



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE EXPLOTACIÓN DE MARX**

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**LUIS DAVID REYES SÁENZ**

ASESORA:  
DRA. PAULETTE DIETERLEN STRUCK

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO DE 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## Contenido

Contenido .....	3
Agradecimientos .....	5
Introducción.....	7
Capítulo I: El término explotación antes de la redacción de <i>El capital</i> .....	15
<i>Explotación, una primera aproximación</i> .....	15
<i>La explotación y los socialistas franceses</i> .....	18
<i>El concepto de explotación de Claude-Henri de Saint-Simon</i> .....	18
<i>Los usos del término explotación en Pierre-Joseph Proudhon</i> .....	21
<i>Los sentidos de explotación en la obra “¿Qué es la propiedad?”</i> .....	22
<i>Nuevas acepciones en “Filosofía de la miseria”</i> .....	27
<i>La explotación en el joven Marx</i> .....	30
<i>Primeros escritos</i> .....	33
<i>Los Manuscritos de 1844</i> .....	36
<i>La sagrada familia</i> .....	38
<i>La ideología alemana</i> .....	39
<i>La miseria de la filosofía</i> .....	43
<i>El manifiesto del partido comunista</i> .....	44
Capítulo II: La explotación en Marx a partir de <i>El capital</i> .....	46
<i>Primera aproximación a una definición</i> .....	46
<i>¿Qué es la fuerza de trabajo?</i> .....	49
<i>El concepto de necesidad según Marx</i> .....	52
<i>Explotación como expropiación del trabajo</i> .....	55
<i>La explotación dentro del sistema marxiano</i> .....	58
<i>Últimos comentarios y problemas pendientes</i> .....	61
Capítulo III: ¿Qué está mal con explotar?.....	66
<i>¿La extracción de plusvalor es injusta para Marx?</i> .....	66
<i>¿Por qué Marx no consideraba que la extracción de plusvalor era injusta?</i> .....	67
<i>¿Por qué Marx consideraba que la extracción de plusvalor era injusta?</i> .....	75

<i>¿Transferir o producir?</i> .....	84
<i>¿Al obrero le roban algo suyo?</i> .....	87
<i>El concepto de Auto-pertenencia en los clásicos</i> .....	101
<i>Introducción a la Auto-pertenencia: Locke</i> .....	102
<i>Una primera crítica a la Auto-pertenencia: Kant</i> .....	106
Capítulo IV: La pertenencia como el trasfondo normativo de la explotación.....	112
<i>Los problemas del Principio de Auto-pertenencia: Nozick</i> .....	112
a) <i>El principio de adquisición</i> .....	115
b) <i>El principio de transferencia</i> .....	120
c) <i>El principio de rectificación</i> .....	125
<i>Una primera aproximación crítica al Principio de Auto-pertenencia.</i> .....	127
<i>La relación compleja entre la auto-pertenencia y la desigualdad</i> .....	139
<i>Una teoría de la titularidad alterna a la de Nozick: Cohen y Otsuka</i> .....	143
<i>Los vicios de la teoría de Nozick, las críticas de Cohen.</i> .....	155
<i>Una segunda aproximación crítica desde Marx a la auto-pertenencia.</i> .....	158
<i>El argumento marxiano para la pertenencia del producto del trabajo</i> .....	166
Conclusiones:.....	175
Referencias .....	178

## Agradecimientos

En muchos sentidos creo que el material expuesto en este trabajo no me pertenece. Una de las razones por las que lo creo es porque varias de las reflexiones aquí plasmadas son interpretaciones de lo que muchos otros me han comentado. A continuación quisiera dar fe de estos encuentros.

Gracias a Luis Muñoz Oliveira, Gabriel Vargas Lozano, Moisés Vaca y a Paulette Dieterlen por prestarme sus horas de clase para exponer algunas de las ideas aquí planteadas. Y gracias a sus grupos por escucharme y debatir mis propuestas.

Gracias a Elisabetta Di Castro, Gabriel Vargas Lozano, Diana Fuentes, Juan José Abud Jaso, Paulette Dieterlen, Mario Magallón, Jesús Sánchez, Emiliano Escoto y Josu Roldán por leer ya sea reflexiones que luego se incorporaron en alguna parte del presente texto, o textos separados cuyos comentarios me permitieron aclarar algunas nociones que aquí discuto.

Gracias a Mario Magallón, Moisés Vaca, Gabriel Vargas Lozano, Juan José Abud Jaso y Paulette Dieterlen, por interesarse en el tema de este trabajo y recomendarme bibliografía pertinente.

Tuve la oportunidad en varias ocasiones de exponer mis reflexiones en formato de ponencia en el marco de algunos coloquios, por ello agradezco a Alberto Reyes López y a Samuel David Zepeda (en dos ocasiones), por leer mis propuestas de ponencia y darme la oportunidad de presentarlas. También agradezco al público, y a mis compañeros de mesa, quienes escucharon mis ideas y realizaron algunas sugerencias.

Gracias al Seminario de Tesis I y II coordinados por Juan José Abud Jaso en los semestres 2015-1 y 2015-2 por sus valiosos comentarios y penetrantes dudas.

Por último, mi más sincero agradecimiento a Paulette Dieterlen, pues siempre me apoyó y alentó a realizar tanto este como otros proyectos de todas las formas que pudo. Siempre estuvo dispuesta a contestar mis llamadas y

responder mis correos lo antes posible, todo esto a pesar de su delicado estado de salud. Nunca dudó en dirigirme con quien consideraba que mejor me podía orientar, siempre supo recomendarme el libro indicado o encaminarme, con sus valiosas sugerencias, hacia la salida de algún problema filosófico.

Fuera de clases y coloquios tuve la oportunidad de discutir con muchos amigos y colegas las ideas, intuiciones, argumentos y reflexiones que aquí se reflejan, si bien no los mencionó aquí, pues ellos saben quiénes son y prefiero darles mi agradecimiento en persona, quiero hacer notar aquí que este tema es uno que con el tiempo fue ganándose un lugar en el debate entre los estudiantes de filosofía, y entre otros compañeros en algunos movimientos realizados a la par de nuestros estudios.

De igual o mayor importancia es agradecer a todos aquellos que estuvieron ahí para apoyarme y que aún no he mencionado. A mi papá por guiarme. A mi abuela Esperanza por cuidarme. A mi mamá por alentarme. A mi tía Elsa por escucharme. A mi hermana por acompañarme.

Agradezco particularmente a Sol, ella más que nadie vivió el proceso de creación de esta tesis, y fueron mi admiración y mi cariño por ella los que me permitieron siempre seguir escribiendo. Por último, gracias a Ramiro por acompañarme en mis largas noches de tecleado.

## Introducción

La palabra explotación es usada en muchos sentidos, se utiliza tanto para calificar un trabajo mal pagado, como para referirse a la extracción de recursos forestales o mineros. Este trabajo está dedicado al primer de estos sentidos, el sentido de la palabra que identifica una injusticia. Pero aún éste resulta excesivamente amplio, se habla de explotación animal, explotación sexual, explotación infantil, explotación laboral, etc. Sería un prometedor proyecto investigar si existe una idea común a todos los usos de la palabra, sin embargo, este trabajo se restringe únicamente a estudiar el último de ellos. Curiosamente una vez más este uso puede ser encontrado con contenido semánticos distintos, a veces calificamos de explotador un trabajo que se paga mal, otras cuando el trabajador es sujeto a malos tratos.

Más allá de cuál sea el contenido específico que le queramos dar a la expresión 'explotación laboral', la explotación laboral es un problema que hay que enfrentar. Si nos preocupan principalmente los malos tratos:

Según las estimaciones obtenidas con una nueva metodología estadística mejorada, la OIT [Organización Internacional del Trabajo] calcula que 20,9 millones de personas son víctimas de trabajo forzoso en todo el mundo, situación en la que se ven atrapadas como resultado de coerción o engaño y de la cual no pueden liberarse. Se trata, al igual que la cifra avanzada en 2005, de una estimación conservadora, dado el rigor de la metodología empleada para medir este delito, en gran medida encubierto. (Organización Internacional del Trabajo, 2012)

Mientras que si nuestra preocupación central es el trabajo mal pagado, según datos de la propia OIT en el 2011, de alrededor de 47 millones de trabajadores mexicanos, cerca de 30 millones trabajan más de 40 horas semanales; el ingreso promedio en el mismo año es de 4400 pesos mensuales por trabajador.

En contraste, en España, de 19 millones de trabajadores 10 millones trabajan más de 40 horas semanales con un ingreso promedio de 1585 euros mensuales por trabajador durante 2010.<sup>1</sup> Es decir,

La crisis internacional e interna de los países como México ha provocado que el tiempo de trabajo destinado para la obtención del salario pasara de 0:12 minutos en 2008 a 0:09 minutos en Abril de 2012.

Mientras el tiempo, el proceso de trabajo y de vida que queda en manos de empresarios y de gobierno en México pasó de 7 horas 48 minutos en 2008 a 7 horas y 51 minutos en 2012. En países como España, el tiempo de la jornada de trabajo destinado para la generación del salario de los trabajadores pasó de 2 horas 13 minutos en 2008 a 1 hora con 40 minutos en 2012. Y se muestra una tendencia mundial. El caso con el tiempo de trabajo para la obtención de un salario más bajo sigue siendo Viet-Nam [sic]. Que pasó de 8 minutos en 2008 a 6 minutos en 2012. (Lozano Arredondo *et al.*, 2012)

Más allá de las cifras, basta abrir el periódico o escuchar los discursos políticos de oposición para corroborar que el vocablo tiene una gran importancia en nuestra realidad.

A pesar de la relevancia actual de esta problemática y del interés que ha provocado<sup>2</sup> es alarmante el poco trabajo que se ha destinado en precisar este concepto. No es común ni en las legislaciones internacionales ni en los trabajos académicos en México que se ofrezca una definición de qué significa explotar. La situación que observamos en la *Ley modelo contra la trata de personas* es común a la mayoría de estos escritos: “El término ‘explotación’ no está definido en el Protocolo. Ahora bien, generalmente se asocia con condiciones de trabajo particularmente duras y abusivas, o con ‘condiciones de trabajo que no están en

---

<sup>1</sup> Datos tomados de la página [www.ilo.org](http://www.ilo.org) . Consultado el 15 de enero de 2016

<sup>2</sup> Sólo en la UNAM el 80% de las tesis registradas que discuten la problemática de la explotación son posteriores a 2004.

consonancia con la dignidad humana”’. (Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el Delito, 2010)

La discusión filosófica contemporánea presenta una situación paradójica similar. Es común que el término explotación se utilice para ejemplificar tipos de injusticia junto a palabras como exclusión, marginación, asalto, dominación, etc.

Este frecuente uso del término contrasta con la poca literatura que se aboca primordialmente a reflexionar sobre el concepto en cuanto tal. Es un lugar común dentro de la discusión filosófica que la raíz tanto de nuestra preocupación por el problema de la explotación así como la fuente de su contenido semántico es el trabajo de Karl Marx. Sin embargo, incluso dentro de la tradición marxista el interés ‘por problematizar este concepto es escaso. Hay autores que consideran que todo el trabajo conceptual necesario ya fue realizado por el autor de *El capital*, hay otros que consideran que no es un concepto problemático por lo que no es necesario estudiarlo filosóficamente. Sea cual sea la razón, el resultado es la sorprendente escasez de literatura.

Dentro de la tradición marxista existe una única corriente que se ha dedicado seriamente a estudiar los problemas filosóficos relacionados con la explotación, y cuyos aportes han pasado casi desapercibidos por el resto de la tradición. El así denominado marxismo analítico nos ha legado importantes reflexiones, contenidas en libros como *A General Theory of Exploitation and Class* de John Roemer (1982b), *Making Sense of Marx* de Jon Elster (1985) y *History, Labour and Freedom* de Gerald Allan Cohen (1988). A esta lista podemos agregar el libro *Exploitation* de Alan Wertheimer el cual explícitamente se asume ajeno a la tradición marxista.

Varios de los hallazgos de este grupo de autores han sacado a la luz serios problemas sobre el concepto de explotación. Cohen ha criticado la relación de mutua irrelevancia que hay entre la Teoría del valor de Marx y su Teoría de la explotación (Cohen, 1980). Mientras que Roemer ha argumentado que el concepto de explotación es uno que la tradición marxista debería rechazar por completo. (Roemer, 1982a)

Sin embargo, una de las reflexiones más interesantes que se han propuesto este grupo de autores es ¿qué está mal con la explotación? En general es aceptado que hay un problema moral con la explotación, ésta es moralmente incorrecta. A pesar de esto, responder a la pregunta: '¿qué nos garantiza que explotar es incorrecto?' no es una tarea fácil.

Podemos pensar que explotar es incorrecto pues la explotación lleva consigo un trato injusto hacia el trabajador, pero ¿cuál es este trato injusto? ¿Por qué es injusto? Hay autores que han propuesto que la inmoralidad radica en que hay una violación a algún derecho, o en que el mismo acto de explotar es una forma de dominar al trabajador. Pero si este es el caso entonces cabe preguntarse: si existe otro concepto filosófico que explica completamente lo que está es incorrecto con explotar ¿por qué recurrir al concepto de explotación en primer lugar?

Por otra parte se ha propuesto que explotar es incorrecto pues el producto del trabajo le es robado al trabajador. Esta propuesta sugiere que de alguna manera el objeto producido por el trabajador le pertenece, lo cual nos lleva a las preguntas ¿cómo llega el producto a pertenecerle al trabajador? ¿En qué puede justificar el trabajador su legítimo reclamo a lo que ha producido?

En un primer momento pareciera que estas dos líneas de análisis son complementarias. Podemos pensar que el trato injusto que sufre el trabajador es ser condenado a su condición de pobreza. Así, al ser el robo al trabajo la *causa* de la pobreza del trabajador, ambos análisis denunciarían el mismo acto desde un enfoque distinto.

Pero esto no necesariamente es así, existen tanto pobres no explotados, como explotados no pobres. La forma como el sistema capitalista de producción funciona se ha complejizado enormemente desde los tiempos en que Marx lo analizó. Bien puede ocurrir un robo de trabajo que al ser pequeño no afecte la economía del obrero, así como pueden existir personas auto-empleadas con bajos niveles de ingreso y de satisfacción de necesidades.

Amartya Sen (2009) ilustra los problemas que esta falta de precisión conceptual puede provocar con un interesante ejemplo: Bob y Carla son dos

niños que se disputan una flauta y nos solicitan mediar en la discusión. Bob argumenta que él es extremadamente pobre, si no obtiene la flauta no tendrá nada más con qué jugar. Por su parte Carla argumenta que ella creó la flauta, le tomó varios meses de duro trabajo construirla. ¿Qué debemos decidir para ser coherentes con la teoría marxista? Dos poderosas ideas dentro de esta tradición entran en conflicto. Por una parte, si no le entregamos a Carla la flauta le estaríamos robando su trabajo, lo cual en términos marxista sería explotación. Pero, por otra parte, creemos que Bob la necesita y creemos que la riqueza se debe distribuir acorde a las necesidades de las personas.

Esta no es una cuestión puramente ociosa, la problemática que está de fondo con la pregunta ¿qué es *exactamente* la explotación? Es a fin de cuentas ¿qué es lo que *necesariamente* está mal con el capitalismo? Lo cual se relaciona claramente con ¿qué hay que hacer para acabar con él?

De esta manera, aunque ambos caminos parezcan prometedores, es necesario escoger uno de ellos. Es necesario responder a la pregunta: ¿qué es lo 'esencial' a la explotación laboral?

Me parece que una importante razón por la que ambas propuestas fallan en responder a esta pregunta es por no intentar responder primero ¿qué piensa o pensaría Marx sobre esto? La mayoría de las reflexiones marxistas sobre esta problemática parten de una idea intuitiva de lo que pensaba Marx o toman citas aisladas de su obra y a partir de ellas construyen una concepción de lo que es la explotación. Posteriormente discuten esta concepción con herramientas presentes en la filosofía contemporánea.

Sin embargo, antes de preguntarnos ¿qué está mal con la explotación? Debemos preguntarnos ¿qué es la explotación? Si lo que se pretende es una reflexión que participe del debate marxista entonces ésta debe partir de un profundo estudio de los textos de Marx. Si bien Marx no es criterio de verdad, sí es importante conocer su concepción para saber qué es rescatable de ella.

A su vez, se debe moderar a este autor en su justa medida. Marx fue un autor que reflexionó sobre una amplia variedad de temas, empero, no pudo dar cabal respuesta a todos ellos. En este trabajo no intentaremos pedirle que dé

respuesta a preguntas no se planteó, nos remitiremos a apuntar algunas preguntas que su obra sugiere y a tratar de responderlas desde ella misma.

Es por esto que nuestro trabajo, al reflexionar sobre los problemas que motiva la reflexión marxiana, primero se pregunta qué razones tiene Marx para decantarse por una solución u otra. Posteriormente se pregunta, más allá de las razones que el propio teórico alemán tenía, qué razones tenemos nosotros hoy para decantarnos por esa u otra solución.

Siendo así, el presente trabajo tiene un objetivo doble. Comienza respondiendo a la pregunta: ¿Qué entendía Marx por explotación? Y a partir de esta respuesta se pregunta de nuevo: ¿Qué está es lo incorrecto en explotar? Siendo éstas las dos partes principales del trabajo. Cada una de estas partes se divide a su vez en dos capítulos.

El primer capítulo comienza con un breve repaso de las fuentes que nos sirven para entender qué es la explotación como concepto filosófico. A raíz de la poca información disponible se opta por un breve repaso histórico de la génesis de sentido filosóficamente relevante del término, para esto se revisa muy brevemente a los autores Henri de Saint-Simon y Pierre-Joseph Proudhon. El análisis de sus propuestas sirve también al propósito de destacar algunas peculiaridades sobre las reflexiones en torno al concepto de explotación que serán retomadas en capítulos posteriores. El resto del capítulo utiliza este repaso como contexto para entender las ideas de Marx sobre el término explotación desde sus primeros escritos hasta los últimos trabajos previos a la redacción de *El capital*.

El segundo capítulo estudia principalmente el sentido que le otorga Marx en el primer tomo de su obra *El capital*. Para entender éste resulta necesario indagar en algunos conceptos característicos de la reflexión marxiana. Una vez dilucidados estos se ofrece una definición la cual se mantiene durante el resto del escrito. El capítulo termina estudiando la relación entre este concepto y otras ideas marxianas. En particular se identifica una tensión entre esta definición y la caracterización por Marx del comunismo. Esta tensión sirve como motivación para la investigación que se emprende en la segunda parte del trabajo.

El tercer capítulo comienza discutiendo una problemática que atraviesa todo el trabajo: la relación según Marx entre justicia y explotación. El capítulo continúa discutiendo con herramientas contemporáneas algunos problemas que Marx deja pendientes, primero se argumenta porqué debe entenderse la explotación como una transferencia moralmente inaceptable, posteriormente se muestra que para poder calificar esta transferencia de inmoral es necesario apelar a cierta pertenencia del trabajador sobre su trabajo. Esta segunda tesis nos lleva a investigar el concepto de *auto-pertenencia*. En este capítulo se estudian las ideas que tenían dos filósofos clásicos sobre este concepto: John Locke e Immanuel Kant sobre este concepto.

El cuarto y último capítulo se dedica a estudiar el concepto de *auto-pertenencia* en la filosofía contemporánea. Comienza mostrando que uno de los autores de derecha contemporáneos más famosos, Robert Nozick, utiliza este concepto como la herramienta central de su teoría. Esta problemática motiva que se exploren razones para rechazar este concepto, una vez refutadas todas ellas se procede entonces a intentar reconciliar la *auto-pertenencia* con la concepción marxista. Para ello, primero se muestra que este concepto es compatible con varias ideas latentes en la tradición marxista, posteriormente se muestra que el uso que realiza Nozick de este concepto es ilegítimo. El estudio procede a considerar las razones por las una teoría marxista debería aceptar este concepto, la investigación muestra que las razones hasta ahora conocidas para ello son inaceptables por lo cual se ofrece una nueva definición del concepto y se ofrecen razones a favor de ella. El capítulo termina estudiando cuales son las razones de Marx para aceptar este concepto bajo su nueva definición.

De esta manera, el presente trabajo intenta ofrecer una base teórica a para la reflexión marxista sobre la injusticia social. Esta investigación, si bien, no resuelve el problema de la explotación laboral, si intenta dar bases teóricas para reflexionar filosóficamente el problema de la explotación laboral *marxista*.

