

**La teoría de la justicia en el joven Marx
(Algunos argumentos de apoyo a la tesis de Wood)
Lluís Pla Vargas**

“La convergencia de un progreso total, en la sociedad burguesa que creó este concepto, con la negación del progreso, se origina en el principio de esa sociedad: el intercambio. Este es la configuración racional de la invariabilidad mítica. En la perfecta equivalencia –igual por igual- de toda operación de cambio, un acto compensa el otro, y viceversa; no hay saldo. Si el cambio fue justo, nada debe suceder, todo permanece igual. Ahora bien, la afirmación del progreso, antagónica respecto de aquel principio, es tan verdadera cuanto falsa es la doctrina del intercambio de equivalentes. Desde siempre, y no sólo desde que empezó la apropiación capitalista de la plusvalía en el cambio de la mercancía fuerza de trabajo por sus costos de reproducción, uno de los contratantes, el más poderoso socialmente, recibe más que el otro. Por medio de esta injusticia sobreviene en el cambio algo nuevo: el proceso, que reclama su propia estática, se vuelve dinámico. La verdad del acrecimiento se nutre de la mentira de la igualdad. Los actos sociales deben cancelarse recíprocamente en el sistema total pero no lo hacen. Cuando la sociedad burguesa satisface el concepto que ella misma nutre, no conoce el progreso; cuando lo conoce, infringe su ley, en la cual está contenido ya ese delito, y perpetúa, con la desigualdad, la injusticia, sobre la que debe alzarse el progreso. Pero la injusticia es al mismo tiempo la condición de una posible justicia. El cumplimiento del contrato de cambio, constantemente quebrantado, convergería con la abolición del contrato; el cambio, si de veras se intercambiasen equivalentes, desaparecería; el verdadero progreso con relación al intercambio no establece meramente otro, sino también a este, reconciliado consigo mismo.”¹

El papel desempeñado por las concepciones morales y jurídicas en el pensamiento de Marx nunca ha estado plenamente claro ni siquiera entre los propios marxistas. Las consecuencias de esta falta de consenso constituyen por sí solas un viejo debate dentro del marxismo.² De entrada, puede parecer sorprendente que una teoría en la que, con frecuencia, se han apoyado reivindicaciones de justicia social haya contado con partidarios que negaron que Marx desarrollara una justificación ética de la misma; frente a éstos se alzaron, a lo largo de diversas generaciones, estudiosos que no comprendían que pudiera obviarse la dimensión ética del marxismo y, particularmente, toda referencia a la justicia. Por el hecho de destacarse entre estos últimos, aunque sea de una forma peculiar, nosotros hemos querido encabezar este trabajo con un extenso pasaje del gran pensador Theodor W. Adorno, para poder así exponer una línea argumental que, en relación con Marx y la justicia, se separa radicalmente de su visión. Adorno señala en este pasaje que la afirmación del progreso, característica de la sociedad burguesa, ha de tropezar de modo inevitable con su negación, la cual se observaría precisamente en la relación de intercambio, principio generador de aquélla. Mediante el descubrimiento de la falsedad incorporada

¹ *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp.45-6.

² Para un repaso detallado de la polémica desde el punto de vista histórico, puede consultarse la obra de Leszek Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo, II. La edad de oro*, Alianza, Madrid, 1982, especialmente capítulos 4 y 12, así como el condensado artículo de Virgilio Zapatero “Marxismo y filosofía”, *Sistema*, 19, 1977, pp.3-48. En cambio, para una revisión actualizada del debate, sobre todo desde la perspectiva analítica, véase Martín Diego Farrell: *Análisis crítico de la teoría marxista de la justicia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

