

DOMINIO Y MORAL: KARL MARX Y LA EXPLOTACIÓN*

DOMINATION AND MORALITY: KARL MARX AND EXPLOITATION

Ricardo CUEVA FERNÁNDEZ¹
UAM

RESUMEN: La obra de Karl Marx ha sido objeto de examen desde muy diversos campos del conocimiento, siendo uno de ellos el de la moral, y en concreto el ámbito referido a la justicia. Los distintos académicos han divergido en gran manera en tal análisis, resultando que en unos supuestos se ha rechazado cualquier tipo de propósito normativo en Marx y en otros, en cambio, se ha destacado su fuerte compromiso moral. Para contrastar los resultados de unos y otros en sus investigaciones, el presente artículo ha hecho balance de los principales títulos, panfletos y volúmenes del pensador alemán a lo largo de toda su trayectoria, concluyendo que no disponía de ningún tipo de teoría normativa en su obra, pero que no por ello ha de deducirse inmoralismo alguno en su escritura. Por el contrario, en ella residen una serie de elementos fundamentales para entender su visión de la Historia y de la actuación humana en su seno.

PALABRAS CLAVE: justicia distributiva, explotación y plusvalía, ética marxista, Crítica al Programa de Gotha, acumulación originaria.

* Este texto se enmarca dentro del proyecto “Bienes comunes: articulación cívica y jurídica”, BICOM, SI1/PJI/2019-00474, financiado por la Universidad Autónoma de Madrid y la Comunidad de Madrid. Agradezco a los evaluadores anónimos del presente artículo sus sugerencias e indicaciones.

¹ Profesor de Filosofía del Derecho. Universidad Autónoma de Madrid: ricardo.cueva@uam.es

ABSTRACT: Karl Marx's work has been studied from many different fields of knowledge, one of them being morality, and specifically the field of justice. Different academics have diverged greatly in their analyses, some rejecting any kind of normative purpose in Marx, and others, instead, highlighting his strong moral commitment. To contrast the results of their research, this article has considered the main titles, pamphlets and volumes of the German thinker throughout his life. Finally, it is concluded that Marx did not have any normative theory, but that there is no reason to think that, instead, immoralism is a main feature of his writings: on the contrary, in his own work there are several fundamental elements to understand his view on history and human action within it.

KEYWORDS: distributive justice, exploitation and surplus value, Marxian ethics, *Critique of the Gotha Programme*, primitive accumulation.

1. Introducción

Karl Marx no ha sido un pensador vinculado habitualmente a la filosofía moral, pero sí es cierto que se ha polemizado mucho y a menudo sobre su posible elaboración de algunos principios de justicia o, al menos, acerca de si existirían o cuáles podrían ser algunos de los valores reflejados en su pensamiento. Al respecto, un ingrediente esencial de este debate ha sido el de la discusión sobre las distintas etapas de la obra marxiana. De acuerdo con tales términos, cabría hablar de un Marx “joven”, más o menos comprometido con su concepción de la alienación, de procedencia hegeliana, de otro maduro que se habría centrado en la crítica a la economía política a través de *El Capital*, e incluso de un tercero intermedio de fuerte impronta determinista y que se hallaría en títulos como *La Ideología Alemana* (Kain, 1988: 3-5, por todos). Sin embargo, y en lugar de seguir una postura de entre otras como dirimientes en una probable discusión sobre el asunto, este artículo ha pretendido basarse, sencillamente, en algunos de los pasajes más significativos de la obra marxiana y que podrían girar alrededor de la moral, y de forma más específica, versar sobre la justicia en relación con instituciones jurídicas y políticas. Para ello el punto de arranque del presente análisis, asimismo, se centraría de manera muy especial en el concepto marxiano de “explotación”.

En realidad, lo primero que llama la atención en el recorrido ensayístico de Marx es su utilización aquí y allá de expresiones que sería difícil poder calificar de otro modo distinto al de condenas o reprobaciones de carácter “moral” del capitalismo. Así, en *El Capital*, cuando dice que “el capital es

trabajo muerto que solo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo” (Marx, 1867, I: 279-80), o que en su desarrollo el capitalismo vira hacia la concentración en unas pocas manos “usurpadoras” que aumentan la “opresión”, “servidumbre”, “degeneración” y “explotación” en su seno (ibid.: 953), o en *La Sagrada Familia* (con Engels, 1845: 101), donde se lamenta de que, aunque “la clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana”, “la primera se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación”, pues “sabe que es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana”, mientras que la segunda, en cambio, “se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana”. Asimismo, y en la *Ideología alemana*, y refiriéndose también a los trabajadores, Marx señala que “en el desarrollo de las fuerzas productivas (...) surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad” (60 y 61), y en la *Miseria de la Filosofía* (1847) alude a la indiferencia de “los propios burgueses ante los sufrimientos de los proletarios que les ayudan a adquirir riquezas” (131). Marx llegará a afirmar también, en los *Grundrisse*, que la riqueza del capitalismo se basaría en “el robo de tiempo de trabajo ajeno” (228)².