Un último comentario, Adolfo Sánchez Vázquez menciona:

El socialismo no es sólo un producto históricamente necesario sino también una fase del desarrollo social que los hombres tienen por superior a la fase social precedente. La comprensión de su superioridad o valor es un factor decisivo en la lucha revolucionario por el socialismo. Los hombres –los explotados en la sociedad actual— no se incorporarían a la lucha si no estuvieran convencidos de que el socialismo se dará necesariamente, sin su participación consiente [...] El socialismo se presenta, en la relación del hombre con la naturaleza y en las relaciones de los hombre entre sí, con un valor y con la superioridad objetiva, real, [...] [en] la lucha por el socialismo es decisivo el convencimiento de esa superioridad, de ese valor. (Sánchez Vázquez, 2000, pp. 38-39)

El presente trabajo pretende mostrar (de una de muchas formas posibles) esa superioridad valorativa del socialismo frente al capitalismo, apelando precisamente a quienes son tratados injustamente en el capitalismo: los explotados.

## Capítulo I: El término explotación antes de la redacción de *El capital*

En este primer capítulo comienza la investigación sobre el concepto de explotación. El capítulo inicia con un breve estudio lexicográfico del término, el cual a pesar de arrojar poco resultados nos encamina hacia un estudio histórico más detenido. Los resultados de este segundo estudio se utilizan por una parte, para contextualizar las reflexiones en torno al concepto de explotación que se encuentran en los escritos del joven Marx, por la otra para ejemplificar algunos de los rasgos característicos de las reflexiones en torno al concepto de explotación. En la segunda parte de este capítulo comienza cabalmente la investigación central de este trabajo, la cual comienza enfocándose en extraer los usos, influencias y propuestas en torno al concepto de explotación que se encuentran en los escritos de juventud previos a *El capital*.

### *Explotación, una primera aproximación*

Cuando se trata de investigar filosóficamente un término con frecuencia resulta de utilidad recurrir a diccionarios filosóficos para tener un primer acercamiento al sentido con el que generalmente se utiliza. Sin embargo, en esta particular investigación tal recurso carece de su utilidad habitual pues el término explotación no se encuentra en tales diccionarios, es relevante resaltar que diccionarios con tan alto renombre como el de Ferrater Mora (1999) no lo incluyen entre sus entradas, también sorprende su ausencia incluso en diccionarios especializados en filosofía moral como es el caso del *Diccionario de ética y filosofía moral* de Monique Campo-Sperber (2001). Siendo esto así, nuestra investigación se ve remitida a diccionarios generales de la lengua.

Leemos en el Diccionario de la Real Academia Española: “explotación. 1. f. Acción y efecto de explotar. 2. f. Conjunto de elementos dedicados a una industria o granjería. *La compañía ha instalado una magnífica explotación*”. A su vez, “explotar. (Del fr. *Exploiter*, sacar provecho [de algo]) 1. tr. Extraer de las

minas la riqueza que contienen. 2 tr. Sacar utilidad de un negocio o industria en provecho propio. 3. tr. Utilizar abusivamente en provecho propio el trabajo o las cualidades de otra persona”. Es claro que el término bajo estudio es utilizado con diversos significados, incluso podemos observar que se ha omitido uno de ellos: cuando explotar es utilizado como sinónimo del verbo estallar. Si bien es evidente que la tercera acepción es la que nos resulta filosóficamente interesante, no resulta ocioso investigar el motivo de usos tan distintos de esta palabra. Podríamos esperar que un poco de análisis histórico nos otorgue la información que buscamos.

EXPLOTAR, ‘extraer de las minas o de otra fuente natural la riqueza que contienen’, ‘sacar utilidad de un negocio o industria’, ‘sacar provecho de algo abusivamente’, tomado del fr. *exploiter* ‘sacar partido (de algo)’ ‘esquilmar’, antiguamente *exploitier* ‘emplear’, ‘ejecutar’, derivado de *exploit* ‘ventaja’, ‘provecho’, ‘realización’, que a su vez procede del lat. EXPLÍCĪTUM ‘cosa desplegada o desarrollada’, neutro del participio pasivo del verbo EXPLĪCARE ‘desplegar’, ‘desenredar’, ‘desarrollar’ 1.<sup>a</sup> doc.: 1855 y 1874, Baralt; Acad. Ya 1884, no 1843; cita de P. Madrazo (1816-98) y de J. Valera (1824-1905) en Pagés.

Baralt lo desaprueba como galicismo usual, que podría reemplazarse mediante *beneficiar*, *utilizar*, *sacar partido*, *socaliñar*. La mejor equivalencia hubiera sido *esquilmar*, pero este galicismo entró con tanto ímpetu que pronto se resignó la Acad. a darle entrada. La falta de un verbo correspondiente al sustantivo *explosión*, también de procedencia francesa (el neologismo *explorer* no empezó a emplearse en francés hasta 1849), y la semejanza material de *explosión* con *explotar* hicieron que en español se usara este verbo con carácter abusivo, en el sentido de ‘estallar’ o ‘hacer explosión’ (desaprobado a en 1916 por Cotarelo, BRAE III, 96), y aunque se trata de un verdadero barbarismo, y de un duplicado perfectamente innecesario de *estallar*, sigue este uso bastante vivaz hasta hoy día, y es dudoso que se logre desarraigarlo

DERIV. *Explotable, Explotación, Explotador*. (Coromidas, 1957, p. 466)

Hay dos conclusiones importantes que podemos extraer de este texto. Primero, el sustantivo ‘explotación’ es históricamente posterior y remite en su significado al verbo ‘explotar’. Segundo, parece que incluso en su origen francés, el sentido de la palabra se encuentra estrechamente relacionado al de utilizar (sacar provecho). Esto último explica los primeros dos sentidos con los que se utiliza, pero no explica el sentido que nos interesa.

Haciendo un análisis histórico más detenido se puede apreciar la complejidad del desarrollo de este concepto. En un principio su uso era el de ‘sacar provecho’, aunque “Desde la época clásica (1653), la palabra se usó como una ironía para hablar de una acción hecha mal.” Pero, no fue sino hasta “el final del siglo XVIII [que] explotar toma un valor abstracto (1778, Rousseau) ‘que se utiliza de una manera ventajosa, conducir a los mejores resultados” (hablando de talento, idea, etc.)”. Por último, “la acepción peyorativa está contenida en el sentido transitivo de ‘no tener uso más que en vista de la ganancia, sin consideración a los medios’ (1810) y, especialmente ‘abusar de los trabajadores’ (1840, Proudhon)”. Por otra parte “El desarrollo de la industria y, paralelamente de las teorías socialistas explica el empleo figurativo de ***explotación del hombre por el hombre*** (1829, Saint-Simon)”. (Rey, 1992)<sup>3</sup>

De esta manera no sólo podemos delimitar el surgimiento de la acepción moral del término en un periodo muy preciso de principios del siglo XIX. Sino que podemos ubicar a dos autores como desarrolladores de su sentido filosóficamente importante. Veamos si un análisis más detenido de estos autores nos permite profundizar en nuestra investigación. El siguiente análisis no pretende ser un estudio exhaustivo del desarrollo histórico del concepto de explotación, representa sólo un breve repaso por algunas de las ideas referentes a este concepto de dos autores relevantes para el periodo de estudio.

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones de obras en otros idiomas son de mi autoría, a menos que se indique lo contrario.

## *La explotación y los socialistas franceses*

### *El concepto de explotación de Claude-Henri de Saint-Simon*

Según mostraron nuestras fuentes, la acepción moral del término ‘explotación’ no se puede rastrear previamente a la obra de Saint-Simon.

Veamos en qué sentido utilizaba este teórico francés el concepto que estamos estudiando:

La nación no se hallará en el punto de partida de la nueva existencia política que debe adquirir, más que en la época en que tenga clara conciencia de toda la inmoralidad y de toda la monstruosidad del régimen social al que ha permanecido sometida hasta hoy; en la época en la que, habiendo abierto los ojos sobre la combinación de medios de fuerza y de astucia que la nobleza y el clero han empujado para explotarla en su provecho, esté decidida a desmontar totalmente esta vieja máquina. (Ionescu, 2005, p. 195)<sup>4</sup>

Esta cita nos deja en claro que Saint-Simon utiliza ‘explotar’ en un sentido moralmente peyorativo. De esta manera, podemos asegurar que filosóficamente existe un trabajo que realizar: estudiar qué tipo de inmoralidad apunta nuestro autor y si está justificado al hacerlo.

Una de las ideas más destacables de la concepción saintisimoniana es la manera como su autor llega a la conclusión de que unos cuantos *explotan* a la nación. Saint-Simon comienza el escrito que estamos comentando (*L'organisateur*), invitándonos a realizar un experimento mental: primero nos pide que supongamos que los mejores científicos y trabajadores de la sociedad desaparecen de ella. Saint-Simon procede a mostrarnos que esto sería una catástrofe pues ellos no son sencillamente reemplazables. Posteriormente, Saint-Simon nos pide que supongamos que esta vez quienes desaparecen son

---

<sup>4</sup> Todas las referencias de los textos de Saint-Simon están tomadas de Ionescu (2005) se coloca la paginación de esta obra al final de las citas con el apellido de su autor original.

los clérigos y los propietarios. Nuestro autor se percata de que no sólo la sociedad no sufriría por su pérdida, sino que existen muchos otros ciudadanos que pueden tomar su lugar e incluso realizar un mejor trabajo. Como consecuencia de este segundo experimento mental, Saint-Simon concluye que los clérigos y los “propietarios ociosos” (Saint-Simon, 2005, p. 190) explotan a la nación:

Estas consideraciones muestran que la sociedad actual es verdaderamente un mundo al revés.

Puesto que la nación ha admitido por principio fundamental que los pobres deben ser generosos respecto a los ricos, y que, en consecuencia, los menos acomodados se privan diariamente de una parte de lo necesario para aumentar lo superfluo de los grandes propietarios (Saint-Simon, 2005, p. 191)

Este fragmento muestra que para Saint-Simon la explotación está relacionada con la pobreza. Situación que como veremos es una constante en la significación que se le da al término.

Empero, lo más rescatable de esta cita es el método contrafáctico para juzgar si un grupo explota a la sociedad que nuestro teórico nos ha legado. El primer paso del método consiste en imaginar que retiramos a un grupo de ciudadanos de nuestra sociedad. El segundo paso consiste en preguntarnos ¿están en mejor situación al resto de los ciudadanos? Para responder esta pregunta se deben tomar con especial consideración las actividades que este grupo realizaba, los posibles sustitutos que pudieran realizar estas actividades, y si estos últimos lo harían de manera que beneficiaría a más personas. Si la respuesta a la pregunta es afirmativa entonces el grupo bajo análisis explota a la sociedad.

Existen varios problemas claros con este método. Lo que motiva la creación de un concepto filosófico es un problema teórico, de esta manera, lo que deseamos de un concepto filosófico es (entre otras cosas) que nos permita resolver este tipo de problemas. Así, existen algunos criterios para juzgar la eficacia con la

que un concepto cumpla su cometido, uno de ellos es la amplitud: si generamos conceptos demasiado amplios, éstos dificultan explorar las particularidades del problema que enfrentamos. Al tratar de abarcar demasiados fenómenos no damos cuenta rigurosamente de ninguno, lo cual dificulta la labor de clasificarlos según sus características y así llegar a una buena comprensión de cada uno de ellos. Un segundo criterio a considerar es la repetitividad del concepto, si creamos un nuevo concepto que no hace más que cumplir la misma función que otro concepto ya realizaba, entonces el segundo concepto resulta inútil, la diversidad de nombres de una herramienta teórica no contribuye a su capacidad de resolver problemas.

Estos comentarios nos permiten identificar dos problemas en el método de Saint-Simon. Bajo su conceptualización, el conjunto de acciones inmorales cuyos actores explota a la sociedad resulta demasiado amplio. Obviamente la sociedad estaría mejor sin ladrones, sin asesinos, o sin políticos corruptos, de esta manera robar, asesinar o practicar la corrupción son tipos de explotación, pero estos son actos demasiado diversos como para ser tratados de la misma manera dentro de una teoría, esto pone en duda que un solo concepto pueda darle respuesta a todos los problemas que emanan de ellos. Más aún, ya existen reflexiones en torno a estos problemas morales que no requieren apelar a este concepto.

Si bien acotando el conjunto de acciones a las que nos referimos, es probable que lleguemos a un buen concepto filosófico, lo que se pretende resaltar es que el concepto *tal y como está expuesto* en el texto de Saint-Simon tiene graves problemas.

Un segundo problema es que el método hasta ahora construido resulta poco certero. Existen casos en los que resulta cuestionable que los explotadores que este método apunta realicen una acción inmoral. Consideremos la situación de una persona que se esfuerza mucho en su trabajo pero que es mala haciéndolo y consideremos además que existen otros que pueden hacer mejor su trabajo quienes están dispuestos a tomar su lugar. Así, si retiráramos a esta persona de

su trabajo el resto de la sociedad estaría en una mejor situación, de aquí que según en el método de Saint-Simon esta persona explota a toda la sociedad.

La situación de la persona descrita en el párrafo anterior se asemeja a la de las muchas personas de la tercera edad que trabajan en los supermercados colocando en bolsas los productos que se compran, pues es por todos sabido que existen muchos desempleados que podrían hacer un mejor trabajo. Sin embargo, parece completamente injustificado afirmar que las personas de la tercera edad tratan inhumanamente a los desempleados, y aún más extraño afirmar que explotan a toda la sociedad.

A pesar de estos obvios problemas que el método presenta, actualmente existen propuestas para dar cuenta del término explotación que centran su descripción en un método contrafáctico, por ejemplo la desarrollada por John Roemer (1982a). Además Saint-Simon tiene la virtud de, gracias a este método, mostrarnos de manera precisa lo que entiende por 'explotar', virtud que como veremos no es fácilmente alcanzada.

#### *Los usos del término explotación en Pierre-Joseph Proudhon*

Las fuentes exploradas al inicio del capítulo también mencionan a Joseph Proudhon como uno de los primeros desarrolladores del término. Es un hecho que Proudhon leyó los textos de Saint-Simon, afirmación que está respaldada por la autoridad de los estudiosos de su obra, así como por la evidencia textual de citas a lo largo de sus trabajos (Proudhon, 2009 p. 15). De esta manera, no resulta infundado afirmar que este autor toma el término 'explotación' de Saint-Simon. Sin embargo, del hecho de que Proudhon recupere la palabra 'explotación' de dicho autor, no se sigue que recupere también el sentido que este último le da. Para poder afirmar esto último es necesario estudiar los textos. En el caso de Proudhon nuestra investigación explorará sus obras *¿Qué es la propiedad?* de 1840 y *Filosofía de la miseria* de 1846, dos de sus obras más importantes. Se estudiarán ambas para indagar si existe una evolución dentro

del pensamiento de Proudhon en cuanto al significado del término que estamos estudiando.

*Los sentidos de explotación en la obra “¿Qué es la propiedad?”*

De igual modo que en otro tiempo el colono tenía el campo por la munificencia del señor, hoy debe el obrero su trabajo a la benevolencia y a las necesidades del propietario; es lo que se llama un poseedor a título precario. Pero esta condición precaria es una injusticia, porque implica una desigualdad en la remuneración. El salario del trabajador no excede nunca de su consumo ordinario, y no le asegura el salario del mañana, mientras que el capitalista halla en el instrumento producido por el trabajador un elemento de independencia de seguridad por el porvenir.

Este fermento reproductor, este germen eterno de vida, esta preparación de un fondo de instrumentos de producción, es lo que el capitalista debe al productor lo que no le paga jamás, y esta detentación fraudulenta es la causa de la indigencia del trabajador, del lujo del ocioso y de la desigualdad de condiciones. En esto consiste, especialmente, lo que tan propiamente se ha llamado explotación del hombre por el hombre. (Proudhon, 2009, p. 176)

Esta cita extraída de su libro de 1840 hace evidente que, de la misma manera que para nuestro autor anterior<sup>5</sup>, el concepto explotación para Proudhon está muy relacionado en su significado con la pobreza y denota un sentido moralmente peyorativo. Pero Proudhon establece un vínculo que no estaba presente en los desarrollos previos del concepto, según nos muestra la cita, la explotación es para Proudhon la *causa* de la pobreza. Según el pensamiento de este autor los ricos son ricos precisamente *porque* explotan a otros. Proudhon explica la explotación y las causas de la pobreza como resultado una

---

<sup>5</sup> Como ya se ha revisado fue Saint-Simon quien popularizó la frase con la que termina Proudhon este fragmento, lo cual refuerza nuestra tesis de que el segundo hereda el término del primero.

distribución desigual: lo que ocurre tanto entre el colono y el señor como entre el productor y el capitalista.

Pero ¿por qué piensa Proudhon que dicha paga merece ser calificada como injusta? La primera respuesta que sugiere el texto, es que no se toma en igual consideración las necesidades de los implicados. El propietario sólo le paga a los trabajadores lo suficiente para su consumo diario *mientras están trabajando*, por lo tanto sus necesidades sólo entran en consideración en tanto que realizan su labor; al terminar, éstos salen de la balanza. Los trabajadores al terminar su labor vuelven a ser indigentes. Por su parte el propietario encuentra sus necesidades satisfechas mientras los trabajadores realizan su labor así como cuando ya la han terminado.

La segunda respuesta que se puede extraer del texto es que existe una ausencia de reciprocidad<sup>6</sup>. La manera como parece más razonable interpretar el uso que le da Proudhon al concepto de ‘reciprocidad’ es la reciprocidad en la contribución: los beneficios de ambos participantes deben ser proporcionales a su contribución al trabajo realizado. Si es el caso que mientras el propietario tiene acceso a lujos, el trabajador se ve reducido a un indigente, es decir, que mientras el trabajador permite que el propietario viva de una mejor manera, el propietario no le retribuye al trabajador de la misma forma, y suponiendo que la aportación de ambos es similar (Proudhon incluso propone que la aportación del trabajador siempre es mayor) estamos frente a un caso de falta de reciprocidad.

No existe en el fragmento citado, ni en el resto de texto, razón alguna para decantarse justificadamente por ninguna de estas dos interpretaciones. Ambas respuestas son sustancialmente distintas como se mostrará a continuación. La idea que se pretende hacer explícita es que no toda distribución calificada como recíproca tiene por qué serlo en términos de necesidades, ambos conceptos son lógicamente independientes, por lo que para dejar clara su diferencia se exponen ejemplos que muestran la presencia de uno pero la ausencia del otro.

---

<sup>6</sup> Unas líneas más adelante en el texto Proudhon menciona que la posibilidad de la “reciprocidad de los servicios” (Proudhon, 2009, p.177) con respecto al trabajador no resulta una posibilidad viable para el propietario.

Se ha comentado más arriba que para Proudhon la reciprocidad se entiende desde la contribución al trabajo. Así imaginemos una situación en la que el trabajo que realiza el trabajador es una contribución equivalente a la contribución de medios para poder trabajar que aporta el propietario, entonces si los beneficios son repartidos mitad y mitad, tendríamos una distribución justa en términos de reciprocidad. Pero, esta distribución no tiene por qué ser justa en términos de necesidades: puede darse el caso que el trabajador se haya lastimado al realizar el trabajo y que, por lo tanto, necesite atención médica; o que el propietario sea un discapacitado y que tenga necesidad de los medios necesarios para mejorar su condición. Así, en este ejemplo la distribución es justa en términos de la contribución del trabajo pero injusta en términos de las necesidades de los participantes.

El caso opuesto se obtiene invirtiendo el ejemplo, si la distribución fuera sensible a las necesidades (en este caso médicas) de los participantes, entonces no sería justa en términos de reciprocidad en la contribución de trabajo.

Estos ejemplos lo único que muestran es que no hay un vínculo lógico entre ambas interpretaciones del porqué la explotación es injusta según la concibe Proudhon, cada interpretación simplemente refiere a un conjunto distinto de situaciones. Sin embargo, generalmente la explotación es injusta bajo ambos criterios, y esta es probablemente la razón por la que Proudhon no se detiene a especificar cuál es la interpretación que él adopta. Generalmente es el obrero el que más aporta a la producción y el que menos recibe, además generalmente el capitalista satisface muchas más necesidades de las que el obrero se puede permitir. Como veremos, el concepto de explotación en Marx también se encuentra relacionado tanto con la falta de reciprocidad como con la insatisfacción de necesidades, no es común que en la literatura se precise cuál de ellas es el criterio al que se apela.

