

JUSTICIA, EXPLOTACION Y EL FIN DE LA MORAL *

ALAN RYAN

El autor hace un análisis del pensamiento de Marx, respecto de la concepción moral que estaría implícita en su visión del capitalismo. Primero, trata el tema de la visión marxista de la "explotación" bajo el sistema capitalista. En segundo lugar el autor se concentra en el significado que tiene para Marx la calificación de "justo" o de "injusto" en el capitalismo. Procura demostrar que en Marx no hay una concepción moral puramente abstracta, sino que se halla ligada al "modo de producción" en que operan estas categorías.

Este escrito es una pequeña contribución a dos grandes temas. El primer gran tema es el de la explotación —qué significa para alguien ser explotado, de qué manera la gente es y puede ser explotada, o si la explotación necesariamente implica coerción, qué entendía Marx por explotación, y si este entender era adecuado; todos éstos son asuntos a los cuales apenas me refiero—. Mi preocupación particular aquí es responder dos preguntas: si Marx consideraba la explotación capitalista *injusta*, y cómo la respuesta a esta pregunta ilumina la concepción de Marx de la moral en general. El segundo gran tema es el de la naturaleza de la moral —si existen específicamente valores *morales* y específicamente formas morales de evaluación y crítica, cómo éstas se relacionan con nuestros intereses explicativos en los mismos fenómenos, cómo sería abandonar el 'punto de vista moral', si el crecimiento de una comprensión científica de la sociedad y de nosotros mismos inevitablemente socava nuestra confianza en la creencia de "verdades" morales. Nuevamente estos son temas a los que me refiero poco o nada. Las preguntas que trato de contestar son: ¿qué propone Marx colocar en lugar del juicio moral, y qué tipo de evaluación de los horrores del capitalismo entrega en vez de una evaluación moral?

* Reproducido con el permiso del autor.

ALAN RYAN es profesor del Departamento de Política de Princeton University, Estados Unidos.

MARX Y LA MORAL

Constituye un rasgo de la obra de Marx el que parezca descartar la moral y a la vez esté lleno de lo que muchos describirían como indignación moral.¹ Tomemos la tal vez más conocida de todas las profecías de Marx:

“Junto con la constante disminución en el número de magnates capitalistas, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de transformación, la magnitud de la miseria, la opresión, la esclavitud, la degradación y la explotación crece; pero con esto también crece la revuelta de la clase trabajadora, una clase que constantemente crece en número, y es entrenada, unida y organizada por el mismo mecanismo del proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se transforma en una traba para el modo de producción que ha florecido junto y subyacente a éste. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en el cual se vuelven incompatibles con su cubierta capitalista. Esta cubierta revienta en pedazos. El toque fúnebre de la propiedad privada capitalista suena. Los expropiadores son expropiados”.²

Es difícil negar que términos como *usurpación*, *esclavitud*, *degradación* y otros parecidos sean términos de condena moral, y es improbable pensar que Marx los emplee de otra manera que no sea sinceramente. La afirmación de Cohen que, ya sea que lo supiera o no, Marx atacó el capitalismo por su *injusticia*, descansa en el asunto probable de que Marx usa términos tales como ‘robar’ o ‘usurpar’ en su sentido habitual, y no los pone entre paréntesis, por así decir, o los coloca entre comas invertidas; Marx condenó el robo, no el ‘robo’.³ Con todo, el escepticismo de Marx acerca de requerimientos éticos es bien conocido. Cuando escribió a Engels sobre su *Discurso* a la Asociación Internacional de Trabajadores, observó: “Me vi obligado a insertar dos frases acerca de ‘deber’ y ‘derecho’ en el Preámbulo a las reglas, y también acerca de ‘verdad, moral y justicia’, pero están puestas de una manera tal que no pueden hacer daño”.⁴ En el *Manifiesto*, Marx se burla de los que creen en verdades morales, y parece al menos sugerir que la concepción marxista de la ideología relega toda clase de ideales a un estrato epifenoménico.

“Cuando la gente habla de ideas que revolucionan a la sociedad, no hacen sino expresar el hecho de que, dentro de la vieja sociedad, los elementos de una nueva han sido creados, y que la disolución de las viejas ideas van a la par con la disolución de las viejas condiciones de la existencia.

¹ Lukes (1985) 4-5.

² Marx (1976) I, 929.

³ Cohen (1983) 443.

⁴ Marx y Engels (1962a) 139.

Cuando el mundo antiguo estaba en sus últimos estertores, las antiguas religiones fueron superadas por el Cristianismo. Cuando las ideas cristianas sucumbieron en el siglo dieciocho ante ideas racionalistas, la sociedad feudal peleó su batalla a muerte con la entonces revolucionaria burguesía. Las ideas de libertad religiosa y libertad de conciencia sólo dieron expresión a la preponderancia de la libre competencia dentro del dominio del conocimiento".⁵

La tarea, entonces, consiste en ver si Marx tiene una posición consistente en todo esto.

El punto de partida es la antipatía de Marx hacia los escritores que acentuaban el rol de las ideas —morales y otras— en la vida social; tiene dos fuentes, ninguna de ellas particularmente sorprendente. En primer lugar, la así llamada, 'concepción materialista de la historia' de Marx es, en gran medida, una 'concepción anti-idealista de la historia'. Marx, escribiendo en oposición a sus antiguos amigos y colegas, estaba ansioso por insistir, como lo había hecho en su crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que lo que sucedía en la vida social, económica y política no debía ser explicado como el resultado de una Idea implementándose a sí misma.⁶ Una mayor igualdad económica no era causada por la Igualdad manifestándose a sí misma en el mundo fenoménico. Las demandas de justicia no surgían porque la Justicia se embarcara en una campaña de auto-realización. Si Marx estaba en lo cierto al pensar que sus contemporáneos Idealistas creían en la eficacia de lo Ideal de una manera tan literal, no es un asunto en el cual debemos detenernos, aunque debemos reconocer la pasión con la cual atacó todos los requerimientos de *verités éternelles*. Basta ver que un hombre que niega que las ideas deban su efectividad a las operaciones de la Idea no significa negar que las ideas marcan una importante diferencia en lo que sucede. Marx, por cierto, tendía a sobreestimar la importancia de las ideas —los intelectuales generalmente lo hacen—; un hombre que pensaba que las ideas no tenían impacto alguno difícilmente habría perdido veinte años en la pobreza y con problemas de salud escribiendo *El Capital*, ni estaría tan preocupado de destruir las opiniones erróneas que, como pensaba, los lasalleanos pusieron en circulación en el Programa de Gotha. Todo lo que Marx parece haber creído era que para que las ideas contaran, tenían que ser las ideas de *alguien*, y marcar una diferencia respecto a cómo actuaba. Las ideas morales pueden marcar una diferencia, pero no en virtud de reflejar las demandas de Moral; marcan una diferencia al hacerlo en la manera en que los individuos se comportan. Como enfatiza Cohen en otro contexto, cuando se citan las normas en una

⁵ Marx y Engels (1962b) I, 52.