en la doctrina del intercambio de equivalentes –sencillamente, nunca se dio tal-, se desmiente a ésta como posible criterio invariable de justicia y se revela que es, por el contrario, sobre la injusticia presente en el intercambio, en el cual el más poderoso socialmente siempre sale recompensado frente al que lo es menos, que se alza el ambivalente progreso burgués. De todos modos, la promesa de progreso no es traicionada por entero en virtud de la dialéctica histórica; según Adorno, “la injusticia es al mismo tiempo la condición de una posible justicia” y, de este modo, el tiempo en que se cumpla efectivamente la doctrina del intercambio de equivalentes lo será también de la desaparición de la misma relación de intercambio. Así, por medio de esta elaborada tesis, Adorno estaría recogiendo el testigo de la radicalidad de Marx cuando éste sostiene que el advenimiento del comunismo comportará la extinción de la división del trabajo y de las relaciones de intercambio aparejadas.

No obstante, a diferencia de Adorno, que muy hegelianamente identifica como motor de este proceso necesario la negatividad ínsita en la relación de intercambio de equivalentes, causa de la injusticia, nosotros vamos a sostener que Marx no habría afirmado en ningún caso que el hundimiento del sistema capitalista y la transición a un nuevo orden más racional tenga que producirse sobre la base de una reacción a una injusticia de carácter universal, y ello, entre otras razones, porque no creyó nunca que la doctrina del intercambio de equivalentes fuera falsa. Para confirmar la existencia de esta discrepancia, posiblemente no haya un texto más pertinente que el que aparece en las *Glosas marginales al Tratado de Economía Política de Adolfo Wagner*, incluidas en el primer volumen de *El capital*, las cuales, desde luego, no son un texto de juventud, pero que, teniendo en cuenta las palabras de Adorno tomando a Marx como una unidad de pensamiento, podemos recoger, a pesar de que nuestro trabajo haya de centrarse en la obra juvenil.

“Ahora bien, yo no presento nunca la ganancia del capitalista como una sustracción o un ‘robo’ cometidos contra el obrero. Por el contrario, considero al capitalista como un funcionario indispensable del régimen capitalista de producción y demuestro prolijamente que no se limita a ‘sustraer’ o ‘robar’, sino que lo que hace es obtener la producción de plusvalía; es decir, que ayuda a crear ante todo aquello que ha de ‘sustraer’; y demuestro también por extenso que incluso en el cambio de mercancías se cambian solamente equivalentes y que el capitalista –siempre y cuando que pague al obrero el valor real de su fuerza de trabajo- tiene pleno derecho –dentro, naturalmente, del régimen de derecho que corresponde a este sistema de producción- a apropiarse la plusvalía.”³

La noción de un intercambio desigual entre el capitalista y el trabajador, cuya medida lo sería también de la tasa de explotación, ha sido probablemente uno de los elementos más socorridos en los intentos por demostrar que las ideas de Marx iban de la mano con una pretensión de criticar al capitalismo por sus iniquidades. Si el intercambio que se produce típicamente dentro de las condiciones del modo de producción capitalista fuese desigual, entonces podría decirse que hay una cierta base para sostener que la crítica de Marx al capitalismo, por cuanto pretende superar las condiciones en las que tal tipo de intercambio se genera, es moral o jurídica en el sentido de que busca recomponer un cierto equilibrio perdido. Este argumento, sin embargo, viene a realzar un carácter reformista en un pensador de cariz más bien radical. Pero, sin tener en cuenta ahora tal consideración, lo que está claro, como acabamos de constatar, es que Marx no sólo no niega que la doctrina del intercambio de equivalentes sea falsa, sino que, por el contrario, admite explícitamente que ha dirigido buena parte de sus esfuerzos a demostrar que es verdadera. En 1972, dentro

³ *El capital*, FCE, México, D.F., 1974, p.715.

de un artículo pionero⁴, Allen W. Wood utilizó esta evidencia, convenientemente argumentada, junto con otras, para demostrar que Marx no había criticado al capitalismo por su injusticia y que, proponiendo su demolición, no lo hacía, por lo tanto, mediante una intención de orden moral.