Regresando a las características con las que Proudhon dota al concepto de explotación, podemos observar en la siguiente cita que la injusticia en la explotación es posible por el uso de la fuerza: "Del derecho de la fuerza se

derivan la explotación del hombre por el hombre, o dicho de otro modo, la servidumbre, la usura o el tributo impuesto por el vencedor al enemigo vencido y toda esa familia tan numerosa de impuestos, gabelas, tributos, rentas, alquileres, etcétera.” (Proudhon, 2009, p. 337).

Esta cita expone dos elementos del concepto de explotación que Proudhon construye, el primero es que hay distintos modos de explotación que cambian según los periodos históricos

El segundo es que la explotación, según la concibe nuestro autor, es algo que se percibe como injusto. Si el uso de la fuerza es necesario para garantizar que la relación de explotación se mantenga, esto debe ser porque el explotado no desea participar de ella, en este sentido la percibe como injusta. Esta situación es contraria a la que presenta la concepción previamente comentada, para Saint-Simon juzgar si una relación es de explotación depende de un aparato teórico y del método que este nos brinda.

Las posiciones de Saint-Simon y de Proudhon ejemplifican dos distintas aproximaciones desde la teoría a la injusticia de la explotación. Se puede o bien considerar que la injusticia de la explotación es una característica que sólo es apreciable a partir de la teoría que la estudia, o bien pensar que la explotación es inmediatamente percibida como injusta y que la teoría sólo explica en qué radica esta injusticia. La importancia de esta precisión y su relación con las implicaciones políticas de una teoría de la explotación son evidentes.

Aunque este análisis agota el estudio del término explotación en este escrito, no podemos dejar pasar las siguientes palabras de Claudio Albertani, quien prologa la edición que estamos discutiendo: “Proudhon expone los fundamentos de la teoría de la explotación (que llama ‘explotación’), después retomada y desarrollada por Marx” (Proudhon, 2009, p. 18). Si bien, como exploraremos más adelante, resulta cuestionable que Marx desarrolle una teoría de la explotación. Lo que vale la pena investigar, dado que este estudio tiene como objetivo analizar el pensamiento de Marx, es el uso que le da Proudhon a ‘explotación’ y cómo se relaciona este con la idea de explotación que Marx desarrolla.

Ambos términos tienen sentidos muy similares para Proudhon. Para nuestro autor la expoliación también es resultado del uso de la fuerza pues “el fundamento de la propiedad territorial” surge “para amparar al débil contra las expoliaciones del fuerte” (2009, p. 133). Además Proudhon establece claramente una cercanía entre los referentes de ‘explotación’ y ‘expoliación’: “¿Hasta qué punto puede explotar el ocioso al trabajador? ¿Dónde empieza el derecho de expoliación y dónde acaba? [...] ¿Cuándo no es lícito robar más?” (p. 281). Esta cita está tomada de un momento en el texto donde Proudhon realiza varias preguntas retóricas a un hipotético defensor de la propiedad con la intención de evidenciar lo inmoral de su postura. Así, Proudhon hace explícito que el propietario roba, explota y expolia, y que estas acciones están relacionadas entre sí.

La única sutil diferencia que se alcanza a apreciar entre ambos conceptos a lo largo del libro, es que ‘expoliación’ se encuentra mucho más relacionada con la utilidad de la propiedad: “la propiedad, después de haber despojado al trabajador por la usura, lo asesina lentamente por la extenuación. Sin la expoliación y el crimen, la propiedad no es nada. Con la expoliación y el crimen, es [moralmente] insostenible” (p. 246) Es decir, la expoliación es lo que le da sentido a la propiedad, es el despojo del producto del trabajador por parte del propietario, despojo que generalmente se realiza con el uso de la fuerza.

Sería exagerado decir que la expoliación sólo ocurre cuando la propiedad es la institución que permite el despojo, no hay ninguna parte del texto que sugiera una interpretación tan radical. Sin embargo, el tributo no se relaciona directamente con la propiedad y a pesar de ello Proudhon lo enumera como un tipo de explotación. Esto sugiere que a pesar de la relación cercana entre ambos conceptos, es la propiedad lo que, de alguna manera, permite establecer la distinción entre ambas nociones.

## *Nuevas acepciones en "Filosofía de la miseria".*

Pasemos ahora al análisis del *Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*. Si bien en este texto el cual fue escrito seis años después que el anterior, no hay un cambio radical en la manera en que se utiliza el término que guía nuestra investigación si observamos que el papel que juega este concepto adquiere una mayor importancia en el análisis que se propone el libro. Lo primero que podemos observar es que el carácter inmoral de la explotación se hace más evidente:

[Los obreros] se niegan entonces a trabajar por un salario menor, se les prueba que se convierten en azote de sí mismos; si aceptan el precio que se les ofrece, pierden ese *noble orgullo*, esas *decentes comodidades* que hacen la dignidad y la ventura del obrero, y le dan derechos a las simpatías del rico; si se ponen de acuerdo para hacer subir sus salarios, se les envían a la cárcel. Cuando deberían ellos perseguir ante los tribunales a sus explotadores, en ellos vengan los tribunales los atentados a la libertad de comercio ¡Víctimas del monopolio, sufren la pena debida a los monopolizadores! (Proudhon, 1975a, pp. 254-255)

Esta cita nos deja ver por una parte que la teoría de Proudhon ha alcanzado una comprensión más profunda de la dinámica del sistema capitalista, en la cual el concepto de explotación juega un papel importante. Por otra parte esta cita sugiere que el concepto de explotación se relaciona con las actividades del monopolio. Proudhon dedica amplias páginas de su texto al análisis de dicha institución (todo el capítulo sexto de su libro), en dicho análisis recurrentemente aparece el término explotación con el sentido de denuncia moral que hemos observado previamente en este autor. Así, no resulta exagerado afirmar que Proudhon establece un vínculo entre ambos conceptos: el monopolio es una de los principales medios de explotación en el capitalismo.

El último cambio que presenta el concepto de explotación se puede apreciar en la siguiente cita:

Sí, hay progreso de la humanidad en la justicia; pero ese progreso de nuestra libertad, debido todo al progreso de nuestra inteligencia, no prueba a buen seguro nada a favor de la bondad de nuestra naturaleza; y lejos de autorizarnos para glorificar nuestras pasiones, destruye incontestablemente su preponderancia. Cambia nuestra malicia con el tiempo de modo y estilo: los señores de la Edad Media salían a robar al viajero en la mitad del camino, y luego le ofrecían hospitalidad en su castillo; el feudalismo mercantil, menos brutal, explota al proletario y le construye hospitales: ¿quién se atrevería a decir cuál de los dos ha merecido la palma de la virtud? (Proudhon, 1975a, pp. 337-338)

Podemos concluir que aunque el concepto de explotación no juega un papel central en el análisis del capitalismo, pues el término sólo aparece esporádicamente, el concepto de explotación sí juega un papel central en la *condena moral* del capitalismo, situación que, como veremos, es similar en Marx.

En cuanto al concepto de 'expoliación', este tampoco se ha modificado de manera significativa, sólo existen dos menciones que vale la pena resaltar: "Nadie ignora hoy que *trabajo y miseria* son opuestos entre sí, como lo son el orden y el desorden, la justicia y la expoliación, la existencia y la nada." (Proudhon, 1975b, p. 285) Así podemos ver que el término 'expoliación' se ve radicalizado en su sentido inmoral, pues se explicita como opuesto a lo justo. De esta manera, aunque el primero más que el segundo, expoliación y explotación reciben un mayor acento en su carácter moral. La siguiente cita mostrará que también la 'expoliación' está relacionada con el análisis del monopolio: "¿Es posible que esta cuadruplicación [de la producción] se verifique en nuestra sociedad desigual, con las expoliaciones del monopolio y la tiranía de la propiedad?" (Proudhon, 1975a, p. 336).

Se concluye el análisis de este libro con una cita que refuerza las tesis centrales de nuestra interpretación: Por una parte que explotación y expoliación son conceptos muy relacionados; por otra, que la explotación se encuentra relacionada con el concepto de reciprocidad:

[el crédito] por esencia y por destino, exige, siempre, como la lotería, más de lo que da; y no puede menos de ser así, porque si no fuese por eso dejaría de ser lo que es. Luego no puede dudarse que hay siempre expoliación de la masa y, cualquiera que pueda ser la apariencia, explotación, sin reciprocidad, del trabajo por el capital. (Proudhon, 1975a, p. 116)

Concluimos el análisis de este autor afirmando que en Proudhon el carácter inmoral de explotación queda mucho mejor definido, aunque no se ofrece un definición precisa del término, su uso es mucho más claro como condena de un sistema injusto, sistema cuya injusticia es apreciable por los explotados. El concepto se menciona de manera frecuente en el análisis teórico del comportamiento de la sociedad, a su vez, se explicita lo que en Saint-Simon sólo se dibuja: la explotación es o bien un acto de falta de reciprocidad, o una distribución que no considera equivalentemente las necesidades de los implicados (o una mezcla de ambas).

Para cerrar la sección sobre el desarrollo del término 'explotación' previo a Marx, se utilizarán los conocimientos hasta ahora obtenidos para aventurar una explicación del cambio de sentido en él. Como revisamos en el primer apartado, en un inicio, el término explotación era utilizado en el sentido de obtener un provecho y era principalmente referido a actividades económicas primarias: agricultura y minería. Posteriormente, Rousseau utilizó el término en un sentido un tanto más abstracto pero no fue sino hasta la época industrial que 'explotación' tomó un sentido moral.

En ambos autores (principalmente en Proudhon, pues es quién utiliza el término en más ocasiones) podemos apreciar un uso poco riguroso del concepto. Si bien en repetidas ocasiones es claro que este se utiliza para

referirse a la explotación de la tierra o las minas, en muchas otras ocasiones resulta complicado discernir con qué acepción se emplea el término. Estas últimas dos observaciones pueden ser la clave para el origen de este sentido del término.

Durante la Revolución Industrial fue cada vez más claro que las fábricas eran una poderosa fuente de ganancias para sus propietarios, por lo tanto, las fábricas se evidenciaron como un medio de explotación, pero también fue durante el surgimiento de las fábricas cuando se tornó más claro que se utilizaba al obrero con el fin de sacarle provecho. Si bien el señor feudal utilizaba al siervo para obtener un beneficio, no era tan claro que éste fuera su único interés en él; la relación entre ambos aparentaba alcanzar otras dimensiones. Sin embargo, en la época industrial, el hecho de que el único interés del propietario en el trabajador era el beneficio que este último le procuraba se torna mucho más transparente. De esta manera, se comenzó a hablar de la explotación del obrero por el propietario como obtención de beneficio, posteriormente (probablemente por obra de Saint-Simon) se reflexionó que ésta es una situación injusta; que existe algo inmoral en la simple obtención de beneficio a costa de un ser humano. En Proudhon este proceso parece bastante claro: “Toda explotación exclusiva; toda apropiación sea de la tierra, de capitales industriales o de un procedimiento de fabricación, constituye un monopolio” (Proudhon, 1975a, p. 14). Si el monopolio saca beneficio de todo aquello que sea explotable, y saca beneficio del trabajo del obrero, se concluye que el obrero es explotado por el monopolio. Incluir que la explotación del hombre es un acto inmoral sólo representa intuitivamente un pequeño paso más allá, aunque teóricamente sea un gran salto.

### *La explotación en el joven Marx*

El estudio previo nos provee con una buena noción del contexto en el que Marx desarrolló su reflexión. Conocemos algunas ideas que circulaban en la época y

los sentidos del término que pudieron haber influenciado la concepción del propio Marx. Podemos así pasar al análisis de nuestro filósofo alemán.

Cuando se trata de investigar un término en Marx hay varias consideraciones que deben tomarse en cuenta antes de comenzar el análisis de los textos. La siguiente es una lista que sólo menciona algunas de ellas. Primero, Marx está influenciado principalmente por tres grandes tradiciones de pensamiento: La filosofía alemana, principalmente Hegel y Feuerbach; la teoría económica, principalmente los ingleses Smith y Ricardo, pero también de manera importante por los franceses Say, Sismondi y el mismo Proudhon; y la teoría socialista, principalmente Saint-Simon, Owen y Fourier. Este punto ha sido tomado ampliamente en consideración, es una de las motivaciones que dieron lugar a las secciones previas de este texto.

Una segunda consideración es que el pensamiento de Marx cambia de formas muy particulares. En los años previos a 1845 es un joven hegeliano. Aunque crítico de su maestro y gran lector de Feuerbach, sus conceptos y la manera como los relaciona tienen una fuerte influencia de Hegel, mientras que a partir de 1845 es claro que su pensamiento da un giro importante, hecho que se evidencia en su texto *La ideología alemana*, proceso que parece terminar en 1857 con los *Grundrisse*, momento a partir del cual, aunque su teoría continúe sufriendo modificaciones importantes, sigue ya un camino claro, con una concepción establecida, que en términos generales se mantiene.<sup>7</sup> Tomando en cuenta esta consideración, nuestro análisis será muy sensible al momento en el que el texto que estemos discutiendo haya sido escrito y, en la medida de su importancia, se hará alusión a otros conceptos relevantes para el momento teórico en el que Marx se encuentra. Esta observación también justifica que el análisis de este autor se estudie por partes. La primera, contenida en este capítulo, discute los textos previos a *El capital*, mientras que la segunda, la cual abarca todo el siguiente capítulo, analiza la compleja estructura del pensamiento

---

<sup>7</sup>Para un tratamiento más detenido de estas etapas del pensamiento de Marx el libro *La Revolución Teórica de Marx* de Louis Althusser (1967) en específico p. 28 y ss., si bien es ampliamente cuestionable su propuesta de una *ruptura epistemológica*, el análisis que realiza de las distintas etapas en el pensamiento de Marx es realmente rescatable.

de Marx en torno al concepto de explotación en *El capital*, particularmente en el primer tomo, y en las obras posteriores a él.

Una tercera consideración es que existen millares de libros dedicados al pensamiento de Marx, es por esto que pretender descubrir ideas completamente inexploradas en su pensamiento resulta una ingenuidad, y por lo tanto, no revisar dicha bibliografía no puede considerarse más que una necedad. Siendo así, un estudio cuidadoso de Marx debe tomar en cuenta los comentarios previos que se han realizado a su obra y dialogar con ellos: enunciar los acuerdos y argumentar rigurosamente las razones de las diferencias. En resumen, cuando se analiza el pensamiento de Marx, uno se encuentra dialogando con una tradición (o con varias), olvidarse de con quién se está dialogando, vuelve al ejercicio filosófico un sin sentido.

Por último, el presente estudio no pretende mostrar lo que Marx *pensaba* cuando utilizaba el término explotación. Resulta de suma dificultad conocer el pensamiento de terceras personas, entrar en la cabeza de otros es un proyecto fallido, más descabellado aún resulta intentar saber lo que pensó alguien que escribió hace más de un siglo. Lo que se pretende en este texto es analizar los escritos de Marx y sacar conclusiones en torno al lugar teórico que ocupa un determinado concepto. Pero incluso este objetivo se plantea de forma muy humilde; Marx es un pensador metódico en muchos momentos pero también muy inconsistente en otros, es común que existan pasajes en su obra que contradigan textualmente varias de las afirmaciones que se le adjudican. Por esto, el objetivo no es encontrar una interpretación que pueda poner en coherencia todos las ideas de esta gran pensador; en parte debido a que su pensamiento (como el de todos) cambia; se trata de encontrar una tendencia en su pensamiento, en este ejercicio siempre juega un papel central la interpretación. A pesar de esto, nuestra interpretación no forzará al autor para justificar tesis previamente formuladas, una buena interpretación debe ser rigurosa: debe respaldarse en citas textuales, debe argumentar cuidadosamente las conclusiones que propone y e incluso debe responder a posibles réplicas.

Con estas consideraciones son con las que estudiaremos los escritos de Karl Heinrich Marx.

Dado que quien nos ocupa es un autor cuya lengua materna es el alemán, y cuyas principales obras fueron pensadas y escritas en dicho idioma, de nuevo no resulta despreciable revisar un poco los términos en su idioma original. En alemán existen dos palabras para lo que en español llamamos explotación: *Ausbeutung* como sustantivo ‘explotación’ y su forma como verbo *ausbeuten* (explotar), así como el sustantivo *Ausnutzung* y su respectivo verbo *ausnutzen*. Cualquier diccionario nos puede mostrar que el primero de estos términos tiene un peso moral mientras que el segundo carece del él. Jon Elster (1999, p. 92) habla del primero como ‘tomar una ventaja injusta de’ mientras que del segundo como ‘hacer uso de’. Por su parte, Johannes Berger (1994), utiliza uno para entender el otro: “Ausbeutung die unfaire Ausnutzung” (p. 736): [la] explotación [es] el uso injusto.

Aunque son escasos los usos de éste segundo término en los escritos de Marx, nuestro autor incluso utiliza para expresar la explotación agrícola y minera el primero de ellos. Debido a estas consideraciones en torno al sesgo de la traducción, siempre que se realice una cita textual se colocará al final de ella qué palabra utiliza Marx en el original.

### *Primeros escritos*

El primer uso del término ‘explotación’ que la investigación ha podido rastrear es en una carta a Arnold Ruge, quien era amigo de Marx, y editor junto con él del único número de los *Anales Franco-Alemanes* en 1844 (y cuyas diferencias llevaron al final de la revista) en dicho número aparece esta carta. Gracias a que es una carta podemos afirmar con certeza que Marx escribe este texto en mayo de 1843.

Los que gobiernan [...] son realistas, alejados de todo pensamiento y de toda grandeza humana, funcionarios típicos y terratenientes; pero no se

equivocan, tienen razón: ellos, tal y como son, bastan plenamente para explotar y dominar este reino de animales ya que aquí, como en todas partes, dominio y explotación son la misma cosa (Marx, 2008, p. 84) (*benutzen* y *Benutzung*)

Este texto nos presenta un reto interesante, *benutzen* es un sustantivo relacionado con *Ausnutzen*, por lo tanto, no denota un sentido moral. Sin embargo, dado que 'explotar' se usa de una manera tan cercana a 'dominar', resulta improbable que no se entienda este término con una carga moral negativa, pues 'dominar' es un término con dicha carga semántica.

Existen varias soluciones a este problema: la primera que se nos presenta es proponer que Marx no pretende establecer un vínculo cercano entre dominar y explotar. Pero, dado que las palabras se repiten sólo separadas por una conjunción, en dos ocasiones esta solución no parece aceptable.

Una segunda solución es estudiar la posibilidad de que Marx haga un uso laxo de los términos que, en realidad, no ponga mucha atención a qué término usa: el que tiene relevancia moral o el que no. Podríamos pensar que este caso fue un descuido, a Marx no le interesa ser preciso en sus palabras sino que espera que el contexto le dé sentido a sus ideas. Sin embargo, no parece muy probable que Marx siendo filósofo y con lengua materna el alemán no sea cuidadoso con las palabras germanas que usa. Aunque esta situación del uso poco riguroso del término 'explotación' sea una que nos hemos encontrado en otros autores, dadas sus inconveniencias lo más sensato es dejar esta opción como la última a la cual recurrir.

Por último, podemos sugerir que Marx utiliza dominación en un sentido que no tiene relevancia moral, pues el término *beherrschen* es el que se traduce por dominación, pero también puede ser traducido como gobernar o controlar, términos sin matiz moral.

Por otra parte, al final de esta misma carta encontramos las siguientes palabras:

El sistema de la industria y el comercio, de la propiedad y la explotación del hombre, conduce, más rápidamente aún que el incremento de la población, a un rompimiento en el interior de la sociedad actual, a una crisis que el viejo sistema no puede sanar; porque dicho sistema no sana ni crea sino sólo existe y disfruta. (Marx, 2008, p. 87) (*Ausbeutung*)

Tiene sentido afirmar que en este uso de 'explotación' Marx está influenciado por el pensamiento socialista francés, hay tres razones que en conjunto sustentan esta conclusión. La primera es que en esta misma carta hace referencia a un autor francés, Montesquieu (p. 84), la segunda es que los conceptos con los que Marx relaciona la explotación, tiene mucha similitud con el sentido que le dan los franceses, Proudhon en particular. Por último es un hecho que Marx hablaba francés y había revisado los textos de Saint-Simon y de sus alumnos pues "Tanto el padre de Marx, durante su juventud en Trier, como su maestro, Edward Jans, en Berlín habían sido seguidores de Saint-Simon. Saint-Simon también influyó en la obra de G. Nevisen y especialmente en la de Moses Hess, a quien Marx leyera intensamente durante aquellos años [1843]" (Ionescu, 2005, p. 43).

