

Emancipación, cuidado y codependencia¹

Emancipation, care and dependency

CÉSAR RENDUELES

Universidad Complutense, Madrid

RESUMEN. En la teoría de Marx hay un dilema bien conocido entre la crítica de la ética y la condena del capitalismo como injusto. Por un lado, el marxismo ha considerado que la evaluación moral tiene componentes ideológicos cuya elucidación afecta a la posibilidad de emancipación política. Por otro lado, Marx detectó importantes limitaciones éticas en el individualismo liberal, pero tampoco consideraba aceptable el tradicionalismo comunitarista. Este artículo explora cuestiones éticas relacionadas con el cuidado y la dependencia para avanzar en la resolución de esas paradojas.

Palabras clave: Marx, ética, trabajo de cuidados, dependencia, individualismo, comunitarismo.

ABSTRACT. There is a well-known dilemma in Marx's theory between criticism of ethics and the rejection of capitalism as unfair. On the one hand, Marxists think that political emancipation requires the clarification of the ideological components of moral evaluation. On the other hand, Marx saw strong ethical objections to liberal individualism, but he didn't either accept communitarian traditionalism. This paper explores ethical issues related to care and dependency in order to advance towards the resolution of those paradoxes.

Key Words: Marx, ethics, care work, dependency, individualism, communitarianism

En la obra de Karl Marx hay una tensión manifiesta y bien estudiada entre, por una parte, una fuerte condena moral del capitalismo y, por otra, una descalificación de las críticas sociales de naturaleza ética como ingenuas, triviales o incluso cómplices de la explotación. A lo largo del siglo XX, desde Karl Kautsky hasta Gerald Cohen pasando por György Lukács, los marxistas trataron de solucio-

¹ Este artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación "Naturaleza humana y comunidad II" (FFI2009-12402).

nar este dilema, ya fuera buscando una solución de compromiso u optando por alguno de sus dos términos.

La opción más popular ha sido postular que, en realidad, la propuesta teórica y política de Marx no estaba vinculada a la deliberación ética y, por tanto, sus usos de un léxico moral son residuos retóricos o incoherencias. Desde esta perspectiva, no obstante, la renuencia del marxismo a los análisis normativos no es una forma de craso pragmatismo cruel y nihilista. Precisamente, Marx habría transformado nuestra comprensión de la praxis al proponer una vía de intervención política extramoral pero decente, digna y constructiva².

Es una interpretación que tiene un amplio respaldo en los escritos de Marx. En distintos momentos, negó con vehemencia que el comunismo entrañara o incluso fuera compatible con un proyecto ético. Por ejemplo, en *La ideología alemana* se dice: “Los comunistas no predicán absolutamente ninguna moral”³. Cuando, en 1864, reivindicó en un discurso que “las sencillas leyes de la moral y de la justicia, que deben presidir las relaciones entre los individuos, sean las leyes supremas de las relaciones entre las naciones”⁴, se sintió obligado a matizar sus palabras inmediatamente. En una carta que envió a Engels pocos días después se lee: “Me vi obligado a incluir un par de frases sobre la ‘obligación’ y el ‘deber’, lo mismo que sobre la ‘Verdad’, la ‘Moralidad’ y la ‘Justicia’, pero están colocadas de tal modo que resultan inofensivas”⁵. En una carta a Sorge del 19 de octubre de 1877, Marx critica a quienes quieren remplazar la base materialista del socialismo que exige el estudio riguroso por una “moderna mitología cuyas diosas son la Justicia, la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad”⁶.

Por eso algunos intérpretes han planteado que la crítica social de Marx se centraba en las limitaciones que el capitalismo impone a la creatividad y la libertad humanas –es decir, en su tendencia a fomentar la alienación– y que esta posición no entraña una tesis de orden ético⁷. Es cierto que algunos aspectos relevantes de la alienación pueden describirse en términos razonablemente objetivos. Como señaló Jon Elster, la noción marxista de realización parece apuntar

² Cf. R. W. Miller, *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, New Jersey, Princeton University Press, 1984, p. 97.

³ K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, L’Eina, 1988 [1846], p. 256.

⁴ K. Marx, “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” [1864], *Obras Escogidas*, vol. I, Moscú, Progreso, 1966, p. 370.

⁵ K. Marx, carta a Friedrich Engels, 4 de noviembre de 1864.

⁶ K. Marx, carta a Friedrich Adolphe Sorge, 19 de octubre de 1877.

⁷ A. Wood, *Karl Marx*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 42 y ss; A. E. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982, p. 37 y ss.

a aquellas actividades que tienen utilidad marginal creciente (más o menos, lo que Aristóteles llama “actos perfectos”) y se realizan en común⁸. Por ejemplo, empezar a tocar un instrumento musical, iniciarse en una práctica artística o participar en un proyecto cooperativo suele ser una empresa ardua, pero una vez que se supera esa primera fase, la tarea resulta más satisfactoria cuanto más se practica. Además, algunas de estas ocupaciones sólo se pueden realizar cooperativa y coordinadamente, como interpretar una sinfonía o intervenir en una asamblea municipal.

Una objeción fácil pero razonable a esta línea argumental es que la alienación no es una realidad relacionada exclusivamente con el capitalismo y, de hecho, dentro del capitalismo es bastante ecuménica⁹. El consumismo, por ejemplo, es un escenario de identificación hegemónica, no de lucha de clases. Empresarios, asalariados, integristas religiosos, funcionarios y subproletarios se declaran una tregua diaria para comprarse un chándal Adidas y ver unas horas la tele. A su vez, un contraargumento razonable a esta objeción es que incluso si el capitalismo no es más alienante que otros sistemas sociales, es indudablemente más frustrante, en el sentido de que desaprovecha sistemáticamente sus potencialidades para la realización personal. Vivimos en un entorno postneolítico que saca a la luz inmensas posibilidades de libertad social, política, cultural y material pero las desperdicia sistemáticamente: convierte el tiempo libre en paro, la abundancia en sobreproducción, las artes en mercancía... La transición del capitalismo al socialismo, de este modo, no se basaría tanto en un giro moral como en una eliminación de los límites estructurales a las fuentes de realización personal que ya han sido históricamente conquistadas.

Una segunda objeción, más interesante y que exploraré más adelante, es que la búsqueda de la realización personal a través de la emancipación conjunta es, de hecho, una base ética importante. Eugene Kamenka lo explica así: “No es posible comprender la distinción entre la libertad y la alienación sin reconocer que Marx ha captado la diferencia positiva entre el funcionamiento de bienes y de males, entre la moral de la libertad asociada con el espíritu productivo y los motivos conexos de la sumisión y la dominación”¹⁰. La superación de la alienación a través de la realización personal es más una disposición que un estado de cosas que pueda acontecer. Desde este punto de vista, el comunismo apro-

⁸ J. Elster, *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 47 y ss.

