a someterse a las leyes. Estos pueden involucrar objetivos políticos y proyectos que promueven el bienestar de los ciudadanos. Pero la promoción del bienestar siempre debe estar al servicio de proteger la libertad bajo la ley. No es la función de un Estado justo maximizar el bienestar por sí mismo.

Para entender lo que implica la libertad como no dominación, también debemos aclarar su opuesto, la no libertad o la *coerción*. La libertad es básicamente la libertad de la coerción de otros, y la protección de la libertad legítima también es coercitiva, es la forma en que la ley o el Estado impide que una persona infrinja los derechos de otra. Hay varios conceptos diferentes de coerción, pero no es necesario que sean competidores, porque son adecuados para diferentes tareas. Algunos están diseñados especialmente para distinguir los casos en que la coerción alivia a la persona obligada a asumir la responsabilidad de las acciones coercitivas. Ese no es mi tema aquí. Aquí sólo me interesa la coacción como una amenaza a la libertad como no dominación.

El concepto de coerción que propongo es simple: usted está obligado a hacer algo si no tiene más remedio que hacerlo, o si todas sus otras opciones son *inaceptables*¹³. Tomo ser *coaccionado*, ser *forzado*, ser *compelido* a, todos como la misma noción básica. La limitación está relacionada, pero es un poco diferente: si algunas de sus opciones se han eliminado o se han hecho inaceptables, sus opciones pueden verse limitadas incluso si todavía tiene una pluralidad de

¹³ WOOD, Allen. *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 274-302.

opciones aceptables. Estas nociones de coerción y restricción no son más claras que la noción de una opción aceptable. Como lo pretendo, hay hechos objetivos sobre lo que es aceptable o inaceptable para un agente determinado en una situación dada. Que alguien esté pensando en una opción inaceptable no significa que sea así. Los agentes pueden estar en error sobre lo que es aceptable o inaceptable.

Considero que esta relación de coerción es diferente del enfoque de “empeoramiento-fuera-de-una-línea de base” que ha sido popular desde que Robert Nozick lo propuso¹⁴. Desde mi punto de vista, puede empeorar su situación sin que alguna de sus opciones anteriores se haya hecho inaceptable. En este caso, su empeoramiento no tiene por qué forzarlo ni restringirlo, incluso si se lo trata de manera injusta o desleal empeorando su situación. Si todas sus opciones, excepto una, pueden volverse inaceptables sin que su situación sea peor, entonces también se lo puede obligar sin que empeore en relación con cualquier línea de base. El problema básico con el enfoque de “empeoramiento-fuera-de-una-línea de base” es que se necesita coacción para ser una cosa incorrecta. “empeoramiento fuera” es una noción relacionada con el *bienestar*, pero la coerción tiene que ver con la *libertad* como no dominación. Por lo tanto, mi consideración de la coerción está diseñada para ajustarse a la consideración neorepublicana moderna de la justicia.

¹⁴ Cfr. NOZICK, Robert. “Coercion” en: MORGENBESSER, Sidney et al (Eds). *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*. New York: St. Martin’s Press, 1969, pp. 440-472.

Las opciones pueden ser inaceptables por una variedad de razones. Es inaceptable que te maten por conservar tu billetera: es por eso por lo que estás obligado a entregar tu billetera al asaltante que te saca una pistola o un cuchillo. Puede ser inaceptable dejar tu trabajo si tu familia no tiene suficiente para comer, si pierde el seguro médico o si se encuentra con otras condiciones inaceptables. Esto significa que las consideraciones de bienestar pueden ser relevantes para la coerción indirectamente, porque ciertos niveles mínimos de bienestar, en relación con las condiciones y expectativas sociales, pueden ser necesarios para una vida aceptable. Por lo tanto, lo que debes hacer para satisfacer esas condiciones es algo que estás obligado o forzado a hacer.