En la sección más extensa de su artículo, la tercera, Wood comienza por consignar la interpretación que algunos socialistas del siglo XIX hicieron del famoso principio formulado por David Ricardo, expuesto en sus *Principios de economía política*, según el cual el trabajo es el único creador del valor de cambio y que toda mercancía depende en su valor de una cantidad relativamente necesaria de trabajo para ser producida. Los socialistas, partiendo de este principio, llegaron a la conclusión de que los trabajadores no sólo eran merecedores de los salarios recibidos sino, además, del plusvalor generado por los productos en el mercado, puesto que habrían sido ellos, a través de su trabajo, los creadores del valor de la mercancía en última instancia. Como que este plusvalor no se retribuye a los trabajadores, argumentaron que todo el sistema construido sobre este tipo de transacciones, esto es, el capitalismo, era injusto por implicar intercambios desiguales.

No obstante, según Wood, Marx rechazó este argumento de modo tajante; a su parecer, el plusvalor generado no implica un intercambio desigual entre el trabajador y el capitalista. Cuando éste paga salarios no está pagando por el valor presente en las mercancías producidas, el valor *creado* por el trabajo, lo que paga es la fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) empleada por los trabajadores en la producción o, dicho en otros términos, compra, bajo la forma de una mercancía, la capacidad de los trabajadores de producir mercancías para él. Conceptualmente, este compra es *previa* al hecho de que el trabajador ejerza esa capacidad en el proceso productivo; temporalmente, sin embargo, el salario siempre se retribuye después de que el trabajador la haya ejercido. Como cualquier otra mercancía en el mercado, el valor de la fuerza de trabajo “depende de la cantidad de trabajo necesaria para su producción (o, de acuerdo con la ‘ley del valor’ marxiana, el tiempo de trabajo medio socialmente necesario para la producción de mercancías de este tipo)”⁵. Pero esto supone justamente que el valor de la fuerza de trabajo está en función del desarrollo de las fuerzas productivas, y ello no es algo que pueda determinar el capitalista individual, sino sólo las condiciones históricas y sociales que permiten producir los mismos bienes que en períodos históricos anteriores con menos trabajo humano. Wood remarca el hecho de que la compra de fuerza de trabajo por parte del capitalista al trabajador es la única transacción que se da entre ellos, y resulta ser una en la cual se intercambian equivalentes por equivalentes: fuerza de trabajo por un salario que cubre exclusivamente su reproducción. Dadas estas condiciones, el trabajador no puede decidir en los procesos subsiguientes de realización de la plusvalía por el movimiento de la mercancía; todo el plusvalor que resulta de tal movimiento de la mercancía, más allá de su proceso productivo, le pertenece por entero al capitalista. Esta consecuencia no es más que buena suerte para el comprador de la fuerza de trabajo, aunque no representa en absoluto una injusticia para el vendedor de aquélla, señala Marx en *El Capital*. Por lo tanto, no existe un intercambio desigual o injusto en el hecho de que el capitalista se apropie de la plusvalía.

⁴ “The Marxian Critique of Justice”, en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, 3, 1972, pp.244-82. Puede decirse que este trabajo constituye el texto que inauguró el marxismo analítico con anterioridad a la publicación de la que se considera generalmente la obra fundacional de la corriente: *Marx’s Economics*, de Michio Morishima, y, por otra parte, también inició el debate contemporáneo sobre la relación de Marx con la justicia, que se supone que cierra el artículo de Norman Geras, “The controversy about Marx and Justice”, publicado en *New left review*, 150, 1985, pp.47-85.

⁵ “The Marxian Critique...”, p.262. [Todas las traducciones del texto de Wood son nuestras.]

Pero, por si fuera poco, Wood añade una tesis aún más enérgica: “bajo un modo de producción capitalista, la apropiación de plusvalía no solamente es justa, sino que cualquier intento de privar de ella al capital sería una injusticia positiva”⁶. La generación de plusvalía, y el hecho de que sea apropiada por los individuos de cierta clase social, es algo que viene avalado por el concepto de justicia positivo tal y como éste se entiende en el seno del modo de producción capitalista. Como tal, este concepto desempeña un papel concreto de apoyo a las relaciones de producción existentes, es usado para que el modo de producción se calibre a sí mismo (y pueda dar incluso una muestra de su excelencia), no es formal sino concreto y no tiene en cuenta las consecuencias de su aplicación.