Todo ello no deja de recordar a su texto juvenil inicial, los *Manuscritos* de 1844 (1844, Intro: 19), en donde existían párrafos como aquel en el que señalaba que la economía presidida por el capital producía “un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente”, conllevando la “inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas” (123), y se insistía en su “alienación” (Arteta, 1993: *passim*)³.

2. Plusvalía y trabajo

Sin embargo, surge de inmediato la pregunta de si, a través de estos pasajes y otros que salpican aquí y allá la obra de Marx, se podría entender que poseía algún tipo de teoría moral normativa o que versara sobre la justicia. Así, y si buscamos páginas más completas que pudieran señalarnos parámetros morales o criterios de justicia, hay dos textos que resultan mencionados de continuo en

² Las cursivas son propias, salvo indicación contraria.

³ Para todo el discurso del concepto a lo largo de la obra marxiana. A menudo traducido también como “extrañamiento” o “enajenación” (vid. Marx, 1844, Intro: 42).

la literatura sobre el asunto y que todos los comentaristas señalan como importantes. En primer lugar, tendríamos los pasajes sobre la plusvalía y la explotación contenidos en *El Capital*, a los que de hecho conducen varios de los fragmentos ya reseñados, y en segundo término las *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, conocidas como *Crítica del Programa de Gotha*, un escrito con varios apuntes sobre la justicia distributiva y que, aunque data de 1875, solo sería publicado en 1891. Su inserción, claro es, resulta muy distinta. Así, y mientras que *El Capital* es un tratado que, no lo olvidemos, pretende ser científico, el segundo era una declaración donde Marx dejaba traslucir su enfado con el rumbo que parecía tomar la socialdemocracia alemana liderada por Lassalle (Mehring, 1918: 519-526), demasiado dispuesta a negociar con Bismarck y con planteamientos económicos similares a los despachados con acritud en *La Miseria de la Filosofía* (1847: *passim*, esp. 67) o en el propio *Capital* (I, 104).

Examinaré pues, primeramente, y de manera muy breve, qué entendía Marx por “explotación”. En principio dicho término no tiene por qué revestir connotaciones morales: se puede explotar un terreno o una fábrica, o un río, pero tal actividad no tendría por qué ser reprochable. En todo caso, haría alusión a la extracción de determinados rendimientos. Para Marx, el empresario, el burgués, consigue un excedente que acumula haciendo que el trabajador coopere a engendrar cierto producto o productos y luego vendiéndolos como mercancías. El número de horas que este dedica a dicha actividad es superior al necesario para crearlos y de ahí que el dueño de los medios de producción consiga un plusvalor (o “plusvalía”) de los trabajadores respecto a quienes tiene derecho de hacer uso de su fuerza de trabajo, y que se mide por la dedicación de estos a través de la unidad de tiempo correspondiente. ¿Cómo describe Marx este fenómeno, más exactamente? Buena parte de *El Capital* lo destina a tal descripción, central a su análisis económico, pero cuando va a detenerse en el ejemplo específico (que disecciona incluso con detalles de excelente contable), elude cualquier tipo de evaluación moral acerca de la operación realizada por el empresario capitalista: “constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero *en absoluto una injusticia* en perjuicio del vendedor”, “la circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral” (1867: 235, lib. I). Es más, también en *El Capital*, y hablando del préstamo de capitales bajo interés, señala:

Es absurdo hablar aquí de justicia natural (...) 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 la producción como una consecuencia natural. Las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones 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 más bien lo expresan. Ese contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, si es adecuado a él. Es injusto en cuanto lo contradiga. La esclavitud sobre la base del modo capitalista de producción es injusta; igualmente lo es el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía (Marx, 1867, III: 435).

Todos estos textos y otros parecidos, pues, parecen concordar a la perfección con el famoso *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859) del propio Marx: “en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad” que corresponderían “a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales” y conformarían así “la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura política y jurídica y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (348).

En realidad, si nos fijamos más detenidamente en la contribución marxista sobre la plusvalía y los sucesivos comentarios que hizo Marx a lo largo de su trayectoria, podremos observar que tuvo como propósito principal siempre el de criticar la teoría sobre el valor del trabajo que los socialistas ricardianos y otros habían sostenido como base para un determinado modelo de distribución, y, por tanto, como una auténtica teoría de la justicia basada en cierta asunción sobre la individualización del esfuerzo empleado por el obrero en el capitalismo. Así, para estos socialistas, la perversidad del sistema económico estribaba en que el burgués *no devolvía* de manera *íntegra* la parte del valor del producto que el obrero había añadido o engendrado con el fin de que fuese elaborado. Pero resulta que precisamente esta sería una postura denunciada por Marx en su *Crítica al Programa de Gotha* mencionada, ya desde sus primeras páginas (1875: 12).