En mi opinión, las personas pueden ser coaccionadas (forzadas, obligadas) incluso si no hay una persona o personas que las coaccionen (obliguen, fuercen) a ellas. Si debo aceptar el trabajo mal pagado que me ofrecen o ver a mi familia morir de hambre, entonces me obligan o me fuerzan a tomar ese trabajo, porque no es aceptable que mi familia muera de hambre. Pero ni tú ni nadie más deben haberme puesto en esa posición. Este último ejemplo es obviamente relevante para las cuestiones sobre la explotación capitalista, porque sugiere que los trabajadores podrían estar en una posición en la que se les obliga a aceptar un trabajo en los términos del capitalista, incluso si nadie es responsable de ponerlos en esa posición. Pero los temas sobre la libertad como no dominación todavía están presentes de inmediato, porque una vez que los trabajadores se ven obligados a aceptar un trabajo en los términos de algunos capitalistas, el capitalista está en condiciones de obligarlos a continuar trabajando, ya que

fundamentalmente, lo que el capitalista compra a cambio de salarios es poder o autoridad sobre el trabajador. Si el trabajador no cumple con las órdenes del capitalista, entonces el capitalista puede despedir al trabajador y contratar a alguien más. Si ser despedido es inaceptable para el trabajador, entonces el trabajador se ve obligado o forzado a seguir las órdenes del capitalista y está sujeto a la voluntad del capitalista. En el sistema capitalista realmente existente, las opciones aceptables de los capitalistas en general siempre han sido más amplias que las opciones aceptables de los trabajadores. Esta es sólo otra forma de describir la vulnerabilidad del trabajador al capitalista que se encuentra en la base de la explotación del trabajador por parte del capitalista.

Una opinión que se ha defendido es que la explotación necesariamente trata a la persona explotada como un mero medio, sin dar ningún peso a sus intereses. Una defensora de este punto de vista es Ruth Sample¹⁵. Esto pondría la explotación en desacuerdo con el principio kantiano de que cada persona debe ser tratada como un fin en sí misma, nunca simplemente como un medio. Pero a veces se afirma que los capitalistas tratan a sus trabajadores como fines en sí mismos simplemente por tratar con ellos en el mercado libre y mediante relaciones contractuales. Esto supuestamente muestra respeto por la voluntad del trabajador como parte del contrato salarial y la disposición a proveer para el bienestar del trabajador de acuerdo con sus términos. Creo que el trabajo asalariado capitalista suele ser explotador incluso cuando hay un contrato voluntario, simplemente porque los términos del contrato reflejan la

¹⁵ SAMPLE, Ruth. *What Exploitation is and Why it is Wrong*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.

vulnerabilidad del trabajador y el uso del empleador por parte del trabajador. En cualquier caso, si el capital explota el trabajo es una cuestión aparte de si los capitalistas tratan a los trabajadores como fines en sí mismos. La humanidad como fin en sí misma es un principio ético; no es una cuestión de derecho. Los dos son diferentes y tienen fundamentos independientes¹⁶.

A veces se afirma que la explotación requiere que el explotador se beneficie *a expensas* de los explotados. En el caso de la negociación salarial capitalista, los capitalistas tienden a beneficiarse más en el sentido de que, en general, disfrutan de mayores ingresos, mayor riqueza y poder, mayor influencia social y política, que sus trabajadores. Pero a veces se afirma que no puede haber explotación cuando la transacción es mutuamente beneficiosa, o donde la parte explotada se beneficia más que el explotador, o cuando los términos de la transacción son justos. Ninguna de estas tres afirmaciones me parece correcta. Una vez más, si una transacción es explotadora no es la misma pregunta que si sus términos son justos. Además, aquellos que son explotados típicamente se benefician de ser explotados; incluso tienden a beneficiarse más de ser explotados que sus explotadores de explotarlos, simplemente porque se trata de ser vulnerable es que tienes más que perder al no ser explotado de lo que tu explotador puede perder al no explotarte.

A su chantajista puede incluso gustarle recordarle este último punto: “No me costará nada. Pero su esposa se divorciaría de usted, perdería su trabajo, incluso podría ir a la cárcel”. Del mismo modo, en relación con donde estarían

¹⁶ WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2014, pp. 70-89.

si él, tanto el trabajador como el capitalista se benefician de la negociación salarial. Pero el capitalista generalmente puede encontrar a otro trabajador mucho más fácilmente de lo que el trabajador puede encontrar otro trabajo. Los capitalistas recuerdan esto a los trabajadores cuando los trabajadores se quejan de las condiciones de trabajo o tratan de sindicalizarse. Se hace mucho daño al discutir temas de ética y justicia al tratar todo en términos de bienestar y beneficios. Con respecto a la explotación, el problema no es quién se beneficia más, sino quién tiene el control.