⁶ Marx (1975) 60ff.

explicación causal, debe hacerse por la vía del efecto sobre el grado de *adherencia* a esas normas.⁷

En segundo lugar, no obstante, Marx evidentemente creía que las demandas morales eran intrínsecamente merecedoras de dudas de una manera que otra clase de demandas prácticas no lo eran. Hay dos o tres cosas diferentes en juego. La primera es que Marx pensaba que en política la humanidad generalmente se mueve por interés propio; así, donde la gente profesa ideales, actuarán contra ellos bajo el impulso de los propios intereses. Es por lo tanto ocioso pedirle a la gente que haga algo totalmente opuesto a sus intereses por razones altruistas. Los socialistas éticos pedían a los empleadores y a los miembros de las clases gobernantes que se comportaran 'con justicia' o 'rectamente', sin ninguna razón para suponer que esto afectaría su comportamiento.

El segundo punto no es materia de escepticismo sociológico, sino filosófico; aunque es el más difícil de dilucidar, es intelectualmente más fundamental. Marx seguía a Hegel en no creer en la existencia de un dominio del *deber ser* opuesto al *es*.⁸ La objeción de Hegel a la representación de un dominio nouménico de valores que contrastaba totalmente con el dominio fenomenológico de los hechos puramente reales, toca una cuerda en muchos lectores de este siglo. Comienza con la objeción que se impone a muchos lectores al leer por primera vez el *Grundlegung* —si los hombres de hecho se mueven por deseos fenoménicos, pero se supone como un asunto moral que son movidos por los imperativos morales del yo nouménico, es imposible ver cómo el yo nouménico logra el necesario asimiento en el yo fenoménico. El punto no se restringe a los más impresionantes o serios aspectos de la moral; un bateador de apertura que sale a enfrentar lo que Lee Hutton apropiadamente llamó 'bola rápida maliciosamente lanzada en forma corta' cuando oscurece, puede sentirse con razón atemorizado, pero al salir no puede acallar sus temores ordenándose ser valiente o no tener miedo. A menos que él ya quiera ser un decidido bateador de apertura, no tendrá resultado repetirse cualquier cantidad de órdenes. Al adelantar esta opinión, Hegel y Marx estaban anticipando opiniones recientemente defendidas por la señora Foot y el profesor Williams, quienes han argumentado que todas las razones, las razones morales incluidas, sólo pueden *ser* razones para personas que tienen metas con anterioridad, para las cuales esas razones son relevantes.⁹

En tercer lugar, Marx también pensó, como muchos otros escritores lo han hecho, que había algo epistemológicamente dudoso en los juicios morales, o, para decirlo con más suavidad, que éstos no las tenían todas consigo con respecto a los juicios reales. Un

⁷ Cohen (1978) 217-225.

⁸ Marx y Engels (1975) IV, 37.

⁹ Williams (1981a); el mismo pensamiento corre a través de Williams (1985).

hombre que, cuando está lloviendo, *cree* que está lloviendo, explicará mejor sus creencias apelando al hecho de que *está* lloviendo; la verdad de lo que cree muestra, en la mejor explicación del hecho, que lo cree.

La teoría de la ideología de Marx *puede* —aunque yo pienso que no— implicar que la verdad de una creencia no es *nunca* una explicación adecuada para sostener esa creencia. En el caso de creencias morales, sin embargo, Marx ciertamente sostiene que siempre buscaremos una explicación de las creencias morales de alguien en cualquier parte menos en la verdad de ellas. Su análisis sociológico de la moral, aunque a la postre sin desarrollar, al menos implica que la “moral” pertenece, junto con la ley, a una parte de la maquinaria mediante la cual las sociedades divididas en clases preservan el orden frente al conflicto de intereses. Los rasgos que Kant adscribe a la moral —su carácter coercitivo y su independencia del propio interés, principalmente— reflejan de una manera mistificada la función social de la institución de la ‘moral’.

EXPLOTACION

Antes de sumergirnos en el tema principal de la explotación y la justicia, debo decir que el esbozo hecho más arriba sobre la posición de Marx no intenta priorizar la discusión de un aspecto conocido (presentado tan persuasivamente como lo ha hecho Steven Lukes en *Marxism and Morality*) según el cual Marx no tenía tiempo para la moral de los derechos, obligación y justicia, pero adoptó lo que uno podría llamar una ética de liberación.¹⁰ Creo que ésta es una manera desorientadora de tratar el caso, la que violenta de alguna manera la insistencia de Marx de que él no preconizaba ideales, ni siquiera el de la liberación. En mi opinión, el interés de la postura de Marx sobre la moral es éste: él repudia cualquier sugerencia en el sentido que su condena al capitalismo descansa en consideraciones éticas o morales, y espera el día en que disolvamos todas las formas de valoración en la categoría única de lo ‘práctico’. Trataré este aspecto al final del ensayo, no obstante, y no intento traerlo aquí ahora. Por el momento, sólo quiero apoyarme en el hecho conocido que Marx al mismo tiempo parece condenar al capitalismo como injusto e inmoral y repudiar las evaluaciones morales prácticamente como algo fútil y sin valor. Es hacia la disolución de esta paradoja donde me dirijo ahora.

La mejor discusión reciente concluye que Marx pensaba que la explotación capitalista era injusta; algunos escritores que sostienen este punto llegan a afirmar que Marx sostenía lo que puede ser caracterizado con propiedad como una teoría de justicia basada en

¹⁰ Lukes (1985) 27.

necesidades, resumida en el famoso slogan 'de cada cual de acuerdo a su capacidad, a cada cual de acuerdo a sus necesidades'.¹¹ No quiero sugerir —algunos escritores lo han hecho, no obstante— que Marx pensaba que la explotación capitalista era justa; mi afirmación consiste en que Marx pensaba que no era en sentido absoluto ni justa ni injusta, puesto que no existe tal sentido. En la opinión de Marx, el capitalismo era y tenía que ser justo en apariencia, de acuerdo a nociones predominantes de justicia, pero era y debía ser injusto en la realidad, de acuerdo a esas mismas nociones predominantes. La afirmación de una brecha entre la apariencia y el mecanismo subyacente es un rasgo familiar en el análisis que Marx hace del capitalismo (el ensayo de Cohen sobre 'El marchitarse de la ciencia social' explica útilmente por qué),¹² pero abre la pregunta si Marx creía que la explotación capitalista era *realmente* injusta. Esta resulta ser una pregunta falsa, puesto que presupone lo que Marx negaba: que existe un nivel transhistórico de justicia que puede ser aplicado al caso. Esta posición no es disímil a aquella del astrónomo post-copernicano que habla sueltamente de la salida del sol y sin embargo entiende la naturaleza del fenómeno totalmente diferente a su predecesor ptolemaico. El astrónomo niega que la pregunta '¿realmente el sol sale?' tenga una respuesta firme, y Marx, de la misma manera, niega que la pregunta '¿es la explotación capitalista realmente injusta?' tenga una respuesta definitiva. La respuesta adecuada no es si o no, sino dar cuenta de por qué hablamos del mundo de la manera que lo hacemos. La negación de Marx de verdades morales eternas, y de la *justice éternelle* junto a ellas, hace que el status de su propio principio distributivo (enunciado aparentemente por primera vez en demasiadas palabras por Louis Blanc), 'de cada cual de acuerdo a su capacidad, a cada cual de acuerdo a sus necesidades', sea problemático.

