



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La ética implícita en el pensamiento de Marx

La perspectiva del Marxismo Analítico

Autor:

Gallichio, Santiago Juan

Tutor:

Guariglia, Osvaldo N.

1993

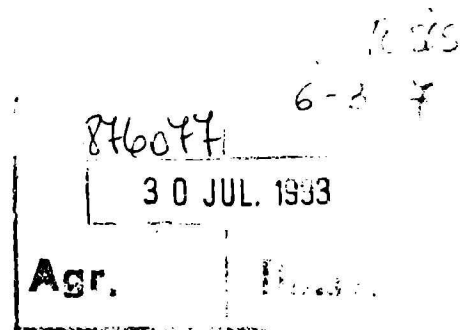
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Departamento de Filosofía
Cátedra "A" de Filosofía Práctica
Especialidad "Ética"

TESIS DE LICENCIATURA

LA ETICA IMPLICITA EN EL PENSAMIENTO DE MARX.
La perspectiva del Marxismo Analítico

Santiago Juan Gallichio
L.U. 83/1001
Director de Tesis: Prof.Dr.Osvaldo N. Guariglia

julio de 1993

"As soon as we begin seriously to regard economic phenomena as a whole and to seek for the conditions of the welfare of the whole, consideration for the interest of the proletariat must emerge; and from thence to the proclamation of equal rights for all is only a short step."

"The very concept of political economy, therefore, or the existence of a science with such a name implies, strictly speaking, a thoroughly revolutionary programme. It is not surprising that the concept is vague, for that often happens with a revolutionary programme. Indeed, many practical and theoretical problems remain to be solved before the goal of economic or social development can be said to be clearly understood. Something can still be said in favour of the older point of view, but in any case it should be said straightforwardly and without prevarication. If, for example, we regard the working classes as beings of a lower type, or if, without going so far as this, we regard them as not yet being ready for a full share in the product of society, then we should say so clearly and base our further reasoning upon that opinion. There is only one thing which is unworthy of science -to conceal or pervert the truth; that is to say, in this case, to represent the position as if those classes had already received all they could reasonably wish or expect, or to rely upon unfounded, optimistic beliefs that economic developments in themselves tend to the greatest possible satisfaction of all."

Wicksell, Lectures on Political Economy, Vol. I, p. 4.

INTRODUCCION

Las relaciones entre la Economía Política y la Filosofía Práctica han sido siempre motivo de perturbación intelectual, ya desde el momento en que la primera naciera como disciplina autónoma, hace dos siglos. Sea por desenvolverse en una ignorancia absoluta de sus orígenes en el ámbito escocés de la *Moral Philosophy* o por su intento de reemplazar toda reflexión ética al tornarse crítica radical de la sociedad, la economía no ha podido dejar de ser juzgada por sus implicaciones prácticas. La advertencia de Wicksell, que reza el epígrafe de este trabajo, es paradigmática respecto de este tema, puesto que proviene de un paladín del positivismo neoclásico de la ciencia económica, y nos enseña la preocupación que subyace aun en aquéllos que mejor lograron aislar el desarrollo cuasi-axiomático de las *economics* de criterios ético-políticos y de la interferencia moral o metafísica.

Como se da en literatura una alternancia histórica entre clasicismos y romanticismos, así también conoce la economía de intentos clásicos y neoclásicos y de contrapartidas marxistas y keynesianas, pretendiendo estas últimas reservar un lugar destacado para la valoración moral y la acción política como los románticos para el sentimiento y la emoción. Pero no deja de llamar la atención que ninguno de estos movimientos cargados de crítica moral haya recurrido metodológicamente a la disciplina que, desde hace veinticuatro siglos, se encarga de refinar los criterios para una crítica tal: la ética. En cambio, confiando en encontrar tales criterios en el seno mismo de su joven saber, desarrollaron modelos científicos, en mayor o menor medida contrastables con la realidad, y dedujeron posteriormente de su estructura los elementos para una crítica social o las recomendaciones para la confección de políticas económicas.

Como señala Joan Robinson en su obra *Economic Philosophy*, los supuestos metafísicos han jugado un papel preponderante en los teóricos de la economía y no pueden dejar de hacerlo, siendo así que lo que los distingue, en todo caso, es la mayor o menor conciencia que de tales supuestos tenga cada uno al desarrollar su teoría. El concepto de "valor" de la persona humana y el modelo medieval del

"justo precio" perviven intactos, a su juicio, en todos los economistas clásicos, calificación que hace extensiva al mismo Marx. El concepto de "utilidad" es el que reemplazara el centro de la escena al desarrollarse, desde Marshall, la economía neoclásica y marginalista. El "pleno empleo" vino luego a ser el valor máspreciado de la política social desde que Keynes advirtiera que valía la pena torcer el rumbo autónomo de una economía para lograr ocupación en los integrantes de una sociedad.

Son todos éstos conceptos cargados de valoración y su dilucidación requiere de un tratamiento autónomo y en el ámbito adecuado. Pero también es cierto que la filosofía práctica no ha terminado de definir el sitio en el cual sea adecuado por principio realizar tal dilucidación y más bien se nota que el tratamiento de las acciones económicas ha comprometido todo su ámbito, aunque de distintas maneras.

El propósito de este trabajo es discutir desde una perspectiva ética los conceptos centrales de la crítica social que realizara la economía marxista. Para ello, dividiremos el análisis en tres secciones iniciales de acuerdo a los tres enfoques disciplinarios distintos que la filosofía práctica permite distinguir. Estos son: la ética propiamente dicha, en tanto estudio de la determinación de la acción individual; el derecho, como ámbito de la normativa que regula la relación interesada de los hombres con los objetos del mundo exterior; y la filosofía de las costumbres, o ámbito de la interacción social o colectiva de los hombres entre sí. Se sigue, de este modo, una versión kantiana como la que aparece en la división del Derecho en: derechos personales, reales y real-personales, respectivamente.

Con cada uno de estos tres enfoques trataremos un concepto central de la crítica marxiana a la sociedad capitalista, el que se ajuste más a las categorías de la disciplina del caso. Al ámbito ético, entonces, le corresponderá el estudio crítico del concepto de "alienación", ya que por él se analizan los efectos que el modo de producción tiene sobre la realización individual de los **hombres**. Al del derecho de propiedad le corresponderá el de la "explotación", si ésta es concebida como algún modo de apropiación ilegítima del excedente de **cosas** reales por parte de una clase y en detrimento de otra. Y al ámbito social, por último, el análisis de la interrelación entre esas clases, es decir, el de la "división social

del trabajo", en términos de relaciones entre hombres en las que intervienen intereses por cosas, para su crítica o justificación.

Vale aclarar desde el comienzo que esta división se realiza solamente con propósitos hermenéuticos. En la obra de Marx no hay tal cosa ni podría haberla, ya que él mismo renegaba de toda perspectiva ético-jurídica, a la que consideraba incapaz de crítica alguna. Pero también es cierto, como veremos oportunamente, que cualquier crítica, que es de suyo una formulación racional, requiere de un criterio externo al objeto que pretende ser criticado. Es así que la filosofía práctica, tomada en toda su generalidad, servirá a lo largo del presente estudio como sitio de emergencia y justificación de tales criterios.

Ahora bien, la división que de la filosofía práctica se hace aquí es sólo una primera aproximación a una obra que, como la marxiana, presenta la crítica imbricada en el desarrollo positivo de la economía y los conceptos críticos, interrelacionados de tal modo que se autoimplican mutuamente. La propiedad privada, por ejemplo, aparece como "la otra cara" de la división del trabajo; la explotación del proletariado, como emergente estructural del sistema a la vez que como situación implícitamente aberrante y producto de la anterior; la alienación del trabajo, como situación histórica elemental del capitalismo a la vez que como elemento básico de la crítica moral radical.

Es por ello que estos tres conceptos principales pueden ser evaluados desde las tres perspectivas mencionadas y al asignarle a cada una solo uno de ellos se busca dar con el tratamiento más fructífero a nuestro entender, pero no se dejará de hacer referencia a los demás. Confiamos en que, vistas las cosas de esta manera, pueda ordenarse la cuestión que nos importa, a saber, la crítica marxiana a la sociedad capitalista, del modo más conveniente a una filosofía práctica universalista.

Sobre el final, en la cuarta y última sección de la parte expositiva del presente estudio, trataremos someramente el concepto de "trabajo", para considerarlo como "la acción humana específicamente económica". En él deben converger las conclusiones extraídas del análisis de los tres conceptos críticos para conformar luego, en el apartado final, lo que pretende ser el esquema de una formulación universal de los alcances de la ética y la economía respecto de este objeto que se presenta común a ambas: la

organización económica de la sociedad. Buscaremos aclarar lo que hay en ella de acción, y compete por tanto a la ética, y lo que es específico de la economía.

Existe una limitación más en el presente estudio. Se ha seguido la cuestión desde la perspectiva que abrieran los teóricos de la escuela denominada desde hace veinte años "Marxismo Analítico". Es objetivo de esta escuela la reformulación de la crítica marxiana en términos propios de una ética universalista contemporánea, es decir, en términos normativos. Serán tratadas, de todos modos, algunas obras que no pertenecen a esta escuela por tradición o época, pero que confluyen en el propósito referido.

El trabajo del Marxismo Analítico lo llevaron adelante autores como G.A.Cohen, J.Elster, J.Roemer, R.P.Wolff, A.E.Buchanan, R.Arneson, G.Brenkert, J.Reiman y se desarrollaron a partir del que se considera trabajo fundador de la escuela: "The Marxian Critique of Justice", de Allen W.Wood, publicado en 1972 en el primer número de la que sería su órgano de difusión casi excluyente: Philosophy & Public Affairs.

La escuela se ha concentrado en torno de dos tópicos principales: las tesis centrales de Marx respecto de la filosofía de la Historia y el rol de la moralidad en la teoría marxiana del valor, en su crítica del capitalismo y en su explicación del componente motivacional de la praxis revolucionaria. En este trabajo nos interesa el segundo tópico y sólo en su primer aspecto, es decir, nos desentenderemos tanto de la praxis revolucionaria cuanto de la filosofía de la Historia, entendiendo que son problemas específicos de la filosofía de lo político y no de lo económico, que es nuestro objeto.

SECCION PRIMERA

LA ETICA IMPLICITA EN MARX.

La primera preocupación de esta escuela ha sido la de saber si es posible asignar a Marx una ética definida o, dicho en otros términos, la de saber si era Marx un pensador ético.

En el mencionado artículo fundador de esta escuela, Allen Wood atacó el problema, sosteniendo que la crítica marxiana al capitalismo no era para nada una crítica moral y que la actitud de Marx respecto de la justicia se deriva de un postulado básico: la negativa a cualquier concepción de la sociedad que sea, en lo fundamental, política o jurídica. Esta postura decidida de Wood se asienta en la certeza de que, para Marx, los estándares jurídicos nunca pueden medir más que el grado en el cual una transacción o una práctica se conforman a los requerimientos de las relaciones de producción imperantes.

En este contexto, cualquier proyecto crítico que se base en esos estándares no planteará sino reformas al estado de cosas imperante y será incapaz de transformar la sociedad civil. Logrará a lo sumo una redistribución de mercaderías, pero nunca una eliminación de las relaciones capitalistas de producción y, en lo estrictamente moral, resultará una impotente crítica de los explotadores mas no se constituirá en una verdadera actitud crítica, respecto de sus estructuras, que sea revolucionaria. "La justicia es un estándar por el cual cada medio de producción se mide a sí mismo."¹ Es esta posición que adopta Wood la versión marxista tradicional acerca del status de las categorías morales y jurídicas.

A.P. Simonds, al realizar mucho más adelante una revisión completa del tratamiento de la moralidad en Marx que hiciera el Marxismo Analítico, sigue a Wood en su convicción de que Marx "no dejó ética alguna" y agrega que evitó casi por completo el uso de

¹WOOD, A.W. (1972)

términos éticos, fundamentalmente del de "justicia". Es más, hace un recuento de todos los pasajes de la obra marxiana que, a su juicio, utilizan estos términos: "Algunas frases acerca de 'las nociones burguesas de libertad, cultura, ley, etc.', en el Manifiesto, una oración del primer volumen de El capital y un breve párrafo lateral del tercer volumen, acerca del contrato de trabajo, un puñado de comentarios sobre distribución, salpicados a lo largo de la Crítica al programa de Gotha, dos pasajes breves sobre plusvalía, en las tardías Notas sobre Adolph Wagner - éste es el principal 'material básico'."²

Por todo ello, Simonds acepta la posición de Wood y lo reivindica como el único autor que niega todo sitio para la ética en la crítica de Marx al capitalismo. Pero agrega algo que resultó de suma trascendencia para el desarrollo de la obra de esta escuela: "Reconocer esto no implica obviar la importancia de otra cuestión, a saber: << ¿Qué visión de la justicia y la moralidad es consistente con, o requerida por, el proyecto crítico de Marx? >>" Es esta pregunta de Simonds la clave para comprender el intento del Marxismo Analítico como escuela respecto de este tema.

Más allá de la negativa explícita de Marx a tratar con categorías éticas, negativa que Wood defendía con el mismo ahínco que luego pondrían otros autores en otros temas para mantenerse dentro de cierta ortodoxia, no puede negarse la posibilidad e incluso el provecho de formular el marco de supuestos morales con los que Marx fundó su proyecto crítico. Esta formulación pasó a constituirse en un tema central de la escuela y a conocerse como la explicitación de lo que se denominó "la ética implícita" en el pensamiento de Marx.

En una segunda versión, Wood no situó ya la distinción esencial del asunto en la división de lo jurídico y lo no jurídico, sino en la de los bienes morales, incluyentes de lo jurídico, y los bienes no morales.³ Esta diferencia implica, para Simonds, un desplazamiento de Wood desde una versión débil de la sociología marxiana de la moral, para la cual los términos morales que resultan

²SIMONDS, A.P.(1983)

³WOOD, A.W.(1979)

impotentes como herramientas de crítica social eran sólo aquéllos que estaban definidos por su funcionalidad en el marco regulativo de las instituciones, hacia otra fuerte, para la cual todo término moral resulta impotente en el sentido señalado.

Pero esta segunda versión haría impracticable todo pensamiento crítico, ya que la crítica de las instituciones requiere de una distinción entre lo moral y lo legal que genere un espacio autónomo para la emergencia del criterio según el cual juzgar la legitimidad de esas instituciones. La versión fuerte nos enseña, por su error, advierte Simonds, la utilidad de conservar la distinción anterior entre estándares jurídicos y no jurídicos.⁴

Bertell Ollman, quien no pertenece a esta escuela aunque su interés es vecino del de ésta, también se había planteado en su momento la cuestión de si existía una ética marxiana. A su juicio, las teorías de Marx descansan sobre un compromiso moral primordial, que Ollman se arriesga a definir en términos de "valores elementales". Estos son, para Marx, la defensa de los intereses del proletariado, de la humanidad y de su realización, y del comunismo como sistema de vida social. Pero, aun cuando le aceptáramos esta descripción, nos pregunta Ollman adónde habríamos llegado. Porque "una vez que lo que se toma como lo 'bueno' nos involucra con tantos factores, las relaciones entre esos factores necesita ser explicada y la explicación nos sitúa nuevamente dentro del marco de las teorías morales que creíamos haber abandonado."⁵

Frente a este punto, los autores que estamos revisando se remiten a una instancia superior para plantear cuál es en general el sitio de la moralidad en una teoría que pretende ser positiva. Hay opiniones como la de R.Tucker que directamente se desentienden de la cuestión, afirmando que Marx era un pensador religioso y no moral, porque para ser un pensador que trata con cuestiones éticas se debe, a su juicio, suspender el compromiso personal. Marx, lejos de suspenderlo, ni siquiera elige el momento del juicio valorativo sino que éste fluye libre por doquier. Nos es imposible siquiera imaginar

⁴SIMONDS, A.P.(1983), p.797.

⁵OLLMAN, B.(1971), p.45.

una obra como la de Marx, concluye Tucker, a partir de un tipo de compromiso personal diferente del suyo. Por ello, lo considera sin más como un "pensador religioso, con una visión del mundo como arena de conflicto entre el bien y el mal."⁶

Existen desafíos al orden imperante de todo tipo. Simonds, en su revisión, cita el de Aldous Huxley en Evolution and Ethics and Other Essays de 1899, según el cual el progreso ético de la sociedad depende no de la imitación del proceso cósmico, menos aun del escape de él, sino antes bien de su combate. Con esta verdadera arena intelectual, que está por cierto muy cerca del estilo marxiano, se busca mover espíritus adormecidos, que ven en el cumplimiento pasivo del orden -en el caso de Marx, social más que cósmico- la guía indefectible de sus conductas.

Pero, como bien apunta Simonds, si bien la complacencia con el poder imperante es por sí misma aberrante, la radicalidad de planteos como el de Marx tampoco prueba su utilidad para una verdadera y efectiva crítica social. Ella parece desenvolverse mas bien justamente en el terreno intermedio, en el cual los espíritus más conservadores pueden todavía aceptar la crítica como propia y constructiva y los más revolucionarios pueden considerarla aún como inscripta dentro de la lucha por sus compromisos.

Si se cede a la tentación de hacer de la crítica un interés no de la razón en sí misma sino de la situación en la que ella está encarnada, en cambio, ésta pierde su sentido como tal, ya que supone una formulación racional, y sólo resta el enfrentamiento liso y llano. Para Simonds, ninguno de los autores del Marxismo Analítico llenó aún el vacío que la radicalidad de Marx dejó abierto ni ha considerado como lo que es, un verdadero dilema entre su radicalidad sin salida y una actitud complaciente, la situación en la que deriva esta cuestión.⁷

Frente a este dilema, entonces, quienes poseen un espíritu más componedor intentan reconstruir el ideario moral marxiano y buscar su validez y examinar las consecuencias que, si no hubiera cedido a

⁶TUCKER, R. (1964), pp.21s.

⁷SIMONDS, A.P., (1983), p.798.

la polémica ocasional, habría extraído necesariamente. N.S. Arnold hace una revisión de la cuestión que es más reciente que la de Simonds, en la que pone la crítica social básica de Marx en términos simples. Para él, "la crítica radical de Marx es que aquéllos que controlan los medios de producción no trabajan y que los que trabajan no controlan los medios de producción. La crítica está enfocada, por tanto, en contra de las malas consecuencias que emanan de cada una de estas situaciones. La primera gana el cargo de explotación mientras que la segunda es, por su misma naturaleza, alienante."⁸

También hacía Ollman una reconstrucción, como ya mencionamos, de lo que llamaba "elementos evaluativos" de la obra de Marx, seguro de no poder encontrar en esa obra la distinción "hechos-valores". Esta ausencia se debe justamente a la radicalidad del pensamiento marxiano que ya hemos considerado, según la cual la posición de hecho de quien sostiene un valor lo determina como tal. Los elementos evaluativos que tiene en cuenta Marx, entonces, son "descripciones lisas y llanas del factor o factores que tiene delante, las que realiza sobre la base del funcionamiento de éstos en el problema bajo consideración, y que están insertas en el contexto mayor de lo que él sabe que es verdadero en el mundo... [Por ejemplo,] el aserto 'los trabajadores están degradados' es una descripción justa de su condición"⁹, es decir, un hecho cargado de por sí de valoración.