En efecto, el Programa del Partido Obrero Alemán decía que “el trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura, y como el trabajo útil sólo es posible dentro de la sociedad y a través de ella, todos los miembros de la sociedad tienen igual derecho a percibir el fruto íntegro del trabajo” (cit. en *ibid.*:

11). Marx, tras citar este pasaje, señala que: 1) el trabajo no es la única fuente de riqueza, también lo es la naturaleza (“fuente de valor de uso”, asimismo, *ibid.*: 10⁴), y que, 2), aquel únicamente consigue serlo si no lo aislamos, si lo consideramos como trabajo *social* (*ibid.*: 12)⁵. A continuación, pues, a Marx solo le queda negar todo el artefacto de justicia distributiva al que los lassalleanos parecen encaminarse cuando dicen que “la emancipación del trabajo exige que los medios de trabajo se eleven a patrimonio común de la sociedad y que todo trabajo sea regulado colectivamente, con un *reparto equitativo del fruto del trabajo*” (cit. en *ibid.*: 13). El autor de la *Crítica al Programa de Gotha* señala aquí que esa equidad en el reparto parece demasiado cercana a “conceptos jurídicos” (*Rechtsbegriffe*), y, por tanto, no reconoce su derivación de las relaciones económicas del modo de producción capitalista (*ibid.*: 13) ni sus intrínsecas limitaciones. Por el contrario, “en una sociedad colectivista basada en la propiedad común de los medios de producción” (*ibid.*: 14), “los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante *un rodeo*, sino *directamente*” (*ibid.*: 15).

En esta sociedad, que todavía estaría en una etapa temprana del socialismo, se entregaría un bono al trabajador certificando que ha realizado “tal o cual cantidad de trabajo” (*ibid.*: 15), y eso sería bajo condiciones más avanzadas, porque no habría propiedad privada de los medios de producción (aunque sí de consumo) y nadie podría ofrecer nada más que su propio trabajo, pero esto a su vez implicaría que al fin y al cabo todos estarían todavía sometidos “al mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto este es intercambio de equivalentes” (*idem*). Algo de todas maneras insatisfactorio para Marx, porque “unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo” y existen “desiguales aptitudes de los individuos”. El *derecho* pretende aplicar *una medida igual*, pero esto ya de por sí supone comparar a los hombres solamente bajo “un aspecto *determinado*” (*ibid.*: 16).

Todos estos defectos que percibe Marx, así, serían “inevitables en la primera fase de la sociedad comunista”, pues “el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica *ni al desarrollo cultural* de la sociedad por ella condicionado” (*idem*). Así que, y solo merced al grandísimo desarrollo de las fuerzas productivas,

⁴ Y 1867: 979.

⁵ Para una exposición más completa de este punto, vid. Nieto, 2015: 46.

en la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades! (ibid.: 16 y 17)

3. Justicia distributiva, mercancía y contrato

¿Qué puede desprenderse del conjunto de estos pasajes, creo que los más significativos, y en general, de la obra de Marx? Desde luego, y, en primer lugar, que no resulta posible derivar “principios” algunos de *justicia* de sus páginas, ni de las abordadas ni de ninguna otra, pues parece que Marx no establece tales elementos ni mucho menos intenta una construcción mínimamente compleja con su ayuda. No existe en su obra un grupo de ellos que sirva para asignar cargas o ventajas en una sociedad dada asignando prioridades bajo patrones mínimamente definidos (Rawls, 1971: 4) o, al menos, no de una vez por todas y dada la transitoriedad de la primera fase “socialista”. De hecho, entre las denominadas “circunstancias de justicia”, la de la “escasez moderada” que utiliza precisamente John Rawls basándose en David Hume (ibid.: 109 y 110), no resultaría aceptada por Marx, puesto que como ya se ha podido comprobar, en la sociedad comunista existiría una clara abundancia de recursos materiales. Es más, para él la distribución no puede abordarse “como algo independiente del modo de producción”, pues ambas forman parte del mismo proceso dentro del tal sistema (Marx, 1875: 17).

Ahora bien, esta imposibilidad de reconstruir algún tipo de teoría de la distribución en Marx para su sociedad ideal comunista, hace que algunos autores extiendan tal ausencia a la formulación de juicios morales sobre las conductas de los individuos inmersos en el sistema capitalista, y considerando además lo que ya hemos visto que parecía opinar aquel sobre la “explotación”. A primera vista, tras examinar los pasajes de Marx al respecto, solo nos quedaría aseverar que, para el autor germano, el concepto de injusticia únicamente tendría un papel funcional, referido a instituciones jurídicas enclavadas en el modo de producción

correspondiente (Wood, 1972: 257). En las *Notas sobre Adolfo Wagner* (1879-80) Marx repite un fragmento parecido a los ya mencionados sobre la extracción de la plusvalía, al señalar que representa al burgués como un comisario ineludible “de la producción capitalista, y muestro ampliamente que él no sólo ‘sustraer’ o ‘roba’, sino que (...) 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*” (1879-80: 173).

Desde la perspectiva del dominador, de esta forma, no habría conducta inmoral alguna en mantener la propiedad de otros individuos humanos de una forma parecida a como si fueran cosas, y tampoco a aprovecharse de la “ventaja” como propietario de los medios de producción que compran “mercancías” en el “mercado de trabajo”. Pero, ¿y desde el punto de vista del dominado? El hecho de que exista una institución jurídica que respalde al primero no supone que el segundo la acepte de buen grado, tan solo que tiene escasos medios para, por sí solo e individualmente, oponerse a ella con éxito. ¿Desde qué perspectiva nos habla Marx? ¿Tendrían entonces razón, A. Wood, y también R. Tucker (1961: *passim*), que se refieren a un auténtico “amoralismo” de Marx, señalando incluso, el primero, que “la justicia o injusticia de las instituciones capitalistas tiene escasa o nula relevancia para Marx, ya sea explicativa o evaluativa” (Wood, 1979: 271)? De hecho, una suposición plausible sería la de sostener que Marx creía que la justicia es una categoría arcaica, irrelevante científicamente, comparable a nociones teológicas, y su invocación incluso inútil, peligrosa por procurar la desactivación de la acción política y de la crítica (Lukes, 1985: 54). ¿Habría en Marx, como mucho, una “sociología de la moral”, pero ninguna otra pretensión? (Husami cita esta posición, 1978: 32).