Esto puede ser controvertido, pero en la mayoría de los casos que estamos fuertemente tentados a llamar *explotación*, hay una clara ventaja de un lado o del otro. Sin embargo, también puede haber casos de explotación mutua, donde cada parte tiene una ventaja sobre la otra, pero en diferentes aspectos; cada uno controla al otro y lo explota extrayendo un beneficio de la vulnerabilidad del otro. Quién tiene el control también es obviamente crucial para los problemas de libertad como no dominación. Si no tengo una alternativa aceptable para aceptar el trabajo que me ofrecen en sus términos, entonces me veo obligado a hacerlo. No tengo la libertad de no tomarla. Esto le pone en el asiento del conductor con respecto a mi vida.

¿Cuándo es *injusta* este tipo de explotación? La respuesta corta es: cuando se trata de una violación de la libertad legítima del trabajador. Sobre la explotación capitalista, la pregunta es: ¿implica una violación de los derechos de los trabajadores?

Algunas formas de explotación implican *manipulación* en lugar de coerción¹⁷. La manipulación no viola los derechos de nadie a menos que implique un fraude ilícito. Algunos socialistas en la época de Marx sostenían que la ganancia sobre el capital se obtiene al pagarle al trabajador menos de lo que vale su trabajo, por lo tanto, a partir del fraude ilícito perpetrado contra el trabajador. Marx rechazó estos argumentos: su teoría de la plusvalía depende de la suposición de que la negociación salarial es justa e implica un intercambio de equivalentes¹⁸. Pero Marx también sostuvo que la explotación capitalista implica coerción¹⁹. Marx describe una sociedad capitalista del siglo XIX en la que la clase obrera se encuentra en una situación de vulnerabilidad tal que sus miembros no tienen una alternativa aceptable para trabajar para la clase capitalista en condiciones de explotación. Esto todavía se aplica, creo, al capitalismo actual.

La acusación básica de Marx contra el capitalismo es también que la explotación de la clase trabajadora la priva de libertad. Marx protesta por la miseria de los trabajadores y piensa que estarían mejor en una sociedad diferente. Pero esta no es su queja básica contra el capitalismo. Lo que pide es su *emancipación*. Los salarios más altos sólo serían, en palabras de Marx, “un peculio” más grande, que esclaviza al trabajador al capital y que “el peso de las cadenas de oro que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo [sea] menos

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 274-302.

¹⁸ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 195.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 290; Cfr., también, MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 110.

tirante”²⁰. Por estas razones, es natural que aquellos con una concepción de la libertad como no-dominación, y de los derechos de las personas como basados en esa libertad, piensen que la explotación capitalista también es *injusta*. Los trabajadores pueden no ser más libres si tienen una opción de capitalistas para trabajar. En un sentido, entonces pueden tener una pluralidad de opciones, pero si todas sus opciones llegan a lo mismo, sometiéndolas a la autoridad de algún capitalista en los términos de ese capitalista, entonces se las obliga a una relación de explotación y se las priva de una vida libre.

Valdman distingue la explotación “indecente” de la explotación “injusta”. En el primero, el uso del explotador de los explotados es “moralmente inadecuado”; en este último caso, es “ilícita”. Piensa que la explotación ilícita ocurre sólo cuando el explotador viola la obligación de no obtener beneficios excesivos de otra en una situación en la que el otro no puede rechazar razonablemente la oferta del explotador²¹. Una vez más, esto no parece una explotación, sino una transacción en términos injustos (que, como he argumentado, es diferente). Pero donde creo que estoy más en desacuerdo con Valdman es su idea de que donde la explotación es injusta, es así porque el explotador comete el *perjudica* a los explotados. Creo que, si la explotación del trabajo por parte del capital es un caso de explotación injusta, por lo general toma una forma en la que el explotador capitalista individual *no perjudica* al trabajador individual que es explotado. Valdman también sostiene que existe una obligación general de no extraer beneficios de una relación en la que el otro no puede negarse

²⁰ *Ibid.*, Tomo III, Vol. 2010, p. 767.

²¹ VALDMAN, Mikhail. *Op. Cit.*, 2009, pp. 6-9.

razonablemente a entrar. Esto parece ser parte de su explicación de la explotación, entendiendo la “explotación” como una noción moralizada y como equivalente a una transacción injusta. Pero dudo que pueda haber tal obligación, incluso cuando la relación es explotadora. Porque podría ser que tanto el explotado como el explotador no tengan una alternativa aceptable. El sistema económico, por ejemplo, puede forzar tanto a explotadores como a explotados en sus roles. Tampoco puede tener ninguna otra opción aceptable. De hecho, esto es precisamente lo que Marx piensa acerca de la explotación capitalista²².