⁹ Cf. J. Reiman, “The critique of capitalism and the problema of ideology”, en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1991, p. 156.

¹⁰ E. Kamenka, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires, Paidós, 1872, p. 236. Véase también G. G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

vecharía la eliminación de ciertas barreras materiales y sociales para impulsar un proceso de desarrollo ético-político que el capitalismo no sólo no potencia sino que más bien interrumpe.

Los defensores del carácter extramoral del comunismo también han tratado de demostrar que para Marx, en rigor, el capitalismo es inaceptable pero no injusto¹¹. “Explotación”, desde este punto de vista, es un concepto que alude a un mecanismo causal de estratificación pero que no tiene contenido normativo. En un famoso pasaje de la “Crítica del Programa de Gotha”, Marx califica nociones como “distribución equitativa” o “derecho igual” de “dogmas tópicos y en desuso”¹². Aún más claramente, en las “Glosas marginales” Marx afirma: “En mi exposición ‘la ganancia del capital’ no es ‘sólo una *sustracción* o *robo* en detrimento del obrero’. Por el contrario, yo represento al capitalista como un funcionario necesario de la producción [...]. Demuestro también que incluso en el cambio de mercancías, sólo se cambian equivalentes y que el capitalista, siempre que pague al obrero el valor real de su trabajo, estará plenamente en su derecho –es decir, el derecho correspondiente a este modo de producción– de apropiarse de la plusvalía”¹³.

En estos textos, abundantes en la obra de Marx, se fundamenta una influyente interpretación marxista de los sistemas legales y éticos como un subproducto de los modos de producción precomunistas, un espejismo ideológico que legitima las relaciones sociales de dominación. Para estos autores la justicia es, básicamente, una forma de mistificación de la gestión no equitativa de un entorno social de escasez¹⁴. Esta tesis (a) de la justicia como falsa conciencia suele asociarse con el postulado (b) del socialismo como un contexto aconflictivo de abundancia material. En realidad, Marx fue ambiguo respecto a (b) y más bien se decantó por una versión más moderada de pesimismo antropológico: creía que la emancipación política era imposible sin ciertas precondiciones relacionadas con un nivel apropiado de bienestar material y de reducción ilustrada de las relaciones de dependencia personal¹⁵. En cualquier caso, el corolario que algunos intérpretes extraen

¹¹ La versión más conocida es la de A. Wood, “Marx on Right and Justice”, *Philosophy of Public Affairs*, vol. 8, n.º 3, 1979, pp. 267-295. R. W. Miller discute acertadamente que el uso que hace Marx de “no injusto” se pueda interpretar como “justo”, *op. cit.*, pp. 90-92.

¹² K. Marx, “Crítica del programa de Gotha” [1875], en *Obras Escogidas*, vol. 2, *op. cit.*, p. 17.

¹³ K. Marx, “Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner”, recogido en M. Dobb et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1976 [1880], p. 173.

¹⁴ Cf. por ejemplo E. Pashukanis, *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976; R. C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, Nueva York, Norton, 1970, pp. 40 y ss.

¹⁵ Cf. G. A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 228; E. Kamenka, *op. cit.*, p. 248.

de (a) y (b) es que en un entorno de abundancia e igualdad no tiene sentido plantearse cuestiones relacionadas con la justicia.

El problema es que toda la obra de Marx, incluida la más teórica, abunda en manifestaciones de fortísima condena moral. En *El capital* Marx compara a los capitalistas con vampiros, se conmueve ante la situación de los campesinos sin tierra o de los niños obligados a trabajar y elogia a los inspectores fabriles por su labor (bastante más que a los revolucionarios, dicho sea de paso). Así que otros autores han defendido que Marx no sólo estaba profundamente interesado en las cuestiones éticas sino que, en última instancia, estas son o deberían ser el nervio más vivo de su pensamiento, más allá de las virtudes o defectos explicativos de la teoría laboral del valor o del materialismo histórico¹⁶.

No hay una forma razonable de solucionar el dilema. No, al menos, con herramientas hermenéuticas. Es cierto que Marx fue muy beligerante con las críticas del capitalismo basadas exclusivamente en el rechazo ético, pero más por su impresionismo conceptual y su sintonía con el moralismo victoriano que por un rechazo sistemático de la perspectiva normativa. Marx quería subrayar no sólo la obviedad de que existen sistemas sociales alternativos al capitalismo –algunos, por cierto, peores– sino que hay al menos un proyecto de transformación democrática radical congruente con el desarrollo tecnológico, político y cultural moderno. En palabras de Perry Anderson: “El moralismo consiste en una intrusión espuria de los juicios morales en el espacio del razonamiento causal –típicamente, en la vida cotidiana y en las evaluaciones políticas–. Produce una ‘inflación’ de los propios términos éticos que degenera en una falsa retórica carente de esa capacidad de juicio relacionada con el cuidado y la medida material que es inseparable de la auténtica conciencia moral”¹⁷.

Desde ese punto de vista, paradójicamente, la astenia ética marxista podría ser una fuente interesante de contribuciones al campo moral. La mayor parte de las concepciones tradicionales de la ética confieren un papel subordinado a los procesos inferenciales de esclarecimiento¹⁸. Aunque algunos filósofos han subrayado la incompatibilidad de las relaciones de sometimiento con una vida ética plena, se ha prestado poca atención a los mecanismos cognitivos a través de los que la ideología dominante modela nuestras intuiciones morales. En general, nuestras distintas formas de describir una misma acción o un mismo estado de cosas afec-

¹⁶ Por ejemplo, G. A. Cohen, *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires, Katz, 2011; S. Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, 1985, o N. Geras, “The Controversy About Marx and Justice”, *New Left Review*, 150, marzo-abril de 1985, pp. 47–85.

¹⁷ P. Anderson, *Arguments Within English Marxism*, Londres, Verso, 1980, p. 98.

¹⁸ Un problema que se analiza en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

tan profundamente a nuestras decisiones. Los casos más conocidos tienen que ver con sesgos como la aversión a la pérdida, aunque es un fenómeno general que condiciona nuestra racionalidad práctica y que Frederick Schick denominó, en una expresión afortunada, “intensionalidad de la valoración”¹⁹.