Aquí caben varias aclaraciones necesarias. En primer término, y como bien señala algún otro autor (Young, 1981: 253), Marx parece referirse en su obra a dos esferas, una de intercambio o esfera de circulación simple y otra de producción “directa” (Young, 1981: 253-255). En efecto, y así, si nos detenemos en el propio *Capital*, de un lado observaremos pasajes “amorales” como el citado, pero enseguida nos encontraremos con otros muy beligerantes, sobre todo en el capítulo dedicado a la lucha por la reducción de la jornada de trabajo (“La lucha por la jornada normal de trabajo”):

Es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de como entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía “fuerza de trabajo”: poseedor de

mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba (...) que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es “*ningún agente libre*”, y que el tiempo de que disponía libremente para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre (Marx, 1867, I: 364).

Ambas esferas, la de circulación a la que pertenece la institución del contrato, y la de producción en donde se inserta el individuo humano con su fuerza de trabajo, mantienen bajo un mismo sistema económico su apariencia de encontrarse unidas y sin contradicción. El orden jurídico es *único* (dado el Estado secularizado que lo respalda, algo apuntado en *La cuestión judía* de 1843), pero es precisamente en esa unicidad donde reside el enmascaramiento ideológico de la operación del capital, según Marx.

¿Qué ocurre, pues, con la tesis del amoralismo en el autor alemán? Esta postura (Wood, Tucker, vid. *supra*) haría hincapié en que, de acuerdo con él, a cada modo de producción le correspondería una moral distinta, y, *por ende*, también unas instituciones jurídicas diferentes (recuérdese, sobre todo, el *Prólogo* cit. *supra*). Tal afirmación, sin embargo, implicaría una absorción de la moral por el ordenamiento jurídico sin justificación suficiente en los textos marxianos. Así, el término “injusticia” figura en el pasaje citado *El Capital*, por contra, como un concepto laxo, parecido al de “daño”, y que abarcaría tanto un campo como el otro, y sin que Marx lo asignara estrictamente a uno de ellos solo. Si lo que Wood trata de señalar es que Marx no quiere proclamar “derechos”, tal extremo parece confirmado por escritos como *La cuestión judía* (vid. Atienza, 2008: 44-49, y Lukes, 1985: 50), *pero no el de que Marx reduzca la moral al Derecho*: nunca llega a pronunciarse de forma tan contundente.

Ahora bien, y volviendo a nuestro tema central, ¿podemos colegir de su concepción de la plusvalía algo distinto de una mera hipérbole dedicada a explicar la contradicción entre esfera de circulación y esfera de producción directa? ¿Es posible extraer de aquella alguna premisa moral? Brian Leiter insiste en la inexistencia de una teoría moral normativa en Marx, pues en sus textos no hay el propósito de “justificar, discursiva y sistemáticamente, sus opiniones normativas, con el fin de mostrarlas como racionalmente obligatorias y objetivamente válidas” (Leiter, 2015: 23). Serían vanos, entonces, los intentos de Norman Geras, para quien el autor germano mantendría cierta noción de “los valores de libertad,

autodesarrollo, bienestar humano y felicidad; el ideal de una sociedad justa en la que tales cosas resulten distribuidas de una manera decente” (1984: 77), o los de Husami, para quien existirían determinadas “normas marxistas de autorrealización, humanismo, comunidad, libertad, igualdad y justicia” (1978: 39), e incluso los de G. Cohen, de acercarle a la concepción de los “derechos naturales” (Cohen, 1981: *passim*). Ninguna de tales apelaciones genéricas lograría conducirnos, respecto a Marx, a algún código de conducta específico o a textos más aclaratorios, y desde luego, ni siquiera, como ya se ha visto en la *Crítica del Programa de Gotha*, a adoptar posiciones de principio sobre una posible redistribución de la riqueza si esta pretendiera ser introducida dentro de la economía del capital ¿Pero, por qué Marx entonces acudiría tan a menudo, como en los ejemplos citados al principio de esta disertación, a condenar implícita o explícitamente este “modo de producción”? Y, sobre todo, ¿qué motivos -o qué impulso moral- seguiría el proletariado para realizar la revolución? ¿A qué dimensión, valor o valores apela Marx para movilizarlo, así como a sus simpatizantes? ¿Es necesario y suficiente que “la miseria, la privación y la necesidad” alcancen a la mayoría de la población, con toda su motivación psicológica (Leiter, 2015: 26), cuando “*en un momento histórico adecuado*, las circunstancias” sean” de tal magnitud que muchas personas” resulten “motivadas a respaldar el cambio revolucionario” (ibid.: 24)? Leiter, de nuevo, afirma que “desde la perspectiva marxista, lo que la gente necesita no es una teoría de la justicia, una teoría de lo correcto y lo incorrecto, sino más bien las herramientas intelectuales para comprender –hacer visibles– las redes de la causalidad económica que circunscribe su vida. Sobre cómo las clases dominantes intentan permanecer así pretendiendo construir su dominio como legítimo y en interés de todos” (2002: 1143) Ahora bien, ese “cómo” no parece ser moralmente neutral, algo que ahora mismo examinaré, como tampoco deja de poseer fuertes connotaciones, al respecto, la introducción del término “dominio”.