Puede parecer que no es posible que la explotación capitalista sea injusta o que viole la libertad legítima del trabajador, a menos que el capitalista individual perjudique al trabajador individual. Según la tradición que estoy siguiendo, la injusticia implica la sujeción de una persona a la voluntad de otra. Pero ¿cómo podría suceder esto a menos que aquellos a quienes se hace la injusticia estén siendo perjudicados por algún individuo o individuos, a quienes su voluntad ha sido sometida injustamente?

Kant tiene algunas ideas sobre el mal y la injusticia que pueden ayudarnos aquí. Él piensa que puedes hacer el mal sin ofender a alguna persona, y también ser agraviado sin que haya una persona que te maltrate. El primer caso, hacer el mal sin perjudicar a ninguna persona, es lo que está sucediendo en el infame ejemplo del “asesino en la puerta”. Kant está asumiendo en este ejemplo (por razones que no tienen por qué preocuparnos aquí) que la declaración que hace al aspirante a asesino es una “declaración”, un término

²² Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. I, 2010, p. 7.

técnico en su teoría del Derecho, que se refiere a las declaraciones sobre cuya veracidad todos son autorizados a confiar como una cuestión de derecho. (La mayoría de la gente no ve que Kant está haciendo esta suposición bastante contraintuitiva; esa es la razón principal por la que piensan que su posición es terriblemente equivocada). El punto de Kant es que incluso si el asesino, a través de su intento asesino, ha perdido el derecho para decir la verdad, no obstante, se equivoca en todo el sistema de derecho al falsificar una declaración²³.

A la inversa, en el segundo caso, usted es tratado injustamente, privado de su libertad legítima, aunque ninguna persona le haga una injusticia. Las personas pueden ser privadas de la libertad legítima porque el sistema social, no alguna persona, las priva de las condiciones de una vida libre y las coloca en una posición en la que sus acciones están limitadas por la voluntad de los demás. El término de Kant para esta situación es “injusticia general”. En opinión de Kant, es responsabilidad del Estado rectificar la injusticia general. Kant piensa que los pobres en la sociedad moderna son víctimas de la injusticia general; él argumenta que el Estado debe cobrar impuestos a los ricos para proveer a los pobres lo que necesitan para sobrevivir y llevar una vida libre²⁴.

La explotación capitalista, si es injusta, se considera más plausiblemente como una forma de injusticia general. Según la teoría de la justicia de Kant, todo ciudadano en una sociedad civil bien ordenada tiene el derecho de ser “*sui*

²³ Cfr. KANT, Immanuel. *Op. Cit.*, VIII, pp. 425-430 y VI, pp. 303-304.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, XX, pp. 140-141, XXVII, pp. 416 y VI, p. 454.

iuris” (de propio derecho)²⁵. Kant piensa que el derecho a ser *sui iuris* prohíbe la esclavitud, la servidumbre y la servidumbre por contrato²⁶, aunque no el contrato salarial (*locatio operae*)²⁷. Aquí seguramente tiene razón, al menos en el nivel más abstracto. No debe haber nada malo, ni explotador ni coercitivo para ninguno de los dos lados, sobre el intercambio de trabajo por salario. Pero sugiero que el trabajo asalariado en su forma específicamente capitalista podría encajar con el concepto de Kant de una injusticia general que asume una forma en la que los asalariados —al menos muchos de ellos— están privados del derecho básico a ser *sui iuris* en sus vidas laboriosas y productivas. Esto sucede cuando el capitalista posee las condiciones de la vida productiva del trabajador. El trabajador no tiene más remedio que vender su fuerza de trabajo a algún capitalista u otro que luego ejerce una autoridad coercitiva durante toda su vida laboral, a veces sobre la vida del trabajador en general.