¿Se trata de un principio de justicia socialista? Mi respuesta es que no lo es —o, para decirlo de otra manera, que Marx ciertamente pensó que no era, y tenía razones poderosas para pensar así.

La cuestión de la explotación tiene lugar en Marx de la siguiente manera. Es sabido que en las sociedades precapitalistas se realiza una gran cantidad de trabajo no remunerado, por ejemplo, por parte de campesinos que trabajan los campos de sus señores tres días a la semana o por esclavos que trabajan bajo el absoluto arbitrio de sus dueños. Si preguntamos cómo el producto de plusvalía generado en tales sociedades encuentra su vía —su 'ausgepumpt' en el gráfico término de Marx— desde los trabajadores a sus superiores, una historia acerca de la explotación de los productores directos emerge naturalmente. Aquellos que producen el producto trabajan por nada; ellos realizan un trabajo no correspondido para sus superiores

¹¹ Elster (1985) 229-231; Geras (1985) esp. 60-65.

¹² Cohen (1971/2).

feudales o sus dueños o quienquiera sea. Pero, podríamos decir que el asunto de si son *explotados* necesita otra premisa aparte de la premisa que ellos realizan un trabajo no correspondido. Esta consiste en que realizan este trabajo no correspondido sobre una base injusta. Esta proposición puede ser suplementada, o ir junta con otra premisa; a saber: que este trabajo es *trabajo forzado*.

Es discutible que el hecho de una extracción coercitiva sea un indicador y no un constituyente de injusticia. En la perspectiva en la que se considera un constituyente, comenzamos desde la premisa de que tomar los bienes o el trabajo de otro es a primera vista injusto, ya sea porque constituye una violación de la propiedad de la víctima o porque es una injustificada invasión de su libertad. El contraste entre trabajo coercitivo y no coercitivo marca el distingo entre una dádiva libre, que no supone cuestión de justicia, y apropiarse a la fuerza de algo, que sí supone tal cuestión. Desde la perspectiva del 'indicador', es otra noción de justicia la que explica la injusticia de la apropiación; el hecho de la coerción es explicado apelando a la improbabilidad de que las víctimas consentirían en un tratamiento injusto. Si fuéramos a establecer como criterio de justicia la perspectiva de que el trabajador debe recibir bienes en proporción al valor de mercado de sus esfuerzos, no se encontraría un solo lugar donde los trabajadores fueran obligados a desprenderse de la diferencia entre ese nivel y lo que realmente obtuvieran. Si fueran inducidos por alguna suerte de entusiasmo religioso a aceptar un trato explotador, con todo sería explotador. Podríamos, sin embargo, encontrar que *casi toda* explotación fue apoyada por la coerción nada más que porque los halagos ideológicos no funcionan si tienen que funcionar solos. Mi propio parecer es que Marx no tiene claro este punto, pero que su posición consiste en que es la cualidad coercitiva del trabajo lo objetable. De cualquier modo, podemos decir que cuando un hombre trabaja sin retribución para otro, y no lo hace voluntariamente —es decir, cuando no está dando sus esfuerzos como una dádiva— la cuestión de la injusticia se impone. Marx estaba impresionado por la manera en que los apologistas del capitalismo apuntaban el contraste entre la visible naturaleza coercitiva del feudalismo y de la esclavitud y la naturaleza contractual del capitalismo, y el contraste entre la visible naturaleza no remunerada del trabajo de esclavos o de los servicios feudales por un lado, y el trabajo remunerado del trabajador en el capitalismo por el otro, como las características que hacen que el capitalismo sea no-explotador e intrínsecamente justo. A esta apología, él oponía dos poderosas respuestas. La primera consiste en que dentro de la esclavitud y el feudalismo había un nivel de justicia que la esclavitud y el feudalismo parecían cumplir.¹³

El dueño del esclavo tenía derecho al producto creado por el

¹³ Marx y Engels (1962b) I, 426, 429 (*Salarios, precios y ganancia*).

esclavo porque el esclavo era de propiedad del dueño; habría tanta cuestión en el asunto sobre el derecho que tenía el esclavo en el producto, como la habría sobre el derecho que tenía el arado o el azadón en el producto. Puesto que el esclavo era propiedad del dueño, de igual manera lo era el trabajo del esclavo, y también el producto del esclavo. Con su consideración funcional de las ideas morales, Marx estaba comprometido con el pensamiento de que en algún sentido el sistema de esclavitud *tenía* que tener una teoría legitimante que le permitía sobrevivir; si los esclavos cumplían más o menos las condiciones que la teoría requería —fueran capturados en la guerra, fueran extranjeros y no antiguos ciudadanos, o cualquiera fuera la situación— el orden social podía operar con soltura.

No es necesario decir que a los esclavos no les gustaba ser esclavos; pero el punto de todas las teorías de justicia es permitirnos pensar que frente a aquello que a las personas no les gusta hacer, pueden ser obligados a hacerlo si la coerción lisa y llanamente hace cumplir los justos títulos para ello. *Mutatis mutandi*, la misma historia se aplica al feudalismo; la teoría de justicia requerida no es una que transforme a los productores directos en la propiedad de las clases explotadoras, sino una que los define como relacionados en un sistema jerárquico de obligaciones y beneficios mutuos. Una vez más, no puede existir una brecha muy grande entre la teoría legitimante y las operaciones manifiestas de la sociedad; Marx parece pensar que esto presenta pocos problemas hasta que el sistema social esté maduro para su disolución.