4. Antagonismo e Historia

Intentemos, pues, otra aproximación, sin caer en fórmulas tan vagas como las de “autodeterminación”, comunidad o humanismo, que Geras y Husami, entre otros, propugnarían, ni tampoco acudir al lenguaje de los derechos predilecto de Cohen, sino reconociendo que Marx no poseía ni *teoría* moral normativa ni teoría de la justicia alguna. Intentemos acercarnos a su obra como un todo, puesto que eso es lo que exigiría, además, esa inserción dispersa y sin catalogación que existe en ella y que salpica aquí y allá sus páginas sin sistematización y

sin patrones, sin divisiones entre Derecho, moral o política, pues propiamente el de Tréveris nunca hizo un tratado específico dedicado a alguna de esas ramas.

Comencemos por acreditar que, ciertamente, y pienso que es uno de los elementos revulsivos más importantes que los socialistas de raigambre marxiana han utilizado a lo largo de décadas, la teoría sobre la plusvalía de *El Capital* es un instrumento heurístico de gran potencia, pues serviría para crear nuevas relaciones sociales merced al descubrimiento de detalles de la realidad que habitualmente y de otra forma permanecerían ocultos. Expondría, así, y de manera prístina, dos direcciones principales:

a. La explotación del trabajador es, por un lado, de índole individual, y sucede de manera que cada persona queda como vendedor (aislado) de su fuerza de trabajo,

b. Pero se realiza en el seno de una totalidad, es decir, de una especie de jaula en la cual el otro lado sería una (previa) apropiación privada de los medios de producción y, por tanto, la constitución de una barrera (de clase) entre explotadores y explotados que a su vez configuraría un antagonismo irresoluble sin la victoria (provisional) de los primeros o la (definitiva) de los segundos.

Esos son los rasgos típicos del retrato marxista asumido por los partidos de esta corriente desde sus orígenes. A continuación, claro está, y pretendiendo evitar posibles emboscadas que algunos podrían considerar moralizantes, podría configurarse una descripción más o menos mecanicista, en el cual la Historia fuera un conjunto de etapas en el cual los modos de producción se sucedieran unos a otros históricamente, hasta llegar a la resolución definitiva del último conflicto de clase. En esta interpretación, muy del gusto de K. Kautsky (Ruiz Sanjuán, 2019: 12-14) importa solo a dónde nos dirigimos, y poco de dónde provienen las instituciones actuales (capitalistas), dado que indagar en ese origen resulta meramente descriptivo: en todo caso, una etapa sería específica e inevitablemente anterior a la otra, en el desarrollo histórico de todas las sociedades humanas por obra de algún tipo de “necesidad”, con asimetrías geográficamente localizadas, pero caminando inexorablemente por sendas con idéntica periodización básica y al final convergentes. Pero no cabría analizar aquel origen con base en algún tipo de concepción del “progreso” humano fuera de la sucesión de etapas estancas, tan solo como una especie de mal insustituible, los dolores que un parto conlleva en la Historia. Cada uno de esos segmentos (modo de

producción esclavista, feudal después) sería solo funcional al capitalismo, estación última y más perfecta de la explotación, que a continuación y de forma casi automática daría lugar al socialismo. ¿Es posible tal lectura? ¿La Historia se movería siguiendo rachas de viento sistemáticamente organizadas desde algún lugar, y con un destino último distributivo?

Algo falta en este relato vulgarizador, algo que no se hallaba ausente en el que verdaderamente presentó Marx. Se trata de la explicación sobre el origen de la explotación, que no lo olvidemos, es el descubrimiento central de su análisis en *El Capital*, un libro que habla de economía, pero no solo de ella. Lo cierto es que Marx tiene algo más que ofrecernos, en el seno de un discurso que, en realidad, no es ninguna teoría de la justicia y no versa por tanto sobre cuestiones distributivas, o al menos no prioritariamente. El mercado de trabajo (o mejor, el tratamiento del trabajo como mercancía), de hecho, no es el mal social de carácter fundamental, sino únicamente la *manifestación* más clara de la desigualdad, pero una desigualdad de clase, del antagonismo entre los propietarios medios producción y aquellos que solo disponen de su fuerza de trabajo para venderla a aquéllos. Y esa desigualdad se engendra en un cierto período histórico y mediante determinados procedimientos que solo cabe reputar, dado el lenguaje que Marx emplea para describirlos, como ilegítimos por coactivos. El cómo se produjo la expulsión a un “mercado de trabajo” de tantas personas, la descripción de cómo ocurrió, no es accidental en el relato marxista. Recordemos alguno de sus pasajes al respecto en *El Capital*:

En la historia de la acumulación originaria hacen época todas las transformaciones que sirven de punto de apoyo a la naciente clase capitalista, y sobre todo los momentos en que grandes masas de hombres son despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres y desheredados. Sirve de base a todo este proceso la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino” (1867, I: 895).