El historiador Michael Lind ha argumentado que incluso después del final de la esclavitud en los Estados Unidos, el capitalismo en los Estados anteriormente confederados ha adoptado sistemáticamente una forma en que los trabajadores empobrecidos, independientemente de su raza o color, se han reducido a condiciones de servidumbre. Esta forma de capitalismo, argumenta Lind, está ahora en proceso de extenderse a otros Estados, a través de leyes que impiden a los trabajadores sindicalizarse y los privan de servicios sociales administrados por el Estado que

²⁵ Cfr. *Ibid.*, VIII, P. 295 y VI, p. 270.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, VI, P. 283, 324, 330.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 285.

de otra manera los protegerían contra el poder que ejercen los capitalistas sobre ellos²⁸.

La condición básica bajo la cual el capitalismo constituye una injusticia general para los trabajadores es aquella en la que la clase capitalista ejerce colectivamente la propiedad privada sobre las condiciones en las que los trabajadores pueden trabajar y, por lo tanto, vivir. Alguien puede decir que la propiedad sobre las condiciones de la vida productiva de otra persona aún sería justa si se ha *ganado* esa propiedad, como a través del espíritu empresarial creativo. Por supuesto, es cuestionable hasta qué punto la mayoría de los bienes capitalistas han sido realmente *ganados* por aquellos que la tienen. Pero esa cuestión no importa. Porque si ser *sui iuris* es fundamental para la libertad legítima, entonces sería imposible para otra persona obtener la titularidad de las condiciones de su vida productiva, del mismo modo que sería imposible para cualquier persona obtener la titularidad de su persona o su cuerpo, o ganar el poder para mantenerte en una condición de esclavitud o servidumbre. El trabajo asalariado no es lo mismo que la esclavitud, la servidumbre o la servidumbre por contrato, pero si viola su derecho a ser *sui iuris*, sería injusto por las mismas razones que estas otras formas de servidumbre son injustas. Algunos de los llamados filósofos “libertarios”, como Robert Nozick, han argumentado que es coherente con la libertad legítima que algunas personas

²⁸ LIND, Michael. *Land of Promise: An Economic History of the United States*. New York: Harper, 2012; LIND, Michael. “How the South Skews America” en: http://www.politico.com/magazine/story/2015/07/how-the-south-skewsamerica-119725_Page2.html, 2015. Cfr., también BLACKKE, John. “One battle the Confederate flag is still winning” en: <http://www.cnn.com/2015/07/10/us/condemate-flag-southern-economics/>.

puedan verse obligadas por las circunstancias a venderse a la esclavitud²⁹. Los libertarios que están de acuerdo con Nozick en este punto confirman la astuta observación de G. A. Cohen de que el “libertarismo” es una doctrina mal llamada. Sólo valora la libertad de aquellos con riqueza y poder, e incluso entonces principalmente su libertad para privar a otros de la libertad y someterlos a la servidumbre. En otras palabras, al libertarismo no le importa lo suficiente la libertad individual, al menos la mayoría de la gente.

Si ser amo sobre las condiciones de su propia vida es básico para la libertad legítima, entonces el hecho de esta propiedad viola la libertad legítima del trabajador. Si entendemos el contrato salarial de esta manera, entonces al Estado se le asigna la tarea de rectificar la injusticia general involucrada en el trabajo asalariado capitalista. ¿Cómo podría el Estado hacer esto? Esa es una pregunta difícil, a la que creo que todavía no hay una respuesta clara. Un intento de responderlo fue proporcionado por Fichte, en sus *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia* (1796-1797)³⁰ y *El Estado comercial cerrado* (1800)³¹. Fichte argumenta que la justicia requiere una economía de mercado regulada por el Estado en la que toda persona capaz de trabajar debe trabajar, pero también se le garantiza un *patrimonio*, una posición con los recursos y la oportunidad de trabajar independientemente de

²⁹ NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 273.

³⁰ FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

³¹ FICHTE, Johann Gottlieb. *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Editorial Tecnos, 1991. Cfr., también WODD, Allen. *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 280-289.

cualquier forma de dependencia privada, como la del asalariado del capitalista. ¿Son factibles tales acuerdos económicos? No trataré de decidir eso; sólo observo que esta es una pregunta diferente de si serían justos. Quizás todavía no hayamos encontrado una manera de hacer que la justicia sea política y económicamente viable.