El trabajo más importante de esta escuela en este tópico es, sin dudas, el de G.G. Brenkert¹⁰. Comienza oponiéndose abiertamente a Wood, en cuanto a la negación de una moral en Marx, y con él a toda la secuela que esta afirmación rotunda dejó y que analizamos recién, para sostener en cambio que sí la hay, sólo que no se trata de una Ética basada en principios de justicia sino en principios de libertad. De este modo se tratan *por primera vez* en el terreno propio de la Ética los criterios implícitos en el pensamiento de

⁸ARNOLD, N.S.(1987)

⁹OLLMAN, B.(1971), p.49.

¹⁰BRENKERT, G.G.(1979), pp.122-147.

Marx. Por ello le dedicaremos algo más de atención.

Brenkert retoma la distinción tradicional, que la Ética contemporánea ha tomado como línea demarcatoria de posiciones encontradas, entre moral y ética o, dicho en términos kantianos, entre las costumbres y su fundamentación. Lo hace en base a los dos principios que, a su entender, las rigen, el de la libertad y el de la justicia, respectivamente.

La libertad tiene tres dimensiones propias: aquélla en la cual se es libre frente a lo fortuito y azaroso, que Brenkert remite a la habilidad en el manejo de los asuntos propios y que es lo que llamaríamos dimensión de la racionalidad instrumental para la administración de medios en vista de fines determinados; una segunda dimensión, en la que la libertad requiere de una objetivación, que es aquélla en la que reina el concepto de propiedad privada; y una última, en la cual lo comunitario resulta el medio de realización de la libertad y en la que ésta puede actuar incluso oponiéndose a los designios que emanan de la libertad de ostentación de la propiedad privada, por tratarse ésta sólo de un bien individual, de jerarquía inferior a la del bien colectivo.

La justicia, por su parte, se basa en la noción de "derechos", los que por su propia naturaleza sólo pueden consistir en la "aplicación de estándares iguales" a los distintos casos.

Por lo tanto, argumenta Brenkert, Marx no pudo haber hecho una crítica a un tipo particular de sociedad, la capitalista, desde una Ética basada en principios de justicia, ya que éstos, al igual que las ideas morales, son propios de cada época y relativos al modo de producción imperante en ella. Si bien ambos principios se refieren a la distribución de bienes, los de justicia surgen del modo de producción mientras que los de libertad atienden a los efectos que ese modo de producción tiene sobre los individuos y la sociedad.

La libertad resulta así, dialécticamente, de la interacción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sólo de este modo las fuerzas de producción pueden ser consideradas desde la perspectiva del desarrollo humano general y es por ello que la crítica social debe remitirse a principios de libertad. Porque si bien ambos tipos de principios se siguen del modo de producción imperante, ningún principio de justicia está ligado a él de modo tal que una evolución de éste implique una evolución correlativa de aquél. La libertad, en cambio, está definida en términos del

desarrollo mismo del modo de producción. Por eso, sólo por medio de éste y de sus principios de libertad asociados podemos **comparar y apreciar** diferentes modos de producción y, consecuentemente, criticarlos. "La libertad puede ser utilizada para apreciaciones transculturales", puntualiza Brenkert.

La importante conclusión de Brenkert es que Marx desarrolló una crítica de la propiedad privada que es parte de una Ética basada en principios de libertad. Sólo se puede negar carácter moral al pensamiento de Marx, a su criterio, si se concibe que toda Ética debe ser un conjunto de restricciones absoluto e invariante, que se aplique sin atención de nuestros deseos e intereses, es decir, si se concibe como única posibilidad una Ética basada en principios de justicia. Y es esta concepción de la Ética la que denomina genéricamente "Kantismo" y que nosotros podemos interpretar, más genéricamente aun, como "universalismo" o "normativismo". Pero, sigue Brenkert, no se le puede negar este carácter al pensamiento marxiano si, por el contrario, se concibe a la Ética como un conjunto de bienes fundamentales para el hombre.

Los conceptos de "naturaleza humana" y "realización".

Aceptado, entonces, algún carácter moral en el pensamiento de Marx, lo que supone evitar su radicalidad, podemos analizar ahora algunos conceptos que tal pensamiento desarrolló o supuso, para comprender cuál es el alcance que tiene en su obra esta disciplina filosófica. Trataremos tres conceptos en su relevancia exclusivamente ética, es decir, en tanto no se involucran con cuestiones económicas de las que depende su apreciación, como es el caso en los conceptos de "explotación" y "valor" y que por lo tanto trataremos en las secciones subsiguientes, sino que pueden tratarse por sí mismos desde la Ética exclusivamente: se trata de la noción marxiana de "naturaleza humana" y su correlativa de "realización del hombre", del concepto de "alienación" como patrón de comportamiento social y de la noción de "comunismo", en tanto ideal histórico-

moral.

Respecto de la primera noción, Ollman expresa que si bien el gran mérito de Marx fue el de haber puesto énfasis en los factores sociales que condicionan la vida humana, esto no implica que careciera su pensamiento de un concepto independiente de "naturaleza humana".¹¹ Este fue desarrollado, a su criterio, principalmente en los Manuscritos y en La ideología alemana. Pero son éstos justamente sus escritos esotéricos, es decir, que no fueron publicados por él y que sólo escribió para poner orden a ideas que después servirían de base a su obra posterior. Por lo tanto, no fue una discusión abierta del tema, y esto se debe, para Ollman, a que Marx sabía que hablar acerca de la naturaleza humana es a menudo poner fin a la discusión y, además, a que polemizaba en ese tiempo con pensadores pequeño-burgueses, que centraban su prédica conservadora en conceptos tales como los de "naturaleza humana", "humanidad" o "el hombre en general", verdaderas abstracciones de las que Marx buscaba huir.

Entonces, haciendo abstracción del componente polémico, puede caracterizarse una concepción marxiana de "naturaleza humana", y para ello nos debemos remitir a la relación dialéctica entre "poder y necesidad" (*Kraft und Bedürfnis*), que es previa a la situación histórica del hombre y que éste comparte con todo ser vivo. La única diferencia del hombre a este respecto radica en la presencia concurrente, en cada individuo, de poderes y necesidades de la especie como todo, algo que los demás seres vivos no presentan.

Los poderes del hombre natural son, según este análisis de Ollman, el trabajar, el comer y el reproducirse sexualmente, los que implican las necesidades asociadas a cada uno de ellos. Marx agrega, en hombres y animales, la necesidad de compañía, entendida como un tipo de relación simpatética, que, en el hombre, el trabajo disturba en su intensidad. La "realización" del hombre resulta, de este modo, de dos factores: de la satisfacción de las necesidades por medio de estas potencias y de la objetivación de su acción en la naturaleza, aunque Marx remarque generalmente el segundo aspecto, que es el específicamente humano.

Existe luego una segunda instancia, que es propia del hombre,

¹¹OLLMAN, B. (1971), Parte II.

en la que se lo sitúa ya en sociedad natural con otros hombres y en relación con la naturaleza misma. Así, los poderes propios de la especie "hombre" expresan el tipo de actividad que ésta desarrolla y que la hace diferente del resto de las especies, mientras que, paralelamente, sólo en esta especie las fuerzas naturales en los individuos tienen la posibilidad de convertirse en fuerzas de la especie toda. Así, por ejemplo, el sexo habrá devenido un poder propio de la especie humana, diferente del poder sexual en los individuos de toda especie viva, tan pronto sea concebida la mujer como igual al hombre.

En un tercer nivel se analiza el contacto del hombre con la naturaleza, lo que se llama "percepción" en general. Para Marx, sostiene Ollman, existen dos formas básicas de percepción: la "orientación" es el modo en el que el hombre comprende este contacto mientras que la "apropiación" es el uso que hace de él. La actividad del hombre es el medio para la apropiación de objetos y, como tal, una interacción físico-psíquica del hombre con la naturaleza. La actividad que produce un valor de uso, de este modo, es lo que se denomina genéricamente "trabajo".

También existe una distinción entre el trabajo cualitativo, que es el que se refiere a este sentido general de producción de valores de uso, y el trabajo cuantitativo, que se refiere al que produce valor de cambio. La creatividad, mientras tanto, se refiere a la originalidad y unicidad del producto, a su fuente en el hombre y a su prosecución hacia el comunismo. En síntesis, Marx concibe la actividad productiva del hombre como una serie de relaciones dinámicas entre cada hombre, o sus poderes y necesidades particulares, y los objetos reales del mundo, incluidos los demás hombres. Esta es la "antropología elemental" de Marx para Ollman.

En su ya citada revisión, Arnold señala, respecto del peculiar modo marxiano de concebir el estado de realización humana, el carácter aristotélico del argumento que Marx utiliza y que vimos expuesto recién, a saber, el de la realización del hombre, como la de toda especie, por medio de la satisfacción de su función distintiva. En el caso particular del hombre, tal función específica es, para Marx, el trabajo. Y, por lo tanto, su crítica moral resulta una consecuencia lógica de la evidencia de que el capitalismo pervierte justamente aquello que debe realizar al hombre como

especie.

Pero si es éste el argumento marxiano, sigue Arnold, la Ética resultante será una "Ética de la realización personal", y es ésta una forma más del utilitarismo tan criticado por el mismo Marx. Es por tener en mente una argumentación de este tipo, concluye Arnold, que sólo puede Marx llevar adelante una crítica general del sistema capitalista, crítica que supone la realización como el valor ético supremo, y se ve impedido, en cambio, de desarrollar una Ética detallada que dé lugar a una crítica más específica. Una concepción semejante de la "naturaleza humana" tiene consecuencias éticas limitadas, puesto que no permite una reconstrucción de las complejidades propias de las interacciones sociales, que son el objeto de tal crítica.

El concepto de "alienación".

La segunda noción que caracteriza esta ética implícita es la de "alienación". Una aproximación analítica al concepto nos dice que se trata de un concepto relacional, en el cual el hombre es uno de los *relata* mientras que el segundo puede variar, según el tipo de alienación referida por Marx, entre el trabajo, el producto, los demás hombres y la especie humana como todo.

En términos generales: el trabajo aparece como trabajo forzado, al cual el trabajador no desea acudir; el producto, como aquello que el hombre produce sin poseer, y esto, progresivamente cuanto más produce; los demás hombres, en tanto son quienes se apropian de aquello que a él no le llega; y, por último, su especie, en tanto el trabajo, medio de realización de la especie humana, resulta justamente aquello que es sometido.

Arnold señala que, respecto de este concepto, los teóricos del Marxismo Analítico han mostrado dos modos genéricos de comprenderlo: o bien lo conciben como **alienación subjetiva**, que es la que genera el trabajo alienado en la conciencia del trabajador por no ser éste

quien lo controla, o bien como **alienación objetiva**, que es un efecto de la independencia ganada por el producto en el mercado que ejerce el control, llamada también "fetichismo de la mercancía".

La citada obra de Ollman¹², que lleva por título Alienation, resulta una buena guía para introducirse en este asunto, ya que interpreta toda la teoría económica de Marx justamente como despliegue de la noción de "alienación", noción estrictamente moral. Su interpretación resulta de entender que Marx "funde las principales categorías económicas del capitalismo, sus mutuas interrelaciones y aquéllas que mantienen con categorías muy distantes de la economía y conceptualiza la suma de estas relaciones como 'alienación'".¹³ Esta versión considera al marxismo, por ende, como una teoría de la Historia del hombre y al capitalismo, paralelamente, como la estructura que expone la situación presente: la alienación del ser humano.

La versión de Ollman es una explicitación completa de lo que podríamos denominar **versión negativa o despreciativa** de la alienación. En ella, se la concibe como la separación entre "el hombre en su existencia activa y sus propias condiciones inorgánicas de vida". Para el marxismo, a diferencia de lo que pretendía la filosofía tomista cuando encaraba su estudio de las relaciones cuerpo-alma, es esta separación la que requiere de una explicación antes que la unión de ambos componentes. Esto último sólo puede requerir explicación para quien ignora el origen histórico de tal separación, la que, para Marx, se completa acabadamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.

En los Manuscritos, se afirmaba que "toda categoría de la economía política puede ser desarrollada a partir de la alienación y su consecuencia primera: la propiedad privada." Este fenómeno que, visto desde el producto, resulta la propiedad privada y, visto desde la actividad productiva, en cambio, aparece como división del trabajo, es la consecuencia primera de un mismo y destacado fenómeno: la alienación.

Sólo a partir de él, entonces, considerado en esta dualidad que

¹²OLLMAN, B. (1971)

¹³op. cit., p.175.

deriva en la propiedad privada y la división del trabajo, se puede reconstruir el sistema todo del capitalismo, el que por lo tanto depende de la noción de alienación en forma primordial para su cabal comprensión. Para una posición teórica como la de Ollman, pues, el tratamiento del capitalismo debe realizarse necesariamente a partir de una noción moralmente negativa como ésta.

John Roemer, en cambio, intenta quitar estas connotaciones negativas al concepto y sus trabajos sobre la explotación, que analizaremos luego, suponen una **versión éticamente neutra** de la alienación. Esto resulta más fructífero y adecuado, según sostendremos oportunamente en las conclusiones finales del presente estudio, a un nuevo tratamiento práctico de la moralidad implícita en Marx.

"No veo un argumento concluyente -sostiene Roemer- en contra del desarrollo de trabajo alienado [...]. No hay nada necesariamente condenable en el trabajo diferencialmente alienado si surge de las diferentes preferencias que aceptamos como bien formadas y no como derivadas de privilegios, esto es, aprendidas como consecuencia de una diferente posesión de los medios de producción en el pasado. Parece, antes bien, que la diferenciación en el trabajo alienado puede aumentar en gran forma el bienestar."¹⁴

Esto supone la recuperación de una perspectiva como la de Adam Smith, para quien la división del trabajo era el principio explicativo de los diferentes niveles de civilización y bienestar económico de las naciones. La división de trabajo supone necesariamente el trabajar para otro, es decir, supone la aceptación del trabajo alienado, pero esto no tiene por qué resultar injusto sin más. La crítica debe, en todo caso, indicar el criterio que utiliza en tal condena. Para hacerlo, debe aclarar previamente la noción de trabajo alienado de modo descriptivo y en términos prácticos, y esto es una tarea que no ha sido realizada ni por Marx ni por quienes sostienen una versión negativa de la alienación. En términos de bienestar, por lo pronto, la alienación ha demostrado ser más conveniente.

¹⁴ROEMER, J. (1985)

El ideal "comunismo".

Un último paso en la especificación de esta Ética implícita lo constituye la caracterización del concepto de "comunismo", como ideal que guía la acción colectiva o, en términos marxistas, como situación histórica a la que conduce necesariamente el capitalismo. Quien más se ha ocupado de la filosofía de la Historia marxiana, dentro del Marxismo Analítico, es G.A.Cohen, autor de la conocida obra Karl Marx's Theory of History: A Defence, de 1978.¹⁵

Antes de trazar los rasgos del comunismo, ensaya una teoría que denomina la "dialéctica del trabajo" en Marx. Su descripción, en base a la dialéctica hegeliana de la conciencia, está enunciada así: "si un sujeto pasa de un estadio en el cual se halla indiviso respecto de un objeto (que puede ser otro sujeto), por medio de otro estadio en el que resulta dividido de aquél de forma que se produce una desunión, a otro estadio en el que, persistiendo la distinción, la unión es restablecida, tal sujeto es paciente de un **proceso dialéctico**."¹⁶

De este modo, Cohen intenta una justificación histórica del capitalismo e invita a apreciarlo positivamente en tanto instancia que media, en la dialéctica del trabajo, entre la vida pastoril del hombre, perdido en la inconciencia de su actividad, y la vida del hombre realizándose en su trabajo libre y conciente del comunismo. Criticar al capitalismo desde la vida bucólica del artesano resulta, en opinión de Cohen, la postura políticamente más reaccionaria, porque no capta el servicio que el trabajo alienado presta al hombre en tanto lo torna conciente y lo urge a liberarse.

La alienación es, para Cohen, "el costo de rescate del encierro en el contorno natural y social y hace conciente al hombre de la necesidad de ser libre de la especialización, pero ya sin las limitadas pretensiones y deseos de los artesanos."¹⁷ El mero hecho

¹⁵COHEN, G.A. (1978)

¹⁶COHEN, G.A. (1974)

¹⁷op.cit., p. 250.

de sentirse constreñido por un objeto como la mercancía implica, para el trabajador alienado, el sentirse independiente de ese objeto. Además, el capitalismo socializa al trabajador, hace que coopere sistemáticamente con otros y arranca los vicios de su individualidad.

El comunismo es, entonces, para Cohen, el final de un proceso dialéctico peculiar, el del trabajo humano. Como tal, es un momento de la historia del hombre en el cual los dos estadios anteriores están contenidos. Por ello, en el comunismo, la gente quiere pertenencia a la comunidad pero también libertad, integración pero independencia, comunidad e individualidad. Y cuando el capitalismo sacrifica el primer miembro de estos y otros pares semejantes, concurrentemente compromete el segundo: aquí radica justamente su defecto principal y la imposibilidad de que resulte el último escalón en la evolución de la vida de las sociedades humanas.

Este análisis muestra el tipo de aporte que de esta escuela se puede esperar. Su crítica al capitalismo se tornan en autocrítica, se vuelve útil al desarrollo de correcciones políticas. Y aun más cuando los regimenes que se erigieron en nombre del marxismo han dejado de funcionar pero muchas de las críticas marxistas siguen siendo valederas. Si no se las reformula una y otra vez, renuncian a la vigencia política, y es esta reformulación la que el Marxismo Analítico aporta, entre otras cosas.

El comunismo será, entonces, aquel estadio en el que el hombre desarrolle una actividad que preserve la **trascendencia** del productor respecto de su trabajo a la vez que restablezca el **compromiso** ausente en el trabajo del proletario. Los tópicos que lo describen como estado histórico son, en primer lugar, la conquista de la naturaleza, en tanto el mundo se habrá tornado en sistema que produce el entorno de objetos que el hombre necesita y sólo habrá procesos físicos que administrar. En segundo lugar, la abolición de la división del trabajo, lo que implica relaciones interpersonales no mediadas por instituciones. Y, por último, el ajuste de la actividad productiva a los deseos de las personas, para cerrar así la brecha entre el trabajo económicamente redituable y la realización creativa de quien lo ejecuta.

SECCION SEGUNDA

LAS TEORIAS DEL VALOR-TRABAJO Y DE LA EXPLOTACION

La preocupación central de los teóricos del Marxismo Analítico se ubica en torno del concepto de explotación, en el que se pone de manifiesto la crítica de modo decidido y no genérico, como en la noción de alienación. Para muchos de ellos, el supuesto primero del que se deriva la auténtica crítica a la explotación está formulado a modo de teoría general en lo que se conoce como la clásica teoría del valor-trabajo, en la peculiar versión crítica que de ella formula Marx.