Frente a una interpretación lockeana del principio de Ricardo, según la cual los trabajadores tendrían que ser los poseedores por derecho del producto de su trabajo, Marx opera cuestionando su supuesto fundamental, común entre los ideólogos burgueses de su época: el supuesto conocido como el del derecho del autor a su obra. Esta presunción, según Marx, se correspondería con un modo de producción, denominado por él sistema de propiedad privada individual, que es esencialmente diverso del modo de producción capitalista, al cual, sin embargo, pretende aplicarse. La idea del derecho del autor a su obra, a los frutos del trabajo de uno, se adecua perfectamente a la comunidad de propietarios de tierra individuales dibujada por John Locke en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, pero no casa en absoluto con el modo de producción capitalista, y ello básicamente por tres razones: primera, en el modo de producción capitalista, los procesos productivos no son individuales sino cooperativos; segunda, en el capitalismo el trabajo está separado de los medios de producción o, en otras palabras, una clase social posee éstos mientras que otra posee solamente su fuerza de trabajo para poner a la venta; y tercera, en el capitalismo la fuerza de trabajo está precisamente a la venta, cosa que no sucede en el sistema de propiedad privada individual, donde, en consecuencia, tampoco existe generación de plusvalía.⁷

A pesar de que Wood admite que la obra de Marx incluye diversas consideraciones sobre la justicia, subraya que esto no significa que la condena del capitalismo que en ella se presenta esté fundada sobre razones morales. Si consideramos el concepto de explotación, por ejemplo, debe reconocerse que Marx no lo toma como un concepto mediante el cual el modo de producción capitalista haya de ser evaluado, sino más bien como aquella noción que más eficazmente sirve a la labor de describirlo.⁸ Que la explotación sea un hecho esencial al capitalismo la proscribire automáticamente como estándar para su valoración. Por otra parte, la justicia es un criterio intrínseco a cada modo de producción y, por tanto, no susceptible de ser utilizado para comparar las cuotas de moralidad de modos de producción diferentes⁹, lo cual significa, en particular, que no es legítima la operación de determinar las inmoralidades e injusticias del capitalismo desde el punto de vista de una hipotética moral comunista; por el contrario, los conceptos morales del comunismo, sean cuales fueren, sólo tendrán aplicación como medios de evaluación de este sistema productivo. Finalmente, la justicia tampoco puede ser invocada como una exigencia para la acción revolucionaria: Marx, según Wood, asegura que si aquellos que llevan a cabo la revolución creen que el objetivo es restablecer la justicia, entonces es que están completamente equivocados respecto a la naturaleza de los males del modo de producción contra el que dirigen sus acciones e incluso respecto a éstas. Tales males sólo pueden ser eliminados mediante la demolición del sistema que los genera, nunca corregidos; creer lo contrario devalúa el alcance de la revolución y mina la disposición

⁶ “The Marxian Critique...”, p.265.

⁷ “The Marxian Critique...”, p.264.

⁸ “The Marxian Critique...”, p.268.

⁹ “The Marxian Critique...”, p.270.

de aquellos que luchan por ella, porque creer que la justicia prevalecerá a través de la corrección de los abusos del capitalismo sólo puede ser una convicción de reformistas, nunca de revolucionarios *tout court*.¹⁰