Ahora debo hacer una precisión a mi negativa de que Marx sostenga un estándar absoluto de justicia. Marx no duda que los estándares de derecho que emergen cuando la esclavitud da lugar al feudalismo, y cuando el feudalismo da lugar al capitalismo, son estándares "altos". Es, en esto, un buen discípulo de Hegel, sosteniendo, como lo hizo Hegel, que la percepción de 'los hombres como hombres libres' es uno de los logros del mundo moderno. Esto no sucede, sin embargo, porque Marx piense que al final del camino se encuentre un estado de cosas en el cual conozcamos lo que la justicia es en realidad, y creemos finalmente una sociedad que realice la justicia. Al final del camino se encuentra una sociedad que ha dejado atrás la justicia. Para darnos cuenta de esto debemos acercarnos a la pregunta de cómo la descripción de Marx sobre las operaciones de un sistema económico capitalista se relaciona con sus ideas de justicia y explotación. Los elementos básicos de esta historia son los mismos de antes, pero su empleo es más complejo e interesante.

El concepto de explotación se destaca en la segunda respuesta de Marx a los apologistas del orden capitalista; su rol técnico pertenece a la descripción de Marx sobre la generación de la plusvalía, y de esta manera es parte de la explicación de la ganancia capitalista, pero esa descripción también demolió el planteamiento de los apologistas sobre la manera en que el capitalista tenía derecho a su

ganancia. Marx encaró un problema que desconcertaba a sus predecesores. Si el capitalista compra todos sus insumos a su valor máximo, y vende su producto a no más que su valor máximo, ¿de dónde proviene el 'extra' que el capitalista puede guardar como su ganancia? Que él tenga que pagar el precio máximo por sus insumos está garantizado (en término medio) por la existencia de mercados competitivos; cualquiera insatisfecho por el precio ofrecido puede cambiarse a otra parte. Por la misma razón él no puede pedir más (en término medio) que el precio máximo de su producto. Marx encontró la solución cuando decidió que lo que el capitalista compraba al trabajador era una clase especial de mercancía; a saber: 'fuerza de trabajo'. La 'fuerza de trabajo' es especial porque es la mercancía que, cuando entra a la producción, crea más valor que el que entró en su producción.¹⁴ La 'fuerza de trabajo' es la capacidad de trabajo del trabajador, y cuando el capitalista la compra, lo que compra es el derecho de poner al trabajador a trabajar por todo el tiempo que el contrato de trabajo determine, y de apropiarse de cualquier valor que el trabajo efectivo agregue a los otros insumos.

Se plantea la pregunta de si al trabajador se le roba. La dificultad consiste en que Marx parece decir tanto que sí como que no. El trabajador ciertamente realiza trabajo no remunerado; como insiste Marx, sólo una parte del tiempo del trabajador es utilizado para pagar el costo de su subsistencia; el resto va gratuitamente al capitalista. Pero Marx insiste igualmente que el capitalista actúa 'con todo derecho'; el hecho que él obtenga del trabajador un mejor trato que lo que éste pretenda o crea merecer no quita ni pone —de la misma manera que sucede cuando alguien me vende un caballo indócil e inútil y yo lo transformo en un ganador del Derby.¹⁵ Una manera de resolver esta aparente contradicción consiste en adentrarse en la vasta obra de Marx en búsqueda de una visión definida. La dificultad que presenta este planteamiento consiste en que se hace fácil impugnar la condición de mucho de lo que Marx escribió, y no se nos ahorra decidir qué textos representan (lo que habría sido) la posición de su pensamiento.

La otra manera consiste en reunir lo que parece ser la descripción más coherente que sea razonablemente consistente con lo que él dice a través de muchos años; esto es lo que haré.

Entonces, debemos volver a la pregunta de cómo decidiremos sobre la justicia del proceso por el cual el trabajador vende su fuerza de trabajo a su valor máximo —que consiste, aproximadamente, en salarios de subsistencia— pero entrega plusvalía al capitalista. La justicia burguesa se basa en el postulado que cada cual debe recibir una retribución igual a su contribución; este es el principio del intercambio del mercado, que lo igual se intercambia por lo

¹⁴ Marx (1976) I, 270ff.

¹⁵ Marx (1976) I, 301.

igual, y ello expone la clase de igualdad e impersonalidad a la cual la sociedad burguesa aspira.¹⁶ No tenemos espacio aquí para tratar la interesante pregunta de cómo este estándar se relaciona a otro fundamento para la afirmación del capitalista de un derecho para su ganancia; es decir, su insistencia en que su capital es *suyo*, de la misma manera como la fuerza de trabajo del trabajador pertenece a éste, y que lo que suceda *después* de que el trato esté cerrado no afecta la legitimidad del trato. Marx ciertamente toma en serio este alegato, como ya hemos visto. La idea obvia es que Marx intenta, primero, emplear esta clase de argumento *ad hominem* contra los socialistas que encontraron su socialismo en la idea de que los trabajadores *poseen* su trabajo, y segundo, mostrar lo vulnerable que el capitalismo es, en una investigación de sus orígenes. Si el capitalismo comenzó con una expropiación forzada, la actual generación de capitalistas no puede afirmar que los recursos que controlan son *de ellos* realmente. Si el sistema comenzó por el robo, del modo que sería sólo una forma elaborada de robo si yo robara £ 50 a alguien apropiándome de su bicicleta y luego se la vendiera por £ 50.¹⁷ Exactamente cómo el ataque a la historia de los actuales títulos de propiedad encaja con la demostración *ad hominem* de la injusticia del capitalismo, es algo difícil de decir. Para mi propósito, basta tomar nota de que al menos le entrega a Marx otra oportunidad todavía para insistir que lo que en último término quieren los trabajadores no es justicia sino la abolición de la propiedad privada.

‘Lo igual por lo igual’ es un estándar muy diferente de aquel que apuntalaba a la esclavitud y al feudalismo: bajo el capitalismo, ‘libertad, igualdad y la regla de Bentham’. Al nivel del intercambio, afirmaba Marx, este principio, en forma general y en su totalidad, gobernó en la práctica. Algunos empleadores engañaron a sus trabajadores, les pagaban con moneda falsa, los hacían comprar sus alimentos en la tienda del empleador y luego aguaban la leche —pero éstas constituían excepciones, y la existencia de la ganancia no defendía de la existencia de estafadores—. En realidad, magistrados y jueces pertenecientes a la misma clase social de estos criminales estaban prontos a hacer uso de la ley contra ellos. La estabilidad social exigía que la mayor parte de la gente creyera que la justicia se estaba efectuando, y la justicia tenía que ser llevada a cabo para inducir esa creencia.

En el nivel del intercambio, donde las operaciones del capitalismo eran visibles a simple vista, lo igual se intercambiaba por lo igual. Había un estándar conocido, y los salarios giraban en torno a él. El trabajador cuyo empleador no estuviera dispuesto a pagar la suma que se estaba pagando, podía irse y trabajar en otra parte;

¹⁶ Marx (1976) I, 280.