J.Reiman es uno de los que trata la teoría del valor-trabajo porque considera que está implícita en el concepto de explotación, pero a modo de supuesto acrítico. Distingue dos versiones esquemáticas que de esta teoría pueden sostenerse: una *versión general*, según la cual "el tiempo de trabajo es la única medida del valor real que las cosas producidas tienen por haber sido producidas", y una *versión especial*, para la cual "el capitalismo funciona (vía el mercado, la competencia, etc.) poniendo los precios de las cosas producidas en una relación sistemática con la cantidad de tiempo trabajada en ellas."¹³

Lo relevante es el valor, para la primera versión, y el precio, para la segunda. Para Reiman resulta obvio que Marx sostuvo la versión especial respecto del capitalismo, pero agrega que implícitamente sostuvo algo así como la versión general respecto de todo modo histórico de producción.

La noción sobre la que asienta Reiman toda su interpretación de la teoría del valor-trabajo es la de "medida", esto es: el valor o el precio, en cada caso, funcionan como el sucedáneo simbólico de las cosas artificiales más adecuado al intercambio, que es en sí

¹³REIMAN, J.(1987)

también un proceso simbólico. Es éste un supuesto que pervive desde la teoría medieval del "justo precio", que ya mencionáramos, ya que lo que se privilegia en el intercambio de bienes es su carácter de "artificiales", y, puesto que éste implica la incorporación de trabajo humano, es esto último lo elegido como medida de todo el proceso. Por esto, la estructura de dicho nivel simbólico resulta un elemento sistemático en el capitalismo, que se basa en el intercambio, por la cual éste muestra su connotación "social".

La versión general, por una parte, busca remarcar una valoración que podríamos considerar como **valoración moral**, en tanto se distingue con ella lo producido por el hombre de las cosas en general. A lo primero, además, se lo valora de acuerdo a las horas invertidas, lo que implica una igualdad en la valoración de esas horas, más allá de quién sea el que las provea, es decir, una **igualdad entre los hombres**.

La versión especial, por otra parte, apunta más bien al sistema capitalista como aquél que asigna poder de intercambio a las cosas artificiales de acuerdo a un sistema en el que lo relevante en cuanto a la magnitud de tal poder es la **cantidad de tiempo** invertido en la producción de esas cosas. Esta noción central de la versión especial, el tiempo de trabajo, supone, aunque de manera no explícita, las dos nociones de la versión general, en la medida en que lo que justifica el criterio que rige el sistema de precios de intercambio es el valor de los productos como tales (es decir, como artificiales) y la igualdad de los productores en tanto hombres.

Estas dos últimas suposiciones son de índole ética, conforman lo que se conoce como teoría del valor-trabajo y se explicitan en su versión general. En Marx no se encuentran así explicitadas, es decir, como suposiciones morales, y se evita la referencia a la Ética como disciplina de justificación de la teoría. Por ello, su propuesta dio lugar a tratamientos distintos de la teoría del valor-trabajo que, como veremos enseguida, fue considerada a veces una teoría de los precios relativos y otras, una teoría eminentemente moral y social. Esta explicitación es el objeto del trabajo teórico de autores como Reiman.

Cohen¹⁹ formaliza un argumento en el cual, a su entender, mejor se pone de manifiesto la teoría del valor-trabajo; es el siguiente:

- 1- El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el valor.
- 2- El valor determina el precio de equilibrio. ergo:
- 3- El tiempo de trabajo socialmente necesario determina el precio de equilibrio.

La conclusión de este razonamiento es falsa evidentemente ya que el mercado varía precios de mercancías ya producidas y con un tiempo de trabajo incorporado invariable ya. Por lo tanto, ó 1 ó 2 es falsa. Los marxistas, sigue Cohen, suponen falsa 2 en la certeza de que el mercado no refleja el valor de las mercancías. Para ellos, en cambio, la premisa 1 es verdadera por definición y es la que expresa el supuesto mismo de la teoría del valor-trabajo a la que adscriben.

Pero Cohen sostiene que una teoría económica del valor en la que éste no tenga determinación sobre los precios de equilibrio es una teoría sin substancia. En cambio Ricardo, a quien por esto sigue Cohen, sostiene 2 y remite la falsedad, en cambio, a 1. Marx ya criticaba a Ricardo esta posición, argumentando que las diferencias entre valor y precio no se refieren a la cantidad de valor creado sino a la cantidad de valor apropiado, y allí radicaba su falsación de 2.

Cohen busca salir del problema todo y sostiene que el conflicto radica en el sostenimiento de la teoría del valor-trabajo misma, sea que se la considere de forma "estricta", es decir, sosteniendo que el tiempo de trabajo **determina** el valor de una mercancía, como en 1, sea en su forma "popular", más débil, sosteniendo solamente que el trabajo es lo **único que crea** valor. Para el primer caso, la objeción de Cohen es que la determinación del valor de una mercancía radica no sólo en el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla sino también en los patrones de propiedad de los medios de producción, derivados de la distribución de poder. Para el segundo caso, que la evidencia muestra que el tiempo de trabajo

¹⁹COHEN, G.A.(1979)

relevante no es el aplicado a la creación del producto sino el que se deriva de su venta en el mercado.

La disputa entre estas dos versiones que sostienen quienes adscriben a la teoría del valor-trabajo es acerca de si el tiempo de trabajo relevante en la cuestión del valor es el pasado y ya incorporado o el necesario para su reproducción en el momento de su salida al mercado. Por reputarla irrelevante, Cohen deja de lado la disputa y considera falsa la teoría del valor-trabajo en cualquiera de sus formas, para afirmar, en cambio, que lo que debe sostenerse como verdadero, en lugar de 1, es:

4- El trabajo, y sólo él, crea lo que tiene valor, no el valor mismo.

es decir, el trabajo no incide en absoluto en la cuantificación de ese valor.

La teoría de la explotación del trabajo en el capitalismo es reformulada entonces, ya que depende de lo que Cohen entiende como "argumento marxista tradicional", a saber, que el trabajo es lo único que crea valor y que el capitalista se apropia de valor sin trabajar. Una versión más clara y precisa de esta teoría se logra si se tiene en cuenta la proposición 4. Así, el explotador es quien se apropia de lo que el trabajador produce.

Pero esto requiere de una distinción que defina a quién se debe imputar el trabajo hecho en un producto. Para ello, Cohen explicita lo que denomina el *plain argument*: éste se basa en la distinción entre "actividad productiva y actividad producente". La última es la única que produce objetos de valor, mientras que la primera hace posible la última. Por tanto, si el capitalista es un "productivo no producente" se dirá que es un explotador, porque toma un objeto de valor que no produce.

Vemos que así la teoría de la explotación no depende de una teoría previa del valor sino de un esquema de **apropiación** de mercaderías. Esto supone a su vez un derecho implícito del trabajador sobre su producto que ya trataremos críticamente en el cuarto apartado de este trabajo. La plusvalía, entonces, no presenta ya problemas para su fundamentación, en tanto se basa en la

evidencia de que el capitalista recibe valor del producto: es una evidencia empírica que tampoco requiere de teoría alguna acerca del valor.

Más allá de apreciar la heterodoxia de un análisis como el de Cohen aplicado al marxismo, su interés radica en el intento de desligar la teoría de la explotación del hombre en el capitalismo de una teoría lógicamente anterior, en la cual se defina el valor en términos de tiempo de trabajo. La teoría de la explotación tal como Cohen la formula resulta una teoría puramente práctica, que se las ve exclusivamente con el nivel de la apropiación de objetos, y no busca el sitio para la crítica en el nivel de su producción, es decir, en la estructura misma de la cosa apropiada.

Esto le ha valido la mayor cantidad de críticas de quienes ven justamente en lo intrínseco que resulta la explotación al sistema capitalista el principal mérito de la teoría marxiana. Pero lo que de todos modos pone Cohen al descubierto es, a nuestro juicio, la fragilidad de ese modo de argumentación que presenta Marx, quien **pretende tratar con el trabajo y con el valor pero no de un modo propiamente práctico sino, en lo posible, positivo**, en la certeza, quizá, de que las verdades positivas son más concluyentes que las prácticas.

Es muy posible que se tratara de una cuestión retórica en Marx, quien polemizaba con teóricos que se valían de las imprecisiones con que cargaban a lo ético para dejar las cosas como estaban, como ya vimos al tratar su ética implícita. De todos modos, Cohen fuerza a sabiendas el argumento y exige de los marxistas contemporáneos, en consecuencia, un tratamiento desembozado de una cuestión que es primordialmente moral.

El trabajo de R.P.Wolff vuelve a intentar una argumentación como la marxiana, ya que no se plantea la cuestión de la explotación en el nivel de la justa o injusta apropiación de objetos con valor, es decir, en el nivel del intercambio de mercancías, como Cohen, sino en el nivel de los beneficios, es decir, en el de la retribución que reciben los factores productivos. Esto es, plantea la explotación nuevamente como una situación intrínseca al modo de producción.

El trabajo, al ser considerado como mercancía, transforma al

trabajador en un pequeño empresario que tiene en su cuerpo su capital fijo y en la alimentación de éste, su capital variable. Ahora bien, la condición funcional, en este sistema capitalista, es el libre flujo de capitales, desde las industrias menos productivas hacia las más productivas. Pero el trabajador sólo puede reinvertir su capital, llegada la circunstancia, **muriendo**. Si no lo hace, o al no hacerlo, su industria laboral tendrá la mínima retribución de toda la economía.

Siempre que exista desempleo, es decir, trabajadores dispuestos a vender su trabajo, para no perder su capital, a precio de costos variables -subsistencia-, la rentabilidad de esta industria será nula y el superávit físico del sistema, si lo hubiere, será distribuido entre las restantes. Así son las cosas en el capitalismo para Wolff.

Su formulación de la teoría marxiana de la explotación en términos positivos logra una generalidad que sorprende por su neutralidad valorativa. Wolff sostiene que "cualquier mercancía X tomada como numerario de una economía (que incluya al trabajo como una mercancía más), es decir, cuyos insumos sean valuados en la unidad mientras que todos los demás insumos hayan sido descontados al valor de venta de X, existiendo además al menos una industria A con excedente físico, el 'valor A' de ese excedente físico equivale al excedente de 'valor A' extraído de los insumos A"²⁰ y, por lo tanto, la mercancía X, sea o no el trabajo, resultará explotada.

Esto es así porque, al resultar el excedente físico equivalente a lo que excede justamente de los insumos A y al ser éstos valuados en términos de "valor X", la distribución de ese excedente no llega jamás como retribución del factor X, que ya fue totalmente retribuido por los insumos de A, y sólo llega a los demás valores B,C,...,N. Éstos incluyen una tasa de beneficio, que es la diferencia entre el valor de sus insumos N (medidos todos ellos también en valor X) y su precio de venta (medido en valor N, necesariamente mayor que el valor X). La tasa de beneficio de X, en cambio, es la diferencia entre el valor unitario al que se valúan sus insumos y el valor X al que se valúan todos los insumos de las industrias restantes.

"Como consecuencia de la introducción de una tasa de beneficio

²⁰WOLFF, R.P.(1981)

[es decir, de la diferencia entre valor de insumos y precio de venta de productos], todos los precios aumentan relativamente respecto del trabajo", que es el numerario, puesto que esa tasa incide sobre insumos valuados en términos de X. No se distingue con este argumento positivo al trabajo del resto de las mercancías sino es porque el trabajo es aquella mercancía que **está obligada** a venderse con tasa de beneficio nula o mínima, por la presión de una siempre presente desocupación.

La explotación, entonces, puede explicarse en la esfera productiva misma, como fenómeno estructural del sistema, algo que hace mayor justicia al pensamiento marxiano, y no se requiere de un recurso a la esfera de la circulación de mercancías, como quería Cohen, con lo que la explotación no sería más que un problema de apropiación ilegítima, en última instancia, de robo. Pero la crítica social debe ser formulada ahora de otro modo, ya que desde este argumento sólo podemos decir que el trabajo es el numerario de esta economía capitalista y que corre la suerte que a todo numerario corresponde.

Wolff pone las cosas de este modo: "Marx dice que los trabajadores pueden ser explotados porque el trabajo es la sustancia del valor, pero el trabajo es la sustancia del valor porque los trabajadores pueden ser explotados!"²¹ ¿Es ésta verdaderamente una situación de hecho, plausible de ser criticada desde la economía sin recurso a la filosofía práctica?

R.Nozick, en su obra más conocida, hacía una lectura capitalista de El capital de Marx y respecto de la teoría del valor-trabajo, razonaba así: si el valor de un objeto es el número de horas de trabajo simple socialmente necesarias que se invierten en su producción y ningún objeto, por otra parte, puede tener valor sin ser a la vez útil y la utilidad, además, sólo puede ser demostrada por el intercambio, entonces "lo que es socialmente necesario, y cuánto, será determinado por lo que suceda en el mercado!"²² Su conclusión era que el capitalismo, al retribuir al **trabajo indiferenciado** con una cantidad fija, evita al trabajador los riesgos de invertir en algo que sólo después será o no aceptado por

²¹loc.cit.

²²NOZICK, R.(1974), pp.246-254.

el mercado como útil. Tenemos aquí una respuesta *avant la lettre* al planteo de Wolff. El sistema capitalista, previendo el permanente exceso de oferta de trabajo simple, protege al trabajador, o da solución al problema, asegurándole una retribución no nula.

Si extraemos ahora algunas conclusiones de la teoría de la explotación del numerario de Wolff, vemos que la tasa de retorno del trabajo oscila entre cero y la tasa corriente de interés, que es la retribución financiera, es decir, de capital standard, en proporción inversa a la masa de desempleados existente en esa economía en ese momento. Ahora bien, al interpretar una tasa de retorno tan mínima, ésta nos indicaría que el trabajo en cuestión es la mercancía que menos interesa, llegando a la nulidad cuando el trabajo ofrecido deja de ser verdaderamente un insumo productivo para resultar un "no hacer nada útil".

Para evaluar en su justa medida estas conclusiones, debemos remarcar algunas limitaciones que el planteo de Wolff presenta. En primer lugar, existe en su argumentación un exceso de positividad, ya que no explicita las condiciones que una mercancía debe presentar para ser tomada como numerario de una economía. Parece más bien que el trabajo es el numerario porque participa como insumo en todos los procesos productivos de las restantes mercancías y esto es lo que hace razonable discutir y sostener una teoría como la del valor-trabajo. Y es justamente por su condición de insumo universal, en segundo lugar, que su especificación cualitativa resulta tan básica. Para Wolff, el capital de esta "industria del trabajo" es el cuerpo humano del trabajador y su alimento para mantenerlo vivo y sano es toda la retribución variable que esta industria requiere para su funcionamiento. Esta descripción es muy elemental, ya que sólo toma en cuenta un tipo de trabajo bestial y excesivamente primitivo: la disposición de fuerza física autónoma. Es comprensible y hasta mostraría visos de justicia, de ser así, que sea la industria con retribuciones mínimas de la economía e incluso nulas, si es que sobra fuerza física en un momento determinado, ya que son las que menos valor agregado aportan al conjunto de la disposición del bienestar.

Pero, para ser justos, debemos decir que este supuesto no es del todo inadecuado y heterodoxo en un texto marxista. En una ponencia reciente, hemos presentado una crítica a esta noción del

trabajo en Marx hecha sobre la base de la distinción aristotélica entre las disposiciones *poiética y práctica* del alma humana.²³ Por la primera, el hombre se dispone a la transformación de la naturaleza en lo que resultan productos artificiales. En ella, los principios de la cosa, constituidos en *techné*, son los que rigen la acción. Por la segunda, en cambio, el hombre trata con sus semejantes a través de conductas que se derivan de principios propios de la deliberación racional y su ámbito natural son *la ética y la política*.

En el texto marxiano analizado entonces, concluíamos en que la interferencia de principios técnicos en el análisis de la mercancía, el valor y el trabajo era radical y la consecuencia directa de la ausencia de una metodología estrictamente práctica. La apelación al "gasto de cerebro, músculo y fuerza humanas" para enfatizar el valor que los objetos útiles así creados presentaban es la muestra más evidente de esta postura acrítica de Marx al respecto y su presencia resiente su teoría cuando ésta pretende constituirse en economía política, ya que entrar en este terreno exige abandonar la preocupación por la técnica de producción de objetos, como combinación de factores, para elaborar una teoría que considere al trabajo como "acción específicamente económica del hombre". Este tema será tratado con mayor profundidad en la cuarta sección, cuando se considere directamente el concepto de trabajo.

Una versión más interesante de la teoría del valor-trabajo, que permite el tratamiento de situaciones estrictamente prácticas como las que la ética debe tratar, es la que desarrolla, a partir del concepto de "alienación", el ya mencionado B.Ollman. Siguiendo a Sweezy, advierte que no se trata, para Marx, de una teoría del precio, ni de los precios relativos, ni del valor ético en la forma de una condena a la explotación, sino que el propósito explícito de El capital es "mostrar al desnudo la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna"²⁴ entre las otras leyes que la gobiernan: la jurídica, la moral, la política, etc., y de las cuales

²³GALLICHIO, S.(1992)

²⁴OLLMAN, B.(1971), p.170.

era propósito del mismo Marx tratar en otras obras. La respuesta que da a la teoría del valor-trabajo responde, por lo tanto, a este propósito y no a los enumerados anteriormente, que eran para él los propios de la economía política clásica, tal como él la entendía y criticaba.

Si el trabajo aparece como un factor de producción más, se impone, en el capitalismo, su transformación en mercancía. Según la distinción marxiana entre valor de uso y valor de cambio, pertinente a toda mercancía, el análisis del trabajo resulta así en la dualidad entre la capacidad de trabajar (*labor-power*), que es la potencialidad de hacer la clase de trabajo que el trabajador puede hacer en el capitalismo (trabajo alienado), y el trabajo efectivamente realizado por ella, que es lo que aporta utilidad.

Ahora bien, considerada la suerte de la mercancía "trabajo" en el mercado, resulta que como "el trabajo en sí mismo, en su ser inmediato, en su existencia viviente, no puede ser directamente concebido como una mercancía; sólo puede serlo la capacidad de trabajar, de la que el trabajo es la manifestación".²⁵ El trabajo desaparece, es usado ni bien aparece y, por lo tanto, no es apto para la comercialización. El trabajo en sí mismo resulta entonces el valor de uso de esta mercancía "trabajo". La capacidad de trabajar, en cambio, que es estable, puede ser negociada; representa, pues, el valor de cambio de la mercancía "trabajo".

Pero esta capacidad de trabajar no es otra cosa que la persona misma del trabajador y negociar sobre ella es éticamente comprometedor. Se resume así el problema central que trae aparejado el sistema capitalista: al aparecer el trabajo como un elemento más del proceso y, como tal, resultar convertido en mercancía, la cuestión toda remite a un compromiso moral y éste debe ser analizado críticamente por la Ética.

Y además, al ser el trabajo mismo la realización de la capacidad de trabajar y ésta, la fuente de realización del hombre como especie, resulta el trabajo entonces la realidad propiamente humana, la vida humana en sentido cabal, según el paradigma marxiano. Por ello es, en última instancia, aunque de forma implícita en la obra de Marx, **valor moral**, para la interpretación de

²⁵MARX, K. (ThSV), pp.168s.

Ollman.²⁶ La inasibilidad que presenta puede ser tomada como prueba de esta interpretación, ya que no refleja otra cosa que la libertad última que lo alimenta.