El marxismo subrayó el modo en que la intensionalidad afecta también al campo ético y político. No sólo nuestras decisiones prudentiales sino también nuestras evaluaciones morales relacionadas con la justicia social se ven alteradas por nuestro bagaje explicativo. Todo *El capital* puede ser entendido como un intento de sacar a la luz cómo un poderoso entramado social hace que las relaciones de sometimiento material modernas, capaces de provocar una estratificación extrema, sean vividas ideológicamente como una forma peculiar de libertad e igualdad políticas. Para ello, Marx propone una estrategia inferencial que toma como punto de partida el discurso de los propios agentes implicados (de ahí que el título completo de la obra incluya la palabra “crítica”). A esto apunta Wolf en su interpretación de la estructura retórica de *El capital*: “Marx debía encontrar un lenguaje que le permitiera hacer tres cosas a la vez. Su lenguaje debía expresar la índole misteriosa de nuestra experiencia cotidiana de la producción de mercancías y del intercambio, debía permitirnos enfrentarnos a esa índole misteriosa y debía ayudarnos a disipar la ilusión de modo que pudiéramos comprender la naturaleza real de las relaciones sociales capitalistas y pasar de la falsa claridad de la economía política clásica a una auténtica comprensión de la explotación, la acumulación y la crisis”²⁰.

Marx se mueve en un terreno híbrido proclive a los dilemas morales, que oscila entre las tesis normativas y las explicaciones que producen una ganancia en comprensión. Su estrategia, sin embargo, tiene efectos éticos explosivos, simultáneamente relevantes e incontrolables. Pues parece apuntar a una conexión compleja entre las perspectivas que ofrecen un mayor rendimiento epistémico y una posición moral esclarecida. Aunque podemos estar de acuerdo en el rechazo categórico del robo concebido analíticamente, ¿sabemos realmente lo que es robar?, ¿cómo transforma nuestra evaluación de las transgresiones de la propiedad privada un entendimiento profundo del modo en que está relacionada con procesos estructurales de estratificación? En una de sus escasas interpelaciones directas al kantismo, Marx escribe:

¹⁹ F. Schick, Hacer elecciones. *Una reconstrucción de la teoría de la decisión*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 55 y ss

²⁰ R. P. Wolf, *Moneybags Must Be So Lucky. On the Literary Structure of Capital*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988, pp. 38 y 43; véase también C. Rendueles, *Los límites de las ciencias sociales*, Madrid, UCM, 2001, pp. 245 y ss.

¿No es un error sustituir el individuo con sus motivos reales y las diversas relaciones sociales que lo influyen, por la abstracción de la “libre voluntad”; el propio ser humano por una de sus muchas cualidades? (...) Si los crímenes, al ser considerados a gran escala, manifiestan en su cantidad y en su clasificación la regularidad de los fenómenos físicos; (...) ¿no sería necesario meditar profundamente una modificación del sistema que genera estos crímenes en vez de glorificar al verdugo que ejecuta a un lote de criminales sólo para hacer un hueco al siguiente suministro?”²¹

Contrato y supererogación

El debate sobre la ética socialista ha tenido una importante extensión extraacadémica en las organizaciones políticas anticapitalistas. Es cierto que ha habido algunas tradiciones antagonistas, como el anarquismo, que han establecido una relación estrecha entre el activismo y la transformación personal éticamente fundada. Tal vez porque, en el fondo, la desconfianza del anarquismo respecto de la heteronomía de las estructuras de autoridad constituidas se parece a una versión ingenua e hipertrofiada de la autonomía moral kantiana. En *El corto verano de la anarquía*, un texto de Hans Magnus Enzensberger sobre Durruti y el anarquismo español de los años treinta, aparece este testimonio: “En cada pueblo había al menos un obrero consciente, el cual se distinguía porque no fumaba, no jugaba, no bebía, profesaba el ateísmo y no estaba casado con su mujer (a la que era fiel)”²².

Sin embargo, el personalismo ha sido una opción minoritaria. En general, los revolucionarios han desconfiado profundamente de la descripción de los problemas políticos en términos morales. Gerald Cohen contaba una anécdota esclarecedora:

En agosto de 1964, pasé dos semanas en Checoslovaquia, en concreto en Praga, en casa de la hermana de mi padre, Jennie Freed, y su marido, Norman. Estaban allí porque Norman era en ese tiempo editor de *World Marxist Review*. (...) Una tarde planteé una pregunta sobre la relación entre la justicia o, mejor de forma más general, entre los principios morales y la práctica política comunista. La pregunta provocó una respuesta sardónica por parte del tío Norman. “No me hables de moralidad –dijo, con algo de desprecio–. No me interesa la moral”. El tono y el contexto de sus palabras le dieron esta fuerza: “La moralidad es puro cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo”. En contestación a la frase de Norman dije: “Pero tío Norman, eres un comunista de toda la vida. Seguro que tu actitud política refleja un fuerte compromiso moral”.

²¹ K. Marx, “Capital Punishment”, *New-York Daily Tribune*, 17 de febrero de 1853.

²² H. M. Enzensberger, *El corto verano de la anarquía*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 21.

“No tiene nada que ver con la moral –replicó, elevando ahora el volumen de su voz –. ¡Estoy luchando por mi clase!”²³

La crítica marxista ha insistido en que cierto tipo de relación imaginaria con las condiciones reales de existencia es una característica intrínseca de las relaciones éticas y políticas en el capitalismo. No sólo, como indicaba más arriba, porque algunas relaciones de sometimiento muy relevantes se ocultan bajo una capa formal de libertad e igualdad de apariencia universal. La falsa conciencia moderna guarda una estrecha relación con el modo en que la vida cotidiana en el capitalismo se ve afectada por procesos sociales que tienen el mismo alcance que las catástrofes naturales en las comunidades tradicionales y que mueven a la movilización y no a la oración.

La formación histórica del capitalismo engendró gigantescas tensiones sociales, económicas y políticas que eclosionaron en todo el mundo en el siglo XX, uno de los periodos históricos más sangrientos que conocemos, al menos en términos cuantitativos (se calcula que entre 1900 y 1993 se produjeron 154 guerras que se cobraron más de cien millones de vidas). Slavoj Žižek lo expresó con su contundente jerga lacaniana: “El siglo XX se atrevió a enfrentarse a la cosa en sí, a realizar directamente el Nuevo Orden. El momento verdadero y definitorio del siglo XX es la experiencia directa de lo Real como algo opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su extrema violencia como precio que hay que pagar por pelar las decepcionantes capas de la realidad”²⁴. El antagonismo político extramoral es una experiencia colectiva indisolublemente vinculada a estos procesos históricos. Muchos activistas pensaron que, del mismo que sería absurdo tratar de combatir los efectos de un terremoto con buenas intenciones, era inútil y dañino oponer la virtud personal a la explotación capitalista, no tanto por que no fuera susceptible de calificación moral como porque la ética pertenece a otro orden de magnitud.