¹⁷ Elster (1985) 222-223.

el empleador podía decir sinceramente que él *no podía* pagar más que la suma corriente —si lo hiciera, sus precios subirían, perdería su negocio, y quebraría—. Así, no se trataba de un asunto de explotación por maldad personal de parte de los empleadores capitalistas, un hecho en el que Marx insistía cuando explicaba cómo los capitalistas aparecían en las páginas del *Capital* sólo como los sustentores de relaciones capitalistas.¹⁸ Algunos capitalistas eran decentes, de buena índole, y algunos eran perfectos brutos que abusaban con sus mujeres y sus hijos además de con sus empleados y sirvientes. Este era otro asunto. El asunto era que, como capitalistas, estaban todos encerrados dentro de las mismas relaciones de explotación con sus empleados, y que éstas tenían que ser, y eran, compatibles con los estándares burgueses de justicia en un nivel superficial, irreflexivo.

Es importante situar esta insistencia en separar el asunto de la justicia superficial de la evaluación moral de los capitalistas individuales en su propia perspectiva. En parte, viene a ser nada más que el recordatorio de Marx que la tarea del cientista social no es juzgar sino explicar —no censuramos a Odiseo por sus supersticiones, porque no podría esperarse que se elevara por sobre el nivel intelectual de su época, y no censuramos a los capitalistas por comportarse como su posición en la economía los fuerza a comportarse. Si es verdad que en el sentido habitual de libertad, los capitalistas, al tener más recursos que sus trabajadores, son por lo tanto más libres que ellos, es también verdad que Marx los ve a todos ellos tan atrapados en los trabajos de la economía capitalista que llega a considerar fútil preguntar si el capitalista es 'libre' de dejar de ser capitalista. Marx no supone que los capitalistas quieran hacerle daño a sus trabajadores, y no supone que los capitalistas tengan opiniones excéntricas sobre lo deseable del trabajo excesivo, la mala habitación y la mala comida; lo que ellos hacen suponer, y en gran medida en forma correcta, es que bajo el capitalismo ellos no pueden hacer nada al respecto.

La impaciencia de Marx con el moralizar es más que una insistencia en el asunto. Refleja, si no constituye en sí mismo un argumento a favor, su visión holística del orden social y económico, su holismo explicativo a la vez que su holismo valorativo. Constituye una condición de las relaciones de producción capitalista que las transacciones que aparecen como un intercambio de salarios por trabajo deban ser compatibles con ideas convencionales sobre justicia, y no obstante nos dispongamos a explicar los orígenes y la aceptación de la concepción burguesa de justicia, su interés para Marx está casi enteramente agotado por su rol en el sistema. El interés de Marx en la justicia no desciende al nivel de injusticias efectuadas o perpetradas por individuos. Aún cuando, como lo de-

¹⁸ Marx (1976) I, 92.

jan en claro los largos extractos de los *Libros Azules* y otras partes en el *Capital*, son los efectos del sistema capitalista sobre el bienestar individual —trabajo excesivo, temor, salud destruida, vida familiar destruida, miseria penetrante— los que hacen al capitalismo repulsivo.¹⁹ Para explicar esto, es la naturaleza abstracta e impersonal lo distintivo del sistema capitalista. Los capitalistas individuales no son sino los agentes del capital que los gobierna —con más comodidad, por cierto— de igual manera como gobierna a los trabajadores. El pensamiento de Marx es extremadamente difícil de fijar en forma simple, pero establece al menos que mientras las propiedades sistémicas de la sociedad en su conjunto dependen de los pensamientos y acciones de sus miembros individuales, ellas también confrontan a los miembros individuales como un hecho externo.²⁰ Vale la pena escribir en términos de ‘el modo capitalista de producción’ sólo porque se trata, simultáneamente, de una red de individuos interactuando de acuerdo con sus propias aspiraciones y creencias, y de un sistema que dicta a dichos individuos qué aspiraciones y creencias deben adoptar.

El punto central del análisis, por propia opinión de Marx, estriba en el análisis del sistema productivo. El sentía gran desprecio por los economistas que distinguían, como lo hizo Mill, entre las leyes de producción y las leyes de distribución.²¹ Sentía aún más desprecio por los socialistas ‘distributivos’ que pensaban que todos los males del capitalismo podían ser resueltos chapuceando con mecanismos distributivos en el nombre de la ‘equidad’.²² En la explicación de Marx, la producción determina el sistema distributivo. De manera que no es extraño encontrar que Marx busque la verdad acerca de la explotación del obrero en la producción y no en la distribución. Marx afirmaba que la plusvalía se *creaba* en la producción, no en la distribución, y era realizada sólo en el intercambio. No es porque los bienes son comprados a menos que su valor o vendidos a más de su valor, sino porque una plusvalía aparece en el curso de la producción, que el capitalista puede apropiarse de una ganancia. El proceso es bastante simple; el capitalista compra sus insumos, incluyendo la fuerza de trabajo, luego los pone a trabajar; todos los insumos que no sean fuerza de trabajo agregan simplemente su valor existente al producto. Cuando la fuerza de trabajo, comprada a su valor máximo de intercambio, se transforma en trabajo —que es un valor de uso— aparece la divergencia entre lo que entra en la fuerza de trabajo del trabajador y lo que el trabajador

¹⁹ Marx (1976) I, 370-416.

²⁰ El concepto de ‘estructuración’ de Anthony Giddens intenta acomodar esta doble perspectiva; versu (1976).

²¹ Cohen (1978) 108-111.

²² Marx y Engels (1962b) II, 21 (*Crítica al programa de Gotha*).

puede agregar al valor del producto, y ahí está la plusvalía esperando ser apropiada.²³

Los méritos de esta descripción, como descripción de la generación de ganancia, no son muy grandes; felizmente, esto no nos preocupa aquí. Tres aspectos de la descripción son importantes, sin embargo. En primer lugar, la descripción de Marx localiza la fuente de ganancia sólo en el 'trabajo vivo'; el gran contraste en el cual Marx insiste es aquel entre el capital considerado como 'trabajo muerto' y la actividad del trabajador, la cual es 'trabajo vivo'.²⁴ El horror metafísico del capitalismo consiste en que el trabajo muerto pone al trabajo vivo a trabajar; y los esfuerzos del trabajador van a reforzar el poder del trabajo muerto sobre él mismo. La fuerza motriz del capitalismo, dice Marx, es la acumulación de capital; el trabajo muerto exige constantes agregados a su fuerza, y ni el trabajador ni el capitalista pueden resistirse. Esto constituye en parte un asunto de imaginería y de retórica, pero se trata de una importante imaginería y retórica, puesto que es la encarnación natural de la perspectiva sociológica de la economía capitalista en Marx. Lo que Marx dice es que el capital mismo aparece como un vampiro, muerto en vida, sorbiendo la sangre vital de sus víctimas. El holismo sociológico de esta teoría explicativa genera un holismo valorativo (pero no moral), puesto que la implicación consiste en que la sociedad capitalista es 'invertida' y la curiosa combinación de esclavitud y libertad encarnada en el capitalismo termina en una sociedad donde la absoluta libertad de cada uno para comprar y vender en el mercado es, al mismo tiempo, la esclavitud de cada uno por medio de una fuerza impersonal, aún más, muerta.