Pero todo este análisis está hecho sobre la base de la noción central de "alienación" y, por lo tanto, la realización del hombre sólo es posible en el capitalismo en la forma de trabajo alienado, es decir, trabajo propuesto y administrado por otro. Y como este otro no puede apropiarse del trabajo como factor de su producción, ya que le resulta inasible, al apropiarse de la capacidad de trabajar misma, en su plenitud, interfiere en el proceso de realización de la persona del trabajador.

Esta, en lo que tiene como más relevante -su capacidad de realización- resulta así alienada, apropiada por otro; y esto por motivos estructurales de este peculiar modo de producción que es el capitalismo. La crítica moral está, de este modo, perfectamente delimitada y expuesta y hace justicia con una intención como la que puede acordarse había en Marx. La versión de la teoría de la explotación de Ollman es entonces la más completa reformulación del nudo de la teoría crítica marxiana.

Podemos extraer aún más del fructífero planteo de Ollman. La crítica puede comprenderse de un modo no necesariamente radical y por lo tanto, a nuestro juicio, más interesante, si se entiende la dinámica social a partir de la situación impuesta al trabajador, por la cual, durante las horas diarias que está "en el trabajo", todo su producido, sea el que fuere, pertenece a su empleador. Él paga por el dominio de esa voluntad durante ese lapso, por cierto el único productivo a fuerza de su extensión, y no existe por tanto un verdadero respeto de la voluntad ajena como tal, aunque la relación asuma la forma de un contrato voluntario entre partes, ya que no se contratan finalidades mutuas sino disposiciones del trabajador para la finalidad que el empleador disponga.

El tratamiento de los hombres como fines, que prescribe una ética como la kantiana, no es respetado por este modo de interrelación que domina a la persona del trabajador para apropiarse de su actividad y, al hacerlo, impelido por un sistema que requiere de algo comercializable y estable, como su persona lo es, lo trata

²⁶ver: OLLMAN, B.(1971), c. 27.

como medio productivo, acuerde él o no con los fines para los que trabaja. Se puede formular, entonces, una crítica de la explotación tan extensa como la marxiana desde una perspectiva ética universalista como la kantiana.

El concepto de "valor".

En una interpretación como ésta, el esquema del trabajo alienado recién expuesto constituye lo que podemos denominar "**situación práctica elemental**" de la economía capitalista, y sirve para explicar toda la teoría económica de Marx. A su vez, la noción de "valor" se constituye en la **noción central** que expone la ley de este esquema del trabajo alienado. El valor se define entonces como el "trabajo materializado en su forma social general".

Esta posición constituye sin dudas una interpretación fuerte de un Marx que se niega explícitamente, como ya señaláramos, a tratar la moralidad como plano determinante. Pero permite sacar provecho, en un terreno propiamente práctico, de sus intuiciones críticas. El valor así concebido, entonces, no constituye una expresión económica como "precio" (*worth*) sino moral, en tanto manifiesta la realización de la persona por el trabajo antes que la aceptación de una mercancía por un mercado.

En la obra de Marx, el valor asume tres formas: en primer lugar, es **valor de cambio**, cuando representa "la forma en que opera la división proporcional del trabajo en una sociedad en la cual la interconexión del trabajo social se manifiesta en el intercambio privado de los productos del trabajo individual."²⁷ Es éste el sentido principal del concepto, el valor sin más, según el propio Marx en El capital, debido a que expresa las condiciones en las que ocurre el intercambio y por ello define este tipo de sociedad que es la capitalista. "En las sociedades esclavista o feudal, los

²⁷MARX, K.(LK), pp.73s.

productos cambian de mano sobre la base de la fuerza o del derecho; mientras que en el comunismo los productos serán asegurados a todos sobre la base de la necesidad."²⁸

En segundo lugar, es el valor un **valor de uso**, en tanto brinda utilidad. Pero esta segunda forma del valor está subordinada a la primera y esencial, porque el trabajo que crea un valor de uso lo hace en la forma de una mercancía, que es una entidad que tiene por definición un valor de cambio, y esto implica que la alienación está también presente como principio en este segundo nivel del valor. Esto se evidencia en el hecho de que la utilidad en cuestión es una utilidad para otro distinto del trabajador, incluso distinto del empresario que propone los fines a ser producidos, quien es un intermediario en este proceso. Se trata, en última instancia, de una utilidad para quien los acepta y conforma en útiles, la sociedad en su conjunto, estructurada según este esquema de trabajo alienado en la forma de un mercado, que acepta o no, como un modo de inserción en su seno, la pretensión de utilidad que viene involucrada en toda mercancía que en él es ofrecida.

En tercer lugar, el valor se presenta para Marx como plusvalor. Para Ollman, la teoría marxiana de la plusvalía, recostada sobre la noción de producto abstracto, es "la única contribución de Marx a la economía considerada de forma estricta".²⁹ La plusvalía se define como la cantidad de producto abstracto de trabajo alienado no retornada a los trabajadores como salario. Por ser éste, entonces, un concepto que tiene injerencia en el proceso de retribución de factores y no de producción de valores opera también sobre trabajo ya alienado.

La categoría de la alienación, entonces, está presente en todos los modos que asume el concepto de valor y, por lo tanto, puede sostenerse, con Ollman, que es este concepto el que, en sus manifestaciones, expresa la ley de la situación práctica del trabajo alienado. El trabajo teórico de Marx se desenvuelve así como *metamorfosis* sucesivas del concepto de valor.

El valor aparecerá entonces como capital, mercancía, tierra, beneficios, interés, renta, salario o dinero. De este modo, "El

²⁸BOLLMAN, B. (1971), p.188.

²⁹op. cit., p.191.

capital comienza por la mercancía, la Critica de la economía política, por el dinero, los Grundrisse, por el capital. Haber elegido el trabajo alienado [como concepto original de un tratado] habría requerido como mínimo una investigación antropológico-filosófica tan extensa como la aparecida en los Manuscritos de 1844³⁰, algo que Marx no llegó a hacer entonces sino de forma introductoria e incompleta.

La conclusión de este planteo general de Ollman es que El capital es un tratado acerca de la ley del valor, tiene que ver con el desarrollo necesario de esta entidad. La teoría del valor-trabajo no es entonces en Marx la mera afirmación de que el trabajo produce valor, como en Smith y Ricardo, sino la **exposición completa de las caras de la metamorfosis del valor**, con el supuesto primero de que **el trabajo es un valor moral**.

El valor económico, entendido ahora en toda su complejidad, expresa una relación entre personas, porque es en primera instancia valor moral, como una relación entre cosas. Por ello, la mercancía adopta un precio natural como si fuera una cualidad no social, es decir, no comprometida éticamente. Es éste el fenómeno descrito por Marx como "fetichismo de la mercancía" y el centro mismo de su postura crítica.

Se nota así cuál es el interés de la posición de Ollman. Su versión de Marx es coherente, completa y éticamente relevante. Las críticas que recibiera por parte de algunos marxistas, generalmente de la ortodoxia, se dirigieron fundamentalmente a los varios testimonios marxianos que contradicen su interpretación, principalmente aquél que sostiene que "el trabajo humano crea valor, pero no es valor"³¹ con el que Marx buscaba enfatizar que no había de rendirse a las "abstracciones" morales y que lo que buscaba era aquello que, siendo parte de la cosa creada misma, fuera a su vez distinto y la hiciera valiosa: el trabajo humano que ella incorpora y que, por lo tanto no puede ser trabajo abstracto sino materializado ya en mercancía. Pero tampoco aceptaría Marx como propia la posición que Ollman ejemplifica en Smith y Ricardo, a saber, que el trabajo

³⁰op. cit., p.198.

³¹MARX, K.(DK), T1, Vi, p.63.

produce valor sin más. Es justamente lo peculiar de la posición que Marx busca encontrar lo que torna compleja esta discusión, que a veces parece una mera cuestión de equívocos.

Marx pretende dar con el sitio de lo económico y éste se puede encontrar, a su juicio, sólo si no se cae ni en el mero tratamiento de cosas comercializables en sí, ni en los valores éticos en abstracto. Ahora bien, debemos acordar, si queremos hacer justicia con su intento, en que su pretensión está mucho más cerca del segundo ámbito que del primero. Si bien es cierto que el componente estructural en su teoría es parte central de ella y que su búsqueda se orienta a encontrar un sentido intrínseco al sistema de producción, tampoco es justo desligar su crítica de toda moralidad: basta recorrer los esforzados primeros capítulos de El capital, que buscan señalarnos el velado "componente social" de la mercancía y, a través de ella, de la economía toda, para notar que su dirección apuntaba a dar con un componente práctico, que él denomina "social" pero que de cualquier manera debe ser analizado con categorías de algún tipo de moralidad.

En este sentido entendemos que el *tour de force* al que Ollman somete su teoría va en la dirección correcta y está justificado, ya que obliga a plantear de modo decidido la cuestión toda desde la filosofía práctica. Creemos, por nuestra parte, que la **falta de una comprensión acabada de la Ética como disciplina, por parte de Marx**, y su sustitución por una versión exteriormente crítica de ella (remítase al problema de la radicalización en la crítica social, al que hicimos referencia en el comienzo mismo de este trabajo) lo llevaron a buscar fuera de su ámbito, bajo el rótulo de "social", aquello que es por derecho propio objeto de una filosofía práctica.

Las ambigüedades a las que se vio llevado y la falta de un previo análisis metodológico crítico, que distinga criterios teóricos de criterios prácticos, son seguramente el punto más débil de un análisis que llevaba una dirección y una necesidad incuestionables. El giro que da Ollman a su propuesta hace justicia con todo el proyecto marxiano y convierte en fructíferos muchos intentos que, una vez rota esa barrera de autoridad, se lanzaron a completar una intuición genial como la de Marx.

SECCION TERCERA

LAS COSTUMBRES SOCIALES EN EL CAPITALISMO

La división social del trabajo.

Esta lectura de la moralidad implícita en el pensamiento de Marx y de sus conceptos morales centrales y las versiones de las teorías del valor-trabajo y de la explotación nos comprometen ahora con una reinterpretación de todo el ámbito de las interrelaciones morales que conforman las costumbres sociales, para evaluar finalmente la crítica de Marx al sistema de clases y a la división social del trabajo.

Hay algunas versiones de la teoría de la explotación, en el Marxismo Analítico, que remiten su tratamiento a la consideración de factores estrictamente sociales, como el sistema de distribución de la propiedad privada o la fuerza relativa de las distintas clases sociales, por los cuales se obliga a ciertos individuos a trabajar para beneficio de otros. Comenzaremos por ellas entonces para tratar luego, en las conclusiones, las consecuencias que imponen al tema considerado en sí mismo.

J.Roemer presenta una definición de explotación que denomina "definición PR" (*property relations*). Aclara que no es posible explicar la explotación desde una teoría meramente positiva sino que se debe ingresar de lleno en el terreno de la moralidad. Respecto de la posición de Wolff, reconoce que cualquier mercancía puede ser técnicamente explotada si es tomada como numerario de una economía, pero agrega que la que nos interesa moralmente es el trabajo y es ella, por tanto, la que debemos tratar, ya que, por ejemplo, "divide ricos y pobres".

El nivel en el que desarrolla Roemer su teoría no es ni el de

la circulación ni el de la producción de bienes, como habían hecho Cohen y Wolff, respectivamente, sino el de la distribución de los medios de producción entre los agentes económicos. La teoría del valor-trabajo tal como es planteada por Cohen y la reinterpretación de la teoría de la explotación de Wolff tienen, a ojos de Roemer, "un enfoque muy microeconómico" que critica.³² La definición PR, en cambio, ignora mercados particulares y sólo examina cuán bien estarían los agentes bajo distribuciones de propiedad alternativas.

Plantea así su definición PR de la explotación del trabajo por medio de una **situación contrafáctica**: "Un agregado social S está capitalistamente explotado si (1) siendo separado del resto de la sociedad, dotado de su parte per cápita de bienes muebles (producidos o no) y de su propia capacidad y trabajo, estaría mejor (en ingreso y ocio) que en el presente; (2) el agregado social complementario S', siendo separado en las mismas condiciones, estaría peor que en el presente; (3) siendo S separado con su **propia** dotación, S' estaría peor que en el presente."³³ Si se cumplen sólo (1) y (2), se dirá que S está "injustamente tratado", pero no "explotado".

La primera situación implica que el agregado social S podría estar mejor con una redistribución **igualitaria** de capital no laboral y con su propia capacidad de utilizarlo productivamente y que el agregado S', correlativamente, peor. De ser esto así, la mejor situación en que S' se encuentra y la peor situación en que se encuentra S resultan de la desigual distribución de capital que favorece a S' en detrimento de S y no de las capacidades laborales de cada agregado, lo que se supone justo. Esto es entonces lo que Roemer considera una situación de injusticia.

Pero recién puede hablarse de explotación, a su criterio, cuando se cumple (3), es decir, cuando además de someter a S a una situación de injusta distribución que le impide aprovechar completamente de su disposición al trabajo, S' se beneficia con el propio trabajo de S.

Roemer aclara que su definición no implica juicios de bienestar sino sólo juicios morales en contra del "trabajar para o pedir

³²ROEMER, J.(1982 b)

³³ROEMER, J.(1982 a)

prestado de" otro. Los desocupados, por ejemplo, no estando explotados en el sentido PR sino sólo injustamente tratados, están peor económicamente que los ocupados explotados. Según juicios de bienestar, es más grave la situación de los primeros que la de los segundos. Pero según criterios normativos, como los que a Roemer interesan, son los segundos los que padecen la situación más injusta de la explotación de su trabajo. Lo que quiere señalar con esto es que, *independientemente* de la crítica de bienestar económico y la consecuente elaboración de políticas económicas, existe un sitio **autónomo** para la crítica social, en términos **morales**, que arroja conclusiones no necesariamente convergentes con las derivadas de la primera.

Por ello concluye en que la teoría del valor-trabajo es un caso particular de la definición PR, ya que ambas comparten el supuesto moral que asigna al trabajo la dotación de valor y, por lo tanto, el sitio central en el criterio de la evaluación moral, pero la primera se aplica exclusivamente a condiciones de trabajo homogéneo y a bienes producidos. La definición PR, en cambio, es la que expresa aquel supuesto moral de modo general y en una forma aplicable a cualquier situación fáctica que una economía capitalista presente.

Para aplicarla y realizar así un juicio moral en base a esta definición PR de la explotación capitalista propone Roemer, en otro trabajo posterior, un **teorema** por el cual se puede verificar si existe una **posesión diferencial de capital**, objeto de la condena moral de su definición PR. El teorema dice así: "Bajo idénticas preferencias de los agentes, su clase y su nivel de explotación reflejan adecuadamente desigualdades en la distribución del capital financiero (activos productivos que no sean el trabajo) si y sólo si el trabajo ofrecido por esos agentes es inelástico respecto de su riqueza, a precios de equilibrio."³⁴

La función de oferta de trabajo que Roemer considera aquí tiene como único argumento la riqueza financiera, es decir, la posesión de medios de producción, y no el ingreso del trabajador como salario, argumento de las funciones de oferta tradicionalmente utilizadas en la economía positiva. Ello no implica que se invalide el uso de

³⁴ROEMER, J.(1985) Existe una formalización del teorema que no nos resulta indispensable repetir en el contexto de este trabajo.

éstas sino que se busca un tipo de juicio diferente respecto del mismo fenómeno.

El teorema indica que si a medida que aumenta su riqueza financiera un agente no aumenta su oferta de trabajo en la misma proporción sino en una menor, ese agente está apropiándose de mayor cantidad de capital que la que su trabajo requiere para su desarrollo eficiente y, por lo tanto, podrá usar de trabajo ajeno aplicado a ese excedente de capital en su propio favor y en detrimento de aquéllos que ejercen dicho trabajo extra.

Para Roemer, entonces, una posesión de riqueza financiera que no tenga por objeto la aplicación del propio trabajo constituye una **situación de injusticia distributiva** y, además, una aplicación de trabajo ajeno a ese excedente injusto de capital, para beneficio de quien posee tal excedente, constituye un aprovechamiento inmoral de esa situación injusta, que se denomina **explotación capitalista**.

Un primer dato importante a tener en cuenta en la evaluación del aporte de Roemer es el sujeto de aplicación de la definición PR y del teorema. En el primer caso, considera agregados sociales complementarios de toda una economía. Su término es el de "*coalition*", con lo que seguramente busca interpretar situaciones de corporaciones o sectores empresarios de una economía como la actual. En el teorema habla de "agentes", y aquí está menos claro si se refiere a individuos o a empresas, ya que la aplicación de trabajo propio a los activos financieros se da en el marco de las últimas pero el trabajo y la propiedad de los activos está referida siempre, en última instancia, a los primeros. Roemer no realiza un análisis exhaustivo de los sujetos sociales de aplicación de su teoría normativa.

Un segundo punto que debe ser atendido es su método, que es el de apelar a una situación contrafáctica para la definición PR. Esto es de validez discutible en filosofía práctica y así ha sido señalado por otro miembro de esta escuela, J.Elster, quien critica el uso de contrafácticos porque ellos "no pueden captar el elemento contingente en las situaciones de explotación."³⁵ Y en el caso de Roemer existe como agravante el hecho de que tal situación

³⁵:ELSTER, J.(1982)

contrafáctica se debe comparar imaginariamente con patrones de bienestar: debe expedirse acerca de si una coalición determinada "estaría mejor o peor en términos de ingreso y ocio" que en la realidad. Aunque Roemer lo niegue, si bien su teorema se deduce en términos estrictamente morales, el tipo de juicio en que se basa su definición de explotación es el juicio de bienestar.

Siendo su definición la que avala la crítica moral de la situación descrita por su teorema y no estando apoyada "sólo en juicios morales" sino también en términos de bienestar, tal crítica supone que el disfrute de ingreso y ocio es el propósito último del trabajo y que tal fin guarda con él una relación de derecho inmediata. Ya veremos este vínculo práctico en la próxima sección; por ahora señalamos que está implícito en la concepción de Roemer y ello puede resentir su pretensión de hacer un tratamiento estrictamente moral de la cuestión.

Pero de todos modos esta pretensión es lo más destacable de su trabajo y sitúa la crítica social del marxismo en el ámbito adecuado. "El capitalismo -sostiene- es injusto (éticamente explotador) por la profunda desigualdad en la propiedad de los medios de producción [...pero] esta desigualdad no es necesariamente coextensiva con la transferencia de plusvalía de los trabajadores a los capitalistas."³⁶ Con esta frase muestra Roemer que su preocupación es *disciplinariamente* ética; que una teoría de la explotación, si busca argumentos críticos en elementos de la economía misma, como son la teoría del valor-trabajo o la teoría de la plusvalía, no podrá mostrar nunca el problema en su verdadera dimensión y caerá en lo que constituyen verdaderos sinsentidos para la Ética como el de sostener, como Wolff, que cualquier mercancía tomada como numerario resulta "explotada".