Gunther Anders denominó “desnivel prometeico” al modo en que en el capitalismo estamos condenados a producir efectos desmesurados con acciones insignificantes, de modo que nuestro sentido moral queda profundamente desorientado²⁵. Anders pensaba que el problema guardaba relación con los efectos del avance tecnocientífico sobre nuestro universo ético. Para los marxistas, la desorientación moral tiene que ver más bien con la desproporción –políticamente inducida por las élites económicas– entre la contingencia de nuestras vidas cotidianas y los procesos sociales más sedimentados de la modernidad: la acumulación

²³ G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 137.

²⁴ S. Žižek, *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal, 2005, p. 11.

²⁵ G. Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 27 y ss.

de capital a escala global²⁶. De este modo, actos inocentes se convierten en aportaciones granulares a estructuras de sometimiento de repercusiones inimaginables. El mero hecho de llamar por un teléfono móvil nos hace cómplices involuntarios de la muerte de miles de personas en las guerras del coltán.

El objetivismo revolucionario es un arma contra el desnivel prometeico. Es una forma de centrarse en las causas antes que en las razones en un mundo donde una declinación social y alienada del cielo estrellado ha desactivado la ley moral de nuestros corazones. Es decir, el marxismo no sólo ha denunciado la indeterminación semántica de nuestras intuiciones morales a causa de sesgos ideológicos. También ha sacado a la luz cómo esas limitaciones cognitivas se ven incrementadas hasta la completa difuminación del campo moral por la efervescencia de grandes estructuras económicas que limitan nuestra capacidad para intervenir sobre la realidad social. Como decía Keynes, los mercados votan en parlamentos virtuales y su voto cuenta más que el de cualquier cargo electo. Para el marxismo la modernidad real es una gran horma económica a las posibilidades históricas de autogobierno, un contexto en el que la ética queda de algún modo absorbida por los grandes conflictos sociales.

Así que la renuncia socialista a la ética es un intento de ponerse a la altura de la asimetría entre la magnitud de los condicionantes materiales y sociales de nuestras acciones y la escasa eficacia ética de los modernos. Una conducta moralmente cabal sería preferir morir de hambre y frío a comer alimentos producidos por campesinos ultraexplotados y vestir ropa fabricada por trabajadores que cobran sueldos de miseria. Muy razonablemente, los revolucionarios no confiaron en que esta virtud supererogatoria pudiera generalizarse hasta el punto de resultar colectivamente eficaz. Por eso renunciaron a interpretar sus propios actos en términos de una ética general. El balance de esta estrategia objetivista ha sido muy negativo: ha dado lugar a justificaciones de actos atroces y dejó huérfanas de sentido a vidas heroicamente altruistas. Muchos activistas vivieron su propio compromiso político como el resultado de fuerzas extrapersonales, como un fenómeno natural, antes que como actos modulados por razones, dudas y conflictos personales. Es como si la actividad revolucionaria quedara completamente subsumida en grandes procesos estructurales.

Los movimientos políticos que surgieron de la crítica antiinstitucional sesentaochista amplificaron el tono objetivista hasta desembocar en un teoreticismo terminal. En 1971 tuvo lugar en la televisión holandesa un famoso debate entre Noam Chomsky y Michel Foucault. Chomsky, un progresista clásico, defendía posicio-

²⁶ C. Fernández Liria, "Los diez mandamientos y el siglo XXI", *El viejo topo*, n° 251, 2008, pp. 49-55.

nes ilustradas convencionales a las que Foucault respondía con un antimoralismo radical, teóricamente coherente pero muy excéntrico: “Cuando el proletariado toma el poder es perfectamente posible que ejerza sobre las clases que ha derrotado un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario. Y no veo qué objeción se puede hacer a eso”. Veinte años después, Chomsky recordaba así a Foucault: “Nunca he conocido a nadie que fuera tan completamente amoral. Generalmente cuando se habla con alguien, uno da por sentado que se comparte algún territorio moral. Con él me sentí, sin embargo, como si estuviera hablando con alguien que no habitara el mismo universo moral. Personalmente me resultó simpático. Pero no pude entenderlo, como si fuera de otra especie o algo así”²⁷.

Si el extramoralismo revolucionario resulta tan insatisfactorio es, entre otras cosas, porque la renuncia socialista a la fundamentación moral de la acción revolucionaria podría entenderse alternativamente como un intento, quizás no muy realista pero sí coherente, de establecer las precondiciones de un marco ético eficaz. Los anticapitalistas quieren construir una sociedad en la que se pueda ser bueno sin necesidad de ser un héroe inútil, donde los determinantes estructurales del capitalismo no interfieran constantemente en nuestras decisiones éticas, políticas y estéticas. Desde esta perspectiva, el activismo político radical sería una especie de iniciativa “precontractualista”, un intento de establecer precondiciones materiales y políticas en las que el contrato social tenga sentido como realidad y no como mero ideal normativo o, peor todavía, como ficción legitimatoria de la injusticia.

¿Por qué el pensamiento socialista no ha desarrollado esta idea y más bien ha optado por la vía extramoral? Seguramente porque el contractualismo es un intento de encontrar una concepción racional de la justicia en una situación de escasez y conflicto potenciales más o menos acusados. Es un método para justificar un orden social entendido como un conjunto de derechos y deberes establecidos desde un punto de vista intersubjetivo que cualquier persona que hable de buena fe aceptaría, dada una diversidad de concepciones de la vida buena y de intereses materiales, sociales y simbólicos enfrentados. En cambio, como hemos señalado más arriba, una visión muy ingenua del socialismo ha imaginado el postcapitalismo como una realización de la abundancia, la aconflictividad y la perfecta transparencia social. Las razones seguramente fueron estratégicas: es difícil convencer a la gente de que arriesgue su vida en la lucha revolucionaria si el objetivo no es cambiar el mundo de base sino fundar una versión mejorada del Estado de derecho liberal.

²⁷ Citado en J. E. Miller, *La Pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, p. 273. El debate se editó como N. Chomsky, M. Foucault y F. Elders, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Como señaló Steven Lukes, “incluso en condiciones de abundancia cooperativa y altruismo, si existen conflictos entre distintas concepciones del bien, será necesaria una distribución adecuada de los beneficios y las cargas, así como la asignación de tareas y la protección de los derechos (...). Los altruistas, al perseguir sincera y conscientemente sus respectivas concepciones del bien, podrían causar injusticias y violar los derechos de los demás”²⁸. Desde esta perspectiva, el proyecto revolucionario puede ser entendido como un intento de eliminar algunas fuentes no evidentes de sometimiento que pervierten la posibilidad de pensar una organización social justa (por ejemplo, una mercantilización generalizada que limita la eficacia social del altruismo). El socialismo aspira a que el juicio acerca de cómo debería ser la estructura jurídica de una sociedad se realice en las condiciones políticas, sociales y materiales óptimas. Subraya que en la sociedad capitalista el velo de ignorancia transparente sistemáticamente en algunas zonas habitadas por las élites económicas y políticas. En suma, como detectaron algunos neokantianos afines al marxismo en los primeros años del siglo XX, parece haber una congruencia al menos tendencial entre Marx y un Kant (o, en su versión contemporánea, un Rawls) que ha hecho un curso acelerado de economía política.