Nos parece que el punto de vista de Wood, centrado en los que se consideran los textos mayores de Marx, puede ser complementado con los argumentos que expondremos a continuación. Las referencias directas o indirectas a los conceptos morales o jurídicos en la obra juvenil no son tan frecuentes y claras como en la obra madura, aunque, indudablemente, mediante el establecimiento de este vínculo entre una y otra, creemos contribuir al reconocimiento de una unidad del pensamiento marxiano en torno a las cuestiones morales y jurídicas. El motivo principal en el que se apoyan nuestros argumentos negando la presencia de una teoría de la justicia como base de las críticas de Marx en sus textos de juventud lo constituye precisamente un elemento de continuidad con la obra madura: su metodología del inmanentismo holista; de esta metodología, que subraya el hegelianismo de Marx, se derivaría el resto de los motivos básicos: su ontología de la 'naturaleza humanizada', su negación de la distinción entre hechos y valores y su crítica de los derechos y la política. Lo que haremos ahora es repasar someramente estos motivos comenzando por los últimos

1. Crítica de los derechos y la política

Que la crítica que Marx lleva a cabo contra los derechos del hombre y la política en sentido amplio pueda ser utilizada como un medio para negar que se encuentre en su obra juvenil una teoría de la justicia tiene sentido, obviamente, en la medida que tal crítica no sea entendida como moral o jurídica. Cuando Marx socava la autocomprensión burguesa de los derechos y denuncia la insuficiencia de la política como instrumento para la resolución de los conflictos sociales, a pesar de que pueda distinguirse en su pensamiento un orden normativo externo a aquel que pone en tela de juicio, lo que motiva principalmente su actitud no es una postura moral sino un afán por analizar con exactitud qué papel desempeñan en el orden social aquellas instancias. En "La cuestión judía", Marx ejecuta un ataque demoledor contra los derechos del hombre. Sin embargo, no lo hace desde el punto de vista de otros derechos alternativos; lo que pone específicamente en cuestión es la *idea* de los derechos. Ésta, la potestad socialmente relativa por la cual los individuos tienen garantizada la satisfacción de ciertas reclamaciones, puede ser considerada como el criterio contemporáneo de la justicia mejor aceptado en Occidente; en pocas palabras, lo que Marx vendría a demostrar es que por "contemporáneo" cabe entender "burgués". La institución de los derechos del hombre no sólo es genéticamente burguesa, sino que, además, ejerce una clara función legitimadora del orden social burgués y de los miembros representativos de este orden; en suma: expresa y santifica a un tiempo a la sociedad y al individuo burgueses. Y lo que avalaría que las consideraciones críticas de Marx no estén fundamentadas en razones morales o jurídicas es que, lejos de querer oponer un criterio moral alternativo, se esfuerza por descubrir el modo concreto en que los derechos de libertad, propiedad privada, igualdad y seguridad se avienen con el *modus vivendi* de la burguesía.¹¹

La crítica de la política, que acabará convergiendo con la de la moral en *La ideología alemana*, se despliega en dos sentidos principales: en primer lugar, la voluntad política, debido a su unilateralidad, no puede asumir y encauzar un conjunto universal de valores y, en segundo lugar, es completamente inoperante para comprender y resolver los conflictos sociales. En la "Contribución a la crítica de la

¹⁰ "The Marxian Critique...", p.271.

¹¹ "La cuestión judía", OME [Obras de Marx y Engels] 5, Crítica, Barcelona, 1978, pp.178-08., pp.195-6.