La polémica Cohen-Brenkert del año 1985 trata acerca de si están, **forzados** o no los trabajadores a vender su capacidad de trabajo en el capitalismo. Se inició con la afirmación de Cohen respecto de que los trabajadores están, considerados individualmente, en libertad de dejar el proletariado, aunque

³⁶ROEMER, J. (1985)

considerados colectivamente no lo estén. Para la parte individual de esta argumentación se esgrime el *hecho* de que hay más salidas del proletariado hacia la pequeña burguesía que trabajadores tratando de utilizarlas. Para la parte colectiva, que la cantidad de esas salidas es menor que la cantidad total de individuos en situación proletaria.³⁷

Esta argumentación la construye Cohen sobre la base de un concepto de "ser forzado a vender la fuerza de trabajo" que se derive del ejercicio cotidiano de los poderes constitutivos de las relaciones de producción y que contemple además que el ser forzado implica alguien distinto que fuerza. Y sobre un concepto de lo colectivo que impone la certeza de que si alguien no está forzado a vender su fuerza de trabajo, cualquier otra persona en las mismas condiciones objetivas que la anterior no puede decirse forzada, ya que cuenta con las mismas opciones que la primera.

La reacción de Brenkert fue la esperada por cualquiera que sostenga las tesis principales del marxismo, tesis a las que Cohen gusta de atacar mediante argumentaciones paradójicas basadas, en cierto modo, en el sentido común de sociedades capitalistas. La primera afirmación se dirigió a recordar que para Marx la alienación era una característica propia del sistema y que, en él, ni el proletariado ni los capitalistas son libres en un sentido relevante. Además, agregamos, nos resulta evidente que la parte colectiva del argumento implica que no puede el capitalismo dejar de contar con un grupo de individuos que estén en condiciones de proletariado.

La conclusión de Brenkert es que lo que Cohen tiene en mente es una noción "no normativa" de libertad, para la que ésta significaría "simplemente que si alguien tratara de hacer algo lo haría"³⁸ y que su argumentación se basa en situaciones de hecho antes que en cuestiones de principio. El concepto de "libertad" con el que se construye el pensamiento de Marx, en cambio, es el del desarrollo de habilidades y capacidades que no están atadas a aspectos abstractos (monetarios) de los objetos de esa habilidad sino a sus valores de uso. Por todo esto, concluye, lo apuntado por Cohen se refiere a la situación individual de los proletarios en un sentido en el que el

³⁷COHEN, G.A.(1982)

³⁸BRENKERT, G.G.(1985)

propio Marx "conocía y desestimaba".

Cohen responde a esta crítica de Brenkert alegando que su intención no fue la de sostener que el burgués era una persona libre y que sólo pretendía indicar el hecho de que "existe una libertad, a saber, escapar del proletariado"³⁹ El desencuentro sobre el que está basada esta polémica, que por ello mismo no llega a ser tal, la torna de poco interés teórico en sí misma. Pero nos es útil para ver el tipo de enfoque que esta escuela pretende discutir, ya que en ella se enfrentan quizá las dos posturas más extremas.

Una postura busca hacer comprensible y relevante el pensamiento marxiano en situaciones de un capitalismo muy desarrollado y, en su opinión, irreversible, para que su imposición social no deje de lado los aportes críticos que una reflexión así puede brindar. En ese intento, el pensamiento de Marx resulta un objeto teórico, es decir, es su comprensión la que se persigue y, por lo tanto, cualquier interpretación debe hacer justicia con sus postulados y no tergiversarlos; aquí se sitúa Brenkert.

La otra postura que ha dominado el Marxismo Analítico se desentiende de la autoridad de Marx y quiere sacar provecho crítico de algunas de sus intuiciones, reformulándolas sin ataduras y buscando hacer comprensibles, para alguien instalado acríticamente en el paradigma capitalista, las situaciones que los marxistas atacan y, a su vez, limitar tal ataque a las críticas que este "sentido común contemporáneo" puede tolerar y asumir.

Las dos posiciones extremas que compiten en una polémica como ésta resultan, por sus intenciones, menos relevantes para la filosofía práctica. Una, porque defiende un corpus teórico por sí mismo, es **dogmática**; la otra, porque tiene un propósito social y no filosófico, podríamos decir que es **política**.

Jeffrey Reiman, en cambio, dio una definición de explotación de interés para la filosofía, principalmente porque en la polémica que suscitara se aclararían elementos fundamentales para el trabajo de esta escuela. Reiman critica tanto esta versión de Cohen acerca de si estaban o no forzados los trabajadores a vender su fuerza de trabajo cuanto la definición PR de Roemer.

³⁹COHEN, G.A.(1985)

Su *Force-Inclusive Definition* dice que "una sociedad es explotadora cuando su estructura social está organizada de tal modo que sistemáticamente se fuerza a una clase a ofrecer trabajo impago, el que se pone a disposición de otra clase."⁴⁰

Su concepto de trabajo supera nociones de distribución como las que daban lugar a Roemer para su definición y resalta su carácter de insumo indispensable por su especificidad. El trabajo es para Reiman el "tiempo y energía" que los trabajadores deben dar para la producción cuando "nada que presuponga la validez del sistema de propiedad puede ser usado" ya en tal proceso productivo.

Se diría que la suya es una concepción del trabajo que lo considera un recurso tecnológicamente **residual** pero, a su vez, referente último de todo progreso tecnológico, que cuenta con él para lo que aún no ha logrado resolver. Toda la estructura de los factores productivos está centrada en el trabajo humano y el sistema de propiedad se ocupa del resto de los factores que ya han podido ser, por la tecnología, convertidos en bienes apropiables. Los trabajadores, en cambio, son dueños de su trabajo **naturalmente**, "como lo son de sus dolores y muertes".

En la producción de bienes convergen, para Reiman, tres factores: el trabajo (como energía y tiempo), los talentos y los materiales naturales. Se nota aquí que su noción de trabajo se acerca a la de "trabajo simple" en tanto lo que denomina "talentos" puede entenderse como "trabajo especializado" que genera un tipo de derecho de propiedad, para su poseedor, que le permite comercializarlo como insumo, con un beneficio. En términos de Wolff, diríamos que los talentos, a diferencia del trabajo, pueden evitar ser tomados como numerario de la economía. Por eso dice Reiman que de los tres factores, sólo el trabajo puede ser explotado, es decir, forzado a rendir sin retribución: ésa es su suerte, como antes también lo había remarcado Wolff, si bien para un concepto de trabajo bastante más elemental que éste.

Por todo ello, concluye Reiman que la explotación es en realidad una **noción descriptiva** de la positividad del proceso productivo, aunque cargue con una fuertemente negativa presunción moral. Podemos interpretarlo en el sentido siguiente: el progreso

⁴⁰REIMAN, J. (1987)

tecnológico genera el ámbito del intercambio comercial justo, para el cual el trabajo, que es el remanente que aún no ha sido captado por él, resulta tratado como insumo natural, esto es, que no tiene elementos de derecho positivo que le permitan exigir retribución en ese intercambio entre factores tecnificados.

Para Reiman, entonces, el tipo de intercambio que se da en el mercado laboral no implica necesariamente un cuadro de explotación tal como él lo define. Lo que da lugar a esta interpretación de las cosas es la teoría de la plusvalía y ésta supone, a su vez, una versión especial de la teoría del valor-trabajo que, como vimos al tratar la interpretación que de ésta él hace, no le resulta aceptable.

Si el trabajador entrega más trabajo del que recibe, esto no implica que ese trabajo excedente resulte impago -lo cual es exigido por su definición FI para hablar de explotación- salvo que haya sido el trabajo la **medida** en que se pactara explícitamente el intercambio. La teoría del valor-trabajo lo supone así, pero, para Reiman, la teoría del valor-trabajo es **moralmente neutra** respecto de la validez del sistema de propiedad. Éste se basa en transacciones de derecho positivo que no tienen por qué dar por supuesto el trabajo como medida de toda transacción.

Teniendo así en claro los alcances de la explotación y del trabajo como conceptos, debemos precisar la calidad descriptiva de la definición FI de Reiman. Para ello, se impone aclarar la noción fundamental de "forzado". El tipo de fuerza que opera en el capitalismo es una fuerza que está oculta en el sistema mismo de propiedad y "afecta a los individuos imponiendo un arreglo de destinos sobre un grupo mientras deja abierta la cuestión de cómo cada individuo en particular de ese grupo se las compone o resulta compuesto en esos destinos." Los individuos, entonces, tienen opciones, limitadas por sus posiciones sociales, a cierto rango de cosas que pueden hacer, siendo el resto de las opciones inaceptables o prohibitivamente costosas.

Pero esta **estructura social**, que es un patrón de comportamiento, "si no es intencional es, en principio, algo que puede serlo por medio de la concientización en los individuos de los efectos de sus acciones; y de hecho, si suficiente cantidad de gente toma conciencia de esto, puede alterar esta fuerza o bien se puede

sostener con derecho que actúa en la estructura social de modo intencional." Por ello, existe un sitio para la elección libre y racional entre la estructura social y sus efectos y, concluye Reiman, el capitalismo, aun siendo explotador, puede ser, a consecuencia de la Historia, el más justo de los sistemas actualmente posibles.

John Roemer criticó esta definición de Reiman y más aun las conclusiones a las que lo llevó, identificando su posición con la de los socialistas de la economía planificada, que evitaban todo uso del mercado por la "incorrecta creencia de que las relaciones de clase entre agentes privados son necesariamente la marca de la explotación."⁴¹ Como antes criticara a Cohen, también encuentra en Reiman una noción de explotación que se remite al nivel de la circulación y apropiación de mercancías. Pero debemos decir que existe en este último una diferencia importante que radica en su noción de apropiación "estructuralmente forzosa" y por la cual lo tratamos en esta tercera sección y no en la segunda. Es contra este estructuralismo, propiamente marxiano, que se dirige el ataque de Roemer.

Su crítica de la definición de explotación como "trabajo forzosamente impago" se basa en dos elementos: en primer término, sostiene que para identificar cierto trabajo como impago se requiere de un diagnóstico de explotación previo y, en segundo lugar, que ser forzado a entregar trabajo impago no es condición necesaria ni suficiente de la explotación, para lo cual ofrece algunos ejemplos de situaciones en las que lo que puede entenderse como forzoso resulta en realidad elegido libremente o en las que el trabajar para otro resulta más conveniente que el trabajar para uno mismo y no deja por ello de ser éticamente reprochable.

De todos modos, más allá de lo poco convincente que resultan sus contraejemplos, su verdadera crítica apunta contra el componente estructural mediante el cual Reiman trató de hacer justicia con el pensamiento marxiano y ataca la preeminencia que una versión de ese corte da a la distribución inicial de capital en tanto formadora de clases, porque de ese modo la crítica a la explotación se torna

⁴¹ROEMER, J. (1989)

genérica y el sistema, insalvable de esa imputación. Como el mismo Reiman concluye, y en ello sigue decididamente a Marx, el capitalismo es intrínsecamente explotador, aunque agregue que sea quizá el más justo de los sistemas posibles.

Es importante la advertencia de Roemer a quienes toman por este camino ortodoxo fuertemente estructuralista respecto de la ignorancia recurrente del "status moral de las relaciones de propiedad que dieron origen a una situación de explotación." Esta crítica es también una crítica al mismo Marx y enciende una luz importante en el abroquelado radicalismo de la condena marxiana, ya que es por su intermedio que la crítica social deja de ser una crítica de principios a la base teórica del sistema *in toto* para transformarse en una verdadera crítica ética de situaciones sociales particulares.

Al remitir la cuestión al status moral del derecho de ostentación de propiedad, como ya vimos al tratar su propuesta, Roemer deja sitio para la justificación de la desigualdad social y del derecho a la propiedad y ataca, en cambio, solamente los límites ilegítimos que, en el ejercicio de éste en base a aquélla, se imponen. Por ello concluye su crítica con la siguiente advertencia: "La explotación puede ocurrir sin que haya compraventa de capacidad de trabajo; y, correlativamente, puede haber una tal compraventa, que resulte en un desigual intercambio de trabajo, sin explotación." Nuevamente la estrategia es distinguir aspectos normativos y positivos, algo que a esta altura debe quedar claro que Marx confundió fuertemente, para efectuar la crítica en su sitio legítimo.

Aunque vemos también en esta polémica las dos líneas de la anterior, con un Reiman más cercano a Brenkert en su ortodoxia y un Roemer más crítico y renovador como Cohen, son en cambio, en este caso, dos líneas que concurren a un terreno común que es filosófico.

En esta discusión de Roemer con Reiman están representadas, quizá en su punto central, es decir, de acercamiento mutuo máximo, las dos formas posibles de entender el problema de la explotación del trabajo en el capitalismo. Sin dudas la posición de Karl Marx sólo resiste una interpretación en el sentido que ofrece Reiman, quien buscó intencionalmente ser justo con él; pero la posición de

Roemer desata un nudo por el cual el marxismo todo se vio impedido de avanzar incluso políticamente y abre un camino fructífero para que la genial intuición de Marx cobre la utilidad profunda que puede aportar a la filosofía práctica, utilidad que en su versión original terminó resultando nula.

SECCION CUARTA

LOS DERECHOS DE PROPIEDAD INHERENTES AL TRABAJO

En esta sección haremos un tratamiento del concepto de "trabajo", el que debe resumir lo tratado respecto de la vida económica en general en las secciones anteriores porque, si se trata la filosofía práctica al modo aristotélico, es decir, como *epistéme praktiké (politiké)*⁴², esto comporta definir en primer término su objeto: la "acción", entendida como "conducta" antes que como "acto", en vez de buscar su principio en la "voluntad", al modo kantiano. Entenderemos específicamente por "trabajo", entonces, toda acción humana que pueda ser definida en primera instancia por referencia a lo económico como a su especificidad.

El marco de referencia crítica en el que desarrollaremos este análisis será el del derecho de propiedad, ya que toda crítica social supone algún tipo de derecho inherente al ejercicio mismo del trabajo y en favor del trabajador. Para ello, tomaremos como base la filosofía del derecho kantiana, a la que ya nos hemos referido en la Introducción, por su utilidad en la comprensión de las costumbres como ámbito intermedio entre lo ético y lo natural, al modo clásico de distinción de lo *oeconómico*, en tanto ámbito de relaciones domésticas, como sitio intermedio entre las libertades políticas y las relaciones estrictamente naturales y cuyo paradigma de dominación por tanto no es el "político" sino el "despótico".⁴³

Hubo varias críticas marxistas al concepto kantiano de propiedad privada, fundamentalmente a su determinación en el ascenso de los individuos a la categoría de "ciudadano activo". Pero antes, repasaremos el origen del concepto de "trabajo" en Marx, para lo cual seguiremos el interesante trabajo de R.Berki, quien compara la

⁴²ver: GUARIGLIA, O.(1992a), cap. 8, ii.

⁴³GUARIGLIA, O.(1992a), loc.cit.

noción marxiana con la de sus antecesores más directos, para mostrar que Marx intentó una síntesis peculiar.

Berki señala tres aspectos del trabajo. El de la **producción**, en el que aparece como actividad intencional pero material, en donde, como apuntamos ya, predominan los criterios "poiéticos" sobre los propiamente prácticos⁴⁴; el de la **creación**, ligado a la especie y su derrotero como civilización; y el de la **gratificación**, en tanto ocupación que provoca contento y realización en el hombre.⁴⁵

Berki considera que la peculiar concepción marxiana no es deudora de un modo absoluto, en realidad, ni de Hegel ni de los economistas clásicos. Aquél considera, en todo caso, sólo los dos últimos aspectos señalados, tanto en el marco de la dialéctica "amo-esclavo" de la Fenomenología, cuanto en el de la Filosofía del Derecho, en el que aparece ya como método de adquisición de propiedad o, en el análisis de la sociedad civil, como actividad cuyos efectos *pueden ser* liberadores. La tradición clásica tiene una visión más acotada respecto de las consecuencias y papel del trabajo. Locke sólo rescata su función de legitimador de la propiedad y Smith y Ricardo lo consideran básicamente como la medida del valor, pero no como bien en sí mismo.

También analiza Berki a los hegelianos de izquierda como A.v. Cieszkowski y sus nociones de "praxis", como actividad post-teorética, y "estado", como el determinante último de la acción, nociones que Marx fusiona e identifica deliberadamente. M.Hess es otro hegeliano de izquierda para quien, en la concepción que tienen los hombres del trabajo, la **gratificación** no está incluida y, como se señaló ya, sí lo está en la de Marx. En los románticos, finaliza Berki su recorrido histórico, la denuncia de la fragmentación del hombre moderno, que percibimos en Schiller o Carlyle, aporta también sólo un aspecto de la noción marxiana.

Para Marx, en cambio, es el trabajo la actividad humana por excelencia, la que constituye el mundo y la creatividad propia de los seres humanos. Por ello, concluye Berki, su concepto no surge directamente de estas tradiciones sino que es una peculiar fusión de categorías de tradiciones intelectuales distintas.

⁴⁴ver más arriba, p. 28.

⁴⁵BERKI, R.N.(1979)

Esta fusión de categorías que confluyen en la de "trabajo" tiene su origen, en el marco de la historia de las ideas, en el intento moderno de fundar la supremacía del sujeto por sobre la del mundo. De la noción clásica de "familia", tal como la expresa Arendt en The Human Condition, que se refería a las propiedades en tierra, casa, dinero y esclavos y que servía como elemento estabilizador de lo social y político en tanto se oponía a lo pasajero de las vidas individuales, intenta apartarse la fundamentación de la propiedad por el trabajo, que es la que encaran todos los pensadores políticos de la modernidad.

Para J.M. Chaumont⁴⁶, la defensa de Hegel del concepto de "mayorazgo" se explica como reacción a esta transformación moderna, que requiere ahora de un nuevo elemento que garantice la estabilidad, pero sobre una base personal y no ya de propiedad. La herencia de la propiedad familiar en favor de uno solo de sus hijos, el varón mayor, es el modo en el que la tradición defiende la estabilidad social, aunque ahora con argumentos diferentes.

Marx, en su Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, muestra que la conclusión de esta posición tradicionalista es que la independencia política sigue resultando un accidente de la propiedad privada y no la sustancia del Estado político. El azar del nacimiento en una familia y no en otra es lo que explica la participación pública de un individuo y el Estado adquiere de este modo, en sus más altas funciones, una "realidad animal": sólo lleva adelante la ilusión de determinar lo que está ya determinado, cediendo a la "voluntad de la propiedad privada, sin familia ni sociedad." Esta es una crítica central de Marx a la concepción de la sociedad, que logra hacer extensiva a toda la modernidad.

El modo central por el cual llega Marx a su propia noción de trabajo es la crítica de la dialéctica hegeliana. El primer paso de esa crítica señala que "el tener conciencia de que la religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación humana, la cual es obra de las potencias humanas esenciales y constitutivas y sólo por las cuales existe el camino hacia la verdadera realidad humana, ...muestra...que la sensibilidad,

⁴⁶CHAUMONT, J.-M. (1987)

religión, poder, etc. son seres espirituales."⁴⁷

La objetivación del hombre, y su consecuente extrañamiento, transfiere a sus productos esta calidad de momentos espirituales, de entes de razón. Y en tanto la autoproducción del hombre es concebida por Hegel como proceso, Marx puede afirmar que Hegel captó "el ser del *trabajo* y concibió al hombre objetivado, consecuentemente, en tanto hombre real, como resultado de su *propio trabajo*."⁴⁸

La conclusión que saca Marx del tratamiento hegeliano del concepto de trabajo es la siguiente: "Hegel tomó el punto de partida de los economistas modernos. Concibió el *trabajo* como el *ser*, como la ya acreditada esencia del hombre; vio sólo la cara positiva del trabajo, no su cara negativa. El trabajo es el *volverse para sí* del *hombre* dentro de la enajenación, o en tanto hombre *enajenado*. El trabajo ... es el *espíritu abstracto*"⁴⁹, crítica.