Un segundo e igualmente importante aspecto del argumento, si bien menos dramático, es que muestra cómo Marx puede afirmar y negar, al mismo tiempo, que la explotación capitalista es consistente con la justicia. Al comprar fuerza de trabajo el capitalista no está violando la regla de 'lo igual por lo igual'; al *usar* la fuerza de trabajo, lo está haciendo.²⁵ El "robo" efectivamente tiene lugar, pero no tiene lugar donde cualquier crítico anterior había pensado que tenía lugar. Esta, de paso, es una razón por la cual Cohen no acierta al argüir que la teoría de Marx sobre la explotación puede ser separada de la teoría del valor del trabajo.²⁶ Bajo el capitalismo la plusvalía existe sólo como *valor* de plusvalía. Con rentas en especie, trabajo forzado, o la propiedad de esclavos, las contribuciones forzadas de los trabajadores a la riqueza de las clases explotadoras está basada directamente en los productos de su trabajo, pero la explotación capitalista sólo funciona del todo porque la manera en

²³ Marx y Engels (1962b) I, 430-431, Marx (1976) I, 268-270.

²⁴ Marx (1976) I (apéndice), 1006-1008.

²⁵ Marx y Engels (1962b) I, 429.

²⁶ Cohen (1978/9).

la que se desarrolla está velada por su expresión como apropiación de valor más que de cosas. No es menos verdadero para Marx que la explotación es siempre la misma cosa, es decir, la forzada ejecución de trabajo no correspondido. Sin embargo, el contraste de Marx entre lo que sucede de manera visible en el intercambio e invisiblemente en la producción, muestra ahora por qué no hay una respuesta directa a la pregunta sobre si el capitalismo es injusto. La elaborada pero sólo satisfactoria respuesta es que el capitalismo está en contradicción consigo mismo, forzado a producir en modos que violan el principio de justicia que simultáneamente está forzado a profesar.

Debe decirse que Marx no plantea, como algunos comentaristas han pensado, que el capitalismo es justo a la luz de sí mismo e injusto a la luz del socialismo. En la medida en que el capitalismo es injusto, es injusto a la luz del propio capitalismo, no a causa de alguna norma socialista de justicia. De hecho, no existen normas socialistas de justicia. Puesto que el tercer asunto a observar en el análisis de Marx sobre la explotación en el proceso de producción, es que conduce en forma muy natural a lo que dice en la *Crítica al programa de Gotha* sobre la fatuidad de los lasalleanos y el verdadero contraste entre el capitalismo y el socialismo.

Los lasalleanos habían demandado un justo pago diario por un justo trabajo diario, y habían sustentado esta demanda con la exigencia que, puesto que el trabajo era la única fuente de valor, los trabajadores eran las únicas personas con derecho a acceder a él y compartirlo.²⁷ Marx consideraba esto como una tontería consumada; el valor de cualquier cosa que se produce depende de mucho más que del trabajo que implica, y, en todo caso, bajo cualquier sistema de producción, el producto total tendrá muchos tipos de solicitudes —de depreciación, investigación, nueva inversión, la educación de aquellos demasiado jóvenes para trabajar, y aquellos demasiado viejos o demasiado enfermos para trabajar—. Suponer que 'el producto total del trabajo' está ahí para ser consumido a voluntad por los trabajadores es algo completamente absurdo. Además, los llamados a salarios diarios justos constituyen una insensatez, al suponer que pueda existir algo así como salarios justos; la única demanda racional debe ser la abolición de los salarios. Y es esto hacia donde Marx vuelca su atención.

Al hacerlo, Marx lleva a cabo su famosa distinción entre las etapas bajas y las altas del socialismo, argumentando que en la 'etapa uno' del socialismo, 'las normas burguesas de derecho' prevalecerán, en el sentido que lo que los trabajadores reciban variará conforme a la contribución que hagan al producto social; sólo en la 'etapa dos' la sociedad será gobernada por el principio 'de cada uno de acuerdo a su capacidad, a cada uno de acuerdo a sus

²⁷ Marx y Engels (1962b) II, 18-20.

necesidades'. El asunto interesante es el concerniente a la condición de la etapa uno. En la etapa uno a los trabajadores se les paga en proporción a su contribución; y, en esta etapa, encontramos que cesa la explotación y se alcanza la justicia (burguesa). Puesto que, en ausencia de capitalistas, nadie puede extraer una utilidad simplemente porque posea los medios de producción; los trabajadores en su conjunto obtienen el producto total —a lo largo de sus vidas, por cierto, no en la forma de pago semanal de salarios—. Pues, entre lo que obtienen a través del salario social —educación, pensiones, pago de enfermedades y otros— y sus salarios ordinarios, obtienen todo lo que puede obtenerse. Este es uno de los propósitos para librarse de los capitalistas.²⁸

Sin embargo, entre un individuo y otro, la justicia requiere que aquellos que contribuyen más reciban más. Como repetidamente afirma Marx, iguales derechos crean desiguales resultados;²⁹ devolver la contribución significa que aquellos que contribuyen más obtengan más. Así, a lo largo de la vida, los más productivos reciben más que los menos productivos, aunque nadie pierde nada frente a las clases improductivas, que ahora han sido expropiadas. Marx considera, lisa y llanamente, que esta etapa antecede a una mejor; así también lo estiman escritores como Roemer y Elster, que están dedicados a consideraciones 'individualistas' de justicia, y podría esperarse por tanto que la consideraran como la meta del camino de la justicia. De hecho, los tres concurren en su escepticismo sobre la idea de que las mayores contribuciones *dan derecho*, a aquellos que las hacen, a las mayores recompensas. Elster y Roemer están motivados en parte por el escepticismo sobre la idea misma de merecimiento, en parte por el pensamiento que aquellos que efectúan el trabajo más productivo frecuentemente tienen las ocupaciones más interesantes y, por lo tanto, difícilmente necesitan recompensa extra. Marx no entra en detalles, pero parece sostener algo parecido a la visión de Rawls —que el merecimiento bien puede ser ilusorio, pero que las recompensas diferenciales son una necesidad económica—. Vale la pena acentuar que es sólo a causa de la necesidad económica que la justicia 'burguesa' todavía es considerada en la primera etapa.