filosofía del derecho de Hegel”, se cuestiona a la política como el factor determinante para la emancipación humana: la revolución a la que allí se incita bajo el lema de emprender la guerra contra las condiciones sociales alemanas¹² no es de carácter político sino social, lo cual significa que la política expresa ella misma una escisión de lo humano, una insuficiencia por lo que respecta a la defensa de un conjunto de valores compartido universalmente. En cambio, cuando polemiza con Ruge acerca de la revuelta de los tejedores de Silesia, Marx demuestra que la confianza que éste deposita en la política como fuente del progreso de la humanidad es lo que justamente le imposibilita para comprender la naturaleza y el alcance reales del levantamiento. La razón política no es un medio para el conocimiento adecuado de las condiciones materiales de existencia de los hombres, no es a través de su óptica que se comprenderán las razones de los sublevados; no puede, pues, suplantar a lo que Marx denomina “conocimiento científico de causa” (*wissenschaftliche Einsicht*); debido a su naturaleza, la razón política se reduce a proponer enfoques espiritualistas y tergiversados de los fenómenos sociales, constituyendo el mínimo y sublime complemento de actividad pública que puede permitirse el burgués¹³. En ninguno de los dos casos, sin embargo, puede decirse que Marx razone en términos morales o jurídicos. No propone una teoría política capaz de solventar los déficits que observa en las prácticas políticas de su tiempo, sino que se limita a ponerlos de relieve examinando la relación tangencial de lo político con lo social. Y, a pesar de que da muestras de indignación moral en diversos puntos de su obra juvenil, ello no significa que estuviera en disposición de ofrecer una teoría moral alternativa; cuando lo estuvo, ya era tarde: entonces la moral y la política habían adquirido a su juicio los trazos negativos de la ideología.

2. Indistinción entre hechos y valores

En el pensamiento del joven Marx arraiga temprano la lección hegeliana de que la falsedad acecha siempre que nos empeñamos en separar los hechos de los valores, al igual que ocurre si insistimos en deslindar al mundo de nuestro pensar acerca de él. Si bien la tesis de la indistinción entre hechos y valores formaba parte de la metafísica hegeliana, el caso es que Marx supo traducirla para los usos de la observación sociológica: todo contenido social de conciencia ha de reflejarse en la praxis concreta de los sujetos. Separar en éstos apreciaciones y acciones sólo provoca la recaída en una mala abstracción: la que permite hablar del hombre como una entelequia asocial o de los valores como aspiraciones desencarnadas. Del respeto a esta idea de indistinción, junto a otras, se deduce la actitud predominante de Marx en la crítica, primero, de las instituciones sociales burguesas y, después, del capitalismo: se trata de hacer ver de qué modo específico las conductas expresan valores, no de juzgar si los valores son adecuados o no. Y si ésta es la actitud habitual respecto al modo de producción burgués, entonces no ha de resultar sorprendente que cuando Marx se refiere al comunismo no lo exponga simplemente como un conjunto de valores deseables. Su esfuerzo primordial no consiste en presentar de forma atractiva al comunismo, aunque esté convencido de que se trata de un orden más racional que el capitalismo, sino mostrar de qué modo los individuos comprenden el mundo gracias y

¹² “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona, 1973, p.104.

¹³ “La razón política es espiritualista y se le da a quien ya tiene, a quien se halla confortablemente instalado.”, “Notas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano.’”, *OME 5*, *op. cit.*, pp.227-45, p.242.

al mismo tiempo que lo transforman necesariamente.¹⁴ De este modo, la unidad de hechos y valores acaba vinculándose con la idea de praxis; ésta, unificando teoría y práctica, desarma toda tentativa de otorgar autonomía a las construcciones teóricas, incluyendo, claro está, a cualquier reflexión de orden moral o jurídico. “Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento.”¹⁵ En un sentido análogo, Marx también podría haber dicho que la práctica *demuestra* igualmente los valores morales defendidos y que, por consiguiente, no resulta necesario plasmar su validez en abstracto para convencer de ella a los individuos; pero se habría detenido en una consideración de este tipo si hubiese creído que las nociones morales o jurídicas podían determinar efectivamente las actitudes y las conductas de los hombres al margen de las instancias económicas clásicas que identificó. Por último, cabe decir que la posición que aquí se describe no es únicamente la del Marx maduro: Marx la adopta en el momento que admite la indistinción entre hechos y valores, es decir, cuando a su paso por la universidad de Berlín, lee a Hegel y se esfuerza en desarrollar una postura filosófica propia que halle acomodo entre dos tesis contrapuestas: la aceptación resignada de los hechos históricos, al modo de la derecha hegeliana, y las exigencias morales con las que se enfrentan al mundo la izquierda hegeliana y los socialistas utópicos. Por ello, *La ideología alemana* no es la obra que inauguraría su desdén por el servicio que pueden prestar los conceptos morales o jurídicos, sino sencillamente el lugar donde éste se hace explícito.