Se produce así una escisión entre el productor y los medios de producción (ibid.: 893), arrojando en calidad de proletarios libres a grandes masas al mercado de trabajo (ibid.: 895). A continuación, Marx describe con cierto detalle como se ha originado esa “expropiación” que dio origen a la “acumulación originaria” del capital (ibid.: 896-918) y que habría incluido “la usurpación de las tierras comunales” (ibid.: 909), y por tanto toda una serie de “métodos violentos” (ibid.: 952).

Ahora bien, de aquí no cabría pasar a decir que en Marx hay mayores pronunciamientos críticos de carácter moral que atravesaran la Historia o algún valor o valores insertos en ella; todo este fragmento y otros que versan sobre idénticos hechos aludirían a la construcción del capitalismo, pero en absoluto a los modos de producción anteriores. Sin embargo, aquélla sería una conclusión apresurada. Marx tiene claramente una línea de continuidad en la cual explotadores y explotados forman dos corrientes que surcan todas las sociedades humanas (salvando quizás el comunismo primigenio, que le sirve precisamente de referencia para el estadio final a alcanzar), tal y como demuestra, por ejemplo, su cita en la *Ideología* sobre “el antagonismo de libres y esclavos, en la Edad Media el de la nobleza y los siervos y en los tiempos modernos es el que existe entre la burguesía y el proletariado” (1845-46: 517).

Ese discurrir se produce a través del trabajo humano como categoría central (Prior, 1988: 130): Marx señaló que la diferencia principal entre los diferentes sistemas de explotación era solo el *modo* (“forma”) en que en ellos se extraía el plustrabajo de los productores (1867, I: 261). Y precisamente su famosa distinción para ser aplicada en el capitalismo entre trabajo y fuerza de trabajo (“vende la capacidad para trabajar, no el trabajo”) muestra esa misma continuidad y a la vez el elemento de distinción, que no es otro que el tiempo que pasa a estar disponible para la clase explotadora. El esclavo no puede vender su fuerza de trabajo como mercancía, y, por tanto, tampoco ceder su tiempo a otro, pero es porque no dispone de ninguno en absoluto para sí mismo (1867, I: 205), es solo un *instrumentum vocale* “instrumento dotado de voz” (ibid.: 843)⁶, él mismo otra mercancía (ibid.: 204). Ese “tiempo” todavía seguiría computándose para distribuir bienes o ventajas en la primera fase del socialismo (recordemos la puntualización sobre la “intensidad” en 1875: 16) y por eso la haría aún insatisfactoria. Ese tiempo va a ser disputado por los asalariados como si fuera un derecho, pero también configurando este combate una auténtica “obligación”:

Al esforzarse por reducir la jornada de trabajo a su antigua duración razonable, o, allí donde no pueden arrancar una fijación legal de la jornada normal de trabajo, por contrarrestar el trabajo excesivo mediante una subida de salarios –subida que no basta con que esté en proporción con el tiempo adicional que se les estruja, sino que debe estar en una proporción mayor–, los obreros no hacen más que cumplir con un *deber* para consigo mismo y

⁶ Cit. de Varrón.

para con su especie. Se limitan a refrenar las usurpaciones tiránicas del capital. El tiempo es el espacio en el que se desarrolla el hombre (1865: 426).

En la esfera de intercambio no aparece el tiempo, no se hace presente, no se *muestra*; en la de producción (directa) sí, pero en manos del propietario de los medios de producción. Marx distinguía el ocultamiento de la primera bajo instituciones jurídicas e identificaba la producción con la lucha por la reducción de una jornada en la cual al trabajador no se le permite comportarse como sujeto *libre*. Y como vemos, el fenómeno de la explotación no se reduce a la extracción de la plusvalía: en realidad su eje es el plustrabajo, si deseamos referirnos a un elemento común a *todos* los modos de producción de la historia. Comprende asimismo un control del producto por los explotadores, así como un poder de dirección y organización sobre los explotados, y todo ello en medio de una división en clases que ampararía su posición social prevalente (Holmstrom, 1976: 369).