La comunidad futura

Desde el punto de vista que he denominado precontractualista, la paradoja ética marxista sería el resultado de dos errores en los que habría incurrido la tradición socialista. En primer lugar, una confusión de los límites de la intervención ética en el capitalismo con los límites de la ética en general. En segundo lugar, una sobrevaloración de la aconflictividad social y material del postcapitalismo. Superados estos malentendidos, la paradoja se disolvería. Sin embargo, creo que el dilema moral marxista tiene una segunda dimensión, más profunda, que genera aporías muy poderosas, pues apuntan a algunas debilidades del propio contractualismo.

La clave del problema es que el socialismo no es completamente compatible con el agnosticismo procedimental acerca de las concepciones particulares del bien. Es un asunto delicado pues, de hecho, Marx se negó a definir con detalle la sociedad comunista rechazando “formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir”²⁹. Sin embargo, su silencio acerca de la naturaleza concreta de la sociedad postcapitalista no fue ni mucho menos total. Por ejemplo, en un conocido pasaje de *El capital* se dice que en el terreno de la producción, “la liber-

²⁸ S. Lukes, *Marxism and morality*, op. cit., p. 33.

²⁹ K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I, “Epílogo a la segunda edición”, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1867], p. 17.

tad sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana”³⁰. El socialismo no es simplemente un marco general donde las personas están en libertad de unirse para tratar de realizar su ideal de vida buena o una metautopía anarcoliberal, sino una propuesta ética sustantiva que dispone de, al menos, el esbozo de un proyecto de organización social considerado preferible.

Marx fue muy crítico con el individualismo posesivo del liberalismo decimonónico. Es una de las preocupaciones fundamentales de sus escritos de juventud, en los que denunció la organización política fundamentada en los intereses privados y el modo en que limitan la fraternidad y la posibilidad de realización personal. Por eso una larga tradición de interpretaciones ha considerado a Marx como un colectivista convencido, ya se valore este rasgo negativa³¹ o positivamente³². También en términos explicativos el individualismo craso ha sido considerado poco interesante: “La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados”³³. Esta crítica del individualismo implica que hay al menos una concepción del bien –y, por cierto, una particularmente difundida en nuestro tiempo– que a Marx no le parece admisible por motivos sustantivos y no procedimentales. Uno no hace la revolución para asentir plácidamente a un ideal de vida basado en los zapatos Manolo Blahnik, el *paintball* y los cruceros Disney. El socialismo no es sólo un conjunto de leyes amplias o incluso universales que establezcan un entorno de convivencia razonable.

La crítica marxiana del individualismo liberal convive con una percepción muy negativa de las comunidades tradicionales y del colectivismo nostálgico³⁴. Por eso en las últimas décadas numerosos intérpretes han considerado que Marx fue virtualmente un individualista metodológico cercano en el campo normativo a los prin-

³⁰ K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Libro III, vol. 8, Madrid, Siglo XXI, 1979 [1894], p. 1044.

³¹ Cf. K. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 31-32; I. Berlin, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 1973; L. Stevenson, *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 80.

³² Cf. C. Gould, *La ontología social de Marx*, México, FCE, 1983; R. W. Miller, “Methodological Individualism and Social Explanation”, *Philosophy of Science*, 45, 1978; T. Carver, “Marx and Positivism” en T. Ball, y J. Farr, *After Marx*, Cambridge University Press, 1984, p. 225.

³³ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, (1857-58), Madrid, Siglo XXI, 1971, I, p. 204.

³⁴ Cf. K. Marx, “La dominación británica en la India” [1853], en *Obras escogidas*, vol I, op. cit.

cipios éticos liberales³⁵. Es cierto que al final de su vida Marx llegó a considerar más positivamente las sociedades tradicionales a causa del auge del populismo ruso y su creciente desencanto respecto al carácter progresista del capitalismo³⁶. Pero esta reevaluación no supuso una ruptura con la crítica del romanticismo antropológico, más bien fue una toma de conciencia de la fuerte tensión conceptual a la que abocaba su doble rechazo de las relaciones de sometimiento propias de las sociedades etnológicas y el liberalismo político.

Para Marx el individualismo capitalista tiene una dimensión positiva en la medida en que es un desarrollo histórico de potencialidades humanas sólo latentes en sociedades anteriores y cuya madurez se produciría en la sociedad comunista³⁷. Es decir, los criterios no procedimentales de arquitectura social en los que Marx está pensando para el postcapitalismo requieren como condición de posibilidad una paradójica comunidad de individuos ilustrados. Desde este punto de vista, la autonomía individual es un “proceso histórico”, no un estado acabado, que tiene “fases de desarrollo”³⁸. Es un problema que reaparece incluso en los textos más técnicos de Marx. Por ejemplo, en el capítulo de *El capital* dedicado a la “Maquinaria y gran industria” se explica cómo el desarrollo del capitalismo disuelve “junto al fundamento económico de la familia tradicional y al trabajo familiar correspondiente a ésta, in-

³⁵ Cf. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, pp. 4-8; A. Callinicos, *Making History*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 55-83; D. Little, *The Scientific Marx*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 149 y ss; D.-H. Ruben, “Marx, Necessity and Science” en G. H. R. Parkinson, *Marx and Marxisms*, Cambridge University Press, 1982, p. 40; J. Roemer, “Methodological Individualism and Deductive Marxism”, *Theory and Society*, 11, 1982, pp. 513-20; K. J. Scott, “Methodological and Epistemological Individualism”, en J. O’Neill (ed.), *Modes of Individualism and Collectivism*, Londres, Heinemann, 1973, p. 218; M. E. Warren, “Marx and Methodological Individualism” en T. Carver y P. Thomas (eds.), *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania University Press, 1995, p. 231; D. F. B. Tucker, *Marxism and Individualism*, Oxford, Blackwell, 1988; G. W. Smith, “Marxian Metaphysics and Individual Freedom” en G. H. R. Parkinson (ed.), *Marx and Marxisms*, op. cit.; G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 161.