En la sección primera de El capital, en cambio, domina el análisis de la mercancía una perspectiva productiva, es decir, la primera de las tres señaladas por Berki, en la cual las propiedades naturales de las cosas y su adecuación a la satisfacción de necesidades humanas conforman la "utilidad" o "valor de uso" de ese objeto, lo que lo transforma en útil e intercambiable, en mercancía.

Esta noción de "trabajo", entonces, es una **noción compleja** en Marx, producto de una síntesis de varias nociones anteriores, en la que conviven la realización de la especie humana, la satisfacción de necesidades y el principio autónomo y dinámico de la historia toda, en su concepción materialista. Pero justamente por ello, se pueden interrelacionar por su intermedio todas las instituciones sociales y económicas, y es éste el papel que Marx asignó en su teoría a esta noción capital. Por ello, su crítica social puede reducirse a una crítica de la alienación del trabajo.

Esto nos muestra la centralidad de esta noción en todo el asunto que venimos tratando. En el trabajo, ahora, y en lo *oeconómico*, como veremos en las conclusiones al tratar nuevamente la alienación, **se disputan la preeminencia teórica los principios**

⁴⁷MARX, K.(1844), KHD, xviii.

⁴⁸op.cit., xxiii.

⁴⁹loc.cit.

natural y práctico. La solución aristotélica, por caso, demarca la cuestión remitiendo lo doméstico y todo lo económico a lo natural. Pero el desarrollo de la teoría política de la modernidad, al extender el concepto de libertad (política) a todos los hombres, debió transformar los derechos domésticos y convertir las relaciones despóticas en contratos de trabajo libremente acordados por las partes.

La crítica de Marx enfatiza en la falsedad de esta transformación, la que a sus ojos sigue siendo considerada por la modernidad desde la perspectiva despótica clásica y que Marx define como dominación explotadora, y su crítica del derecho y la moral apuntan, básicamente, a señalar que son éstos los medios por los cuales se encubre esta realidad social tradicional.

Pero debemos adelantar que Marx tampoco soluciona el problema central de esta cuestión; en todo caso, su mérito es el de haber señalado que la solución moderna, incluso la hegeliana, no superaba acabadamente a la aristotélica. La dimensión económico-social, en tanto intermedia entre la política y la natural, no está fundamentada por principios autónomos en ninguno de los tres paradigmas, a saber, el aristotélico, el moderno y el marxista, sino que, en el caso de Marx, la aglomeración de criterios de ambas esferas lindantes, si bien pone en juego todos los elementos necesarios para la fundamentación crítica de lo económico, no los sistematiza de un modo final.

Berki trata esta cuestión formulando lo que para él es la gran pregunta: ¿puede esta compleja noción marxiana de "trabajo" cumplir con la tarea que Marx esperó de ella? Su respuesta es negativa y el fracaso se debe, a su entender, a la permanente ambigüedad que presenta, la que la torna incapaz de servir de base sólida y única a un ámbito tan complejo. Y la ambigüedad que presenta es producto "de su impresionante pero frustrado intento de juntar la maravillosa noción de creación con la humilde noción de producción."

El señalamiento de esta frustración teórica nos parece profundamente acertado. Pero también compartimos con Berki la importancia que éste otorga al intento marxiano de sistematización de lo socio-económico sobre la base de una noción unificadora. Es ésta, sin dudas, una tarea indispensable y aún inconclusa y fue Marx el que puso la cuestión sobre la mesa de discusión. Las reacciones contrarias que su pensamiento generó han postergado lamentablemente

una cuestión epistemológicamente central para las disciplinas humanas.

El trabajo como "la acción práctica, específicamente económica, del hombre".

Colón León hace una crítica marxista del concepto kantiano de trabajo en el marco de su Doctrina del Derecho. La aparente desaparición del concepto de "trabajo", central para su filosofía de la historia, a la hora de la fundamentación de la propiedad privada en el "esto es mio" y no en el "esto lo hice yo" sólo pudo ser explicada, para Colón León, cuando el marxismo develó el trasfondo de la filosofía política liberal.

El origen de la Historia del hombre es, para Kant, según Colón León, producto del trabajo humano, aplicación de las manos al proyecto de la razón práctica, del mismo modo que, para Marx, era el trabajo una convergencia de las capacidades humanas de la razón junto con la voluntad, las manos, los músculos y el cerebro. Pero en el ámbito del Derecho kantiano, la propiedad, los derechos y la libertad resultan términos correlativos y, por ello, la primera se define de acuerdo a un acto de la voluntad libre. "A pesar de que el trabajo es un elemento constitutivo de la razón, ésta, en la propiedad y, por ende, en el derecho, termina excluyéndolo..., el trabajo de por sí no justifica derecho de propiedad."⁵⁰

Es por esto que, en la óptica de Marx, una filosofía del derecho tal sólo es comprensible respecto de una época histórica, en la cual el tipo de conflicto que el Derecho viene a resolver es el conflicto entre propietarios. Éste es su elemento crítico respecto del orden feudal pero a su vez su aspecto conservador frente a los no propietarios, es decir, frente al trabajador moderno, concluye Colón León.

La distinción kantiana entre ciudadanos activos y pasivos marca

⁵⁰COLON LEON, V.(1987)

la desigualdad en la participación política sobre la base de la tenencia o no de propiedad. Los ciudadanos pasivos son aquéllos que dependen para su subsistencia de un contrato de trabajo o de servidumbre, es decir, son los artesanos o los empleados domésticos de una sociedad. Esto implica, en la perspectiva marxista de Colón León, una separación entre la esfera de la circulación de mercaderías y la de su producción, en la que predomina la primera, del mismo modo que predomina lo suprasensible sobre lo sensible en la distinción general kantiana que da forma a la anterior.

En este asunto, los "derechos personales de naturaleza real" son los que fundamentan una relación desigual como la referida. Colón interpreta éstos según una tripartición en base a la calidad y cantidad de los trabajos contratados. La relación esclavizante es aquélla en la cual se contratan trabajos de manera indeterminada en cuanto a su calidad y a su cantidad; por ello son estas relaciones condenables éticamente para Kant, porque no tratan a la parte contratada como persona moral libre sino como cosa productiva.

La relación de trabajo doméstico es aquélla determinada en cuanto a la cantidad de trabajo ofrecido, con lo cual puede evitarse el abuso a que llevaba la situación anterior, pero no en cuanto a la calidad de aquél, que resulta así trabajo de cualquier tipo: trabajo indiferenciado y simple. La tercera relación de trabajo es la del trabajador moderno o artesano, en la cual se contrata una calidad específica de trabajo, con lo cual se trata ya de trabajo especializado, y por una cantidad determinada por la extensión de la jornada laboral y el monto del salario pactado.

Los derechos de propiedad sobre el producto resultante pertenecen, de este modo, a la parte contratante del trabajo, renunciando a ellos la parte contratada a cambio del salario recibido por su trabajo específico y libremente ofrecido. Sólo en este contexto, que oculta tras la aparente libertad e igualdad de los individuos las diferencias sociales operantes y determinantes, puede aparecer la propiedad como una determinación de la voluntad, en el marco de lo que Marx denomina "intercambio simple de equivalentes", y tener así un carácter que deviene de la proyección de la individualidad del pequeño-burgués, para constituirse en una verdadera extensión de su personalidad. "De esta manera explicaría Marx aquella separación entre propiedad y trabajo que vemos en la filosofía del derecho de Kant", finaliza Colón León su

reconstrucción de la crítica.

Este contexto resulta, a nuestro entender, el más fructífero para comprender las relaciones económicas en toda su amplitud. La descripción de los derechos personales de naturaleza real, si bien están más bien mencionados antes que desarrollados por Kant, sirve de modelo para comprender las relaciones sociales, las que, como sostendremos en las conclusiones, están esencialmente basadas en la desigualdad. Este tipo de derecho es el que rige en toda relación estrictamente social, tanto en la relación familiar cuanto en la económica, doméstica o empresarial. Son todas éstas expresiones de un mismo tipo de interrelación humana.

El intercambio, por el contrario, está basado en la equivalencia de lo negociado, porque es allí donde adquiere valor y es aceptado como útil por la sociedad -en la forma de un mercado- todo bien, es el sitio de la legitimación de las actividades productivas como valores.

Ahora bien, en nuestro criterio, el esquema de tres pasos que construye Kant para la fundamentación del derecho de propiedad está notablemente mal interpretado por toda la crítica marxista debido, nuevamente, a la incomprensión por parte de esta escuela de la característica específica del ámbito práctico de la razón humana. La posesión sensible de una cosa es una instancia prepráctica, fáctica, y, por lo tanto, prejurídica. La relación del trabajador con su producto es una relación de este tipo y, como tal, no puede brindar por sí misma derecho alguno de propiedad.

Para que éste se haga presente se requiere de los dos pasos posteriores del planteo kantiano: el derecho de todos los hombres, en tanto racionalidades, a todas las cosas de la Naturaleza, en tanto irracionalidades, y el otorgamiento por parte de todos del disfrute exclusivo de una cosa particular a una persona jurídica particular, que no es otra cosa que la promesa, que se torna prohibición de una autoridad que vigila su cumplimiento, de no utilizarla más como propia y apartarla para beneficio exclusivo de su propietario. Aquí se entra en el nivel práctico, específicamente jurídico, por el cual se puede hablar fundadamente de propiedad y gracias al cual puedo "soltar" la tenencia fáctica de mi propiedad sin temor a que otro la tome y la haga suya. Sólo así puedo, consecuentemente, utilizar socialmente mi posesión, porque ella es

ahora mi propiedad y ya no tengo que limitarme a su cuidado.

La discusión crítica del derecho particular de propiedad debe retrotraerse a este tercer paso, que es aquél por el cual ésta nace, justamente cuando todos voluntariamente la otorgan a uno. Si se sitúa esta crítica, en cambio, en el primero de los pasos descriptos, como quiere el marxismo en general al reivindicar la relación del trabajador con su producto como generadora de un derecho de propiedad sobre éste y al criticar su expropiación como alienación de la tarea que lo produjera, no se hace otra cosa que **otorgar sólo a la posesión sensible y no a su legitimidad jurídica argumentos suficientes para la constitución de un derecho.**

El trabajo, concebido como actividad "poiética" del hombre y regido por principios de la técnica, basados, a su vez, en la legalidad natural de la cosa, es una relación fáctica de un cuerpo humano con una cosa natural que deviene artificial. El vínculo pretendidamente "no-natural" entre ambas partes está dado por el carácter artificial de la última y la correspondiente capacidad intencional del primero. La cosa fue primero pensada por un hombre, pensamiento proyectivo sin el cual no existiría. El hombre tuvo la capacidad de imaginar, primero, y de realizar, después, esa cosa a su voluntad, aunque dentro de los límites de las leyes de la Naturaleza.

Pero, ¿es esto lo propio del nivel práctico? ¿Es esta relación una relación verdaderamente "no-natural" sino superior? En otras palabras, ¿basta la presencia de la mera intencionalidad o racionalidad instrumental para ingresar con fundamento en aquello que convierte al hombre en un ser moral? Es evidente que esto no es así en primera instancia. Baste recurrir a toda la crítica marxista de los comienzos de la escuela crítica de Frankfurt a la razón instrumental para notar justamente un desprecio por lo meramente intencional como elemento definitorio de la superioridad del ser humano.

Es la capacidad de conducirse frente a sí mismo y a sus semejantes de acuerdo a un criterio ético universal lo que jerarquiza al hombre por encima de toda otra forma natural. Y esto vale tanto para las conductas productivas cuanto para todo tipo de conductas humanas voluntarias. Respecto del primer tipo de acciones, las productivas, no se juzgan éticamente sino los fines a los que la cosa artificial derivada de ellas se aplique, debido a que los

principios intencionales con que se construye no son sino las reglas del arte, es decir, son empíricos, puesto que siguen el consejo técnico que vela por la legalidad natural de la cosa, y obran entonces, para la Ética, como medios respecto de aquellos fines.

La producción de un objeto, considerada como fenómeno natural de interacción físico-psíquica del hombre con la naturaleza, por lo tanto, otorga tanto derecho a quien la ejecuta como la posterior sustracción de un ladrón de aquél a éste: es decir, no otorga por sí misma derecho alguno. Es en primer lugar un acto de posesión sensible, por parte del trabajador, del objeto sobre el cual trabaja, y como tal es como cualquier otro acto semejante, esto es, absolutamente contingente y protegido por derecho alguno. Recién en segundo lugar es un acto de aplicación de fuerza física humana y no humana a un proyecto de la razón instrumental. Si se pretendiera vínculo jurídico de esta interacción natural, cualquier modificación hecha a un objeto, incluso sin el consentimiento de su propietario, el que sería irracional, haría perder a éste todo derecho en beneficio de quien lo hubiera alterado físicamente. Es evidente que el Derecho no resiste esta cláusula.

Cualquier interacción del hombre con las cosas, si busca superar la mera contingencia natural y estar determinada en un ámbito práctico, debe estar basada en un derecho real previo: es ésta la lección kantiana principal de su filosofía del derecho y por la cual el derecho real es el derecho típico y elemental sobre el cual se basa todo comercio posterior de cosas. Y este derecho es un modo de tornar necesaria una mera posesión sensible, lo que supone previamente la *communio fundi originaria*. Esta posesión común de la tierra requiere de un derecho universal a priori puesto que es éste el momento en el que dos ámbitos distintos radicalmente, los hombres y la naturaleza, encuentran un punto de contacto que posibilite cualquier derecho real posterior.

Ahora bien, del mismo modo que un animal se siente dueño de su refugio y de los productos de su actividad, aunque no tiene tribunal alguno al que acudir si es despojado de ellos por la fuerza superior de otro animal, el hombre se siente dueño de su sitio y de los productos de su trabajo. Pero éste ha desarrollado, a diferencia de aquél, un ámbito práctico, el del derecho, por el cual todo posterior tratamiento con cosas queda supeditado a los derechos que

sobre ellas tenga cada individuo. Para trabajar sobre una cosa y disfrutar luego de tal alteración artificial sobre ella, debe el hombre primero ser su propietario. Por lo tanto, el valor agregado por el trabajo a esa pertenencia jurídica, porque supone esa pertenencia como previa, puede ser pactado y comercializado, y esto porque se ha dejado ya la esfera natural y se ha ingresado en la jurídica. El trabajar sobre un objeto de otro y para su propietario, en tanto fin de una acción humana, el trabajo, sólo así puede ser juzgado éticamente, porque es considerado como una interacción entre hombres que depende de principios prácticos. Y esto implica que no es condenable de por sí como alienante y explotadora sino que puede evaluarse según criterios morales universales, los que decidirán acerca de su corrección.

Si aceptáramos un derecho natural del trabajador respecto de su producto, en cambio, toda actividad productiva quedaría relegada a ser una relación entre un hombre y una cosa y no podrían realizarse relaciones sociales a partir de ellas que no sean el mero trueque de objetos ya producidos individualmente; no habría sitio ya para el trabajo en común de varias personas, puesto que no existirían criterios para establecer más que derechos comunes indiferenciados (el trabajo medio simple, la cantidad de horas de trabajo socialmente necesarias para su producción, etc.) de todos los involucrados a lo así producido.

Creemos, por nuestra parte, que por tratarse de una relación de los hombres con actividades voluntarias de sí mismos no hay verdaderos motivos para su tratamiento prejurídico. Puede sostenerse una crítica social tan profunda, aunque por cierto no radical, desde una perspectiva como la que se deriva del derecho kantiano y, agregamos, una crítica así resulta mucho más abierta y explícita, debido a que se tornan discutibles los criterios mismos del derecho así concebido y no permanecen, en cambio, fijos e inmutables como derechos naturales.

Que la mayor extensión del ámbito del derecho positivo implique mayores probabilidades históricas para la existencia de situaciones de injusticia es un hecho que no debe llevarnos a una crítica que arroje el ámbito práctico de la libertad por la borda sino a una crítica que extreme la discusión y aplicación de criterios que corrijan tales injusticias.

CONCLUSIONES

En este apartado final, intentaremos revisar en forma conjunta todas las nociones éticas que fueron puestas en juego a lo largo del estudio expositivo, para buscar el orden que mejor las explicita críticamente. Luego, y a modo de conclusión final, daremos un esquema de lo que entendemos debe ser el modo sistemático de comprender las interrelaciones económicas de los hombres desde la peculiar perspectiva de la filosofía práctica, es decir, dejando de lado los criterios de la técnica productiva y atendiendo sólo a lo que puede describirse como "situación práctica" y, por lo tanto, prescribirse como norma de conducta social justa.

Al analizar el concepto de "alienación del trabajo", vimos que la versión marxista tradicional supone necesariamente una apreciación moralmente negativa de este fenómeno, al que considera, primordialmente, como fenómeno histórico y, en particular, de la época capitalista. Tanto Arnold como Brenkert y Simonds, e incluso Ollman, quien da una interesante reinterpretación aclaratoria del concepto, adscriben a una versión negativa del fenómeno sin más. El único intento aislado y, en cierto modo, tímido de suspender la crítica ortodoxa de la alienación es el de John Roemer, pero se limita a dar de ésta una versión éticamente neutra y una apreciación positiva sólo en términos de bienestar económico, en la línea clásica de Adam Smith.

Entendida la alienación en primera instancia de la manera en que esta escuela que hemos estado analizando la concibe, es decir, en general como el "trabajar para otro", una descripción de este fenómeno que lo considere exclusivamente como situación práctica debería indicar que este trabajar para otro es, elementalmente, un comercio de fines prácticos entre arbitrios diferentes. Esto significa que se trata de una situación de adopción por parte de unos y de proposición por parte de otros de fines que guíen acciones. Tratándose de acciones específicamente económicas, estos fines revisten en general el carácter de la utilidad.

La situación práctica que nos compete tratar aquí, entonces, es la del intercambio de fines útiles entre voluntades diversas antes que la de la ejecución de esas acciones en la forma genérica

"trabajo", puesto que es a esto a lo que la alienación hace referencia en primera instancia y por lo que toda actividad que así se desarrolle no puede dejar de ser vista, por el marxismo, como desarrollo de trabajo alienado. Es entonces el principio de la acción lo que está cuestionado por esta crítica y sólo en segunda instancia la acción misma, la que sólo por derivar de un principio viciado cae también en terreno crítico.

Si esto es así, la peculiaridad que comporta la crítica ética para este caso es la de tener que evaluar las connotaciones que implica el ejecutar una acción individual independientemente de cuál haya sido el arbitrio que propusiera el fin ejecutado.