Después de esa etapa, llegamos al final del camino. Aquí, en opinión mía, no hay justicia, puesto que no hay derechos. Existe, con todo, un principio distributivo de trabajo y recursos, el famoso principio 'de cada uno de acuerdo a su capacidad, a cada uno de acuerdo a sus necesidades'. Este no es un principio de justicia a ojos de Marx —y a los míos— porque no substancia demandas de *derecho*. No se trata de algo así como su imposición a los miembros de la sociedad comunista; no se trata de algo así como alguien for-

²⁸ Marx y Engels (1962b) II, 22-23.

²⁹ Marx y Engels (1962b) II, 24.

zado a trabajar en esas condiciones. No sólo no es un principio de justicia, no es en absoluto un principio moral. Será entendido por cualquiera, no como un principio moral sino como un principio práctico o racional. No tiene la mistificada categoría de lo que hoy en día pasa por principios morales; esto significa que la gente que adopte este principio entenderá que lo ha escogido porque expresa el modo de vida que desea vivir, no porque sea un 'dictado de moralidad'.

Los escépticos no querrán creerme que esta sea la visión de Marx. Podrían persuadirse si consideran lo que Marx dice en su temprana obra, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En ese ensayo, Marx defiende dos puntos de vista. El primero, que Hegel está completamente equivocado en suponer que el Estado moderno sea una racionalizada monarquía constitucional. El segundo, que una sociedad verdaderamente democrática aboliría totalmente el Estado. La condición de esta segunda afirmación es extremadamente poco clara, pero parece haber dos elementos en ella. El primero, que no habría instituciones distintivamente 'políticas' en una sociedad tal; el segundo, que las decisiones sociales no concluirán en 'ley'. Estos dos pensamientos están conectados; Marx pensaba que la teoría republicana, tal como se encontraba en escritores como Rousseau, acentuaba el espíritu público en el rol del ciudadano y la naturaleza del Estado dirigida hacia el interés general, precisamente porque la realidad de la sociedad burguesa era competitiva, individualista, y encaminada sólo a intereses privados. El Estado rousseauiano tenía que ser simultáneamente un ideal moral y una realidad represiva, puesto que demandaba el sacrificio de los intereses reales de los hombres por el bien de imponer un orden externo en la guerra de todos contra todos que rugía en la sociedad civil. Paradojalmente, Marx llegó a pensar que había una secreta armonía, a ser sonsacada, en la sociedad capitalista —la producción era cooperativa y social— aun cuando afirmaba tan fehacientemente como cualquiera que en la práctica la sociedad burguesa estaba escindida por el conflicto. Esto le permitía pensar las instituciones de una sociedad socialista como, por decirlo así, emanaciones de la vida colectiva de esa sociedad, no como algo impuesto en el nombre de una moralidad política. Que las instituciones racionales son tales emanaciones, era otra cosa que aprendió de Hegel; cuando era bastante joven parece haber pensado que la ley podría ser esto aun en su propia Prusia. De ahí en adelante, sostuvo la opinión que asociamos siempre con su nombre —la opinión de que la ley es esencialmente coercitiva y sujeta a intereses de clase, pero que una sociedad libre de conflicto tendría reglas que no serían coercitivas, y en nuestra perspectiva actual, ni realmente 'reglas' en absoluto.

Una ilustración en este sentido la constituye su tratamiento de la representación. La representación real es un asunto de necesidades reales; así, el carnicero y el panadero son los que realmente me representan; ellos median entre yo y la naturaleza. La representa-

ción política es ilusoria; no puede existir un proceso tal como aquel de darle licencia a otra persona para hacerse cargo de mi voluntad moral o política y comprometerme contra mi voluntad real y empírica. Puede haber, y dentro de cualquier esquema concebible debería haber, una manera de delegar la toma de decisiones. La autoridad de los que toman las decisiones no es autoridad moral o política. Se trata, por decirlo así, sólo de tanta autoridad como los hechos y nuestros deseos generen entre ellos. Así, sería un asunto práctico, y la autoridad de ellos, en el mismo sentido, se trataría sólo de una autoridad práctica. Servirían a mi necesidad de delegar la toma de decisiones de la manera en que el carnicero y el panadero sirven a mi necesidad de delegar el proceso de obtención de alimentos.

Los críticos de Marx se han burlado a menudo de su aparente creencia en la posibilidad de una sociedad en la cual hubiera simultáneamente absoluta libertad de escoger para cada individuo y absoluta unanimidad en la toma colectiva de decisiones. Es verdad que no ofrece ni siquiera un bosquejo del proceso de toma de decisiones por el cual la libertad de cada uno fuera a ser reconciliada con la capacidad decisoria de todos. Es igualmente cierto que le debía a sus lectores alguna descripción del proceso, dado que es evidente que los dos principales puntos programáticos en su consideración del socialismo son su preocupación por la libertad individual y su compromiso con una forma de racionalidad económica que trascendiera la 'anarquía de la producción'. No tengo nada que agregar a este argumento, salvo una sugerencia acerca del marco apropiado para su desarrollo. Ese marco es holístico e historicista, y se da más o menos así. Como Hegel, Marx ve la historia culminando en la libertad y la razón; el capitalismo es, de cierta manera, el más perverso de los órdenes social y económico justamente porque ofrece tanta libertad en el sentido de *laissez-faire* y demanda tanta racionalidad en el sentido del cálculo medios-fines, y con todo opera en el imperio de la ciega necesidad. Este último hecho es decisivo. Marx contrasta lo que uno podría llamar nuestro dominio de la naturaleza con el dominio sobre nosotros del sistema social. Esta es la versión naturalizada de Marx de la noción hegeliana de alienación, y es lo que subyace en la concepción marxiana de libertad. Es un concepto que sólo tiene sentido en un contexto holístico, en el cual el sujeto de la historia es la especie humana. Los mecanismos de la alienación son capaces de reconstrucción en términos individualistas, sin embargo, y las desgracias de la especie recaen, por supuesto, sobre seres humanos individuales.³⁰

A estas alturas es posible armar el argumento. Los horrores del capitalismo son, por supuesto, horrores —miseria, exceso de trabajo, mala salud—; no son, sin embargo, horrores morales. Es decir,

³⁰ Marx (1975) 189.