Sin embargo, más allá de sugerir que Marx utiliza el término en un sentido cercano al desarrollado por la tradición francesa, y el dato de ser la primer vez que aparece el término usado en una publicación, estos fragmentos no resultan de mayor interés. Al menos no hasta ponerse en relación con otro escrito de la época, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844 también en los *Anales Franco-Alemanes*:

*el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, [esto conduce] al imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que no cabrían pintar mejor que con aquella exclamación de un francés (Marx, 2008, p. 103)*

El lector podrá percatarse de que en esta cita no aparece la palabra 'explotación', y es precisamente este hecho el que hace interesante este fragmento, si este fuera un escrito de Proudhon, sería de esperar que 'explotación' apareciera en la lista de las relaciones que el imperativo categórico nos ordena echar por tierra, esto sugiere que Marx aún no usa el término explotación de manera consistente, el hecho de que leamos unas páginas más adelante: "la explotación política de toda la sociedad" (p. 106) (*Ausbeutung*) en un contexto que no refleja ningún sentido moralmente negativo del término, nos habla por una parte de que Marx no ha guardado en el baúl dicho término, y por otra que aún no tiene claro qué sentido le desea dar al mismo. Así, Marx usa '*Ausbeutung*', término que refleja un sentido moralmente negativo en momentos en que ese sentido no se quiere reflejar en la redacción, no menciona el término cuando el contexto parece apropiado para hacerlo, y por último usa el término *benutzen*, cuando tendría sentido utilizar *Ausbeutung*.

### *Los Manuscritos de 1844*

Si añadimos a estas consideraciones, el análisis que permiten realizar los *Manuscritos de 1844*, la situación es aún más desconcertante. En este texto, jamás publicado en vida y escrito "Entre marzo y agosto de 1844" (Sánchez Vázquez, 2003, p. 21) leemos: "Cada producto es un reclamo con el que se quiere ganar el ser de los otros, su dinero; toda necesidad real o posible es una debilidad que arrastrará las moscas a la miel, la explotación general de la esencia comunitaria del hombre" (Marx, 2009c, pp.153-154) (*Ausbeutung*). Esta cita nos presenta un contexto que no deja duda la carga inmoral con la que se quiere utilizar 'explotación', además Marx coloca en este mismo texto una cita de Schulz de su libro *Bewegung der Produktion*: "explotación incondicionada de los pobres por los ricos" (Marx, p. 61) (*Ausbeutung*). Es decir, Marx es consciente de que hay un uso del término que tiene una carga moral, además de que esporádicamente lo utiliza en este sentido.

Otra peculiaridad que nos presentan *Los manuscritos* se aprecia en el siguiente pasaje:

Es necesario [para el desarrollo del sistema de la propiedad privada] que sea superada esta apariencia, que la territorial, raíz de la propiedad privada, sea totalmente arrebatada al movimiento de ésta y convertida en mercancía, que la dominación del propietario, desprovista de todo matiz político, aparezca como dominación pura de la propiedad privada, del capital, desprovista de todo tinte político; que la relación entre propietario y obrero sea reducida a la relación económica de explotador y explotado, que cese toda relación personal del propietario en su propiedad y la misma se reduzca a la riqueza simplemente material, *de cosas*” (Marx, 2009c, p. 100) (*Exploiteur y Exploitiertem*)

Como se aprecia en texto original en alemán término es tomado directamente del francés.

Curiosamente ninguno de los comentaristas revisados toma en cuenta en sus análisis este hecho, Marx utiliza el término explotación en dos idiomas: alemán y francés, incluso cuando el resto del texto se encuentra en alemán, hecho que no es apreciable en traducciones, pero que es muy evidente en el original.

Esta observación es de suma importancia como se argumentará a continuación. Si bien no conocemos la razón que motivó a Marx a utilizar de esta manera el término, nada nos justifica en asumir que simplemente es un descuido y que la diferencia es irrelevante. El hecho de que al traducirlo *Ausbeutung* sea equivalente a *Exploitation*, no es una buena razón para pensar que la intención al escribirlos haya sido que fueran vistos como equivalentes. Debemos investigar cuidadosamente si existen o no razones para considerarlos como sinónimos, pero mientras estas razones no sean claras debemos asumir que son términos distintos. Un ejemplo claro de este problema lo podemos apreciar en el trabajo de Johannes Berger, quien se propone estudiar el concepto de *Ausbeutung* en Marx, y en su corto trabajo centra su atención en *El capital*

siendo que en dicho texto, según veremos, el término que textualmente usa Marx es *Exploitation*.

Curiosamente no existe ningún uso diferenciado que se pueda extraer de los momentos en el texto donde Marx usa alguno de estos términos. Ambos son utilizados tanto para referirse al sentido no moralmente relevante de explotar la tierra, o las minas, como en un sentido un tanto más abstracto de explotar las ventajas de la competencia o la sociedad. Así como en las citas previas en su sentido moralmente peyorativo.

De esta forma, encontramos que ambos vocablos son utilizados con tres sentidos distintos: el moralmente irrelevante, el ligeramente abstracto y el de denuncia de inmoralidad. Esto último no implica que ambos términos sean usados como sinónimos, el hecho de que no haya evidencia que muestre que tengan un uso distinto no es evidencia a favor de que sean equivalentes (o al menos no definitoria). Lo cual nos invita a buscar evidencia en otros textos.

### *La sagrada familia*

Cronológicamente el siguiente libro a revisar es *La Sagrada Familia* publicado en 1845, este escrito fue realizado en colaboración con Friedrich Engels, siendo así nuestra interpretación debería ser sensible a que lo escrito en estas páginas tiene una alta probabilidad de ser obra de otro pensador. Sin embargo, información adicional se encuentra a nuestro alcance: Marx y Engels se reunieron

en París, donde pasaron juntos una decena de días, en setiembre de 1844, [...].Aun antes de abandonar París, Engels redactó los pocos pasajes que constituyen su parte en este trabajo en común, el más extenso que poseemos de ellos para este período: Capítulos I, II, III, IV(parágrafos 1 y 2), VI (parágrafo 2). En cuanto a Marx, arrastrado por su temperamento combativo, deseoso además de aprovechar esta oportunidad para tomar posiciones claras frente a diversas cuestiones, quizá también para escapar a la censura

dando a su trabajo más de veinte pliegos de impresión, hizo del pequeño panfleto proyectado un verdadero volumen. (Marx, 1971, p. 17)

Del capítulo VIII de esta obra, y por lo tanto escrito únicamente por Marx, tenemos lo siguiente:

La miseria es conscientemente explotada para procurar a quien se dedica a la caridad 'lo tentador de la novela, la satisfacción de la curiosidad, la aventura, los disfraces, la fruición de la propia bondad, estremecimiento nerviosos' y otras cosas por el estilo [...] la miseria humana, los seres infinitamente caídos que viven a la fuerza de la limosna, sirven a la aristocracia del dinero y de la cultura como *juguete* para la satisfacción de su amor propio (Marx, 1967, p. 259)<sup>8</sup> (*Ausgebeutet*).

Esta cita nos muestra que Marx establece una relación entre la pobreza y la explotación. Sin embargo, claramente no es la misma relación que establece Proudhon, para Marx la explotación no es la causa de la pobreza. Lo cual resulta extraño pues Marx le dedica a este autor varias páginas en el parágrafo cuatro del cuarto capítulo de esta obra, en específico al texto *¿Qué es la propiedad?*

### *La ideología alemana*

Como el lector ha podido apreciar, hasta este momento la investigación se ha limitado a rastrear citas que nos pudiera aportar pistas sobre qué entiende Marx cuando habla de explotación. Lo único que hemos obtenido como resultado es que Marx no hace un uso riguroso (ni siquiera consistente) del término. Afortunadamente en la *Ideología Alemana* de 1845 encontramos un estudio detenido del término en la sección *Moral, comercio y teoría de la explotación*

---

<sup>8</sup> En el original en lugar de 'explotada' leemos 'explorada', lo cual es claramente una errata, pues tanto el original en alemán usa el término *Ausgebeutet* como la traducción de Carlos Liacho emplea la palabra 'explotada' (Marx, 1971, p. 220)

(*exploitation*). Esta parte del libro está dedicada a analizar el pensamiento de Max Stirner, sin embargo, la crítica a este autor lleva a Marx y a Engels a mencionar a Jeremy Bentham, Barond´Holbach y Claude-Adrien Helvétius. Dado que Allen Wood esta en lo correcto:

la teoría de la utilidad tal y como es descrita no es una descripción imprecisa de la visión de Max Stirner, lo cual es el objetivo principal de Marx en este pasaje. Pero la discusión de Stirner tiene poca aplicabilidad al utilitarismo tal y como es presentado por Bentham o sus seguidores. (Wood, 1986, p. 257).

Esta sección sólo es relevante para quién desea profundizar en las interesantes críticas de Marx y Engels a Stirner, o para quién (como nosotros) busca entender la concepción de explotación que manejan estos autores.

Si bien como el texto mismo sugiere, y Wood reitera, la idea de que la teoría de la utilidad presenta a los hombres como fuentes del beneficio propio es una idea que Marx retoma de Hegel, no deja de llamar la atención que sea Marx quien califica a esta teoría con el término ‘explotación’.

A partir de esta idea surge un reto para nuestra interpretación de la concepción de la explotación marxiana. Leemos en el texto de Marx: “Hasta qué punto esta teoría de la mutua explotación, desarrollada por Bentham hasta la saciedad, pudo concebirse a comienzos de este siglo como una fase del siglo anterior, lo pone ya de manifiesto Hegel en la *Fenomenología*” (*Exploitation*) (1958, p. 488) Esta cita levanta inmediatamente las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible la mutua explotación? ¿Cómo es posible que dos (o más personas) se exploten mutuamente? Ninguna de las interpretaciones que hemos desarrollado parece poder ayudarnos a responder estas preguntas.

Desde la interpretación que se basa en las necesidades resulta complicado entender cómo es posible que las necesidades de ninguno sean satisfechas al llevarse a cabo la relación de producción ¿por qué entraría cualquiera de los actores en dicha relación?

Desde la interpretación de reciprocidad, decimos que alguien es explotado cuando su parte es menor a la que le correspondían según el criterio de reciprocidad, pero si ambos son explotados, la parte de ambos es menor a la que les correspondería ¿qué pasa con esta tercera parte? Esta no puede desaparecer, pero tampoco puede apropiársela a un tercero pues en dado caso estaríamos ante explotación de este último hacia los primeros dos.

Afortunadamente más adelante en el texto Marx nos ofrece algo que se asemeja mucho a una definición: “la relación de utilidad encierra un sentido perfectamente determinado, a saber, el de que yo hago algo útil para mí al menoscabar a otro (*exploitation de l’homme par l’homme*)”. (Marx, 1958, p. 489) Dado que en este texto Marx se refiere a la explotación utilizando el término en francés, podemos tomar esto como una definición del término cuando es utilizado en dicho idioma (al menos en los años cercanos a la redacción de este texto).

La definición que Marx nos aporta será estudiada comparándola tanto con una de las formulaciones del imperativo categórico de Kant, y con la manera como Richard Arneron define explotación.

Kant enuncia de la siguiente manera lo que él denomina el imperativo categórico: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.” (Kant, 2007, p. 42) Es relevante hacer la aclaración que para esta formulación no resulta incorrecto utilizar a alguien como un medio, esto es aceptable siempre y cuando a la vez se respete a ese alguien como un fin en sí mismo. La acción se califica como incorrecta cuando una persona trata a otra *solamente* como un medio. Por ejemplo, al ir a la tienda y darle dinero al dependiente en pago por los artículos que deseo obtener, lo utilizo como un medio, pues si no fuera necesario interactuar con él para obtener los artículos de mi deseo no lo haría, sin embargo, soy consciente de que es un ser humano, si se lastimara repentinamente, o cayera en llanto trataría de ayudarlo, probando

así que no estoy interesado en él como *solamente* un medio.<sup>9</sup>

Con el comentario anterior es claro que la explotación tal y como Marx la define es una violación al principio que establece el imperativo categórico: al *utilizar* a la persona, ella representa para mí un medio, pero al menoscabarla para obtener mi fin no la estoy respetando como un fin en ella misma, sino que solamente representa un medio para mi propio fin. Por otra parte el ejemplo previamente estudiado, deja en claro que la explotación así definida engloba un conjunto de fenómenos más restringido que el referido por esta formulación del imperativo categórico kantiano. Si yo no asistiera al dependiente cuando es lastimado, dejaría en claro que me lo represento sólo como un medio para mis fines, sin embargo, no lo menoscabe para obtener lo artículos que yo deseaba: no le apunte con una pistola o lo golpee para obtener lo que deseaba, le pague lo justo acordado, simplemente dio la casualidad que resultó lastimado mientras yo lo utilizaba. Así hemos construido un ejemplo en el que no se explota pero si viola el imperativo kantiano en esta formulación.

Revisemos ahora la definición de Arneron: “Esquemáticamente, un agente explota a una persona cuando la usa para su beneficio y al hacerlo actúa injustamente” (2001, p. 515). Es claro que existen muchas maneras de actuar injustamente, parecería que sólo algunas de ellas menoscaban a otras personas. Aún así el término menoscabar es bastante ambiguo y el original alemán *Abbruch* tampoco aporta mucha ayuda para entender cuál es el sentido que Marx pretende expresar, pues esta palabra germana no necesariamente refiere a un daño físico.

Para permitir un análisis más detallado, Arneron propone clasificar los tipos de explotación según si cumplen o no con las siguientes características: 1) existe coerción, 2) no hay consentimiento por parte de la persona, 3) la persona explotada queda como resultado de la acción: a) peor, b) igual, c) se beneficiada pero de manera desproporcionada con respecto al explotador, 4) la persona que es utilizada y la que es tratada injustamente no son la misma. El análisis que

---

<sup>9</sup>G. A. Cohen tiene un tratamiento más detallado de este matiz en *Self-ownership, freedom and equality* (1995, pp. 239-249)

permite (4) claramente no es relevante para la definición marxiana de explotación por lo que no será considerado.

El resto de las características resultan relevantes para analizar la definición que Marx ofrece, (3) está relacionada con lo que se había discutido como reciprocidad. Por otra parte habría que justificar la pertinencia de diferenciar entre (1) y (2), pues en un primer momento parecería que ambas características van de la mano: sólo es en caso que no hay consentimiento que el uso de coerción es necesario. Consideremos el caso en el que el explotado es manipulado, en este caso no haya consentimiento pero tampoco coerción, la situación cumple (1) pero no (2). Considérese ahora el caso en el que el explotador quiera cerciorarse de que su beneficio no dependa de la debilidad de voluntad del explotado aunque este haya consentido a realizar la acción, este caso no cumple da (1) pero si (2).

Arneron propone que situaciones que ya tengan un término que los designe en específico no sean consideradas casos de explotación. Así asesinatos o asaltos que cumplan con las condiciones antes especificadas no son casos de explotación. Esto evita el problema de la repetitividad de los conceptos filosóficos.

Lo ambiguo que resulta 'menoscabar' permite que todas estas características sirvan para clasificar distintos tipos de explotación según la define Marx. Situación que nos muestra que, de nuevo, Marx deja muchas preguntas abiertas sobre cómo utiliza el término explotación.

Este análisis es todo lo que aporta la presente obra. Dado que *Las tesis sobre Feuerbach* no aportan en lo absoluto a nuestro estudio no serán comentadas.

### *La miseria de la filosofía*

El análisis de *La miseria de la filosofía* aporta muy poco a nuestro estudio. Dado que es escrito en francés, resulta interesante que 'exploitation' no es usado en su sentido moral en ningún momento a lo largo de la obra. Por otra parte la correspondencia relacionada con este texto, nos ofrece la fecha exacta

en la que Marx leyó *La filosofía de la miseria* lo cual nos informa a partir de cuando existe la posibilidad de que nuestro autor fuera influenciado directamente por el tratamiento del término que en ella realiza Proudhon, la carta redactada para P. V. Aneekov el 28 de diciembre de 1846 nos dice: “la obra de Proudhon *La filosofía de la miseria*. La he leído en dos días, a fin de comunicarle a usted, sin pérdida de tiempo, mi opinión.” (Marx, 1987a, p. 132)

### *El manifiesto del partido comunista*

El último texto relevante para nuestra investigación previa a *El capital* es *El manifiesto del partido comunista*. Se podría pensar que por ser un texto con un claro sentido político y por estar dirigido a aquel sector de la población que más sufre bajo el capitalismo, debería tener variados y frecuentes usos de nuestro término. Sin embargo esto no ocurre. Contamos sólo unas cuantas apariciones destacables en él.

El primer fragmento del texto digno de estudiarse es el siguiente: “Pero la propiedad privada burguesa moderna es la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismos de clase, en la explotación de los unos por los otros” (Marx, 1965, pp. 50-51) (*Ausbeutung*). En esta cita se retoma casi textualmente la frase de Saint-Simon que ya vimos reproducida en *La ideología alemana*, sin embargo esta vez aparece completamente traducida al alemán, incluso el término explotación aparece en su versión germana. Es importante mencionar que Samuel Moore en la traducción inglesa de 1888, cambia el sentido escribiendo: “la explotación de la mayoría por la minoría” (p. 85). Sabemos que Engels supervisó dicha traducción hecho que no debe ser tomado a la ligera, pues o bien Engels consideró que las ideas de ambos autores habían cambiado y por lo tanto esta es una frase que refleja mejor lo que querían expresar, o bien Engels no fue riguroso en la traducción de este enunciado, lo cual reiteraría lo que hemos estado sugiriendo: ninguno de estos dos autores utiliza el término ‘explotación’ de una manera rigurosa.

Por otra parte la cita anterior sugiere que el modo de *producción* y el de explotación son conceptos fuertemente relacionados, la siguiente cita lo reitera:

Cuando los campeones del feudalismo aseveran que su modo de explotación era distinto del de la burguesía, olvidan una cosa, y es que ellos explotaban en condiciones y circunstancias por completo diferentes y hoy anticuadas. Cuando advierten que bajo su dominación no existía el proletariado moderno, olvidan que la burguesía moderna es precisamente un retoño necesario del régimen social suyo” (Marx, 1965, p. 62) (*Ausbeutung*).

Así los modos de producción (al menos el feudal y el burgués) aparecen acompañados de un particular modo de explotación.

El siguiente trabajo importante de Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, no realiza aportes a nuestra investigación, por lo que termina aquí el estudio de los textos previos a la etapa de madurez de Marx.

## Capítulo II: La explotación en Marx a partir de *El capital*

En este segundo capítulo la investigación estudia el concepto de explotación en la reflexión del Marx de *El capital*. Se enuncia una definición de lo que Marx entiende por explotación en el primero tomo de dicho texto, así como se estudian los distintos conceptos que aparecen en esta definición, se justifica por qué debe ser ésta la definición que Marx adopta y se pone en relación este concepto con otras ideas importantes dentro de la teoría marxiana. El capítulo termina explorando los problemas teóricos que esta definición plantea y algunas aparentes tensiones dentro de la teoría. Con esto se da por terminada la primera parte de la tesis.

En los textos que comprenden los *Grundrisse* no encontramos usos que aporten material al estudio que estamos realizando. Sin embargo, *El capital* es el texto que nos aporta el uso teóricamente más relevante de toda la obra de Marx. Para realizar el análisis de este concepto nos será de gran utilidad todo el contexto previo estudiado durante el capítulo anterior.

### *Primera aproximación a una definición*

Marx introduce lo que denomina el grado de explotación en el capítulo VII de la siguiente manera: “La *tasa de plusvalor*, por consiguiente, es la expresión exacta del *grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital*, o del obrero por el capitalista” (Marx, 1984, p. 262). Debe observarse que Marx no afirma que la tasa de plusvalor sea el grado de explotación, ambos conceptos no son equivalentes, el primero sólo *refleja* al segundo.

Veamos cómo se definen ambos conceptos, Marx nos dice: “*el plusvalor es al capital variable como el plustabajo al trabajo necesario*, o que la tasa de plusvalor

$$\frac{p}{v} = \frac{\text{plustrabajo}}{\text{trabajo necesario}} \quad \text{” (Marx, 1984, p. 262).}$$

En la simbología de Marx  $p$  = plusvalor y  $v$  = capital variable. De esta manera resulta evidente que Marx se está refiriendo por tasa de plusvalor al cociente plusvalor entre capital variable, dado que “capital variable = valor de la fuerza de trabajo adquirida con él, y como el valor de esa fuerza de trabajo determina la parte necesaria de la jornada laboral” (Marx, 1984, p. 262), este cociente es equivalente al cociente plustrabajo entre trabajo necesario, el cual podemos inferir representa el grado de explotación. Así, ambos cocientes son equivalentes, lo cual es distinto a que ambos conceptos lo sean.