La propuesta de Fichte de una economía de mercado regulada por el Estado a veces se ha llamado “socialista”. Las propuestas económicas de Fichte se parecen mucho más a los llamados sistemas económicos “socialistas” o “comunistas” que prevalecieron en Europa del Este durante gran parte del siglo veinte que cualquier cosa que uno pueda encontrar en los escritos de Karl Marx o Friedrich Engels. Sin embargo, algunas otras características de la concepción de justicia política de Fichte son directamente contrarias a esos sistemas: niega al Estado cualquier derecho a interferir en la conducta egoísta de los individuos (incluso en casos de extrema inmoralidad), favorece la total libertad de pensamiento, y la expresión, e insiste en un derecho humano absoluto de emigración e inmigración para todos los individuos. (No hay razón para pensar que Marx o Engels hubieran estado en desacuerdo con Fichte sobre estos puntos). Pero Noam Chomsky ha sugerido sabiamente que palabras como “socialismo” han sido corrompidas por la ideología y la propaganda por todos lados; debemos tratar de evitar su uso.

Marx pensó que la explotación capitalista somete al trabajador a una forma de servidumbre, y que debería ser derrocada y reemplazada por algún otro sistema social y económico. Pero al contrario de lo que he estado sugiriendo, no afirmó que la explotación capitalista sea injusta con los

trabajadores o que infrinja sus derechos³². Marx se opuso resueltamente a aquellos en el movimiento de la clase obrera que hicieron tales reclamos³³. Durante más de cuarenta años, he intentado a intervalos exponer los puntos de vista de Marx sobre este punto, ya sea que esté de acuerdo o no con ellos³⁴. En lo restante, voy a tomar otra grieta en ello.

Marx asocia nociones como derecho y justicia, como lo hicieron Kant y Fichte, con la ley y el Estado político. Declarar que la explotación capitalista es injusta, por lo tanto, en este punto de vista lo comprometería con la idea de que el Estado debe rectificarla de alguna manera. Pero Marx también piensa, al igual que Locke, Kant y otros en la misma tradición, que el Estado político moderno existe principalmente para proteger el derecho de propiedad, especialmente la propiedad privada. Para Locke, Rousseau, Kant y Fichte, este derecho también es esencial para proteger la libertad legítima. Incluso Fichte exige una economía en gran parte administrada por el Estado precisamente en el interés de distribuir a cada persona su propiedad legítima y protegerla en posesión de ella. A mi modo de ver, la visión más profunda y duradera de Marx es

³² Cfr. MARX, Karl. *Op. Cit.*, Tomo I, Vol. I, 2010, pp. 206-214, Tomo, III, Vol. VII, pp. 434-435.

³³ Cfr. MARX, Karl. "Crítica al Programa de Gotha" en: MARX, Karl. *Antología*. México: Siglo XXI Editores, 2015, pp. 445-446.

³⁴ Cfr. WOOD, Allen. "The Marxian Critique of Justice" en: *Philosophy and Public Affairs* 1, 1972, pp. 244-282. WOOD, Allen. "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami" en: *Philosophy and Public Affairs* 8, 1979, pp. 267-295. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 1997. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2004, capítulos IX, XVI. WOOD, Allen. *Op. Cit.*, 2014, pp. 252-273. WOOD, Allen. "Karl Marx after a Century and a Half" en: FIVES, Allyn & BREEN, Keith (Eds). *Philosophy and Political Engagement: Reflection in the Public Sphere*. Palgrave Macmillan, 2015.

la siguiente: el concepto y la institución del derecho de propiedad privada y, por consiguiente, el concepto y la institución del Estado político moderno fundado sobre ellos, se justifica fundamentalmente por la forma en que la institución de la propiedad privada era necesaria para proteger la libertad humana individual y los derechos creados por el trabajo. Pero el proceso histórico en el período moderno ha resultado en una contradicción: la mayoría de la propiedad privada toma la forma de capital, y cuando esto sucede, la propiedad privada deja de ser una protección para la libertad individual y, en cambio, condena a la gran mayoría de los que trabajan a una condición de servidumbre. Los trabajadores no sólo son explotados por una minoría cada vez más pequeña de sus semejantes, sino que toda la especie humana está dominada por instituciones que nadie puede controlar, instituciones que toman decisiones constantemente para las personas que son hostiles a su libertad. Cuando la propiedad privada toma la forma de capital, entonces lo que es de propiedad privada no son las condiciones bajo las cuales el propietario puede trabajar, sino las condiciones bajo las cuales *otras personas* pueden trabajar. El propietario del capital está en posición de explotar a esas otras personas, privándoles de esa libertad que la propiedad privada debía proteger. En el capitalismo, por lo tanto, la propiedad privada se niega dialécticamente a sí misma como una protección del derecho individual. “El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*”³⁵.