no pueden ser expuestos a las puertas de la maldad o del mal comportamiento de nadie, y no llevan a ninguna conclusión acerca de lo que es preciso reprochar. Nadie es culpable del crimen de construir el capitalismo. Son, por así decir, desastres naturales como el cáncer o la tuberculosis, evidentemente desastrosos pero no el resultado de la maldad. Esto es totalmente consistente con la opinión de que somos las víctimas del capital, no los amos de nuestras habilidades productivas; es también consistente con la opinión según la cual libertad y necesidad son compatibles cuando la necesidad es la conexión natural entre medios y fines —y no son compatibles cuando el contraste es entre ser constreñido por necesidades que nadie quisiera tener, y necesidades que surgen de metas que uno escoge. Al decir esto no estoy concediendo que Marx tenga, después de todo, una perspectiva moral fundada en la libertad. No es una perspectiva moral; la libertad no es un ideal, y no estamos obligados moralmente a buscarla. Así como la liberación de la mala salud, se trata de un bien natural y su búsqueda es un imperativo práctico, no moral. Esto no equivale a decir, simplemente, que todo radique en si seguimos mi perspectiva o aquella expuesta en *Marxism and Morality*, de Lukes; creo, sin embargo, que mi perspectiva tiene la ventaja de alinearse en forma más exacta con lo que Marx dijo y con lo que lo motivaba. Contrariamente a Lukes, mi lectura hace más inteligible el hecho que Marx haya insistido tan vigorosamente que los comunistas no predicen ideales.³¹ También transforma a Marx en un interesante precursor de, por ejemplo, Bernard Williams. Como Williams, Marx niega la existencia de consideraciones específicas y especialmente *morales*; aunque lo hace en términos diferentes, él también —siguiendo a Hegel— ve la diferencia entre la ética griega, o, más específicamente, aristotélica, y las formas modernas de pensamiento ético, en el impacto de la ciencia natural no teleológica y en una emergente habilidad para analizar los juicios hechos con los así llamados 'gruesos' conceptos dentro de un componente descriptivo y evaluativo.³² Lo que Marx añade es una hipótesis sociológica acerca del por qué tenemos el mistificado concepto de 'moralidad' —rápidamente concedo que lo que Marx omite es una detallada descripción de dónde están los límites entre una evaluación 'moral' y una 'no moral'.

¿Vale la pena, acaso, insistir en la postura extrema que he venido siguiendo? No es asunto de ver a qué puede dársele una respuesta completamente concluyente, pero hay algunas consideraciones que encuentro muy persuasivas. Podría decirse que Marx deja abierto exactamente lo que Bernard Williams deja abierto, es decir, el debate de concepciones alternativas de la vida buena, 'ética', sino 'moralidad'. Esto, sin embargo, atraviesa dos preocupaciones dis-

³¹ Marx y Engels (1965) 47.

³² Williams (1985) 143-145.

tintivamente marxianas. En primer lugar, aunque Marx se sentía confesamente atraído hacia el mundo griego por algo que de la misma manera lo hacía en Schiller, él insistía en que la humanidad había dejado atrás ese estadio de vida. Si tratamos de decir que Marx tenía una concepción 'aristotélica' de la ética, opuesta a una concepción kantiana de la moralidad, tenemos que reconocer que Marx mismo habría insistido que en el mundo moderno uno no podría ser llamado un aristotélico sin más. En segundo lugar, el concepto de Marx sobre lo práctico va más allá de Aristóteles, al suponer que podríamos combinar *todas* las formas separadas de valoración en la única categoría de lo práctico. Los críticos de Marx, así como los entusiastas por el alarde intelectual con el cual conduce su caso, seguramente querrán acentuar la divergencia de su caso con el sentido común, así como con Aristóteles.

Igualmente, puede argüirse que la insistencia de Marx en la necesidad de ir más allá de valoraciones de justicia y derechos hace de él una especie de utilitario. Aquí de nuevo creo que la insistencia de Marx en el hecho que la toma de decisiones en el socialismo no terminaría en reglas, no involucraría conceptos tales como culpa, no descansaría en sanciones internas, como las de la conciencia, es algo que lo aleja tanto de la teoría moral, comúnmente entendida, que para acentuar la diferencia entre el cometido de Marx y cualquiera otra situación más ortodoxa, es mejor hacerlo en términos de teoría moral y en términos de una precisa aprehensión de historia intelectual. De hecho, creo que debemos concordar no sólo con el agudo contraste de Bernard Williams entre moralidad y ética, sino que con la más antigua insistencia elaborada por Geoffrey Warnock, en el sentido de que es coherente, intelectualmente, negar las pretensiones de moralidad, y que escritores tales como Nietzsche lo hicieron.³³ En mi lectura, Marx no lo hizo así; más bien, puso entre paréntesis las pretensiones de moralidad y procedió a caracterizar el capitalismo y sus alternativas en términos diferentes. Esto deja la duda de si fue sabio del todo al proceder así; espero haber sugerido que no lo fue, pero debo reparar que, en rigor, no he entregado argumentos concluyentes contra su cometido.

Es necesario tratar un último punto. Hay un sentido por el cual podría decirse que Marx tiene una ética. El imperativo de levantar y hacer caer el capitalismo es un imperativo práctico, no moral. Sin embargo, si debe considerarse, existen varias cualidades del ámbito de la mentalidad y del carácter que los hombres deben poseer, si van a hacerlo. El paciente enfermo que está acobardado o autoengañado, puede de cierta manera saber que debe someterse a una dolorosa operación o a un tratamiento médico riguroso, pero no será capaz de disponerse para ello o encontrará siempre alguna razón a medias para no hacerlo. Igual sucede con el proletariado;

³³ Warnock (1971).

lo que necesita, por sobre todo, es una combinación de inteligencia, vitalidad y coraje. El sentimentalismo y la autoindulgencia no funcionarán —como Marx le dijera a Weitling, con algún acaloramiento, ya en 1846—. ³⁴ Aquéllas constituyen lo que uno podría llamar virtudes militares; son, nuevamente, útiles más bien que morales, pero nada obsta para llamarlas virtudes. Como sucede siempre con Marx, así como con muchos otros pensadores en esta materia, queda alguna duda sobre si de hecho no valora en tal forma las cualidades del hombre de la cisrevolución, que en verdad siente menos entusiasmo por el hombre transrevolucionario de lo que él dice sentir. Cualquiera que haya estado alguna vez en una galería de arte, recordará el contraste entre el tratamiento detallado y entusiasta, efectuado por muchos artistas, dado a este mundo y al infierno, por una parte, y sus insípidas descripciones de lo que se propone como el paraíso. Este, no obstante, propone otro tema, el que nos alejaría mucho del ámbito más restringido de este trabajo. ³⁵

³⁴ McLellan (1973) 157.

³⁵ Estoy en deuda, por la argumentación, con Onora O'Neill, Stephen Clark y los otros participantes en la Conferencia en el Real Instituto de Filosofía en Belfast; también con Steven Lukes, Jenifer Hochschild y Jim Griffin, y con la Sociedad Cerberus de Balliol y el Departamento de Política de la Universidad de Princeton. De entre la vasta literatura sobre todos los aspectos de Marx y el marxismo, yo elegiría como particularmente útiles a Buchanan (1982), Elster (1985), Roemer (1982) y (1986), Lukes (1985) y Wood (1981).