3. Ontología de la “naturaleza humanizada”

Un tercer motivo por el cual comprendemos que resulta inadecuado fundar las críticas del joven Marx en razones morales o jurídicas tiene que ver con el modo general en que interpreta al mundo y la relación que los hombres mantienen con éste. El mundo, la naturaleza, se presenta como la totalidad de las satisfacciones posibles de las necesidades humanas y, al mismo tiempo, como el conjunto total de resistencias a la actividad práctica humana; pero concebirlo abstractamente, al margen de esta relación, sólo puede significar condenarlo a una existencia quimérica. Si el mundo sólo puede ser *un mundo para los hombres*, entonces cabe admitir que carece de una realidad significativa preexistiendo a la intervención de la consciencia humana y, por tanto, social. El hombre se reconoce conscientemente en el mundo porque éste no es otra cosa que el fruto del trabajo humano, del despliegue de sus fuerzas genéricas.¹⁶ Y a la consciencia, a su vez, no le cabe otro estatuto que el de la expresión mental de la relación práctica que la especie humana mantiene con la naturaleza. Sin embargo, esta perspectiva global acerca del mundo y los hombres sólo puede ser accesible a la totalidad de los individuos en el momento que abandonan la convicción de que las concepciones del mundo puedan acoger un sentido al margen de la praxis. Pero la condena de la autonomía de las estructuras ideológicas sólo se produce de modo práctico bajo el comunismo, el cual, por tanto, no puede ser reducido

¹⁴ Leszek Kolakowski expresa esto de una forma clarísima: “La razón por la que la justificación ética [del socialismo] es irrelevante es que en la teoría de Marx la comprensión de la sociedad burguesa cobra ser como un acto práctico, o más bien es el reflejo de la acción revolucionaria en la consciencia y no puede aparecer independientemente de ella.” *Las principales corrientes del marxismo, I, Los fundadores*, Alianza, Madrid, 1980, p.323.

¹⁵ *Tesis sobre Feuerbach, Obras escogidas, 2*, Akal, Madrid, 1975, pp.426-8, p.426.

¹⁶ “El acto de engendrar prácticamente un *mundo de objetos*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente...”, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Marx: escritos de juventud*, FCE., México, D.F., 1982, pp.557-668, p.600.

simplemente a la propuesta de una sociedad más racional, en la que se hayan abolido la miseria, la competencia o la enajenación de los hombres en el trabajo, sino que, desde la perspectiva mencionada, supone la asimilación cabal del mundo por parte del sujeto humano.

Ahora bien, si sólo en el comunismo puede aceptarse conscientemente que el mundo es el resultado del esfuerzo práctico de los hombres, nunca algo independiente de ellos y que se les opone, entonces la ontología de la naturaleza humanizada, así como la epistemología que se deriva de ella, han de formar parte de la utopía social de Marx.¹⁷ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*¹⁸, Marx afirma de modo inequívoco en más de una ocasión que el comunismo representa sobre todo una transformación decisiva de la naturaleza humana, que inaugura una relación nueva con la naturaleza a la par que una nueva comprensión de ésta, así como la conversión de todos los sentidos del hombre en sentidos humanos o sociales. Debido a la metamorfosis total del ser humano que genera en todas sus esferas de actuación, su consciencia y sus relaciones con el mundo natural o social, el comunismo no puede ser reducido a una propuesta global de orden moral o de corrección jurídica más que a riesgo de una terrible equivocidad. Además, desde su juventud, Marx creyó, en la misma línea de Hegel, que ninguna norma moral ni ningún conjunto de normas morales o jurídicas podía producir una transformación de tal calibre. En este sentido, la idea de considerar al comunismo como un *telos* moral, orientador de la acción revolucionaria, o como una forma sofisticada y anclada en el devenir histórico de implantar la justicia es incompatible con la intención explícita y temprana de Marx de hallar un punto de paso intermedio entre el fatalismo histórico y la pretensión de desafiar moralmente a la realidad. Marx siempre rechazó ser incluido entre aquellos que reducían la historia a un conjunto de hechos no susceptibles de control humano, pero tampoco admitió nunca ser alineado en la larga serie de reformadores sociales que creyeron posible modificar las circunstancias sociales e históricas mediante el ímpetu de la voluntad moral o el afán por la justicia.