Regresemos un poco más y definamos con cuidado las cuatro cantidades que utilizamos en nuestra álgebra. Lo más sensato es dejar a Marx hablar por él mismo:

La parte de la jornada laboral en la que se efectúa esa reproducción la denomino *tiempo de trabajo necesario* y al trabajo gastado durante la misma, *trabajo necesario* [...] El segundo período del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda que le cuesta trabajo [...] Llamo a esta parte de la jornada laboral *tiempo de plustrabajo*, y al trabajo gastado en él, plustrabajo. [...] para comprender el *plusvalor* es necesario concebirlo como mero coágulo de *tiempo de plustrabajo*, como nada más que *plustrabajo objetivado*. Es sólo la *forma* en que se *expolia*<sup>10</sup> ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales. (Marx, 1984, p. 261)

Podemos así construir una tabla que refleje lo descrito por Marx, en ella hay tres niveles: tiempo, trabajo y valor, y dos distinciones dentro de ellos: necesario y plus (extra); por último, podemos agregar los cocientes antes estudiados en una tercera columna:

---

<sup>10</sup>Este subrayado se agrega por motivos que expondré más adelante

	Necesario	Plus (extra)	Cociente
Tiempo	Tiempo de trabajo necesario	Tiempo de plustrabajo	-
Trabajo	Trabajo necesario	Plustrabajo	Grado de explotación
Valor	Valor de la fuerza de trabajo	Plusvalor	Taza de Plusvalor

¿Por qué resulta relevante que la tasa de plusvalor sólo *refleje* el grado de explotación? El final de la cita anterior nos da la clave: en distintas formaciones sociales se *explota* el plustrabajo; dicho de otra forma, no sólo en el capitalismo podemos medir el grado de explotación, y por lo tanto no sólo en el capitalismo existe explotación. Por otra parte, sólo en el modo de producción capitalista existe el plusvalor. Afirmar que el grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital y la tasa de plusvalor son conceptos equivalentes es afirmar que sólo en el capitalismo hay explotación. Lo que muestra el texto es que la extracción de plusvalor es la manera particular por medio de la cual el capitalista explota al obrero, pero no es la única.

Por el momento tenemos claro qué significa que un concepto refleje al otro. Sin embargo, no hemos llegado a una comprensión precisa de ninguno de ellos. Si bien el valor se puede entender como trabajo objetivado y podemos diferenciar los tipos de trabajo (según en qué momento de la jornada se realizan), aún no definimos cuándo comienza uno y termina el otro. Sabemos que *tiempo de plustrabajo = tiempo completo de la jornada – tiempo de trabajo necesario*. De esta manera si logramos definir de manera clara el ‘tiempo de trabajo necesario’ habremos comprendido qué entiende Marx por explotación en *El capital*.

Según afirma Marx, el trabajo necesario es aquel con el que se efectúa la reproducción de la fuerza de trabajo. Así para comprender lo que entiende Marx por explotación debemos estudiar las particularidades de la fuerza de trabajo.

## ¿Qué es la fuerza de trabajo?

Marx afirma: “La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo”, entonces, para la reproducción de la fuerza de trabajo es necesario que el obrero mismo se reproduzca. A su vez “Para su conservación el individuo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por lo tanto el tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia”. (Marx, 1984, p. 207) Pero no se reduce a ellos; reproducir la fuerza de trabajo no consiste sólo en reproducirla por el tiempo de vida laboral de un obrero, sino reproducirla por tanto tiempo como el capital lo requiera. Así, reproducir la fuerza de trabajo es asegurar la existencia de varias generaciones de obreros, por lo tanto: “incluye los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros.” (Marx, 1984, p. 209). Por último, reproducir la fuerza de trabajo, no es únicamente asegurar que existen obreros que *puedan* trabajar, sino asegurar que los obreros trabajen y, por ello, que tengan las habilidades requeridas para la producción: “Esos, costos de aprendizaje, extremadamente bajos, en el caso de la fuerza de trabajo corriente, entran pues en el monto de los valores gastados para la producción de esta.” (Marx, 1984, p. 209).

Hemos identificado que el tiempo de trabajo necesario es aquel que cubre los costos de 1) el sustento del obrero, 2) el sustento de su familia, 3) el aprendizaje de las habilidades necesaria para la producción. Resultaría razonable asumir que (1) y (2) representan los medios *mínimos indispensables* para que el ser humano sobreviva. Esto, pues, por una parte sería extraño referirse como necesario a algo que va más allá de lo indispensable, mientras que por otra parte es el capitalista quien le paga al obrero; mientras menor sea el tiempo de trabajo necesario, es mayor el plusvalor; si el objetivo del capitalista es obtener plusvalor, resulta claro que el capitalista desea reducir estos a lo mínimo posible.

Esta última conclusión sería fácilmente adjudicadle al Marx de los *Manuscritos de 1844*, pero no al Marx maduro, como muestra Ernest Mandel (1971, pp.158-

176). El Marx de *El capital*, tiene una visión más compleja de los salarios, pues se percata de que no se paga el mismo salario a obreros en diferentes países en la misma rama industrial. Marx habla de un “límite mínimo del valor de la fuerza laboral [...] el cual lo constituye el valor de la masa de mercancías sin cuyo aprovisionamiento diario el portador de la fuerza de trabajo, el hombre, no puede renovar su proceso vital, esto es *el valor de los medios de subsistencia físicamente indispensables*”. (Marx, 1984, p. 210) Pero, éste es sólo un mínimo pues, “el *volumen de las llamadas necesidades imprescindibles* así como la índole de su satisfacción, es un *producto histórico* y depende por tanto [...] del nivel cultural de un país y [...] de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores [...] de sus hábitos y aspiraciones vitales”.(Marx, 1984, p. 208)

En los *Grundrisse* Marx menciona la manera cómo el obrero puede aumentar el valor de su fuerza de trabajo:

Dejando de lado que la participación del obrero en disfrutes superiores, incluso espirituales –la agitación a favor de sus propios intereses, el suscribirse a periódicos, asistir a conferencias, educar a los hijos, formar sus gustos, etc., la única participación suya en la civilización, participación que lo distingue del esclavo- sólo es posible económicamente si amplía la esfera de sus disfrutes durante la época de los buenos negocios. (Marx, 2009b, p. 230).

Para Marx es importante que el obrero, a pesar de ser explotado, siga siendo un humano, no una bestia, y en tanto que humano, el trabajador tiene necesidades acordes con ello. Tal vez la cita más famosa al respecto sea la siguiente: “El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes.” (Marx, 2009b, p. 12).

Con esto vemos que el tiempo de trabajo necesario no es para Marx una cantidad fija, sino un bloque de tiempo modificable que varía dependiendo de varios factores, y que si bien tiene un mínimo, no está claro que tenga un

máximo.

Esto nos presenta aún más problemas. Si no podemos definir con precisión cuánto es el trabajo necesario de un trabajador, toda nuestra línea de análisis se viene abajo. Para definir rigurosamente el concepto de explotación necesitamos poder definir en casos específicos el tiempo de la jornada que se dedica al trabajo necesario. Si este periodo no quedara definido con precisión, entonces no tendríamos una respuesta definitiva a si un capitalista está explotando o no a sus obreros. Las siguientes preguntas quedarían abiertas ¿cuánto es lo que el obrero debe recibir para no ser explotado? ¿Debe recibir toda su jornada? ¿Sólo debe recibir lo necesario para vivir bien? ¿Qué significa vivir bien? Necesitamos poder responder contundentemente a estas preguntas y hasta ahora *El capital* no nos da pista de cómo hacerlo.

Una primera tentativa a considerar sería igualar el valor del trabajo necesario al salario, de esta manera, lo que un obrero recibe como remuneración de su salario es lo que vale su fuerza de trabajo.

Sin embargo, esta solución presenta más problemas de los que resuelve. El más importante es que Marx cree que el valor de las mercancías es lo que explica los precios, la oferta y la demanda permiten que las mercancías se compren por arriba o por debajo del valor con el que se producen, pero sus precios siempre giran en torno a su valor. De la misma manera, el valor de la mercancía fuerza de trabajo es lo que explica el salario. Al igualar estos dos últimos conceptos estaríamos en una contradicción directa con la teoría del valor que defiende Marx.

Un segundo problema que debemos mencionar es que mientras investigábamos el concepto de trabajo necesario lo hicimos equivalente al valor necesario para reproducir la fuerza de trabajo, esta última igualdad sólo es cierta en el caso de los obreros capitalistas, pues la fuerza de trabajo como mercancía sólo existe en dicho modo de producción. Nuestro estudio se centró en el caso capitalista, pero pretende poder aplicar los principios encontrados en este análisis particular a otros modos de producción más generales. Si entendemos la explotación como fenómeno histórico independiente del modo de producción

capitalista, entonces no podemos definir al trabajo necesario como el salario.

Los problemas encontrados indican que necesitamos una comprensión más profunda sobre qué es el tiempo de trabajo *necesario*. Nuestra investigación procede entonces a estudiar este concepto, para esto resulta útil investigar qué entiende Marx por necesidades.

### *El concepto de necesidad según Marx.*

Agnes Heller realiza en su libro *La teoría de las necesidades en Marx* (1986) un análisis que nos ofrece las respuestas que estamos buscando. Heller propone en su libro el concepto de *necesidades necesarias*<sup>11</sup>:

Las necesidades ‘necesarias’ son aquellas necesidades *surgidas* históricamente y *no* dirigidas a la mera supervivencia, en las cuales el elemento cultural, el *moral* y la costumbre son decisivos y cuya satisfacción es parte constitutiva de la vida “normal” de los hombres pertenecientes a una determinada clase de una determinada sociedad. (Heller, 1986, pp. 33-34)

Con esta descripción resulta sugerente proponer que el trabajo necesario es el que cubre los costos los artículos necesarios para satisfacer las necesidades necesarias.

Heller encuentra que a lo largo de la obra de Marx, se pueden encontrar tres distintas interpretaciones de lo que son las *necesidades necesarias*.

1) La sociológica: “Si indagamos empíricamente qué necesidades deben ser satisfechas para que los miembro de una determinada sociedad o clase tengan la sensación o la convicción de que su vida es ‘normal’ – respecto a un determinado nivel de la división del trabajo- llegamos al concepto de

---

<sup>11</sup> La aparente tautología es resultado de un problema de traducción, el término en alemán es *notwendigen Bedürfnissen* el cual podría traducirse como *necesidad obligada*. Heller utiliza el adjetivo *netwendigen* para diferenciar estas necesidades de otras que encuentra en la obra de Marx.

‘necesidades necesarias’<sup>12</sup> (Heller, 1986, p. 34)

2) La filosófica: “Las ‘necesidades necesarias’ son aquellas necesidades siempre crecientes generadas mediante la producción material [...] En este concepto y a través de esta interpretación las necesidades espirituales y morales y las dirigidas a la colectividad aparecen *contrapuestas* a las calificadas de necesidades necesarias” (Heller, 1986, p. 35)

3) La económica: “*Ningún* producto o necesidad concreta *posee* la propiedad de ser un producto o una necesidad de lujo. Esto viene determinado *únicamente* por el hecho de que el objeto sea poseído o usado [...] por la mayoría de la población o bien únicamente por la minoría que representa un nivel más elevado de poder adquisitivo, y ello en virtud de la división social del trabajo. Como consecuencia de la creciente productividad, así como a tenor de los cambios de la estructura social, necesidades originalmente de lujo se convierten en necesidades necesarias, sin ninguna modificación de su aspecto cualitativo (Igualmente puede suceder lo contrario [...])” (Heller, 1986, pp. 38-39).

Veamos cómo podemos utilizar este concepto en el problema que habíamos encontrado. Podemos encontrar varios problemas en la interpretación sociológica.

Podemos comenzar observando que dicha interpretación realiza un énfasis excesivo en el elemento de la costumbre: si un sector amplio de la población trabajadora está acostumbrada a consumir, digamos mantequilla, el consumirla será para ellos una de sus necesidades necesarias y no podrá ser sustituido por un objeto similar como la manteca aunque tenga un costo inferior. Esto presenta varios problemas. Primero, Marx en varios momentos de *El capital* ilustra cómo el capitalista utiliza varios métodos para llevar a su mínimo las necesidades necesarias. Segundo, es un hecho que los sectores de bajos recursos tienden a adquirir mercancías que satisfagan de manera similar sus necesidades si estas mercancías son de un precio menor. Tercero, no es el caso que un capitalista

---

<sup>12</sup>En el original encontramos una errata pues en lugar de *necesidades necesarias* se lee *necesidades radicales*, la errata es evidente pues en esta parte del texto se encuentra bajo estudio el primer concepto no el segundo concepto, además de que en la versión inglesa aparece correctamente (Heller, 1976, p. 33).

realice un estudio sociológico de qué consideran sus obreros que es un modo de vida normal, lo cual muestra que esta interpretación de las necesidades necesarias no nos aporta luz sobre cómo fijar el valor de la fuerza de trabajo.

La interpretación filosófica no se sostiene en lo absoluto ante las citas que hemos realizado del propio Marx. Nuestro autor considera que el obrero no debe ser reducido a una bestia, sino que tiene otro tipo de necesidades más allá de las puramente materiales. Más aún, como hemos comentado, una de las necesidades del obrero es el sustento de su familia.

Así sólo nos resta como candidato la interpretación económica. Ésta última postula que las necesidades están relacionadas con su objeto satisfactor, una necesidad es necesaria si es satisfecha por un bien necesario, este último es tal por ser accesible a la mayoría de la población. En oposición con los bienes necesarios, existen los bienes de lujo, los cuales no son accesible a la mayoría de la población, o lo que es equivalente, sólo son accesibles para pequeños grupos.

Esta interpretación es coherente con varios de los comentarios que hemos realizado sobre la concepción marxiana: permite que en tiempos de abundancia las necesidades necesarias aumenten y en tiempo de escasez se reduzcan incluso hasta el mínimo físicamente indispensable. Permite que las necesidades necesarias nunca disminuyan por debajo de la existencia física del obrero: si a toda la clase trabajadora se le pagara en promedio menos de lo necesario para sobrevivir, esta no tardaría en desaparecer. Explica por qué las necesidades necesarias varían en distintos países y por qué existe un elemento histórico y moral pero no hace un énfasis excesivo en él.

Esta interpretación deja en claro que la lucha de clases juega un papel importante en la determinación de lo que son las necesidades de la clase oprimida y, por lo tanto, del grado de explotación en cada sociedad. Por último, explica por qué Marx afirma que “Aun así, en un país determinado y en un período determinado, está dado el monto medio de los *medios de subsistencia necesarios* [, *el monto medio de las necesidades necesarias*]” (1984, p. 208).

En esta sección hemos justificado que Marx considera que el hombre no sólo

tiene necesidades naturales, sino también necesidades históricamente condicionadas. Estas necesidades que todo hombre en un determinado período histórico debe satisfacer son las que denominamos necesidades necesarias. Las necesidades necesarias no son necesidades abstractas sino materiales-concretas. Toda necesidad está vinculada con el bien que permite satisfacerla, de esta manera no existen necesidades o bienes necesarios intrínsecamente. Para poder identificar cuáles son las necesidades necesarias en una determinada región geográfica en algún período histórico se deben analizar cuáles son los bienes accesibles y usados por la mayoría de la población. Si un bien es necesario entonces todos necesitan utilizarlo, mientras que aquellos bienes que sólo son utilizados por una minoría pues sólo son accesibles a ella, no son necesarios, lo que los convierte en bienes de lujo.

### *Explotación como expoliación del trabajo*

En la sección anterior definimos el concepto de necesidades necesarias en Marx, veamos ahora cómo este concepto nos permite entender con mayor profundidad lo que es el trabajo necesario.

Marx considera que un bien necesario es aquel que está al alcance de la mayoría<sup>13</sup> de las personas, una necesidad que se satisface con un bien necesario es una necesidad necesaria. El valor necesario para adquirir los bienes que satisfacen las necesidades necesarias es el trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo del obrero, el trabajo necesario para reproducir la fuerza de trabajo es el valor de la fuerza de trabajo, este último es el que representa el trabajo necesario elaborado por el obrero durante la jornada de trabajo, el trabajo restante es el plus trabajo.

Ahora que hemos definido minuciosamente el concepto de necesidades necesarias y que podemos rastrear todo el camino de regreso hasta el grado de

---

<sup>13</sup> La idea de 'mayoría' no será rigurosamente definida pues el presente estudio considera que una idea intuitiva de lo que es la mayoría de la población bastará para entender la definición que estamos construyendo.

explotación, resta un pequeño problema por resolver. Hemos aceptado que el trabajo necesario es aquel invertido en la producción de objetos que serán intercambiados para satisfacer las necesidades necesarias; siendo así, todo aquel trabajo cuyo producto se intercambie por bienes de lujo no es trabajo necesario, es decir, es plustrabajo, luego si un productor libre trabaja mucho y a raíz de ello se compra productos de lujo, realiza plustrabajo, y, por lo tanto, pareciera que se está explotando a sí mismo.

Estas consideraciones muestran que algo hemos definido mal, no parece que Marx piense que siempre que exista plustrabajo esto implique que haya explotación, sino que sólo hay explotación cuando dicho plustrabajo es extraído, expoliado del productor.

Parece que la intuición detrás es que sólo el plustrabajo puede ser robado<sup>14</sup>, pues es evidente que el productor necesita su trabajo necesario. Por lo tanto, el grado de explotación debería ser definido como:

$$\frac{\textit{Plustrabajo expoliado}}{\textit{Trabajo necesario}}$$

Podemos adelantar varias explicaciones de por qué Marx omite ‘expoliado’: 1) *El capital* pretende estar escrito para personas académicamente poco estudiadas, así no pretende entrar en tecnicismos y precisiones complejas, sino decir la verdad de la manera más accesible posible. 2) Marx en su etapa madura intenta omitir términos valorativos en sus definiciones, pues pretende construir una ciencia. 3) *El capital* es un estudio del modo de producción capitalista, en dicho modo (como el mismo libro describe) todo el plustrabajo es expoliado, por lo que realizar la precisión aquí sugerida raya en lo tautológico. Nuestra investigación no se detendrá a considerar las distintas opciones expuesta, lo relevante es que podemos dar cuenta de por qué nuestra interpretación difiere de lo que *textualmente* Marx afirma.

---

<sup>14</sup>En el próximo capítulo se analizará con cuidado por qué Marx considera que la explotación representa un robo al trabajador.

Aprovechando lo hasta ahora estudiado nos encontramos en posición de aventurar una definición de explotación: *Explotación es la expropiación de plusvalía a todo productor directo*. De esta manera, el grado de explotación refleja qué tanto se explota al productor, lo que nos muestra que la explotación es un concepto gradual. Así también hacemos sentido de la afirmación marxiana:

la tasa de plusvalor no expresa la magnitud absoluta de explotación. Por ejemplo, si el trabajo necesario es = 5 horas y el plusvalía = 5 horas, el grado de explotación será = 100%. La magnitud de la explotación se mide aquí por 5 horas. En cambio, si el trabajo necesario es 6 horas y el plusvalía = 6 horas, el grado de explotación seguirá siendo de 100%, mientras que la magnitud de la explotación aumentará en 20%, de 5 horas a 6 (Marx, 1984, p. 262)

Por otra parte es importante que en la definición aparezca que a quien se expropiación el plusvalía es al productor directo. Esto aparece no sólo textualmente en las aclaraciones sobre el plusvalía que citamos previamente. Marx considera que si bien en la circulación capitalista se respetan la igualdad y la libertad de los intercambiantes, es en el proceso de producción donde se lleva a cabo la inmundicia del capitalismo, no hay mejor cita para mostrar nuestro punto que las palabras con las que Marx termina de introducir la metodología de dicha sección:

Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, [...] hacia la oculta *sede de la producción* [...] El otrora poseedor de dinero abre la marcha como *capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como *su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo, y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*. (Marx, 1984, pp. 213-214).