³⁶ “En palabras de un escritor americano que, dado que recibe apoyo del gobierno de Washington para su trabajo, no puede ser sospechoso de tendencias revolucionarias, “el nuevo sistema” al que tiende la sociedad moderna “será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”. No deberíamos, pues, asustarnos demasiado ante la palabra “arcaico”” (K. Marx, “Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich” [1881], en T. Shanin (ed.), *El Marx tardío y la vía rusa*, Madrid, Revolución, 1991, p. 140). Véase además E. Hobsbawm, “Introducción” a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, p. 83 y L. Krader, “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en E. Hobsbawm (ed.), *Historia del marxismo*, 2, Barcelona, Bruguera, 1982.

³⁷ Cf. I. Forbes, *Marx and the New Individual*, Londres, Unwin Himan, 1990, pp. 72 y ss; E. Kamenka, op. cit., p. 144.

³⁸ K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid, Siglo XXI, 1971 [1857-58], I, p. 89.

cluso los antiguos vínculos familiares”. No obstante, Marx se apresura a añadir que “la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos”³⁹.

El dilema de la doble crítica al individualismo burgués y a la comunidad tradicional se ha transmitido sistemáticamente a la izquierda política. Deseamos ser individuos libres con relaciones sociales electivas, pero que todos los demás formen una sólida red de solidaridad profunda y no meramente burocrática que nos proteja y garantice que la cooperación será continua y auténtica. Queremos una economía eficaz que nos permita optar entre distintas ocupaciones e incentive el talento, pero repudiamos el mercado de trabajo que nos obliga a competir y produce desigualdades. Por eso, la moraleja marxista es que la fraternidad emancipadora es un producto postcapitalista. Así que el proyecto socialista se halla en una situación normativa extraña, parece entender las distintas posibilidades éticas como una ruta sucesiva y no como opciones antagónicas: nos pide que seamos precontractualistas (o extramoralistas) en el capitalismo, contractualistas durante los momentos constituyentes de la revolución y aristotélicos en el socialismo.

Lo que ocurre es que la estrategia de aplazamiento que he denominado precontractualismo es insuficiente por lo que toca al desarrollo de una concepción particular del bien basada en la solidaridad. Es muy cuestionable que el paso del precontractualismo al contractualismo sea posible, pero resulta prácticamente inimaginable cómo puede surgir una forma de relación social tupida del libre acuerdo individual basado en el interés mutuo. Uno no puede sencillamente reconstruir un vínculo social denso cuando y como le convenga. Los contextos comunitarios, en particular los que entrañan la gestión material de recursos de uso común, son muy frágiles; sus normas resultan fáciles de destruir y muy difíciles de reestablecer.

Las relaciones sociales se parecen más al cristal que a la plastilina, como muestra una experiencia recogida por el psicólogo Dan Ariely. Una guardería israelí decidió imponer multas a los padres que llegaran tarde a recoger a sus hijos. Los resultados de la iniciativa no fueron los esperados:

Antes de que se introdujera la multa los maestros y los padres tenían un contrato social, con normas sociales que regulaban el hecho de llegar tarde. Así, si los padres llegaban tarde –como sucedía ocasionalmente–, se sentían culpables por ello, y dicha culpabilidad les llevaba a ser más puntuales. Pero al empezar a imponer las multas, la guardería había reemplazado inadvertidamente las normas sociales

³⁹ K. Marx, *El capital*, Libro I, vol. 2, cit., pp. 595-596..

por las mercantiles. Ahora que los padres pagaban por su tardanza, interpretaban la situación en términos de normas mercantiles. En otras palabras: puesto que ahora les multaban, podían decidir por sí mismos si llegaban tarde o no. (...) Lo más interesante se produjo una semana después, cuando la guardería eliminó la multa. Ahora el centro volvía a la norma social. ¿Volverían también a la norma social los padres? ¿Y volvería asimismo su sentimiento de culpa? Pues no, en absoluto. Una vez eliminada la multa, el comportamiento de los padres ya no varió: siguieron llegando tarde a recoger a sus hijos. De hecho, cuando desapareció la multa incluso se produjo un incremento del número de padres que se retrasaba⁴⁰.

Los vínculos sociales son más un flujo que una situación estática. Son el subproducto no deliberado de un proceso complejo y muy difícil de reproducir intencionadamente. Para superar sus dilemas éticos más profundos, el marxismo necesita una estrategia de preservación o construcción comunitaria compatible con su compromiso ilustrado y modernizador.

Codependencia, cuidado y emancipación

El socialismo ha tratado de suturar la transición entre el precontractualismo extramoral y el contractualismo propiamente dicho mediante la teoría de la revolución. En cambio, el abismo entre contrato y comunidad es mucho más profundo y requirió la fantasía del hombre nuevo. La idea es, aproximadamente, que el postcapitalismo desarrollará condiciones sociales tan exóticas que darán lugar a una auténtica transformación antropológica en la que la comunidad de individuos libres podrá fructificar. La raíz de esta doctrina es la desconfianza del marxismo –aunque no del propio Marx⁴¹– en la noción de naturaleza humana y su apuesta por la completa plasticidad de las personas y las sociedades. También en este caso, los términos del problema cambian si se adopta una perspectiva menos utópica, tomando como punto de partida algunas características persistentes de los individuos y de las sociedades que bien podrían ser descritas como “naturaleza humana”.

Por supuesto, los contractualistas han desarrollado una aversión similar a cualquier naturalización del entorno normativo, aunque por razones muy distintas. Tratan la organización social como un problema de distribución de recursos escasos y compatibilización de proyectos distintos entre individuos independientes. Intentan evaluar la racionalidad de la estructura de un sistema de deberes y derechos en virtud de sus propiedades formales, como la consistencia o la coherencia. Esta analiticidad es muy reconfortante para los expertos en ética, pero resulta inservible para

⁴⁰ D. Ariely, *Las trampas del deseo*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 95.

⁴¹ Cf. N. Geras, *Marx and Human Nature*, Londres, Verso, 1983.

la vida en común. La búsqueda de procedimientos que permitirían a un grupo de personas racionales y autónomas llegar a un consenso acerca del tipo de organización social en el que preferirían vivir es un ideal loable, pero lo cierto es que la independencia individual es, en el mejor de los casos, un episodio fugaz y no necesariamente afortunado de la vida de la mayor parte de los animales humanos.

En palabras de Alasdair MacIntyre, “Las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de las virtudes del reconocimiento de la dependencia y si esta no se comprende, tampoco podrán verse con claridad ciertos rasgos de la actuación racional”⁴². Nuestra racionalidad política está afectada por nuestra propia vulnerabilidad material y la de los demás. Somos animales sometidos a problemas, malestares, enfermedades y discapacidades. No podemos sobrevivir sin la ayuda de los otros. Pero no en el sentido de un grupo de adultos sanos, lúcidos y fornidos que deciden asociarse por interés mutuo para prosperar en un entorno hostil, como en las fábulas contractualistas. Desde esa perspectiva la discapacidad es algo que nos acontece, cuando lo cierto es que es más bien algo que somos.