Esto nos conduce de manera irremisible a destacar el compromiso con la libertad de Karl Marx. No una entendida al modo de libertad negativa de Berlin, como “no interferencia” (Berlin, 1958: *passim*), ni tampoco mediando unos contornos morales definidos con reglas expresas al estilo kantiano, como la “regla de oro”, sino que se trataría de otra más amplia (vid. Brenkert, 1983: 87, y Gould, 1980: 151), ejercida en común y a través del trabajo cooperativo y exento de coacción, con la transformación de la naturaleza y basada al mismo tiempo en ella, en un proceso de creación y desarrollo a la vez individual y colectivo. Una libertad en todo caso, inalienable y universal, pues así lo expresa con insistencia Marx, diríamos que con empecinamiento. Para ello subraya la importancia de la lucha por la reducción de la jornada laboral, que recordamos califica nada menos que de “deber” para consigo mismo y con la especie, y también en que esa libertad no pudiera ceder a consideraciones utilitaristas o de otro tipo, por ejemplo, cobijando la institución esclavista (vid. Padover, 1972: *passim*, esp. 53-246). Marx atacaría sistemática y firmemente a esta última en sus escritos sobre la Guerra de Secesión, textos en los que apoyaría la emancipación completa de la gente de color, aun a costa de oponerse a algunos cabecillas del movimiento obrero en América, e incluso reconociendo que los salarios en industria textil británica se verían perjudicados inicialmente por la abolición (Padover, 1972: 157). El arsenal retórico del que el autor de *El Capital* dispone para hablar de esa libertad, en todo caso, y aunque solo pueda adivinarse su último contenido distributivo pleno con la perspectiva del comunismo final, es el del viejo discurso republicano sobre la no dominación. Este es el que le resulta adecuado a Marx para dirigirse a un auditorio primordialmente interesado en aquella emancipación completa.

Así, si resulta que “los señores de la tierra y el capital se sirven siempre de sus privilegios políticos para defender y perpetuar sus monopolios económicos y para sojuzgar al trabajo”, “la coalición de las fuerzas de la clase obrera, lograda ya por la lucha económica, debe servirle asimismo de palanca en su lucha contra el Poder político de sus explotadores” (1864: 373), pues “el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir, de las fuentes de vida, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y *dependencia* política” (ibid.: 371).

5. Conclusiones

Sí que hay, pues, una idea de evolución moral en Marx, realmente un relato de tal carácter, pues de otra forma no cabría tampoco que hablara de sufrimiento, miseria y degradación como lo hace en muchos de sus escritos, y al mismo tiempo, que señale como real la posibilidad de alcanzar la libertad del estadio en donde cada uno recibiría “según sus necesidades”. Al respecto, el Manifiesto Inaugural de la AIT de 1864 al que contribuye de manera decisiva es todo un compendio de los males del modo de producción capitalista, incluyendo el acortamiento de la vida del trabajador, su carencia de protección sanitaria o frente a la vejez, o el peligro continuo de morir de inanición.

Pero se trata de una evolución moral que no se desprende automáticamente de una sucesión de etapas descritas como conjunto de hechos en forma de modos de producción estancos y que se suceden rigurosamente. “El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de la piel negra” (1867, I: 363; igual, carta en Padover, 1972: 274-75), dijo Marx refiriéndose a la esclavitud en Estados Unidos. La posibilidad de emancipación es de carácter universal, sin consideración alguna de ventajas de tipo particular para algún grupo humano, y la exhortación política consiguiente resulta clara: “el verdadero pueblo de Inglaterra, Francia, Alemania, Europa, considera la causa de los Estados Unidos como la suya propia, como la de la libertad, y que, a pesar de toda la mercenaria sofistería consideran el suelo de los Estados Unidos como el suelo libre de los desposeídos millones de habitantes europeos, como su tierra de promesa, que ahora debe ser defendida con la espada en la mano, de la siniestra tenaza esclavista” (Padover, 1972: 85). En un *Discurso a la Unión Nacional del Trabajo de los Estados Unidos* (de 12 de mayo 1869, ya terminado el conflicto), volverá a insistir en ello, al justificar los sacrificios de los obreros americanos por el descenso de su nivel de vida en la inmediata posguerra que se vivía, por “el

ímpetu moral” que la abolición había concedido “a su propio movimiento como clase” (Padover, 1972: 244). Marx, recordemos, entiende que en el los salarios no tienen porqué ser equivalentes tan solo a un mínimo de subsistencia del obrero, pues “el volumen de las necesidades imprescindibles, así como la índole de su satisfacción, es un producto histórico y depende por tanto en gran parte del *nivel* cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha transformado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales”, con lo cual “la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico y *moral*” (1864, I: 208). Y en ella interviene, sin duda, y, en primer lugar, la propia existencia de una jornada laboral (que, en el esclavismo, ya sabemos, no se produce), y, en segundo término, su extensión: “cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones materiales o espirituales. *Al igual que para un individuo aislado*, la plenitud de su *desarrollo*, de su actividad y de su goce depende del ahorro de su tiempo” (1857, I: 101).

El tiempo, pues, es la dimensión *en* y *contra* la que se desplaza la libertad. En el primer caso, respecto a la Historia, a través de la praxis política de los trabajadores y sus aliados en el presente de la producción capitalista, y en el segundo en relación con la cotidianeidad dominada de los explotados a través del control de su trabajo a lo largo de los siglos. El tiempo histórico y el laboral se entrelazan así, constituyendo el capitalismo bajo una misma categoría, sigilosa pero siempre presente en Marx, la de la extracción del plustrabajo, pues, recordémoslo, “el tiempo es el espacio en el que se desarrolla el hombre”.