Esto nos permite mostrar que el concepto de explotación es acotado en un sentido muy preciso. Un asalto no explota al asaltado pues aun suponiendo que se le roben productos no necesarios, no se le expolia en la producción; no se le roba mientras cumple su rol de productor. De esta manera este concepto de explotación, evade las críticas previamente realizadas sobre la excesiva amplitud de los conceptos filosóficos.

Hagamos notar una ventaja adicional de nuestra definición. Como ya hemos revisado, no es necesario que todo burgués le pague lo suficiente al obrero para que satisfaga todas sus necesidades. El valor de la fuerza de trabajo es el valor alrededor del cual gira el salario que de hecho recibe el obrero, éste puede ser tanto inferior como superior a sus necesidades.

Siempre que se le arrebate parte de su trabajo a un obrero se le priva de obtener ciertos bienes. Siempre que haya privación a la clase obrera de su trabajo existirán bienes de lujo, pues habrán productos que sólo algunos podrán adquirir y, por lo tanto, existirá plustrabajo. Obsérvese que dada nuestra definición, siempre que haya plustrabajo será posible la explotación, en otras palabras, es sólo cuando todos los bienes de la sociedad son accesibles a todos sus miembros que la *posibilidad* de la explotación se desvanece.

Ahora que tenemos claro cómo entiende Marx la explotación, profundicemos un poco más en el lugar que tiene este concepto en el resto de la teoría marxiana.

### *La explotación dentro del sistema marxiano*

Definida así la explotación, toma gran importancia el estudio que realiza Bolívar Echeverría en el capítulo sexto de su libro *El discurso crítico de Marx* (1986), en la *Clasificación del plusvalor*, leemos:

El modo como aparece la diferencia entre jornada necesaria y jornada excedente es el criterio no sólo de la clasificación primaria del plusvalor como

*plusvalor absoluto y plusvalor relativo*, sino también de la clasificación secundaria de cada uno de estos dos tipos básicos de plusvalor. En efecto, el modo como se amplía el tiempo de plustrabajo permite distinguir tanto dos tipos diferentes del primero: el plusvalor absoluto por aumento de la extensión de la jornada de trabajo y el plusvalor absoluto por aumento de la densidad del tiempo de trabajo, como dos tipos diferentes del segundo: el plusvalor relativo directo o por disminución de los medios de restauración de la fuerza de trabajo y el plusvalor relativo *indirecto* o por reducción del valor de esos medios de restauración. (Echeverría, 1986, p. 107)

Aunque no es éste el momento para detenerse en lo que Bolívar desarrolla, si podemos comentar que lo que esta cita nos ofrece, es una clasificación de los modos de explotación capitalistas.

En *El capital* mismo existen otras características interesantes del concepto de explotación que es relevante resaltar. Un matiz importante es que un mayor grado de explotación no implica una explotación peor:

La explotación de fuerzas de trabajo baratas e inmaduras llega a ser más desvergonzada en la *manufactura moderna* que en la *fábrica propiamente dicha*, porque la base técnica existente en ésta así como el remplazo de fuerza muscular por las máquinas y la facilidad del trabajo, en gran parte no existen en aquella, que a la vez somete el cuerpo de mujeres o niños, a la manera más inescrupulosa, al influjo de sustancias tóxicas, etc. Esa explotación es más desvergonzada en la llamada *industria domiciliaria* que en la manufactura (1986, p. 562)

Para Marx es un hecho que en la fábrica la apropiación de plusvalor por el capitalista es mayor que en la industria domiciliaria y, sin embargo, en esta segunda la explotación es más desvergonzada. Lo que esto sugiere es que en el sistema capitalista, a menor grado de explotación, el obrero se enfrenta a peores

condiciones laborales, pues el capitalista desea obtener una mayor ganancia y el único recurso a su alcance es estrujar al obrero.

Si bien existen otros conceptos como el robo, donde un robo de mayor cantidad no implica un peor robo, en este caso, nos encontramos con que lo inmoral de la explotación se encuentra inversamente relacionado con el propio grado de explotación.

Por otra parte, resulta sorprendente que la tradición haya asumido que los conceptos de plustrabajo y de trabajo impago sean conceptos equivalentes cuando el propio Marx afirma lo contrario:

El equívoco a que podría inducir la fórmula  $\frac{\text{trabajo\_impago}}{\text{trabajo\_pago}}$  como si el capitalista pagara el trabajo y no la fuerza de trabajo, desaparece si se tiene en cuenta el análisis que hicieramos anteriormente.  $\frac{\text{trabajo\_impago}}{\text{trabajo\_pago}}$  es sólo la expresión popular de  $\frac{\text{plustrabajo}}{\text{trabajo\_necesario}}$ . El capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo (o su precio, divergente de su valor) y a cambio de ello obtiene el derecho a disponer de la fuerza viva del trabajo [...] Es en este sentido como el plustrabajo puede denominarse *trabajo impago*.

El capital, por tanto [...] Es, en esencia, la *posibilidad de disponer de trabajo impago* (1975, p. 649)

Lo que Marx intenta resaltar es que el trabajo es pagado en *términos capitalistas* pues el capitalista paga por el valor de la fuerza de trabajo y es al utilizar su valor de uso, que crea más valor del que adelantó. Por lo tanto aunque según el análisis teórico, el plustrabajo no es pagado al obrero, según las normas del sistema capitalista, todo el trabajo es debidamente remunerado.

## *Últimos comentarios y problemas pendientes*

Las secciones previas concluyen el análisis que primer tomo de *El capital* nos permite realizar. Ésta sección explora los problemas que dicho análisis deja pendientes.

Poner en relación esta definición de plusvalor con lo estudiado en el capítulo anterior no resulta tarea fácil. Podemos ver que claramente la pobreza se encuentra relacionada con la explotación, incluso es la causa de ella (al menos en el capitalismo). Sin embargo, la propiedad no se encuentra relacionada con todas las formas de explotación, aunque sí lo esté con la que particularmente le interesa a Marx: la capitalista. Por otra parte, no encontramos como en el caso de Saint-Simon, un análisis contra-fáctico, tampoco son individuos los que explotan a la sociedad, sino tenemos clases sociales explotando a otras clases sociales de manera directa. De esta forma, aunque Marx retoma algunos matices de sus predecesores franceses, en general, lo que tenemos es una resignificación del término.

En relación con sus escritos de juventud, en este texto, a diferencia de los anteriores, se llega a un uso preciso del concepto. Son pocos los usos que contradicen nuestra definición.

Por último, en relación con la definición de explotación utilizada por el Marx joven, no deja de ser interesante que ambos textos (*El capital* y *La ideología alemana*) sean textos escritos en alemán, en los cuales el término explotación aparece en francés, siendo introducido en el texto sin mayor aclaración. Sólo en *Salario, precio y ganancia*, Marx admite que el término es tomado del francés, pero no hace mayores observaciones: “el grado real de *exploitation* (permítidme el empleo de esta palabra francesa) del trabajo” (Marx, 2009d, p. 52). Esto parecería indicar que la definición de *El capital* es una especificación del concepto, puesto que (tal como habíamos sugerido) la definición anterior cubre un espectro de fenómenos demasiado amplio.

Sin embargo, aún quedan dos problemas por resolver. El primero de ellos es que, según defienden varios Marxistas, Allen Wood siendo el más famoso de

ellos, el concepto de explotación marxiano no implica, al menos no en el capitalismo, que la acción realizada sea una acción inmoral o injusta. Para ellos Marx no utiliza en su discurso términos como 'justicia' por considerarlos producto de la ideología dominante. Por otra parte, dado que la explotación de plustrabajo es, por definición, la explotación de trabajo no necesario, no queda claro cómo esto puede menoscabar al obrero.

Un estudio detallado de los textos de Marx nos dará la pista de cómo resolver ambos problemas. Pero antes de proceder a abordarlos en el siguiente capítulo es necesario exponer un tercer problema.

En *La crítica al programa de Gotha*, Marx es muy explícito al afirmar que ni siquiera en el comunismo el obrero recibirá el *fruto íntegro del trabajo*, pues incluso después de realizar su aporte a la riqueza social, de su trabajo deberán ser deducidos productos para: 1) reponer los medios de producción, 2) ampliar la producción, 3) un fondo de reserva, 4) gastos de administración, 5) escuelas, instituciones sanitarias y para la satisfacción de otras necesidades colectivas, 6) el sostenimiento de personas no capacitadas para el trabajo. (Marx, 1947, pp. 19-20)

De esta manera, existe una parte del trabajo del obrero que es utilizada para fines que le son ajenos. Si una parte del trabajo de *todos* los obreros les es deducida, entonces la cantidad de bienes accesibles a la mayoría de la población se reduce. Así, este trabajo deducido es plustrabajo. Si al obrero se le explota su plustrabajo entonces Marx está afirmando que ¡el trabajador es explotado incluso en el socialismo!

Si esta última oración fuera cierta la teoría marxiana tendría serios problemas internos. ¿Por qué un trabajador desearía vivir en un régimen socialista por encima de uno capitalista si en ambos es explotado? Si en ninguno de los sistemas es remunerado con base en su esfuerzo ¿por qué preferir a uno frente al otro? Si uno de los principales males del capitalismo es que consiste en un sistema de explotación del hombre por el hombre, no es entonces el socialismo un sistema análogamente terrible. Si el socialismo es un sistema que permite la

explotación, entonces la revolución socialista pierde gran parte de su sustento político.

Existen unas cuantas salidas rápidas de este embrollo, discutir las todas a profundidad no es parte de nuestro objetivo debido a la extensión que requeriría, sin embargo, podemos esbozar algunas reflexiones sobre nuestro problema.

Nuestra investigación podría profundizar en la diferencia entre la explotación de plus-trabajo capitalista y la socialista, mientras que la primera es realizada bajo coerción y contra la propia voluntad, sabemos que la segunda no lo es. Sin embargo, Marx parece afirmar explícitamente que el obrero no es obligado a trabajar, al menos no por el capitalista:

*La continuidad de la relación* entre el esclavo y el esclavista es tal que en ella el primero se mantiene sujeto por coerción directa. El trabajador libre, por el contrario, está obligado a mantener él mismo la relación, ya que su existencia y la de los suyos depende de que renueve continuamente la venta de su capacidad de trabajo al capitalista. (Marx, 2000, p. 68)

Esta cita parece entrar en contradicción con otro momento de la reflexión de Marx y Engels donde leemos:

Masas de obreros, hacinados en la fábrica, están organizados en forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía completa de oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz, y sobre todo, del patrón de la fábrica. Y este despotismo es tanto más mezquino, odioso y exasperante, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro. (Marx y Engels, 1965, p. 42)

Una solución de esta segunda problemática que resulta interesante es proponer una distinción marxiana entre formas de coerción, entre coerción directa y coerción estructural.

Otra posible línea de investigación sería proponer que en el socialismo se cumplen ciertas necesidades colectivas, de las cuales el mismo trabajador participa estas en el capitalismo, no son satisfechas. Siendo así, al estar todo el trabajo del productor destinado a la satisfacción de sus necesidades no existe plustrabajo, y así no hay explotación.

Me parece que esta respuesta esquiva el problema sin realmente resolverlo. Por una parte habría que profundizar en lo que es una necesidad colectiva. Por otra parte, el trabajo necesario no es aquel destinado a cualquier necesidad, sino a las *necesidades necesarias*, que el trabajo satisfaga una necesidad no implica que sea trabajo necesario, pues en último término el plustrabajo satisface las necesidades del capital. Por último, es falso que todo el plustrabajo del obrero socialista se destine a la satisfacción de sus necesidades colectivas. No queda claro cómo asegurarle el sustento a una persona discapacitada sea una necesidad del obrero, a menos que hablemos de un sentido muy peculiar de necesidad.

Sin embargo, esta respuesta apunta al camino correcto: hay un ámbito social al cual le da respuesta el socialismo y no el capitalismo, y es en tanto que lo hace que es un sistema económico mejor. Más aún, esta respuesta íntimamente relacionada con las dos preguntas anteriores: hay un perjuicio realizado al obrero al expoliarle el plusvalor y este perjuicio debe ser calificado de injusto.

Como conclusión del estudio realizado hasta el momento podemos reafirmar que Marx es poco cuidadoso en su uso del concepto de explotación. En sus primeros años lo usa tanto en distintos idiomas como con sentidos completamente distintos y en varias ocasiones contradictorios, mientras que pocas veces se detiene a especificar a qué se refiere con él, es decir, lo da por sentado.

Por otra parte si bien ya entrado en edad, Marx nos ofrece una definición bastante explícita si uno se detiene a investigarla. Deja muchas preguntas

abiertas: ¿cómo hacerla coherente con otras afirmaciones en su obra (en particular referentes al socialismo)? ¿A qué se refiere con expoliar? ¿Hay algo incorrecto con explotar a alguien? Y en caso de que la última pregunta sea afirmativa ¿qué es lo que está mal? ¿Es injusto o sólo incorrecto?

Este último párrafo deja en evidencia que Marx no era un filósofo moral, su principal preocupación era política, práctica. Por lo tanto, no se detuvo a precisar muchos conceptos. No existe en Marx una teoría de la explotación (al menos no explícita) como muchos creen, para Marx el concepto de explotación no se articula como una categoría de análisis. Existen usos del término, y definiciones de él, pero dadas las preguntas que deja abiertas, esto dista mucho de ser una teoría completa. Esto significa que un trabajo filósofo tiene gran relevancia: entender qué es la explotación y qué es lo incorrecto con ella son cuestiones de vital importancia.

### Capítulo III: ¿Qué está mal con explotar?

En el segundo capítulo se enunció una definición de explotación a partir de los textos de Marx. Este capítulo inicia la segunda parte de las tesis en la cual se estudian los problemas morales que presenta dicha definición. Algunas de las preguntas que esta definición plantea ya se han mencionado: ¿Pensaba Marx que la explotación era un acto de injusticia? ¿Qué es incorrecto con explotar? ¿Qué entiende Marx por expoliar? ¿Por qué relaciona Marx la explotación al robo?

La primera parte de este capítulo responde la primera de estas preguntas. La segunda parte responde la segunda de ellas para lo cual profundiza en algunas cuestiones que el capítulo anterior dejó inconclusas. La búsqueda de una respuesta teóricamente aceptable a nuestros cuestionamientos nos lleva, en la última parte de este capítulo, a revisar el concepto de auto-pertenencia y las consideraciones que dos filósofos clásicos realizaron sobre ella. Todo lo estudiado en este capítulo sirve como base para la compleja discusión presentada en el capítulo final.

Como se hizo énfasis en la introducción, nuestra investigación al tratar de resolver los problemas que hemos encontrado en los capítulos anteriores tomará dos caminos paralelos pero complementarios. Por una parte estudiará las respuestas que podemos encontrar en la obra de Marx a nuestras preguntas. Por la otra, se preguntará si estas respuestas se pueden defender como parte de diálogo filosófico contemporáneo.

#### *¿La extracción de plusvalor es injusta para Marx?*

Existe, en la literatura especializada, una amplia polémica sobre qué entiende Marx por justicia. El análisis de los argumentos presentados a lo largo de esta discusión será de gran utilidad para el resto del trabajo pues fortalecen la argumentación que lo acompaña. Sin embargo, la argumentación aquí

desarrollada pretende ser independiente del resto del trabajo. Es decir, los argumentos expuestos durante el resto del texto no dependen de lo expuesto en este apartado, el lector puede no concordar con lo expuesto aquí pero eso no tiene por qué evitar que sea convencido por los argumentos expuestos en el resto del estudio.

Como evidencia la longitud de los primeros dos capítulos, los estudios sobre el pensamiento de Marx tienden a ser de amplias proporciones, por ello en esta sección se analiza una problemática muy específica, la pregunta que lo guiará es: ¿Consideraba Marx que la extracción de plusvalor era una situación injusta? Lo cual se puede traducir en: ¿Consideraba Marx que la explotación (según la define en el capital) era injusta?

El método para abordar esta pregunta será el siguiente: Primero se estudiará la evidencia que hay a favor de que la respuesta es negativa, y se revisará rápidamente como esto parece estar en concordancia con otras afirmaciones marxianas. Posteriormente se pondrá en contraposición esta visión con la de aquellos que defienden que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Como veremos, la discusión de estas propuestas nos llevará a estudiar tanto la relación que hay entre el concepto de justicia y los conceptos de trabajo impago, trabajo inequitativo, robo, etc., así como la relación que el propio Marx pensaba que existía entre dichos conceptos. Por último se discutirán algunos posibles contra-argumentos y por qué fallan.

*¿Por qué Marx no consideraba que la extracción de plusvalor era injusta?*

Si deseamos analizar la relación entre plusvalor y justicia, lo más razonable sería comenzar revisando cómo caracteriza Marx ambos conceptos, dado que en nuestro estudio precedente ya hemos analizado cuidadosamente el plusvalor, sólo nos hace falta analizar el segundo concepto.

Para el análisis siguiente es importante recordar que el plusvalor se crea específicamente en la producción. Gracias a este recordatorio podemos apreciar la importancia de la siguiente cita:

La equidad de las transacciones que se efectúan entre los agentes de la producción se basa en que estas transacciones surgen de las relaciones de producción como una consecuencia natural. Las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones económicas como actos volitivos de los participantes, como manifestaciones de su voluntad común y como contratos a cuyo cumplimiento puede obligarse a una de las partes por intervención del estado, no pueden determinar ese propio contenido como meras formas del mismo, sino como solamente lo expresan. *Ese contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, si es adecuado a él. Es injusto en cuanto lo contradiga.* La esclavitud sobre la base del modo capitalista de producción es injusta; igualmente lo es el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía. (Marx, 2009a, p. 453, subrayada agregado)

Este pasaje nos permite por una parte apreciar qué entiende Marx por justicia (el subrayado), y por otra nos permite poner esto en relación con el concepto de plusvalor. Vayamos por partes.

Primero veamos qué podemos concluir sobre cómo concibe Marx el concepto de justicia:

1) “Marx ve el concepto de justicia en términos de su función con un modo de producción dado [...] El juicio de si una institución social es justa o injusta depende, entonces, de la comprensión concreta del modo de producción como un todo, y de una apreciación de la conexión entre este todo y la institución en cuestión”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup>Debe reconocerse que gran parte de este primer apartado es una reformulación de lo que Wood discute en este artículo y su continuación: Wood, A., (1980) Marx on Right and Justice: A Reply to Husami. En Cohen, M., Nagel, T., y Scanlon T. (Ed.) *A Philosophy and Public Affairs Reader* (pp. 106-134.), Princeton: Princeton University Press.

2) “La justicia no es un estándar por el cual la razón humana en abstracto mida las acciones humanas, instituciones u otros hechos sociales. Es más bien un estándar por el cual cada modo de producción se mide a él *mismo*.”

3) “se rechaza una concepción formal de la justicia. Para Marx, la justicia o injusticia de una acción o institución no consiste en su ejemplificación de una forma jurídica o su conformidad con un principio universal.” (Wood, 1972, pp. 256-257)

Al lector seguramente le parecerá exagerado extraer tantas conclusiones a partir de únicamente dos líneas de texto, sin hacer referencia al resto de la colosal obra de Marx, su apreciación es acertada. Sin embargo, por motivos de exposición se dejará en suspenso este y otros problemas sobre la manera como se han extraído estas tres conclusiones y se centrará el análisis en la relación entre la justicia y el plusvalor.

Como queda claro por el primer inicio de la cita anterior, si queremos juzgar la equidad entre las transacciones de los agentes de la producción, debemos mostrar que estas son consecuencia natural de las relaciones de producción. Para esto es muy útil traer a colación las propias palabras de Marx:

El proceso capitalista de producción, pues, reproduce por su propio desenvolvimiento la *escisión* entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo [...] Obliga [al obrero], de manera constante, a vender su fuerza de trabajo para vivir, y constantemente pone al capitalista en condiciones de comprarla [...] Ya no es una casualidad que el capitalista y el obrero entren en el mercado como comprador y vendedor [...] El proceso capitalista de producción [...] produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado *el capitalista*, por la otra *el asalariado*. (Marx, 1975, pp. 711-712)

La intención de citar ampliamente este pasaje es poner en claro que para Marx la relación entre por un parte el proceso de producción capitalista (el proceso de producción de plusvalor) y por otra las relaciones capitalistas de producción representan un vínculo estrecho. Esto último no ha de sorprender a nadie.

Marx entiende por relaciones de producción particulares del modo de producción capitalista, la relación entre un primer sujeto social que sólo posee su fuerza de trabajo, con segundo sujeto, distinto del primero, que es propietario de los medios de producción.