Esto supone evaluar a priori la noción de lo que podríamos denominar "arbitrio vacío de fines", esto es, una estructura volitiva, una racionalidad práctica capaz de deliberación pero concebida previamente a la determinación de un querer particular. La dificultad de sostener un concepto de esta índole se torna menor al dejar el ámbito de las acciones individuales y remitirnos exclusivamente al de las acciones sociales, dentro de las que se inscriben las acciones económicas. Podemos concebir sin tantas dificultades, por ejemplo, un arbitrio decidido a participar de la vida económica de una sociedad pero carente aún de un modo determinado de desarrollar esa acción, es decir, carente de un fin particular que revista el carácter de la utilidad.

Si se acepta una descripción tal, la adopción como propio de un fin ajeno, en cuanto a su gestación, comporta lo que se entiende genéricamente como "alienación", esto es, disponerse a trabajar para un fin de otro y en su prosecución. Podríamos definir entonces la situación práctica que da lugar a la alienación del trabajo como aquélla en la que existe una *igual predisposición de arbitrios distintos numéricamente a la adopción y proposición de fines útiles, más allá de que la proveniencia o destino de éstos coincida o no con el número de arbitrio que los adopte o proponga*, y a la alienación, por lo tanto, como la situación en la que se verifique una diferencia numérica como la aludida entre el adoptante y el propositor.

Podemos decir, de paso, que en el terreno político se da un comercio de fines similar, si bien no es allí la utilidad la que define su especificidad. El fenómeno de la autoridad política

legítima descansa en la necesidad de que los súbditos adopten los fines políticos que emanan de un arbitrio peculiar, el del soberano, como fines propios y que en esta adopción no haya coerción sino algún modo de convencimiento o persuasión racional. En este caso, la mera proveniencia de tales fines de un arbitrio particular, el del soberano, y no de otro constituye razón suficiente para dejar de lado la búsqueda individual de razones y decidirse a obrar inmediatamente según la de aquél. Y esto, además, sucede en todos los individuos de un mismo cuerpo político a la vez.

Lograda la definición de la situación que nos interesa evaluar, es necesario entonces explicitar el criterio moral con el cual juzgar la corrección de tal comercio de fines, el que haga de la práctica política una práctica legítima y de la económica, una práctica distributivamente justa.

Comenzaremos por un tratamiento referencial de la situación que se da en el ámbito político, porque ha sido tratada ya por la filosofía en forma plena. Es imprescindible aclarar desde el comienzo una cuestión que es la más importante de comprender y sobre la que se basan, en última instancia, las mayores discrepancias al respecto. El problema de la obediencia a la autoridad consiste en explicar cómo "la mera proveniencia de un fin práctico de parte de un arbitrio determinado y no de otro constituye *razón* suficiente para obrar", y no "*motivo* suficiente". La sola fuerza física puede constituir un motivo para obrar, pero se trataría de un obrar coercionado y no de un obrar libre, y es éste el que nos interesa resguardar en la crítica moral.

Si no opera de esta manera, el fenómeno de la autoridad legítima no está presente en modo alguno, puesto que habríamos dejado de lado el ámbito del obrar libre. **Para que haya autoridad en una forma relevante para la filosofía, se requiere que su decisión opere en los súbditos como razón.** Es la autoridad simplemente el tipo especial de convencimiento colectivo que opera agregando a la decisión de la autoridad un elemento determinante en el convencimiento individual y que hace que, si aquella decisión proviniera de otro arbitrio, tal agregado se hallaría ausente y las razones para la adopción de tal decisión, en un pie de igualdad con

las razones provenientes del individuo mismo.

Como el mismo Hobbes remarcara, la obediencia requiere de parte del súbdito de la confianza, una confianza en que existe un arbitrio particular que está situado en las condiciones prácticas óptimas de dilucidación de las cuestiones colectivas y que respecto de éstas tiene capacidad de velar mejor que ningún otro por los intereses comunes involucrados.

Lo cierto es que, para la voluntad individual, la aceptación como razón práctica propia de una decisión común y, por lo tanto, de algún modo ajena⁵¹, es decir, la obediencia, implica un salto en el ejercicio individual de la acción que es el que el concepto de autoridad (y no el de coerción) expone. Y este salto está presente incluso en la situación en que autoridad y súbdito coincidan en la opinión acerca de la decisión; no se acata el decreto por estar de acuerdo con él, aunque se lo esté, sino por ser decreto de la autoridad suprema.

Este salto es el mismo que hay en toda votación, en la que lo que decide la mayoría debe pasar a ser decisión de todos y cada uno, si es que domina un espíritu democrático en la comunidad. Como se ve, el concepto de autoridad prevé en sí mismo un elemento decisorio del agente colectivo, el que sólo como consecuencia de ese proceso de decisión particular, que es el acatamiento de una autoridad, tiene existencia.

Dejamos aquí el problema de la filosofía política, pero retenemos de su análisis la evidencia de que existe al menos un comercio legítimo de fines, el que la teoría política fundamenta. Nos compete ahora analizar qué sucede en ámbitos diferentes de la filosofía práctica de lo social y en particular en el que nos interesa, el económico. Así como la situación práctica que conforman el ejercicio de la autoridad y su obediencia resulta el objeto crítico central de lo político, la situación práctica de lo económico, que ahora debemos analizar, presenta una similitud

⁵¹Dejo de lado aquí la tradición rousseauiana, más cercana por cierto a los supuestos marxistas en este punto, porque a mi entender no explica la dificultad de la cuestión sino por medio de la apelación a una entidad distinta del arbitrio individual, el arbitrio colectivo, que sirve justamente para evitar la dificultad del asunto y constituye, desde esta perspectiva, una petición de principios.

estructural con aquélla.

La **situación práctica propia de lo económico**, sostenemos ahora, es la del *comercio de fines particulares, que revisten el carácter de la utilidad, entre arbitrios distintos y en la forma de una ordenación jerárquica de aquéllos, la que determina una consecuente ordenación de éstos.*

En una empresa común convergen las acciones de varias individualidades respecto de un mismo fin por el que se guían: la producción de un determinado bien o servicio. El fin en cuestión trae aparejada una serie de requisitos técnicos que se derivan del mejor aprovechamiento de los recursos con los que tal empresa cuenta y que se guían por un criterio de eficiencia.

Pero lo relevante para la filosofía no es este criterio, que es tema propio de la economía positiva, sino el **preguntarse** por qué y cómo se disponen arbitrios diferentes respecto de un mismo fin práctico, el que es propuesto por un arbitrio particular que actúa como "empresario", y por qué no resguarda, en cambio, cada arbitrio para sí la capacidad de proponerse sus propios fines prácticos en lugar de actuar, en ocasiones varias, como arbitrios vacíos de fines y adoptantes de fines ajenos.

La pregunta es entonces la que se interroga por la condición del hombre que, en su vida económica, se regula de acuerdo a lo que se denominó, a partir de Adam Smith, la "división del trabajo". Smith ahora, como antes Hobbes, nos da la clave, a nuestro juicio, al señalarnos el concepto central de lo económico. Para él, la división del trabajo era el fenómeno primordial que debía explicarse si se quería comprender el todo de la organización socio-económica y su dinámica.

En todo esto se debe avanzar por partes. Hay muchos conceptos, entre los mencionados en la definición de la situación práctica específicamente económica, que cargan con connotaciones históricas e incluso ideológicas que es preciso criticar. Hemos adelantado como primera proposición aquella que define el objeto de la filosofía de lo económico y, por lo pronto, debemos analizar su validez.

Se dijo que se trata nuevamente de analizar una situación práctica, la propia de lo económico, y la definición que diéramos de ésta involucra dos conceptos problemáticos: son los de la **jerarquía** del orden económico y la **utilidad** de los fines específicamente

económicos. Y son dos conceptos que, según nuestro criterio, deben ser tratados conjuntamente, porque de la definición de ellos depende enteramente la descripción de la situación que se debe analizar, en tanto diferencian lo económico del resto del ámbito de la interacción social. Los otros conceptos involucrados en la fórmula son propios de la Ética en general y no revisten aquí otro interés.

El concepto de "utilidad" es el que con mayor frecuencia se emplea para distinguir lo económico del resto de las actividades intencionales del hombre y es por ello que seguimos fieles a su uso como diferencia específica. En Marx, asistimos a un tratamiento sistemático del concepto que incluye una revisión del uso que de él habían hecho ya los tratadistas de la economía política previa.

El razonamiento marxiano de las primeras líneas de El capital enseña suficientemente el sentido común que domina en esos tratadistas. El objeto de la economía es, para ellos, "explicar la "riqueza de las naciones o de las sociedades", tales las primeras palabras de Smith y de Marx. En el último, esta riqueza, en las sociedades capitalistas que son objeto exclusivo de su estudio, se presenta como un "enorme cúmulo de mercancías" y, por lo tanto, el estudio de la riqueza debe ser desplazado al de su forma elemental: la mercancía.

Esta tiene dos aspectos diferentes, de los cuales el primero es el que define el ámbito económico que buscamos: las mercancías son objetos exteriores que, en tanto satisfacen por sus propiedades intrínsecas necesidades humanas, tienen la característica de ser "cosa útil". Esta utilidad está presente en su misma naturaleza, tanto como las necesidades humanas que satisfacen lo están en la naturaleza del hombre. Esta referencia última al aspecto natural del hombre, en el sentido más estricto -es decir, no en el que aludía, al modo moderno, también a aspectos morales-, parece signar desde siempre todo acercamiento a lo económico.

Lo económico, para esta manera típica de comprenderlo, expondría justamente el modo en el que los hombres se disponen para aliviar la carga animal con que la Naturaleza los ha castigado, siendo inevitable para este enfoque general asignar aquel matiz intencional a la Naturaleza, que convierte, ya en el desarrollo de los tratados, el castigo natural en "esfuerzo" o "alienación". La vida económica es algo de lo que se debe el hombre librar del modo

menos oneroso, preferentemente más justo, y en la proporción mayor que le sea posible, siendo imposible desatenderlo nunca del todo.

Pero si podemos dejar de lado esta forma típica de ver lo económico, podremos comprender que el trabajo resulta también, y en primera instancia cuando consideramos a la sociedad como conjunto, el modo en el que cada individuo marca su pertenencia a ese conjunto, siendo así la "profesión" un verdadero carnet de identidad social con el que cada cual se "define" frente a los demás.

Pero es ésta verdaderamente la instancia primordial desde la cual considerar el trabajo filosóficamente, porque es la única que puede dar cuenta de intenciones verdaderamente prácticas y que no requieren del recurso a la animalidad para su tratamiento. El trabajo, es decir, la situación práctica elemental de lo económico, la "acción económica" entendida filosóficamente, **es primordialmente entonces la forma general de la sociabilidad.**

Decimos que es la forma general, puesto que todo tipo de relación personal o grupal también son formas de la sociabilidad, pero respecto de un grupo, para el cual existen por ellas, además, valoraciones específicas. En cambio, las valoraciones que del trabajo de cualquier individuo resultan deben ser siempre comprensibles y válidas para todos los miembros de esa sociedad, puesto que están encaminadas a la obtención de una utilidad general. En este especial sentido, la definición de Marx de lo económico como la materialidad respecto de lo social en general cobra un significado más pleno, a nuestro juicio, que lo aparta a su vez de los conocidos reparos de que fue siempre objeto.

Ahora bien, de qué modo se logra esta inserción social, que es el propósito del trabajo cuando es concebido socialmente, es decir, como profesión, si gracias a la "utilidad" que la acción de quienes lo ejecutan, al hacerse cargo de las "necesidades animales" de otros, represente para esa sociedad o de algún otro modo que no involucre necesidades sino otros requisitos de la sociabilidad, es esto una cuestión muy distinta y, a todas luces, secundaria. Lo primordial de la acción económica es que ella constituye la forma general del orden social y que el ingreso a este orden depende del concepto de utilidad.

Las necesidades quedan, de este modo, fuera del interés de nuestro estudio filosófico y pierden el sitio de motivo de lo económico que tradicionalmente se les ha conferido y por lo que

resultaba siempre problemático desatar el nudo positivo que la economía traía involucrado. Es la sociedad la que determina lo útil según criterios que no nos compete tratar aquí y es esto lo que constituye objeto exclusivo de lo económico. Las necesidades de los hombres y las de las cosas, en cambio, son tema de las ciencias y las técnicas naturales, curativas o productivas.

Esto significa entonces que el **motivo primordial** del trabajar es, para cada individuo, no el de satisfacer sus necesidades naturales sino el de sentirse inserto en el orden social y que el tipo de trabajo al que pueda aspirar cada cual determinará la calidad social de su inserción. Son todas éstas consideraciones de tipo estrictamente práctico: motivos y valoraciones, y en ellas no hay cabida alguna para cuestiones positivas, naturales o técnicas: por ello es éste, sostenemos, el planteo adecuado a una filosofía práctica de lo que conocemos como lo económico.

Concluyendo entonces el análisis de estos primeros dos conceptos, los de "utilidad" y "jerarquía", podemos ver claramente el sentido que una descripción como la anterior abrigaba. Dijimos que lo económico constituye, para la filosofía, la situación práctica de la "ordenación jerárquica de voluntades distintas entre sí respecto de fines particulares que revisten el carácter de la utilidad". Entendemos ahora esta definición a partir de la **motivación** que, señalamos, corresponde al trabajo: la de la inserción de los individuos en la sociedad de modo general y, por ello, en un orden, que es jerárquico.

Tal **jerarquía** responde a la situación de cada agente respecto de los fines particulares que convocan a cada actividad, ya sea quien los proponga, ya quien los adopte, y en esa medida. La capacidad de generar fines prácticos y la calidad de esos fines difiere entre los individuos de una sociedad y respecto de las distintas actividades de que se trate. La **utilidad** que esos fines representen para el conjunto social, por otra parte, está determinada por la aceptación de la que ellos gocen en cada caso y, así, cada individuo logra una capacidad de acción económica que depende en última instancia de tal aceptación general y que está condicionada además por las leyes y las costumbres de la sociedad.

Para exponer el desarrollo de esta actividad social que es lo económico consideraremos el agente económico elemental. En la figura

de la **empresa**, sucedáneo contemporáneo del óikos, del domus o del feudo anteriores y por ello objeto nominal de la economía, se concentra la unidad de cada acción económica. Es ella, pues, el agente económico elemental, ya que reúne conductas individuales disímiles que sólo tienen explicación intencional en la conducta de la empresa como todo unitario y que no la tienen si son consideradas aisladamente.

El principio de la explicación intencional de una conducta empresaria es la **finalidad** que persigue, a saber, la aceptación como algo útil de aquellos bienes y servicios que produce, y es ésta finalidad la que explica, también intencionalmente, las conductas individuales de los que participan de su actividad, *en tanto participantes de ella*, es decir, en tanto factores productivos de dicha empresa. Es esta finalidad el modo en que todo agente económico elemental, la empresa, se relaciona con el conjunto económico general y por el que forma parte de él en la medida en que es aceptado su producto como útil por la sociedad en la forma de un mercado. Es aquí, por lo tanto, donde el concepto de utilidad tiene su dominio.

En las acciones económicas que los arbitrios individuales llevan adelante, en cambio, se concentra una confluencia de fines propios y ajenos, particulares y generales. Por ello, el ser trabajadores en una empresa y no en otra, es decir, el disponerse a adoptar su finalidad y no la de otra, considerado en sí mismo, tiene explicación, ahora, no en la finalidad económica de la empresa, que busca utilidad en el mercado, sino en los **motivos** particulares de cada arbitrio individual. Estos responden, como hemos sostenido, a la inserción social, en general, y a la que cada uno pretende, en particular, la que se da en esa forma especial que es el trabajar en esa profesión y en tal empresa.

La motivación del trabajo, entonces, expone las conductas económicas individuales en general y, por su parte, las formas determinadas de la inserción social quedan expuestas en la calidad de ésta, según el tipo de empresa de que se trate y según el tipo de actividad que se realice. La jerarquía que resulte de este comercio de fines por el que la inserción social se produce es el determinante de la calidad de la inserción resultante y el motivo particular de los arbitrios individuales. La utilidad, como vimos,

en cambio, resulta el motivo de los agentes económicos elementales, las empresas, pero no el de los individuos en su actuar económico.

Para considerar el problema de la libertad o forzosidad de esa inserción, que impone la *ética crítica*, se deben tratar, en cambio, los **condicionantes** que se presenten en la elección de ese modo particular de inserción, pero no la inserción misma: la crítica de esos condicionantes es una crítica que tiene su sitio en la discusión y elaboración de políticas económico-sociales, pero en nada disminuye el derecho que la inserción social general tiene, como elemento central, en la exposición de lo económico. Es esta inserción, entonces, según proponemos, el elemento expositivo que describe el ámbito económico y aquellos condicionantes, por su parte, los elementos capaces de tornar tal situación en justa o injusta. Del mismo modo que una autoridad, que se basa en la desigual situación que respecto de sus súbditos goza, puede actuar legítima o ilegítimamente y esto último no depende en absoluto de esa desigualdad, que es constitutiva, sino del uso que de ella se haga.

Ahora bien, la regulación jerarquizada de tareas, que es propia de la necesaria organización de capacidades y habilidades para producir un fin útil determinado, depende también de principios técnico-económicos. Pero estas capacidades técnicas son, a su vez, para cada arbitrio individual, una condición, tienen el mismo carácter que las necesidades animales referidas anteriormente; y la finalidad que condicionan, como medios que estas capacidades técnicas personales son, la constituye no ya la producción de lo útil -como resulta para la empresa- sino la inserción social de ese individuo, la que indicamos como elemento esencial de lo económico individual.

Aquí se produce la verdadera división de incumbencias teóricas que la economía ha presentado siempre como principal problema metodológico. La *exposición* filosófica señala la motivación que la sociabilidad en general representa para la acción económica del hombre individual; la *regulación* jerárquica de capacidades individuales con vistas a la producción de un fin útil, que expone la conducta empresaria, en cambio, es regida por la técnica de la economía positiva y su justificación deriva de la exposición

anterior, que deduce de la sociabilidad en general como de su principio las características de la ordenación jerárquica, como situación práctica elemental de proposición y adopción individuales de fines para y de otros, y de la aceptabilidad social de esos fines como útiles, como forma particularmente económica de interacción colectiva.

La **decisión económica** individual deriva, entonces, de esta dinámica que, esquemáticamente, opone la motivación de la sociabilidad en su forma general a sus condicionamientos instrumentales. Estos son, básicamente: la capacidad personal, es decir, la habilidad práctica personal de proponer y adoptar fines plausibles de ser aceptados como socialmente útiles, la disposición técnica personal, el acceso a la propiedad y el capital, la situación social heredada, etc.; las necesidades, es decir, el grupo personal o familiar que de cada arbitrio depende (la forma de sociabilidad en particular) y sus deseos, etc.; la naturaleza, es decir, el conjunto de medios disponibles y su legalidad y restricciones, etc.; y las costumbres, es decir, la calidad social de la que cada actividad goce en cada momento determinado, los límites éticos y legales que para cada arbitrio represente, etc.

Es éste el marco en el que se definen las acciones económicas de los hombres y definirlo es el objeto de la filosofía práctica de lo económico, que expone el concepto filosófico de "trabajo", es decir, la decisión y la acción específicamente económicas, y trata su relevancia ética a diferencia de aquélla propiamente económica.