4. Metodología del inmanentismo holista

El inmanentismo holista, que Marx recogió rápidamente de Hegel, es el motivo teórico fundamental sobre el que se basan todos los argumentos anteriores a favor de negar la presencia de una teoría de la justicia en los textos de juventud de Marx. Por cierto que también lo es en los casos de algunas interpretaciones globales de su obra. La labor teórica básica de Marx resulta ser un *análisis* que recomponga en su ilación particular todos los aspectos de una totalidad dinámica –la sociedad burguesa, el capitalismo– cuya metodología tiene como regla primordial no separarse lo más mínimo de su objeto de estudio para no reproducir, ni siquiera en clave materialista, las escisiones que, desde su peculiar revolución filosófica, Hegel criticó a la anterior tradición de pensamiento. La reconstrucción marxiana de las tendencias de esta totalidad en movimiento que es la sociedad moderna no cristaliza en una burda recopilación de hechos incontestables, sino, como lo exigían los cánones de la *Ciencia* desvelada por los idealistas, en la exposición de la ley fundamental que rige todos los desarrollos de aquella totalidad. Pero esta ley es inmanente al objeto cuyo desarrollo expresa –en este sentido, es una ley *del* objeto; como a éste, es imposible captarla desde una exterioridad que, en todo caso, siempre habrá sido estatuida arbitrariamente. Además, todas las posibilidades de evolución de esta totalidad social, incluso de *revolución*, son intrínsecas a la misma. De aquí que todas las referencias de Marx al comunismo desde los *Manuscritos* a *El capital* insistan en el carácter social e

¹⁷ *Las principales corrientes del marxismo*, I, op. cit., p.180.

¹⁸ *Manuscritos*, op. cit., pp.617-26.

históricamente necesario del cambio y en el modo en que la conjunción de las circunstancias anteriores habrían de terminar posibilitándolo. No hay, pues, ningún espacio teórico significativo en este esquema para proponer un juicio moral externo capaz de sobreponerse a la mirada que, ante todo, busca desvelar el despliegue y la conexión de todos los aspectos de la totalidad social en movimiento. Pero con esta afirmación no pretendemos en ningún caso convertir al joven Marx en un inmoralista. Ya hemos mostrado que los textos de juventud incluyen pasajes en los que la indignación moral fluye sin reparos y lo mismo sucede en los textos de madurez. No obstante, como ya apuntamos, el hecho de indignarse moralmente ante una situación concreta no resulta suficiente para suponer que se disponga de una teoría moral alternativa a aquella que se cree vulnerada en este caso, del mismo modo que expresar desagrado ante una obra artística determinada no siempre resulta ser producto de dominar una teoría estética diferente a aquella que explica y se ajusta a la obra que no nos gusta. El joven Marx no fue un inmoralista, pero tampoco fue un filósofo moral: no fundamentó su postura en concepciones morales o jurídicas –de hecho, no *podía* hacerlo-, no hizo de éstas elementos importantes de su pensamiento, incluso llegó a rechazar explícitamente sus servicios teóricos. Sin embargo, estas muestras de indignación moral son la prueba de que no pudo mantenerse completamente al margen de aquellas concepciones: al fin y al cabo, a pesar de todo el énfasis analítico que es imposible no reconocerle a sus escritos, su mirada sobre el mundo humano no pudo evitar ser nada más que humana.