Es precisamente la existencia de estas relaciones de producción capitalistas, lo que permite que el segundo sujeto le compre su fuerza de trabajo al primero creando así la posibilidad de la existencia del plusvalor, es esto último lo que caracteriza al proceso de producción capitalista. De aquí que el proceso de producción surja de manera 'natural' de las relaciones de producción.

A esto podemos sumar, que es este proceso de producción, y su consecuencia, la existencia del plusvalor en manos del capitalista, lo que permite que la relación capitalista-asalariado reaparezca y permanezca. El capitalista sólo se hace más rico, obtiene más capital, el obrero permanece igual de pobre, jamás puede aspirar a obtener sus propios medios de producción.

De esta manera podemos afirmar a) la extracción de plusvalor es una relación de equidad, b) la extracción de plusvalor es una relación justa. La tesis (a) es fácilmente sostenible ya que el plusvalor es una relación entre agentes de la producción y es una relación que surge de manera natural de las relaciones capitalistas. Así de acuerdo con el criterio de Marx, si estas últimas dos condiciones se cumplen, la relación en cuestión debe ser equitativa.

La tesis (b) puede sostenerse o bien mostrando que según la cita de Marx la extracción de plusvalor es algo que cumple una función en el modo de producción capitalista. O bien mostrando que los conceptos de equidad y justicia tienen una relación tan estrecha que predicar el primero de ellos sobre algo implica predicar sobre ese algo también el segundo. Esta segunda vía argumentativa se explorará hacia el final del presente apartado. En este momento por simplicidad argumental nuestro argumento se remitirá únicamente al primer camino.

Hemos aceptado que Marx piensa a la justicia como algo que juzga acciones de acuerdo únicamente a los parámetros del propio modo de producción, de

esta manera, existe una manera muy simple de mostrar que Marx considera la extracción de plusvalor como un intercambio justo.

La regla, dentro del capitalismo, que regula el intercambio es la del intercambio entre iguales. Sólo se deben intercambiar mercancías cuyo valor de cambio sea el mismo. El valor de cambio de una mercancía es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla. Lo siguiente a notar es que el capitalista le paga al obrero el valor de su fuerza de trabajo. No le paga más porque entonces el obrero podría ahorrar y comprarse sus propios medios de producción (dejando así de trabajar para el capitalista), ni le paga menos porque entonces el obrero moriría. Es decir le paga (bajo estándares capitalistas) lo justo.

Sin embargo, parece haber algo tramposo en el último párrafo: si el valor de cambio de una mercancía depende del trabajo que se ha empleado en producirla, parece que el único *legítimo* dueño de la mercancía es el trabajador, el que le dio valor a ella. Por lo tanto, es injusto que alguien (el capitalista) se la apropie. Obsérvese que el proceso es injusto si se lo entiende como un intercambio entre la mercancía ya producida y el sustento diario del obrero, pero según el párrafo anterior lo que se debe entender que se intercambia es la fuerza de trabajo por dicho sustento, lo cual es lo justo (según el capitalismo). Siempre que el énfasis sea sobre el segundo no habrá injusticia presente, siempre que el énfasis sea sobre el primero la habrá. Sin embargo, es el capitalismo el que: a) centra su atención en el segundo intercambio y b) da las concisiones de posibilidad de que dicho intercambio suceda. Es decir, el capitalismo legitima y permite dicho intercambio.

De esto último parece seguirse que lo que es injusto es el mismo capitalismo, el sistema que permite la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía, que permite que se entienda al trabajador como una mercancía la cual se puede intercambiar como cualquier otra. Pero esto último no tiene sentido, la reflexión de Marx nos habla de que la justicia es algo que parte de un modo de producción y a partir de él juzga relaciones, es decir, la justicia no es un adjetivo que se pueda aplicar a modos de producción. La justicia es algo que un modo de

producción utiliza para legitimarse, luego un modo de producción injusto es una contradicción.

Resumiendo. Se ha mostrado con fuerte evidencia textual que hay buenas razones para pensar que Marx considera que la extracción de plusvalor es una actividad que cumple una importante función para el capitalismo, que la extracción de plusvalor es un intercambio equitativo en la producción, y que además consideraba que una acción es justa si cumple una función en el modo de producción donde tiene lugar. A partir de esto se concluye: La extracción de plusvalor es claramente justa según Marx.

Cuando se introdujo la concepción de Marx sobre la justicia se acotó que un único párrafo, aunque afirme explícitamente lo que es la justicia, no es suficiente para sacar conclusiones tan fuertes como los puntos (1), (2) y (3). Se agrega Ahora la siguiente evidencia textual:

¿Qué es “reparto equitativo”?

¿No afirman los burgueses que el reparto actual es “equitativo”? ¿Y no es éste, en efecto, el único reparto “equitativo” que cabe, sobre la base de la forma actual de producción? ¿Acaso las relaciones económicas son reguladas por los conceptos jurídicos? ¿No surgen éstos, por el contrario, de las relaciones económicas? ¿No se forjan también los fundadores de sectas socialistas la más variadas ideas acerca del reparto “equitativo”? (Marx, 1974, pp. 18-19)

En mi exposición, en efecto, “la ganancia capital” no es “sólo una sustracción o ‘robo’ en detrimento del obrero”. Por el contrario, yo represento al capitalista como un funcionario necesario de la producción capitalista, y muestro ampliamente que él no sólo “sustraer” o “roba”, sino que arranca la *producción de la plusvalía*, es decir que comienza por ayudar a crear lo que ha de sustraer. Demuestro también ampliamente que incluso en el cambio de mercancías, sólo se cambian *equivalentes* y que el capitalista, siempre que pague al obrero el valor real de su trabajo, estará plenamente en su derecho –

es decir, el derecho correspondiente a este modo de producción- de apropiarse la *plusvalía*. (Marx: 1976, p. 173)

Estos textos permitan reafirman que los puntos antes mencionadas caracterizan la concepción de la justicia en Marx, y aún más importante, refuerzan textualmente las conclusiones previamente esbozadas.

Podría pensarse que esta evidencia textual al respecto de lo que Marx concebía como lo justo no representa un impedimento para que posteriormente algún estudioso de este filósofo pueda reapropiarse su teoría y adoptar una concepción de la justicia distinta. Sin embargo, según sostiene Allen Wood, debemos entender que esta concepción de la justicia está íntimamente ligada con el resto de su teoría y es por esto que debemos pensar a Marx no cómo alguien que rechaza la idea de justicia sino como un crítico de la misma. Para Wood hay tres razones principales por las que esta concepción de la justicia se inserta de manera natural en la reflexión marxiana.

La primera razón es su énfasis en que el problema del capitalista es un problema estructural, no únicamente un problema de distribución. Para Marx afirmar que el capitalismo es injusto es hacer énfasis en sus problemas de distribución de la riqueza, lo cual sería un diagnóstico ampliamente sesgado.

Una segunda razón proviene de entender que para Marx el movimiento revolucionario es un movimiento que no parte de ideales abstractas sino de los conflictos concretos a los que se afronta su realidad, de esta manera afirmar que el capitalismo es injusto se podría entender como afirmar que el ideal que guía al movimiento revolucionario es el ideal (abstracto) de la justicia y no la situación concreta, real.

Como tercera razón, según Wood, uno puede remitirse al análisis de clase. A lo largo de su obra Marx reiteradas veces afirma que la historia es la historia de la lucha de clases y que el movimiento comunista debe entenderse como un movimiento de la clase obrera, pues de lo contrario no tendrá relevancia histórica, es decir, para Marx son sólo los intereses de clase y la lucha que estos desencadenan los que transforman la realidad. Dada esta tesis, todo marxista

está vetado de tener una idea de la justicia como imparcialidad, pues enarbolar un ideal de justicia sin considerar el movimiento real de la lucha de clases está condenado a la ineffectividad. Lo que un marxista coherente realizaría es: primero considerar lo que es justo y posteriormente analizar cuál de los intereses de clase se asemeja más a él, si bien puede ser el caso que algún interés de clase se identifique con su ideal de justicia es importante que dicho marxista no se unirá a la lucha en primer término por considerarla justa, sino por considerar que va acorde al interés de alguna clase y sólo así es realizable.

Por último, tiene sentido (a partir de las citas que hemos revisado) pensar que para Marx la justicia es un concepto ideológico, una idea que utilizan las clases dominantes para legitimar su poder. Así, Marx al definir la justicia tal y como lo hace no está pensando en un concepto normativo: esto es la justicia y hacia allá debemos ir para vivir en un mundo justo. Nuestro autor está definiendo su concepto de justicia a partir de una reflexión sobre cómo se ha utilizado este concepto a lo largo de la historia (situación que recuerda al Trasímaco del primer libro de la *República* de Platón). Para Marx entender la justicia como un ideal trascendente es entrar en el juego por medio del cual las clases opresoras se han legitimado. La respuesta a esto no es postular un ideal de justicia donde no haya opresión, sino rechazar esta idea misma.

Es por todas estas razones que podemos entender por qué para Marx la justicia no es un concepto útil para una teoría que pretende transformar las relaciones de opresión.

Los párrafos anteriores expresa una postura que da coherencia a las afirmaciones marxiana sobre la justicia, están pensados como un contra argumento a aquel lector al que no le preocupa cómo concebía el propio Marx la justicia, sino que le preocupa cómo debemos entender la justicia para eliminar las relaciones de dominación dentro del capitalismo.

Concluimos así esta sección: existe fuerte evidencia textual de que Marx consiente y explícitamente afirmaba que la extracción de plusvalor es una relación equitativa y justa (además de legítima) dentro del capitalismo.

*¿Por qué Marx consideraba que la extracción de plusvalor era injusta?*

Si bien hemos mostrado cual es la respuesta que *explícitamente* Marx da a la pregunta que da lugar a este apartado, existe un problema en nuestra interpretación del cual tenemos que dar cuenta, Marx hace expresiones que parecen remitir a conceptos semánticamente relacionados con la justicia cuando discute la extracción de plusvalor, esto es evidente en citas como: “*El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual*” (Marx, 2009e, p. 228) o “Como vemos, la parte mayor del plusproducto anualmente creciente, sustraído al obrero inglés *sin darle un equivalente*”. (Marx, 1975, p. 758, subrayado añadido)

La segunda cita la podemos ver como un descuido en el discurso de Marx. Pero el caso de la primera es más complejo pues Marx sistemáticamente califica a la extracción de plusvalor como un robo al obrero.

Basado en esta nueva evidencia textual podríamos realizar una afirmación como la siguiente:

Marx no pensaba que por criterios capitalistas el capitalista roba [según revisamos en la sub-sección anterior], y ya que él si piensa que roba, debe haber querido decir que él roba en algún sentido no relativista. Y ya que robar es, en general, incorrectamente tomar lo que le pertenece a otro, robar es cometer injusticia (Cohen, 1983, p. 443)

Hacer esta afirmación tan fuerte sin reservas es, cuando menos, cuestionable. El resto de la presente sección se aboca a mostrar que esta afirmación puede sostenerse con buenas razones.

El esquema de argumentación será el siguiente: Primero se proponen otras razones las cuales explican por qué Marx califica de robo a la extracción de plusvalor. Inmediatamente se muestra que si bien estas explicaciones son aceptables, no existen razones *en* los mismos pasajes para inclinarse por alguna de las interpretaciones. Posteriormente se expone que los conceptos de robo,

equidad y justicia son en el discurso común conceptos íntimamente ligados. Después se argumenta que Marx era consciente de esta relación y hacia uso de ella regularmente. De esto se concluye que Marx tenía una concepción implícita de la justicia distinta a la ya explorada. Por último, se revisan dos posibles objeciones a esta línea argumental.

Las posibles explicaciones alternativas que se pondrán a consideración son las siguientes:

I) Cuando Marx habla de robo no se refiere con él al robo de plusvalor, sino al robo de vida, salud o tiempo del obrero.

II) Los pasajes en cuestión pueden de alguna manera entenderse como calificando de robo algo que lo es *bajo los mismos estándares capitalistas*.

III) Cuando Marx habla de robo se está refiriendo a la coerción que ejerce el capitalista, no a consideraciones sobre la justicia.

IV) Marx está hablando figurativamente, es simple retórica, no es posible que Marx *realmente* piense que la extracción de plusvalor es un robo.

Hay un sentido trivial en el que (I) es cierto, Marx *también* habla de que el obrero es privado o expropiado de su vida, salud y tiempo: “la pobreza lo priva al obrero de las condiciones de trabajo más imprescindibles, de espacio, luz, ventilación, etc.” (Marx, 1975: 562) Sin embargo (I) afirma que esta interpretación puede dar cuenta de *todas* las citas de Marx. Esto es claramente falso, (I) no explica el pasaje con el que comenzamos esta sección. Es claro que Marx afirma en dicho pasaje que es el robo del trabajo lo que permite que exista la riqueza en el capitalismo. Pero la riqueza en el capitalismo se basa en la extracción de plusvalor luego este pasaje sólo puede interpretarse como robo de plusvalor.

La opción (II) resulta mucho más interesante y su réplica mucho más compleja: Es claro que estos pasajes pueden tener múltiples interpretaciones, sin embargo afirmar simplemente que un pasaje tiene una posible interpretación no hace que dicha interpretación sea la correcta, deben darse razones. Lo que nos ha llevado a plantear la interpretación (II) es que Marx ya había definido su concepción de justicia de esa manera, y pensamos que Marx es coherente entre los conceptos

que su teoría plantea y el uso que hace de ellos. Sin embargo, esta es la motivación para proponer una interpretación, no puede ser a la vez la razón por la cual pensemos que es la interpretación correcta. Aquel que afirma (como lo hace G. A. Cohen) que los pasajes referentes al robo muestran que Marx tiene otra concepción de justicia, está atacando directamente que Marx sea coherente entre su definición del concepto justicia y el uso que hace de dicho concepto. Por lo tanto ya no podemos acudir al recurso de la coherencia pues es eso precisamente lo que está bajo ataque.

Lo que tenemos entonces son dos posibles (y aparentemente igual de plausibles, si se beta la apelación al recurso de la coherencia) interpretaciones de los textos de Marx. Pongámosle nombre a cada propuesta: a los que defienden que Marx es coherente en su concepción de la justicia se les llamará coherentistas, y a sus oponentes incoherentistas.

Expongamos rápidamente una ventaja de la propuesta incoherentista. Este intérprete puede fácilmente explicar la viveza y el tono con el que Marx escribe, tono que se aprecia en citas como: “Si el dinero, como dice Augier ‘viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla’, el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza a los pies” (Marx, 2013, p. 950). El incoherentista puede fácilmente afirmar: Marx usa el tono de denuncia que le es característico porque pensaba que había algo injusto en el capital, en la manera como éste extrae plusvalor del obrero. Por su parte el coherentista nos debe una explicación. Es esta explicación la que intentan ofrecernos las otras interpretaciones, por lo cual pasamos a considerarlas.

La propuesta (III) afirma que Marx no realiza sus denuncias porque exista una injusticia, sino porque existe coerción y afirma que ésta no está necesariamente ligada con la injusticia. Debemos recordar que lo que está en juego es la concepción de Marx (no sólo la textual o explícita) sobre la justicia. Luego, lo que esta razón nos dice es: podemos interpretar a Marx como denunciando coerción al calificar de robo la extracción de plusvalor, y como ya sabemos que la justicia para Marx no está necesariamente relacionada con la coerción, hemos logrado explicar el lenguaje marxiano.

Sin embargo, la última premisa es falsa, no sabemos qué es la justicia para Marx, esto es lo que está en disputa. Marx explícitamente expresa que él no piensa que la justicia está necesariamente relacionada con la coerción, pero precisamente lo que se está proponiendo es que esa no es la única concepción que tiene Marx sobre dicha idea. Es decir, esta propuesta cae en el mismo problema que la propuesta anterior: supone ya aceptada la idea que tiene Marx sobre la justicia y a partir de ella da cuenta de los pasajes problemáticos.

Un reclamo similar le podemos hacer a la propuesta (IV). Claro que *podemos* interpretar a Marx como simplemente haciendo retórica, pero la pregunta correcta es si esa es realmente la interpretación acertada. Es decir, simplemente afirmar la tesis no ofrece una defensa de la misma.<sup>16</sup>

Como conclusión provisional sabemos que existen dos posibles interpretaciones, una que hace estos fragmentos de Marx coherentes con su concepción *explícita* de la justicia y otra que los hace incoherentes con ella. Vimos que ambas son fuertes, ninguna contradice explícitamente lo que *estos mismos pasajes* afirman.

En la discusión anterior se ha omitido un detalle muy importante, y es que los coherentistas tienen un punto a su favor que no hemos explorado: Si bien es cierto que apelar a la coherencia no es para ellos un argumento válido para mostrar que Marx no relaciona el robo con la injusticia. Los incoherentistas no tienen nada que muestre que Marx, de hecho, establece tal relación, “Nada nos obliga a tratar la justicia y el robo como categorías conectadas lógicamente: el capitalista puede perfectamente robar al trabajador sin por eso desviarse de su propia idea de justicia”. (Bensaid, 2002, p. 127) Esto deja al incoherentista en problemas pues aunque tiene una posible interpretación de Marx, ésta parece no tener razones en que sostenerse.

Habrá que hacer varias precisiones para defender al incoherentista de esta aguda observación. La primera es que si bien es cierto que el capitalista puede *robar* sin desviarse de *su* idea de justicia, la pregunta correcta a hacerse es:

---

<sup>16</sup> La razones aquí discutidas y el tratamiento de las mismas le debe mucho (si no es que todo) a la discusión que realiza por Norman Geras en (1985, pp. 61-68).

¿puede el capitalista al *robar* sin desviarse de *ninguna* idea de la justicia? Según afirmaba Cohen robar es tomar algo incorrectamente. Si no fuera incorrecto la manera como se ha tomado utilizaríamos otro verbo para juzgar su actuar: tomar, prestar, utilizar.

Parece entonces que es cierto que robar está relacionado con lo incorrecto. ¿Pero podemos a partir de esto decir que robar está relacionado con lo injusto?

En lugar de continuar con esta línea de exposición, se mostrará primero que Marx cree que la extracción de plusvalor usurpa al obrero. “El hecho de que el obrero deba trabajar plustempo, es idéntico al hecho de que el capitalista no necesite trabajar [...] y por consiguiente [...] el capitalista usurpa el *tiempo libre* que los obreros crean para la sociedad” (Marx, 2009e, p. 147)

Una vez mostrado lo anterior, podemos ver que para Marx la extracción de plusvalor no es equitativa, de esta manera, que algo no sea equitativo si lo hace, al menos en nuestro uso del término, injusto.

La ausencia de equidad nos remite al término inequidad el cual es evaluativo, es decir, lo utilizamos cuando consideramos que no hubo equidad en la acción, cuando pensamos que alguien gozo (o sufrió) de una ventaja que no debía ser tomada en cuenta. Por eso pedimos equidad de género cuando decimos que el género no debe ser una diferencia relevante en la distribución de salarios o la adquisición de empleos. Pero, esto último también es pedir justicia, siempre que decimos que hubo una diferencia que no se debió tomar en cuenta y que por tanto la acción fue inequitativa también la llamamos injusta. Pensamos (al menos coloquialmente) que la inequidad es un elemento que forma parte de la injusticia. Sin embargo, lo contrario no es cierto, no todo acto de injusticia es inequitativo. Matar a alguien sin motivo alguno es una injusta para él y su familia, pero no viola ningún principio de equidad (al menos no en un sentido coloquial del término). Empero, que este sea nuestro uso de ambos términos no garantiza que ese sea el uso que les da Marx. Lo que lo garantizaría sería un texto donde Marx use ambos términos estrechamente relacionados, material textual que ya hemos utilizado en este trabajo.

Como se recordará de la primera cita de *El capital* que transcribimos en esta sección, Marx pensaba que ambas, la equidad y la justicia eran tales en tanto correspondían a un modo de producción, en este caso el capitalismo. Posteriormente dudamos de que Marx realmente sólo tuviera esa concepción de justicia. Pero no hemos expuesto un solo argumento que nos haga dudar del vínculo que Marx establece en esa cita entre equidad y justicia. Es más, una de las razones que nos hizo dudar de que esa fuera la concepción de la justicia en Marx es que el uso ‘coloquial’ del término justicia es más amplio, además de que parece que es este último sentido coloquial con el que Marx usa a veces el término. Pero, en el caso del vínculo entre justicia y equidad tenemos ambas situaciones positivamente: El uso cotidiano hace un vínculo entre ellos y explícitamente Marx lo reafirma.