Los padres y madres enseñan a sus hijos a modular sus deseos más inmediatos y a asumir compromisos y responsabilidades. Más adelante, nuestros grupos de referencia y las personas cercanas nos influyen profundamente a la hora de elaborar juicios morales. El modo en que otras personas dependen de nosotros contribuye a nuestro crecimiento moral. Por ejemplo, en muchas sociedades tradicionales los niños mayores desempeñan un papel crucial en las tareas de crianza. La crianza no es un servicio unidireccional que los independientes ofrecen a los dependientes, sino que es parte del proceso formativo de un adulto.

Sin embargo, en nuestras sociedades la discapacidad y la dependencia se consideran fuentes de heteronomía: o bien una fase en el proceso convencional de convertirse en personas autónomas –niños– o de dejar de serlo –ancianos– o bien una catástrofe sobrevenida –discapacitados–. La autonomía es un mérito reservado para unos pocos: básicamente, varones blancos, ricos y con buena salud. De ahí la larga y atroz historia de grupos sociales a los que se ha considerado tutelables en la modernidad ilustrada: mujeres, pobres, trabajadores no cualificados, homosexuales, ancianos, enfermos, no occidentales en general, *outsiders*, analfabetos, inmigrantes, locos, etc. Por eso Martha Nussbaum ha propuesto

introducir en la concepción política de la persona, de la que van a derivarse los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados, que nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas

⁴² A. C. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 23.

de dependencia. [Para] (...) llamar la atención sobre estas áreas de vulnerabilidad, e insistir en que la racionalidad y la sociabilidad son ellas mismas temporales y que están sometidas a crecimiento, maduración y (si el tiempo lo permite) decadencia. También supone reconocer que la clase de sociabilidad propia de los seres humanos incluye relaciones simétricas como las que destaca Rawls, pero también relaciones de asimetría más o menos extremas; e insistir en que sigue habiendo reciprocidad y un funcionamiento plenamente humano en tales relaciones asimétricas⁴³.

O, por resumirlo en un lema marxista bien conocido, “a cada cual según sus necesidades”. Precisamente, Marx lanza este eslogan inmediatamente después de afirmar una concepción de la justicia basada en las relaciones asimétricas de modo que “el derecho no tendría que ser igual sino desigual”⁴⁴. Hay una profunda convergencia entre la ética de la dependencia y el cuidado y la ubicación de la ética socialista en algún punto paradójico entre el individualismo liberal y el comunitarismo reaccionario. Los teóricos de la dependencia no cuestionan la importancia de la libertad personal como fundamento moral, pero señalan algunos límites significativos de la tradición liberal. La arquitectura institucional—incluso aquella que privilegia la autonomía individual— puede modularse sobre el libre acuerdo sólo en la medida en que respete ciertos límites relacionados con el cuidado de algunas discapacidades consustanciales a nuestra especie que nos abocan a un compromiso personal profundo.

En contra de lo que han pensado los comunitaristas, el tipo de relación personal necesaria para realizar satisfactoriamente el cuidado mutuo es compatible con la realización individual en una sociedad compleja. En palabras de Terry Eagleton, “ser un ser humano individual no es como ser un melocotón individual. Es un proyecto que tenemos que realizar. Es una autonomía que forjamos para nosotros mismos sobre la base de nuestra existencia compartida, y por tanto una función de nuestra dependencia en lugar de una alternativa a ella. Nuestra vida como especie nos permite establecer con la especie una relación única conocida como identidad personal”⁴⁵.

Cuidar de alguien o ser cuidado no es en sí mismo una forma de tutela, de sujeción o de renuncia a la libertad individual sino un aspecto tan intrínseco a nuestra naturaleza como nuestra capacidad de comunicarnos o de expresar afectos. Conlleva una cierta relación afectiva y comunitaria o, al menos, no contractual, en el sentido de que es imposible sin un conjunto de compromisos mantenidos en el tiem-

⁴³ M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 167.

⁴⁴ K. Marx, “Crítica del programa de Gotha”, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁵ T. Eagleton, *Después de la teoría*, Barcelona, Debate, 2005, p. 169. Sobre la distancia de este punto de vista respecto del comunitarismo, véase A. MacIntyre, *op. cit.*, pp. 167.

po y no dependientes del cálculo racional. Su fundamento no es el deseo, ni el interés mutuo ni el deber abstracto. Los hijos no cuidan de sus padres ancianos ni los padres le cambian los pañales a sus bebés porque les reporte una gran satisfacción, les convenga o lo consideren un imperativo moral⁴⁶. Pero el cuidado tampoco está restringido a un tipo de sociedad simple, cerrada y tradicional. La co-dependencia puede dar lugar a relaciones de poder alienantes y violentas, pero no tiene por qué ser así y, de hecho, en muchas ocasiones no lo es en absoluto. Uno no es más libre por no tener un padre que le cuide o una hija a la que cuidar, en cierto sentido lo es menos. El escenario en el que podemos o no superar en común la alienación guarda relación con un impulso que forma parte de lo más íntimo de nuestra especie: cuidar los unos de los otros.

El cuidado mutuo no equivale al sometimiento personal tradicional. En cambio, entraña una oposición tajante a la mercantilización generalizada. MacIntyre señala que hay una notoria incompatibilidad entre el capitalismo avanzado y una sociedad en la que el cuidado vea reconocida la centralidad ética y política que de hecho tiene materialmente. Pues una sociedad como esa “no promueve el crecimiento económico y requiere un aislamiento considerable y protección contra las fuerzas generadas por los mercados externos. (...) Una sociedad así sería hostil a la sociedad de consumismo y entraría en conflicto con sus objetivos”⁴⁷. Nuestro sistema económico y político está enteramente construido de espaldas a la persistente realidad del cuidado mutuo. Por eso, sigue existiendo una enorme masa de trabajo de cuidados ajeno al mercado pero imprescindible para que las relaciones mercantiles se desarrollen con normalidad. El capitalismo parasita los cuidados mutuos. Según algunas estimaciones, el trabajo de cuidados no remunerado equivaldría al 50% del PIB de un país desarrollado⁴⁸.

Este no es el lugar para hacer una evaluación de las éticas del cuidado y la co-dependencia, de su aspiración a superar algunos puntos ciegos del liberalismo, el utilitarismo y el comunitarismo o de sus propias debilidades teóricas. Mi objetivo es sólo señalar que es un camino prometedor y poco transitado para repensar la ética marxista. Es una vía para que los proyectos postcapitalistas se reencuen-

⁴⁶ Por supuesto, también se puede cuidar por cualquiera de esos motivos, como en el caso del cuidado profesionalizado o cuando auxiliamos a un desconocido. Pero desde ese elenco de motivaciones es imposible desarrollar la clase de virtudes que asociamos al buen cuidado (cf. A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 144).