Es sólo de este modo que pueden ser tratados los individuos como fines en sí mismos, bajo la motivación, además, de la sociabilidad en general -es decir, como **seres sociales libres**-, más allá de cualquier recomendación en contrario que de la técnica de la administración de recursos surja. Y sólo así también pueden ser criticadas las situaciones de violación de tal principio ético supremo o las de desatención del principio filosófico de lo económico a las que la vida económica puede dar lugar: a saber, la esclavitud, la explotación, la distribución inequitativa de recursos, la marginación, etc. También es éste el único modo por el cual el derecho laboral encuentra su sitio legítimo, sin necesidad de ser dependiente de una esfera externa a lo económico cuya supremacía dependa de los vaivenes políticos que sustentan el Estado de derecho.

La **eficiencia económica**, por su parte, debe desarrollar su efectividad sobre un objeto previamente determinado por los principios éticos y condicionado por la motivación social: son éstos sus elementos. Su propósito es ordenarlos del modo más adecuado a la finalidad útil que *se derive* de una situación así condicionada por principios de la filosofía práctica. Esto significa que el consejo del economista se expide acerca de lo que una determinada conformación de voluntades, congregadas jerárquicamente como empresa, considere útil, y no de lo útil en sí, es decir, lo adecuado a necesidades naturales predeterminadas, y acerca de los recursos con los que ella cuente, es decir, la voluntad de trabajar en esa dirección que los individuos congregados manifiesten de un modo ordenado según la jerarquía establecida en cada caso. Y esto es válido para cualquier dimensión empresaria, incluso para la economía nacional en su conjunto.

Aclarado entonces el panorama general en el cual puede concebirse, a nuestro juicio, la economía desde una perspectiva verdaderamente práctica, basada en el respeto de voluntades individuales libres, queda expuesto con claridad el criterio con el cual la crítica social, propósito primero de la filosofía marxiana, puede efectuarse en términos éticos.

Tomando una noción de "alienación" estrictamente descriptiva, en término de comercio de fines útiles, el criterio para juzgar ese comercio éticamente es el de la conciencia con que las partes comerciantes intervienen en el proceso. Si la parte que adopta fines los conoce plenamente como tales, esto es, conoce los alcances implícitos en su prosecución, su disposición a tal ejecución es tan plenamente libre como si tales fines se hubieran gestado en su fuero íntimo: **la proveniencia numérica de éstos no es relevante para el juicio ético**. Es decir, los fines deben ser, para quien los adopta, también fines, debe entenderlos y tratarlos como tales, es decir, debe **aceptarlos** como fines propios o poder rechazarlos.

Pero allí donde los fines propuestos estén ocultos de algún modo o, peor aun, cuando no están aclarados de ninguna manera sino que se dispone de un arbitrio para cualquier fin que su empleador disponga, tal como se daba a entender en la versión de Ollman, la

persona del trabajador estará siendo tratada como cosa productiva, es decir, como medio y no como fin en sí mismo, y la crítica ética prescribe la incorrección de un tratamiento tal de la persona humana.

La crítica de los condicionantes que fuerzan a un individuo o clase social a la adopción de fines y le prohíben ser quien los proponga, en cambio, es una crítica de índole muy diversa. El trabajo de Reiman es muy esclarecedor al respecto y confía en la comunicación racional como modo histórico de expresar intencionalmente la presión que la fuerza social ejerce sobre los individuos y así reformar ese estado de cosas injusto. En este sentido, los trabajos que buscan los requisitos mínimos de comunicabilidad a partir de los cuales se puede hablar propiamente de "persona", en materia política, sirven de apoyo teórico a una solución reformista como esta.⁵²

La apropiación de la capacidad de trabajar por parte del empleador, propia del trabajo alienado, es condenable sólo en tanto no contemple la motivación primera referida, la sociabilidad genérica del trabajador, y disponga como de un medio de tal capacidad. Entonces, **no toda transferencia de fines propios a arbitrios ajenos es alienante ni toda adopción de fines ajenos, alienada.** Más bien es ésta la forma en que la sociabilidad referida es posible.

La alienación, pues, es éticamente reprobable cuando tal adopción de fines ajenos es coercitiva en algún sentido: sea por limitaciones en el acceso a los medios de producción, sea por incapacidad estructural de ciertos arbitrios de comprender el tipo de relación que lo económico importa, sea porque la situación en que tal relación se genera hace que los condicionantes de ciertos arbitrios -sus necesidades físicas- asuman el papel de motivadores de esa relación en el lugar que debe ocupar la verdadera motivación, que es la inserción social; son todos éstos casos éticamente incorrectos que el sistema político debe evitar que se produzcan de modo estructural y que las personas involucradas deben evitar que se produzcan por su propio obrar con corrección moral.

Pero no debe quedar oculta nunca del todo la respuesta primera que diéramos a la pregunta de cuál es la situación práctica que

⁵²ver: GUARIGLIA, O.(1992b)

comporta lo económico en general: la proposición de unos y la adopción de otros de fines que la sociedad considera útiles. Esta **desigualdad** es constitutiva de lo económico, así como lo era, en lo político, la que diferenciaba a la autoridad de los súbditos, y **explica en sí misma todo el fenómeno de la sociabilidad**, el que sería incomprensible en otros términos, por resultar innecesario.

Recuérdese la genial metáfora de Smith acerca de la incapacidad de los perros, por su insociabilidad esencial, de aprovechar las virtudes comparativas de cada raza para beneficio de la especie toda. Justamente es este aprovechamiento por el conjunto de las desigualdades de todos el que motiva la sociabilidad en los hombres que, por ser racionales, pueden administrarla.

Pero toda unión de arbitrios desiguales requiere de jerarquías como la autoridad política, el empresario económico, los padres de familia, los docentes de la escuela, etc. (Nótese que no incluimos dentro del fenómeno de la sociabilidad el aspecto amoroso^o o amistoso de las relaciones humanas, aspecto respecto del cual éstas se regulan notablemente en base a la igualdad, recibiendo de ella su dignidad peculiar)

Ahora bien, la Ética, por su parte, prescribe que no se trate de una desigualdad en cuanto a cada individuo en sí y para toda situación en la que participe sino en cuanto a la situación en sí, la que debe ser tal que sólo pueda desarrollarse de acuerdo a un orden que jerarquice y, además, lo haga **ocasionalmente** (éste debe ser el criterio que defienda cualquier política justa, es decir, que el orden no se torne permanente por fuerza propia) los distintos arbitrios involucrados de acuerdo a la menor o mayor distancia a la que se encuentren de la elaboración de esos fines particulares de la situación y, por consecuencia, a la mayor o menor distancia a la que se encuentren de la adopción de esos fines, respectivamente.

En este sentido, nuestra posición se acerca más que a ninguna otra a la que sostenía Roemer en su teorema de la posesión diferencial de capital financiero. Puede interpretarse éste como el que prescribe que cada agente disfrute de tanto capital productivo como el que puede administrar, es decir, tanto cuanto capaz sea de lograr fines que lo utilicen y que sean luego considerados útiles por la sociedad, si entendemos de este modo particular su concepto de oferta de trabajo, es decir, como la capacidad de tornar en útil un capital determinado.

Pero existen también en él resabios acrílicos que lo llevan, incluso, a contradicciones. Si tomamos su mención de la noción de "alienación", veremos que la inimputabilidad ética que le asigna, al desligar la explotación de la mera compraventa de fuerza laboral, se resiente en su teorema de la posesión diferencial de capital al impugnar el uso de capital financiero propio para trabajo ajeno. Si es válida la alienación, como acepta Roemer, no lo es sino porque existen ocasiones en las que un arbitrio no consigue fines propios que reporten utilidad social y, para insertarse socialmente por medio del trabajo, requiere de otro arbitrio que le dé sus propios fines.

La injusticia se hace presente, a nuestro juicio, cuando alguien posee capital financiero en mayor medida que capacidad para proponer, a sí mismo y a otros, fines útiles que se apliquen a tal capital. En tal caso, la ostentación de esa propiedad de capital resulta ilegítima, ya que éste no tiene otro sentido social que el de ser motivo de asociación productiva. Y una ostentación tal sólo persigue los beneficios de la superioridad social sin correr con sus responsabilidades. Paralelamente, por omisión, puede haber arbitrios capaces de utilizar productivamente ese capital y que sin embargo resulten excluidos de esa función social por el sistema de propiedad.

Por ello, lo realmente relevante como criterio de equidad (que también es criterio de bienestar social, porque por él se logra el mejor aprovechamiento, en términos de su aceptación social como útiles, de los recursos disponibles) no es velar por el tipo de ostentación de la propiedad sino por la **dinámica del acceso a la propiedad**, dinámica que debe regirse por el grado de capacidad presente de cada individuo de proponer fines útiles y de aplicarlos a un capital determinado y no por las capacidades pasadas, de ese individuo o de sus familiares antecesores, **estatizadas** en los títulos de propiedad, y sustraídas de ese modo a la aplicación de cualquier criterio de equidad.

El título de propiedad, por su estatismo constitutivo en tanto elemento del derecho real, no justifica por sí mismo a su titular como poseedor de los fines más útiles a la sociedad si no existe un estado político-económico en el que su juzgamiento sea posible de modo permanente, y esto requiere que sea institucional, y según un criterio que se base en la administración de la razón misma de la

existencia de lo social, a saber, el aprovechamiento común de las desigualdades individuales. El estado jurídico no alcanza a garantizar la equidad distributiva pues su figura elemental, el derecho de propiedad, no conviene al tipo de tratamiento social que el capital productivo exige.

Concluimos entonces que la desigualdad y el comercio de fines entre arbitrios distintos no conforma sino la situación práctica que constituye lo social en cualquiera de sus dimensiones y que la existencia de una situación de alienación, si por ello debe entenderse algún tipo de reproche moral, sólo depende del modo en que ese comercio de fines se ejecute mas no de su mera presencia, la que antes bien es lo constitutivo de lo social.

Si se puede descargar de connotaciones morales este concepto, en cambio, podemos decir que la sociabilidad misma, y no sólo la de la sociedad capitalista, se basa toda ella en la alienación, si se considera ésta en los términos en los que la definiéramos más arriba, independientemente del tipo de fines respecto de los cuales se produzca, sean los útiles u otros fines colectivos. Es ésta la forma peculiar que ha creado el hombre para aprovechar, en pro del conjunto social, las diferencias y desigualdades individuales y, si no nos repugna cuando se trata del comercio de ideas sino que nos parece síntoma de grandeza espiritual el que la verdad se imponga más allá de quién la pronuncie, debemos reflexionar por qué lo hace cuando se trata del comercio de fines colectivos en general.

La vida económica, más que ninguna otra forma de vida colectiva, ha sido el ámbito en el que tradicionalmente se ha hecho patente esta desigualdad esencial de lo social. Esta desigualdad peculiar, palpable por medio de los números con los que el dinero cuantifica actividades heterogéneas y objetos útiles, ha enceguedido con su evidencia toda otra forma de desigualdad y la ha diluido al nivel del matiz. A tal punto llegó en una época esta preeminencia cristalina del número y el oro que, cuando Marx quiso buscar lo esencial del ser humano en su vinculación con los demás, por detrás del imperio del dinero, apeló justamente al concepto de "social", esperando de él la solución moral a la desigualdad misma, y opuso así, como divergentes, las que no son sino dos dimensiones de las

costumbres, lo económico y lo social, cuya hermandad intrínseca proviene del ser hijas de una y la misma desigualdad entre los hombres.

Lo social en general, como dimensión práctica de la libre alienación respecto de fines colectivos, debe confrontarse, para su crítica, con lo ético: no pueden surgir de su propio seno criterios que no sean los de la regulación eficiente de actividades interesadas. La fusión de ámbitos que soldó el marxismo en su radicalidad no fue una fusión recomendada por sus principios sino por la falta de una filosofía práctica suficientemente desarrollada como para diferenciar adecuadamente la pertinencia de la igualdad y de la desigualdad en las distintas dimensiones que la interacción humana comporta, la ética y la social, respectivamente.

La autoridad que detenta un padre frente a su hijo menor de edad -como caso paradigmático de tutelaje- no puede concebirse en toda su profundidad si no es por recurso a la igual dignidad que como seres humanos ambos importan y, a la vez, a la desigual capacidad que como seres sociales manifiestan respecto de ciertas situaciones. Esta situación doméstica nos puede servir de paradigma de comportamiento social porque en ella no nos resulta difícil aceptar una desigualdad de derechos de decisión. Pero existe una disparidad de derechos de la misma índole, aunque fundada en distintos principios, en toda relación social, aunque sólo en tanto social, esto es, en tanto relación que cuenta ya con los límites que la Ética impone a priori a toda relación entre seres racionales.

Así, la situación de autoridad paterna referida puede mostrar el esquema de todo vínculo social y justificar la posibilidad de una intervención en las vidas ajenas que haga posible el desarrollo de la educación, de lo político y de lo económico y que sea a su vez plausible de una crítica ética. Si esta crítica, en cambio, se sitúa en el nivel impropio, sólo puede concluir recomendando un igualitarismo social: es decir, una contradicción práctica. La presencia, en la obra kantiana, de los vínculos personales de naturaleza real al lado del vínculo personal puro está aludiendo a estos dos tipos de relaciones humanas que tienen a la desigualdad y a la igualdad, respectivamente, como modos de la vinculación práctica. La distinción aristotélica entre las dos formas de la dominación, a la que ya nos hemos referido, mantiene, a nuestro juicio, toda su vigencia; pero en su forma despótica, esto es, la

que administra relaciones de desigualdad, requiere de una fundamentación práctica que respete alguna forma del imperativo categórico, es decir, no puede permanecer relegada al ámbito natural sino que debe tratarse como propia del ámbito convencional.

Desligar a la economía de esta raigambre natural y definirla exclusivamente en términos convencionales (prácticos) no implica retrotraerla a las condiciones de estricta igualdad sino a la posibilidad de que la desigualdad existente entre los hombres no impida el resguardo del respeto por la libertad y dignidad que a todo ser humano corresponden.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARNOLD, N.S.(1987): "Recent Work on Marx", Amer.Philos.Quarterly 24.
- BERKI, R.N.(1979): "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor", Political Theory 7, 1.
- BRENKERT, G.G.(1979): "Freedom and Private Property in Marx", Ph. & Pub. Aff. 8, n. 2.
- BRENKERT, G.G.(1985): "Cohen on Proletarian Unfreedom", Ph. & Pub. Aff. 14, n. 1.
- COHEN, G.A.(1974): "Marx's Dialectic of Labour", Ph. & Pub. Aff. 3, n. 3.
- COHEN, G.A.(1978): Karl Marx's Theory of History: A Defence., Oxford, Clarendon Press.
- COHEN, G.A.(1979): "The Labour Theory and the Concept of Exploitation", Ph. & Pub. Aff. 8, n. 4.
- COHEN, G.A.(1982): "The Structure of Proletarian Unfreedom", Ph. & Pub. Aff. 12, n. 1.
- COHEN, G.A.(1985): "Are Workers Forced to Sell Their Labor Power?", Ph. & Pub. Aff. 14, n. 1.
- COLON LEON, V.(1987): "Trabajo, Historia y Derecho: una lectura crítica de la Filosofía Social kantiana", Diálogos XXII, n. 49.
- CHAUMONT, J.-M.(1987): "Amour, famille et propriété. Arendt, Hegel, Marx et la question du majorat", Revue Philosophique de Louvain T.85, IVa. serie, n. 67.
- ELSTER, J.(1982): "Roemer vs. Roemer", Pol. & Soc..
- GALLICHIO, S.(1992): "Dimensión poética y dimensión práctica en el primer capítulo de *El capital* de Karl Marx", presentado en las Jornadas Interdisciplinarias Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, agosto de 1992.
- GUARIGLIA, O.(1992a): Ética y política según Aristóteles, Bs. As., Centro Editor de América Latina, 2 v.
- GUARIGLIA, O.(1992b): "El concepto normativo de 'persona' y los requisitos mínimos de justicia distributiva en una sociedad democrática", Desarrollo económico, v.32, n.125.

- MARX, K.(1844), KHD: "Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" [Ökonomisch-philosophische Manuskripte], Werke, Berlin, Dietz Verlag, 1968, Erg. B., Erster Teil, pp.568-588.
- MARX, K.(ThSV): Theories of Surplus-Value, trans. G.A.Bonner & Emile Burns, London, 1951.
- MARX, K.(DK): El capital, México, S.XXI, 15a.ed., 1985.
- MARX, K.(LK): Letters to Dr. Kugelmann, London, 1941.
- NOZICK, R.(1974): Anarquía, Estado y utopía, México, F.C.E., 1988.
- OLLMAN, B.(1971): Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society, Cambridge, Ma., U.P.
- REIMAN, J.(1987): "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen", Ph. & Pub. Aff. 16, n. 1.
- ROEMER, J.(1982 a): "Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation", Ph. & Pub. Aff. 11, n. 4.
- ROEMER, J.(1982 b): "R.P.Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Labour: Comment", Ph. & Pub. Aff. 12, n. 1.
- ROEMER, J.(1985): "Should Marxists Be Interested in Exploitation?", Ph. & Pub. Aff. 14, n. 1.
- ROEMER, J.(1989): "What Is Exploitation? Reply to Jeffrey Reiman", Ph. & Pub. Aff. 18, n. 1.
- SIMONDS, A.P.(1983): "Marxism and Morals", Ethics 93.
- TUCKER, R.(1964): Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge, U.P.
- WOLFF, R.P.(1981): "A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value", Ph. & Pub. Aff. 10, n. 2.
- WOOD, A.W.(1972): "The Marxian Critique of Justice", Ph. & Pub. Aff. 1.
- WOOD, A.W.(1979): "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", Ph. & Pub. Aff. 8, n. 3.

BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

- BALL, T. & FARR, J. (eds.), After Marx, New York, 1987.
- BRENKERT, G.G., Marx's Ethics of Freedom, London, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- BUCHANAN, A.E., Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism, Oxford, 1982.
- COHEN, G.A., History, Labour, and Freedom. Themes on Marx, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- COHEN, M., NAGEL, Th., SCANLON, Th.(eds.), Marx, Justice and History: A Philosophy and Public Affair Reader, 1980.
- ELSTER, J., Making Sense of Marx, Cambridge, UP, 1985.
- HOWARD, D., From Marx to Kant, New York, UP, 1985.
- LUKES, S., Marxism and Morality, Oxford, UP, 1985.
- MILLER, R., Analysing Marx, Princeton, 1985.
- MORISHIMA, M., Marx's Economics, Cambridge, 1973.
- ROEMER, J., A Marxian Theory of Class and Exploitation, Cambridge, UP, 1982.
- ROEMER, J.(ed.), Analytical Marxism, Cambridge, UP, 1986.
- ROEMER, J., Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy, Cambridge, UP, 1988
- SEN, A., On Ethics and Economics, New York, Blackwell, 1987.
- WOLFF, R.P., Understanding Marx, Princeton, NJ, 1985.
- WOOD, A.W., Karl Marx, Boston, 1981.