³⁵ MARX, Karl. Op. Cit., Tomo III, Vol. I, 2010, pp. 953-954.

Si la explotación capitalista se entiende como injusticia, y también como una injusticia de los explotados por el explotador, entonces debemos concluir, primero, que se debe asignar al Estado la tarea de rectificar la injusticia, y segundo, que debe hacerlo coercitivamente. Evitando el comportamiento ilícito de los explotadores. Marx rechazó ambas ideas. Primero: la explotación capitalista, en su opinión, no puede ser abolida por el Estado o por coerción legal; se necesita una revolución social más fundamental. Segundo: Marx piensa que la revolución debe producirse no reformando el comportamiento de los explotadores, sino mediante la práctica revolucionaria de los explotados. Los trabajadores deben organizarse, fortalecerse colectivamente, derrocar el orden existente y establecer una forma económica completamente nueva. El Estado, la política y la ley, pueden desempeñar un papel limitado en esta transición, pero, en opinión de Marx, es un error básico asignar al Estado la tarea de lograrlo. Desde el punto de vista de Marx, el fracaso del capitalismo para resolver sus propias contradicciones, así como el fracaso de los sistemas “socialistas” autodenominados en el siglo veinte para lograr una sociedad más libre, debe atribuirse al hecho de que ninguno de ellos ha logrado más allá de las limitaciones impuestas por el error básico de creer en la revolución meramente política³⁶.

Marx pensó que la inestabilidad del capitalismo, su agitación y crisis periódicas, significaba que era sólo una forma económica transitoria. No podía creer que la especie humana toleraría indefinidamente un sistema social tan irracional, tan hostil a la libertad básica de la gran mayoría.

³⁶ Cfr. MARX, Karl. “Sobre la cuestión judía” en: *Op. Cit.*, pp. 195, 197. Cfr., también MARX, Karl. *Op. Cit.*, 2008, p. 105.

Pero Marx no tenía una visión definida de lo que estaría más allá del capitalismo. Sólo tenía una concepción del movimiento de la clase obrera que traería la revolución. Fijó todas sus esperanzas, su creencia en la inevitabilidad, en este movimiento.

Pero ¿existe ya el movimiento en el que Marx creía? ¿Existió alguna vez, o fue sólo un sueño de esperanza? El capitalismo todavía existe. Algunos incluso lo consideran como el fin de la historia. Y tal vez sea, en el sentido más final, literal y terrible. ¿Qué pasaría si los desarrollos tecnológicos que Marx pensaba que eran el gran regalo del capitalismo para la humanidad dan como resultado un desastre ecológico y una alteración del clima que destruye toda la vida en la tierra, o al menos toda la vida inteligente? Pero Marx, sin embargo, podría haber tenido razón sobre la propiedad privada, la libertad y la explotación capitalista. Si es así, ¿dónde nos deja esto? El trabajo asalariado capitalista es una forma de servidumbre, tal vez incluso injusta por esa razón. Pero ¿hay alguna alternativa políticamente viable al capitalismo? ¿Es incluso posible una sociedad libre? ¿Si no, por qué no? Concluyo no ofreciendo respuestas, sino sólo formulando las preguntas.

ennegativo ediciones es un proyecto editorial nacido en Medellín (Colombia) en el año 2018 con la intención de contribuir a la propagación de la cultura. Con un enfoque marcadamente político, pretende convertirse en referente de pensamiento crítico en la ciudadanía y el país. Entre nuestros intereses editoriales se encuentra la traducción de obras inéditas en español, la reedición de obras que han dejado de publicarse y que son consideradas fundamentales, así como la publicación de nuevos textos con enfoque crítico y divulgativo. Además de la publicación de obras impresas, en la editorial hemos concebido, como estímulo a los lectores, una plataforma virtual que contará con textos breves inéditos en español sin ninguna restricción, contribuyendo así a la difusión de la *cultura libre*. Consecuentes con este espíritu, los textos impresos de *ennegativo* se ofrecen al público a un bajo costo y sin restricciones de reproducción, siempre y cuando ésta se haga con fines formativos y no lucrativos.



ennegativo ediciones
Medellín
2018

Justicia y explotación en Marx

WOOD