⁴⁷ A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁸ La literatura sobre el tema es relativamente reciente –se remonta a los años ochenta del siglo pasado– pero ya muy abundante. Dos buenas perspectivas de conjunto con amplios repertorios bibliográficos son C. Carrasco (ed.), *El trabajo de cuidados*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011 y C. Tobío *et al.*, *El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI*, Barcelona, La Caixa, 2010.

tren con su propia tradición moral que ellos mismos se han esforzado por negar viviendo el activismo político de una manera que sólo cabe calificar de “trágica”, en el sentido técnico del término.

En general, los socialistas han sido poco sensibles al tipo de virtudes asociadas a la codependencia y han considerado el cuidado como una tarea penosa que se podía y debía superar mediante la institucionalización burocrática. Es desconcertante que, por ejemplo, Ulrike Meinhof intentara enviar a sus hijas a un orfanato en Palestina. A fin de cuentas los revolucionarios del siglo pasado desarrollaron en la arena política un tipo de compromiso personal profundo, duradero y libremente elegido que en la modernidad sólo conocemos de forma generalizada en su expresión familiar. Sólo unos pocos activistas de gran sabiduría moral entendieron este paralelismo. En 1936, un anarquista recordaba así a Durruti: “Una tarde fuimos a visitarle y lo encontramos en la cocina. Llevaba un delantal, fregaba los platos y preparaba la cena para su hijita Colette y su mujer. El amigo con el que había ido trató de bromear: ‘Pero oye, Durruti, esos son trabajos femeninos’. Durruti le contestó rudamente: ‘Toma este ejemplo: Cuando mi mujer va a trabajar, yo limpio la casa, hago las camas y preparo la comida. Además, baño a mi hija y la visto. Si crees que un anarquista tiene que estar metido en un bar o un café mientras su mujer trabaja, quiere decir que no has entendido nada’”⁴⁹.

Tal vez Durruti comprendió que el trabajo de cuidados debería ser entendido como una capacidad importante que forma parte del proceso de realización en común de una persona plena y libre y no sólo como una carga histórica que se debería sacudir de los hombros de las mujeres. La emancipación, la libre realización en común de nuestras capacidades, no se puede desvincular del mutuo cuidado de nuestras debilidades. Desde la óptica del cuidado, el socialismo no tiene que ver con el hombre nuevo sino, por usar una expresión nietzscheana, con llegar a ser lo que ya se es, lo que todas las personas somos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P.; *Arguments Within English Marxism*, Londres, Verso, 1980
Ariely, D.; *Las trampas del deseo*, Barcelona, Ariel, 2008.
Brenkert, G. G.; *Marx's Ethics of Freedom*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
Buchanan, A. E.; *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1982.
Carrasco, C. (ed.), *El trabajo de cuidados*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2011.

⁴⁹ H. M. Enzensberger, op. cit.

- Carver, T. y Thomas, P. (eds.); *Rational Choice Marxism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1995.
- Cohen, G. A.; *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1984
- Cohen, G. A.; *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Cohen, G. A.; *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Cohen, G. A.; *¿Por qué no el socialismo?*, Buenos Aires, Katz, 2011.
- Eagleton, T.; *Después de la teoría*, Barcelona, Debate, 2005, p. 169.
- Elster, J.; *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Engels, F. y Marx, K.; *La ideología alemana*, Barcelona, L'Eina, 1988 [1846].
- Fernández Liria, C.; “Los diez mandamientos y el siglo XXI”, *El viejo topo*, nº 251, 2008, pp. 49-55.
- Forbes, I.; *Marx and the New Individual*, Londres, Unwin Himan, 1990.
- Geras, N.; *Marx and Human Nature*, Londres, Verso, 1983.
- Geras, N.; “The Controversy About Marx and Justice”, *New Left Review*, 150, marzo-abril de 1985, pp. 47–85.
- Kamenka, E.; *Los fundamentos éticos del marxismo*, Buenos Aires, Paidós, 1872
- Little, D.; *The Scientific Marx*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- Lukes, S.; *Marxism and morality*, Oxford University Press, 1985, p. 33.
- MacIntyre, A. C.; *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Marx, K.; “La dominación británica en la India” [1853], en *Obras escogidas*, vol I, Moscú, Progreso, 1966.
- Marx, K.; “Capital Punishment”, *New-York Daily Tribune*, 17 de febrero de 1853.
- Marx, K.; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, (1857-58), Madrid, Siglo XXI, 1971.
- Marx, K.; “Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores” [1864], *Obras Escogidas*, vol. I, Moscú, Progreso, 1966.
- Marx, K.; Carta a Friedrich Engels, 4 de noviembre de 1864.
- Marx, K.; *El capital. Crítica de la economía política*. Libro I, Madrid: Siglo XXI, 1978 [1867].
- Marx, K.; Carta a Friedrich Adolphe Sorge, 19 de octubre de 1877.
- Marx, K.; “Crítica del programa de Gotha” [1875], en K. Marx, *Escritos de materialismo histórico*, Madrid, Alianza, 2012.
- Marx, K.; “Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner”, [1880] en M. Dobb et. al., *Estudios sobre El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- Marx, K.; “Primer borrador de la respuesta a Vera Zasulich” [1881], en K. Marx, *Escritos de materialismo histórico*, Madrid, Alianza, 2012.
- Marx, K.; *El capital. Crítica de la economía política*. Libro III, Madrid, Siglo XXI, 1979 [1894].
- Miller, R. W.; *Analyzing Marx. Morality, Power and History*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.
- Nussbaum, M. C.; *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.

- Parkinson, G. H. R.; *Marx and Marxisms*, Cambridge University Press, 1982.
- Pashukanis, E.; *Teoría general del derecho y marxismo*, Barcelona, Labor, 1976.
- Reiman, J.; “The critique of capitalism and the problema of ideology”, en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1991.
- Rendueles, C.; *Los límites de las ciencias sociales*, Madrid, UCM, 2001.
- Schick, F.; *Hacer elecciones. Una reconstrucción de la teoría de la decisión*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Taylor, Ch.; *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Tobío, C. et al., *El cuidado de las personas. Un reto para el siglo XXI*, Barcelona, La Caixa, 2010.
- Tucker, R. C.; *The Marxian Revolutionary Idea*, Nueva York, Norton, 1970.
- Wolf, R. P.; *Moneybags Must Be So Lucky. On the Literary Structure of Capital*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.
- Wood, A.; “Marx on Right and Justice”, *Philosophy of Public Affairs*, vol. 8, nº 3, pp. 267-295, 1979.
- Wood, A.; *Karl Marx*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981.