Bibliografía

- ARTETA, A. (1993). *Marx: valor, forma social y alienación*, Madrid: Libertarias.
- ATIENZA, M. (2008). *Marx y los derechos humanos*, Lima: Palestra (reed. de orig. 1983, Madrid: Mezquita).
- BERLIN, I. (1958). “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty* (1969), Oxford: Oxford University Press. Trad. para cita, de A. Rivero, *Dos Conceptos de Libertad* (2001), Madrid: Alianza.
- BRENKERT, G. A. (1983). *Marx's Ethics of Freedom*, London: Routledge & Kegan Paul.
- COHEN, G. A. (1981). “Freedom, Justice and Capitalism”, *New Left Review*, 1 (126), pp. 3-17.
- GERAS, N. (1984). “The controversy about Marx and justice”, *Philosophica*, 33 (1), pp. 33-86.
- GOULD, C. C. (1980). *Social Ontology: Individuality in Marx's Theory of Social Reality*, Cambridge, MIT. Trad. para cita, de M. Cano, *Ontología de lo social de Marx: individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social* (1983). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HOLMSTROM, N. (1977). “Exploitation”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (2), pp. 353-369.
- HUSAMI, Z. I. (1978). “Marx on Distributive Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, 8 (1), pp. 27-64.
- KAIN, P. J. (1988). *Marx and Ethics*, Oxford: Clarendon.
- LEITER, B. (2015). “Why marxism still does not need normative theory”, *Analyse & Kritik*, 37 (1-1), pp. 23-50.
- LUKES, S. (1985). *Marxism and morality*, Oxford: Clarendon.
- MARX, K. (1843) *Zur Judenfrage*. Trad. de W. Roces, para cita, *Sobre la cuestión judía*, en K. Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos* (1962), México D.F.: Grijalbo, pp. 16-44.
- (1844). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Trad. para la cita, e Introduc., de F. Rubio, *Manuscritos económico-filosóficos* (1968), Madrid: Alianza.
- (1845-46, con F. Engels). *Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen*

- Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Trad. de W. Roces, para cita, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (2018), Barcelona: Akal.
- (1845, con F. Engels). *Die heilige Familie*. Trad. de W. Roces, para cita, *La sagrada familia*, en K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (1967), México D.F.: Grijalbo, pp. 71-276.
 - (1847). *Misère de la philosophie*. Trad., para cita, de D. Negro, *Miseria de la filosofía* (1983), Madrid: SARPE-Aguilar.
 - (1848, con F. Engels). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Trad., *Manifiesto del Partido Comunista*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*, I (1975), Madrid: Ayuso, pp. 19-50.
 - (1857-58). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: Rohentwurf*. Trad. para cita, de J. Aricó, M. Murmis y P. Scaron, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, 3 vols. (2007), México D.F.: Siglo XXI (1ª ed., 1971).
 - (1859). *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*. Trad., *Prólogo de la contribución de la economía política*, en O.C., I (1975), Madrid: Ayuso, pp. 346-351.
 - (1862-1863). *Theorien über den Mehrwert (Vierter Band des "Kapital")*. Trad. para cita, de W. Roces, *Teorías sobre la Plusvalía (tomo cuarto del Capital)*, 2 vols. (1980), México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
 - (1864, con otros delegados). *General Rules and Administrative Regulations of the International Working Men's Association*. Trad., *Estatutos Generales de la Asociación Internacional de Trabajadores* (1864), en O.C., I (1975), Ayuso: Madrid, pp. 371-374.
 - (1865). *Wages, price and profit*. Trad., *Salario, precio y ganancia*, en O.C., I (1975), Madrid: Ayuso, pp. 383-434.
 - (1867). *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*. Trad., para cita, de P. Scaron, *El Capital*, 3 vols. (1976-1981), Madrid: Siglo XXI.
 - (1875). *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei (Kritik des Gothaer Programms)*. *Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán (Crítica al Programa de Gotha)*, en O.C., II (1975), Madrid: Ayuso, pp. 10-29.
 - (1879-80). *Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen Ökonomie'*. Trad., para cita, de J. Aricó, O. Castillo y J. J. Real, *Glosas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner*, en M. Dobb, G. Pietranera, N. Poulantzas,

- V. Rieser y R. Banfi, *Estudios sobre El Capital* (1973), Madrid: Siglo XXI (1ª ed., de 1970).
- MEHRING, F. (1918). *Karl Marx: Geschichte seines Lebens*. Trad., para cita, de W. Roces, *Carlos Marx* (1973), Barcelona: Grijalbo.
- NIETO, M. (2015). *Cómo funciona la economía capitalista. Una introducción a la teoría del valor-trabajo de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- PADOVER, S. K., ed. (1972). *Karl Marx on America and the Civil War (The Karl Marx Library, vol. II)*. New York: McGraw-Hill.
- PRIOR OLMOS, A. (1988). *La libertad en el pensamiento de Marx*, Murcia: Universidad de Murcia.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press.
- RUIZ SANJUÁN, C. (2019). *Historia y Sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid: Siglo XXI.
- TUCKER, R. C. (1961). *Philosophy and Myth in Karl Marx*, New York: Cambridge University Press.
- WOOD, A. W. (1972). "The Marxist Critique of justice", *Philosophy & Public Affairs*, 1 (3), pp. 244-282.
- YOUNG, G. (1981). "Doing Marx Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (supplem.), pp. 251-267.

Recibido: 27/10/2019

Aceptado: 9/2/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