Recapitemos un poco. Hemos mostrado que el término robo tiene un carácter evaluativo, tiene una carga moral negativa. Por otra parte hemos expuesto que hay una relación en Marx (y en el lenguaje común) entre equidad y justicia. Por lo tanto, si logramos justificar que Marx relaciona los conceptos de robo e inequidad *en la extracción de plusvalor*, se habrá presentado un argumento fuerte al cual puede apelar el incoherentista. La siguiente cita muestra el único vínculo faltante:

Conocemos [...] el proceso por el que se genera el pluscapital n° 1. Es la forma transfigurada de plusvalor, y por tanto de plustrabajo, de *trabajo ajeno impago*. No hay en él un solo átomo de valor por el cual su poseedor haya pagado su *equivalente*. Sin duda el capitalista [...] compra al obrero con el producto o valor de productos propio de éste y del que lo ha *despojado* antes sin *equivalente*, así como lo ocupa con medios de producción que son *in natura*, o por su valor, producto que se le ha *confiscado* al obrero, *sin equivalente*. (Marx, 1975, p. 718)

En la tercera y cuarta ediciones este párrafo es sustituido por:

Las cosas son completamente distintas en el caso del capital adicional [...] Desde su origen no contiene un solo átomo de valor que no derive de *trabajo ajeno impago*. Los medios de producción a los que se incorpora la fuerza de trabajo suplementaria [...] no son más que partes integrales del plusproducto, del *tributo arrancado* anualmente por la clase capitalista a la clase obrera. [...] el suyo sigue siendo el viejo procedimiento del conquistador que compra mercancías a los vencidos con el dinero de ellos, con *el dinero que les ha robado* (Marx, 1975, p. 716)

En la primera cita el uso de términos como *confiscado*, *impago* y *despojado*, utilizados de manera tan estrecha con el de ausencia de un *equivalente* si bien no deje en claro la conexión entre ellos, si genere sospechas. El hecho de que el párrafo por el cual se sustituyó el anterior tenga un contenido similar y mencione explícitamente el término *robo* no deja dudas de que Marx establece una relación entre el robo y la no equivalencia. Esto nos muestra que la segunda cita con la que comenzamos esta sección no fue un descuido, sino algo que refleja claramente la concepción de Marx.

Esto por los comentarios anteriores termina de establecer una relación entre la injusticia y el robo como un concepto evaluativo.

Así, podemos afirmar: “Marx niega explícitamente que la apropiación de la plusvalía puede calificarse de injusta, sin embargo, en ocasiones la tilda de “robo”. Este calificativo corresponde a un lenguaje valorativo y sólo puede formularse a partir de un sistema de valores distinto al capitalista”. (Villoro, 1997, p. 156).

Lo cual implica que “*Marx erróneamente pensó que Marx no creía que [...] [la extracción de plusvalor] era injusta, porque estaba confundido sobre [lo que para Marx significaba] la justicia*”. (Cohen, 1983, p. 444) Así nuestro autor cree (de manera no consciente) que la extracción de plusvalor usurpa, es inequitativa e injusta.

Para terminar de redondear estas conclusiones consideremos una posible réplica: El argumento expuesto comienza afirmando que existían dos posibles

interpretaciones aparentemente igual de plausibles para los pasajes donde Marx establece que la extracción de plusvalor es inequitativa o es un robo. Posteriormente se muestra que no había evidencia *dentro de los mismos pasajes* para escoger una sobre otra. Y a continuación se utilizan *otros pasajes* para mostrar que una de las interpretaciones es plausible. Pero esto último, según la propia metodología adoptada no está permitido, se afirma que apelar a otros pasajes es apelar a la coherencia entre las distintas afirmaciones que Marx realiza, pero que eso está en disputa y no puede utilizarse como premisa. Así, el argumento muestra que ambas interpretaciones son coherentes con una cierta parte de la obra de Marx pero no con otra. Es decir, ninguno de los intérpretes está mejor parado que su contrincante.

Esta replica expone un punto interesante, pero errado. A continuación se expondrán algunos argumentos en contra del coherentista. Pero antes defenderemos un poco al argumento que hemos construido. El argumento que se desarrolló se propone como un argumento disyuntivo: supongamos que Marx es coherente, entonces gracias a cierto pasaje podemos afirmar que Marx cree que hay un vínculo entre la justicia y la equidad, según este otro pasaje que hay un vínculo entre el robo y la inequidad, por último apelando a la coherencia: Marx cree que el robo es una injusticia.

Ahora supongamos que Marx no es coherente, entonces nada evita que podamos leer los textos que hablan sobre el robo como diciendo que el robo es una injusticia, pues el estudio (del primer apartado) sobre la concepción de la justicia de Marx no nos afecta: Marx es incoherente, a veces toma algo como la justicia, a veces otra cosa.

Es probable que el lector piense haber encontrado una trampa en estos últimos párrafos. El primer disyunto del argumento es una reducción al absurdo: supone que Marx es coherente para poder enlazar dos pasajes, pero muestra que Marx es incoherente en relación con otro pasaje (en el cual explícitamente define justicia). Esto es correcto, pero no hay trampa. Marx es incoherente, no tiene claras sus ideas (respecto a la justicia) y el pensar que las tiene lo hace afirmar cosas que niega en otros momentos. Para él la extracción de plusvalor no es

justa en algunos momentos y es justa en otros. Es un creyente en la justicia que cree no serlo.

Basta de enredos apologéticos, para que el argumento tenga sentido, aún queda la deuda de mostrar las debilidades de la interpretación coherentista. Recordemos que el coherentista afirmaba que se puede leer a Marx no como afirmando que el robo era una injusticia de manera absoluta, sino una injusticia según las propias reglas del capitalismo.

Existen razones tanto políticas como interpretativas para rechazar esta postura, ambas en esencia apelan al mismo punto. Obsérvese que reducir una de las condenas centrales de Marx (la extracción de plusvalor) a algo que no es injusto en sí, sino a algo que sólo es injusto *en* el capitalismo le resta fuerza política a la condena marxiana. Un obrero estará menos convencido de derrocar el sistema construido por sus patrones si este sólo es injusto bajo los valores promovidos por los mismos patrones. Pero además, si Marx pensaba con *El capital* darle una herramienta a la clase proletaria para emanciparse de sus amos capitalistas, y esta interpretación le resta fuerza política a la teoría marxista, entonces eso hace menos creíble que Marx realmente haya querido decir lo que el coherentista propone.

Por otra parte, el coherentista podría afirmar que Marx no encontró otras palabras para expresar lo que es la extracción de plusvalor, cómo ya mencionamos *El capital* está dirigido al proletariado, Marx intentó escribirlo en la jerga menos técnica posible, no es que Marx *realmente* piense lo que está textualmente ahí, sólo es una manera de hablar para darse a entender.

Esto es claramente falso, no sólo es un hecho que Marx escribió con las palabras con las que lo hizo tanto en *El capital* como en los borradores del mismo. Sino que Marx hace un uso sistemático de estos términos en un sentido no metafórico, al cual según revisamos se le puede dar coherencia.

Con esto último esperamos haber despejado las últimas dudas: Existen muy buenas razones para creer que hay en el mismo Marx una idea de la justicia de la cual ni siquiera él era consciente y con la cual caracteriza la extracción de plusvalor.

Es posible que el lector considere este apartado innecesario: ¿No habíamos ya estudiado la definición de explotación de la ideología alemana? Y ¿No hacia dicha definición una clara alusión a la injusticia del acto de explotar? Esto sumado a que el término explotación se usa en francés tanto en *El capital* como en la *Ideología alemana* no debería ser suficiente evidencia a favor de las tesis que se defiende en este texto.

Existen varios errores en esta observación, el primero es que menoscabar tiene un sentido de inmoralidad, pero no de injusticia por lo que dicha línea argumentan sólo sería útil parcialmente. Por otra parte siempre hay que ser sensibles a que el pensamiento de los autores cambia, el hecho de que veinte años atrás un autor tuviera una definición de un término no garantiza que la siga teniendo aunque si lo sugiere, en todo caso lo que necesitamos es un argumento sólido que nos muestre lo que estas intuiciones insinúan, dicho argumento es el presentado en este apartado.

Este apartado pretende contribuir a lo que Paulette Dieterlen no desarrolló:

Wood no ve un aspecto importante de la obra de este pensador [Marx], pues independientemente de que haya una explicación del capitalismo, existe un elemento prescriptivo, es decir hay en Marx una idea acerca de lo que es una sociedad justa y una injusta [...] [Pero] Este tema merecería un tratamiento más extenso”(Dieterlen, 1995, p. 212)

### *¿Transferir o producir?*

Antes de intentar dar una respuesta a la pregunta que da título al capítulo hay un tema que se ha dejado de lado, es momento de revisarlo detenidamente. En el segundo capítulo estudiamos detalladamente la definición de explotación, para lo cual fue necesario discutir los términos oscuros utilizados en ella: plus-trabajo y productor directo. Posteriormente a este estudio, se procedió a justificar por qué estos son elementos centrales de dicha definición, es decir, se explicó el papel neurálgico que juegan en ella. Si lo que se pretendía era

introducir cada término de la forma más rigurosa posible, resulta cuando menos reprochable que el término ‘explotación’ haya sido introducido a través de una reducida discusión. El argumento que se presentó en dicho momento fue, simplemente, que resultaría extraño afirmar que si un productor trabajara mucho tiempo y además de cubrir sus necesidades con los frutos de su trabajo produjera plus trabajo, es decir, se comprara artículos lujosos con su trabajo, entonces se estaría explotando a sí mismo. Sin embargo, el hecho de que nos parezca que una definición tiene consecuencias contra intuitivas no es razón suficiente para pensar que no es una buena definición, o que Marx no la haya adoptado.

Es por la observación del final del párrafo anterior que nos detendremos a explorar con mayor detenimiento el término ‘explotación’ en la definición que adoptamos.

Lo primero que se hará notar es que si eliminamos la palabra ‘explotación’ de nuestra definición, estaríamos haciendo énfasis en la *producción de plus trabajo*, mientras que al agregarla estamos haciendo énfasis en la inmoralidad y la coerción en la *transferencia de plus trabajo*. Vayamos un poco más despacio, revisemos primero qué razones tendría Marx para decantarse por la segunda opción. Obsérvese que si el único problema con la explotación es que el obrero produce plus trabajo, es decir, que con parte de su trabajo se compra bienes de lujo, entonces eliminar los bienes de lujo implicaría que desaparecería la explotación. Esto último puede lograrse o bien desapareciendo del mercado aquellos bienes que la mayoría no puede alcanzar, o bien aumentando el salario de la mayoría para que todos puedan adquirir los bienes que antes sólo eran accesible a la minoría más adinerada. Esta segunda opción plantea que a pesar de los malos tratos que pueda recibir un obrero en la fábrica, si su salario es lo suficientemente alto este no será explotado. Sin embargo, Marx apunta en los *Manuscritos de 1844* que “Un *alza forzada de los salarios* [...] no sería [...] más que una *mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo su vocación y su dignidad humanas” (Marx, 2009c, p. 118). Por lo tanto, si creemos que Marx utiliza el término explotación como

una de las principales condenas al capitalismo (ya sea en términos de injusticia o sólo de inmoralidad) no podemos a su vez creer que si aumentan los salarios desaparece la explotación.

En segundo lugar podemos estudiar qué razones tendríamos nosotros para entender la explotación desde la *transferencia* de plustrabajo. Una primera razón es que el énfasis en la transferencia nos encamina a la preguntas ¿cómo es posible la transferencia? ¿Qué permite que esta transferencia suceda? Es decir, entender la explotación como una transferencia nos conduce a problemáticas de carácter moral. Por su parte, si la explotación es únicamente producción de plustrabajo no queda claro que haya algo incorrecto en ella y si lo hay en qué consiste, no parece haber nada malo en que alguien trabaje más y que con ese esfuerzo extra pueda comprarse algo que los demás no pueden, sobre todo si la única razón por la que los otros no tienen acceso a dichos bienes es porque prefieren realizar otras actividades en lugar de trabajar más, actividades que probablemente consideren representan un mayor placer bruto que el generado por los objetos que pueden conseguir al trabajar por un periodo mayor.<sup>17</sup>

Por último, entender la explotación como transferencia facilita comprender el vínculo entre explotación y robo. Vínculo que no queda claro cómo establecer con la interpretación que sólo apela a la *producción* de plustrabajo.

Es aceptando alguna de estas tres razones que podemos afirmar no sólo que la explotación es transferencia de plustrabajo, sino que hay algo incorrecto en esta transferencia. Es decir, el plustrabajo es expoliado: es incorrecta o coercitivamente transferido.

---

<sup>17</sup> Es posible que en este punto el lector se moleste pues considere que la idea de que alguien tenga acceso a dichos bienes no es consecuencia de que 'prefiera realizar otras actividades' a 'trabajar por un período mayor'. Podría parecerle que la razón de su acceso a los bienes de lujo no es su mayor esfuerzo sino la existencia de un esquema social que de una u otra manera impide que otros tengan acceso a esos mismos bienes. Con esta intuición se está apuntando hacia la existencia de algún esquema de opresión que permite la explotación, tema al que pasaremos en un momento.

## *¿Al obrero le roban algo suyo?*

Una vez que hemos explicado la importancia de incluir en la definición de explotación que al obrero se le expolie o se le robe plus-trabajo, resulta natural profundizar más preguntándonos: ¿en qué sentido decimos que al obrero le expolían o le roban? ¿En qué razones nos fundamos para hacer tal afirmación? En el habla cotidiana decimos que a alguien le roban algo cuando le quitan algo *suyo*. De esta manera responderíamos a la primera pregunta diciendo que le expolían porque le quitan algo suyo.

Esta respuesta tiene como una de sus aparentes virtudes la fuerza intuitiva con la que se nos presenta: Marx afirma que lo único que genera valor es el trabajo, así, sólo los trabajadores generan aquello que es valioso, si los trabajadores generan la riqueza, entonces debe ser evidente que la riqueza les pertenece, por lo tanto los trabajadores son dueños de su producto.

Sin embargo, esta pequeña línea expositiva cae en un grave error al no realizar una distinción importante. El principio del argumento comienza afirmando: *el trabajo crea valor*. Esta tesis es la base de la *Teoría del Valor por el Trabajo (TVT)*, esta teoría fue introducida en el capítulo anterior y según revisamos es aceptada por Marx. Pero, el argumento termina afirmando: *el trabajo hace propietarios a los trabajadores de las cosas*, los hace dueños de su producto. Esta tesis es la base de la *Teoría de la Propiedad por el Trabajo (TPT)*. Es claro que estas son teorías distintas, la primera hace una afirmación económica: la fuente *del valor* es el trabajo. La segunda hace una afirmación moral propia de una teoría de la titularidad: la fuente que *legitima la propiedad* sobre un bien es el trabajo. De esta manera, resulta relevante, dado que son teorías distintas, preguntarse si existe algún vínculo *lógico* entre ellas, la respuesta es negativa. Veamos ejemplos que muestran que podemos aceptar alguna de estas teorías sin aceptar la otra: podemos afirmar que si bien el productor es quién hace que los objetos sean valiosos (*TVT*) quién tiene derecho a poseer las cosas es quién las necesita, es decir, negar *TPT*. Por otro lado podemos (como hace Cohen (1980)) negar *TVM* pues nos parece que existen datos económicos empíricos

que contradicen esta teoría, y aún así, creer que el obrero es el propietario legítimo del producto pues, a pesar de todo, él lo creó (*TPT*).

En este momento no se discutirá si esta segunda teoría es afirmada por Marx, lo único que se señala es que hay dos teorías distintas y que no hay ningún vínculo lógico evidente entre ambas. Por lo cual, no resulta trivial afirmar que el obrero es dueño de su producto, al menos no apelando a la tesis de que él hizo que dicho producto fuera valioso.

Yendo un poco más allá, hay autores que niegan que necesitemos afirmar que el obrero es el legítimo dueño de su producto para explicar qué es lo que Marx piensa que está mal con la explotación. Esta es la tesis de Justin Schwartz (1995).

Para defender su tesis, Schwartz primero argumenta que afirmar que al obrero le pertenece lo que produce *no es suficiente para explicar* por qué se le roba. Consideremos el siguiente argumento, que Schwartz identifica como el argumento marxista para explicar por qué la explotación es análoga al robo:

- (1) Los productores crean un plus *S* sobre el cual nadie más tiene un reclamo.
- (2) Los productores son titulares<sup>18</sup> de aquello que ellos crean siempre que nadie más pueda reclamar un derecho sobre ello (*TPT*).
- (3) Por lo tanto, los productores son titulares de *S*.
- (4) En sociedades de clases, los no productores reciben *S*.
- (5) Por lo tanto, los no productores en sociedades de clase reciben aquello de lo que los productores son titulares.
- (6) Por lo tanto, los no productores en sociedades de clase roban (o actúan de manera injusta) al recibir *S*.

---

<sup>18</sup> Traduzco *entitled* como *ser titular*, pues una *entitlement theory* es una *teoría de la titularidad*. Lamentablemente el sentido del término inglés es mucho más amplio que el hispano, pues el primero tiene la fuerza de que quien está *entitled* a algo, es titular de un respectivo derecho a ese algo. Este derecho no es exclusivo de pertenencias materiales, se puede estar *entitled* a muchos otros derechos, entre ellos, el respeto.

Schwartz apunta que tal y como está construido el argumento es inválido, falta una premisa obvia que nos permita inferir (6) a partir de (5):

(7) Recibir algo de lo que no se es titular es robar (o actuar injustamente)  
(Schwartz, 1995, p. 162)

Sin embargo, (7) es claramente una afirmación falsa. Veamos algunos contra ejemplos: Si cualquier persona se encuentra un billete en la calle y no tiene manera de devolvérselo a quién lo tiró o siquiera de saber quién es, no comete una injusticia al quedárselo (o si se prefiere, al regalarlo a alguien que lo necesita), no ha robado nada.

Segundo ejemplo: si alguien regala algo sobre lo cual él es titular, quien lo reciba, al no haberlo producido y al no haber, supongamos, ofrecido un equivalente a cambio, tiene en su posesión algo de lo que no es titular, pero no hay injusticia pues no ha cometido robo alguno. De esta manera queda claro que afirmar *TPT* no es suficiente para explicar por qué la explotación es un robo, necesitamos algo más.

Según Schwartz, este último ejemplo nos da la pista hacia el camino correcto, el problema con los regalos es que son otorgados de manera voluntaria y sin coerción. Si alguien se apropiara de algo y al hacerlo realiza un acto *coercitivo*, entonces diríamos que ha robado. De esta forma lo que resulta necesario para hablar de robo es que exista *coerción*, por lo tanto, y este es el segundo movimiento del argumento de Schwartz, afirmar que al obrero le pertenece lo que produce no es *necesario para explicar* por qué se le roba.

El ejemplo que muestra esta falta de necesidad es el siguiente: Si una persona le confía a algún amigo suyo su televisión para que la lleve a reparar y en el camino al taller una tercera persona aparece, le apunta con una pistola y le arrebató el aparato *que no es suyo*, decimos que le robó el aparato. Obsérvese que en este caso hipotético no apelamos a la titularidad que tenía el implicado a aquello que le robaron, sino únicamente a la coerción que hubo durante la transferencia. Esto prueba que afirmar que el obrero es el legítimo dueño *no es*

*necesario para explicar* por qué se le roba, es decir, sólo tenemos que dar cuenta de la situación de coerción que la explotación implica.

Por lo tanto, *no necesitamos* de TPT para explicar lo que está mal con la explotación. Siendo esto así ¿por qué recurrimos entonces a esta última teoría en primer lugar?

En el presente trabajo nos interesa desarrollar una teoría de la explotación basada en la titularidad del productor sobre su producto, una de las razones de esto es que creemos que Marx compartía este interés, el resto de ellas irán apareciendo a lo largo del texto. Por lo tanto, resulta necesario responder a estos argumentos.

La respuesta al primero de ellos parte de apuntar un problema en la definición de explotación de Schwartz. Para nuestro autor la explotación es “*una transferencia incorrecta de un plus*” (1995, p. 158). Es por ello que al un regalo ser una transferencia este funciona como contraejemplo. Sin embargo, este tipo de definiciones tienen el defecto de que si a un obrero le roban en la calle su plusproducto, entonces lo están explotado (pues el mismo Schwartz acepta que el robo es un tipo de transferencia incorrecta). Y de nuevo, lo que queremos del concepto que estamos construyendo es que no se sobreponga con otros que ya tenemos.

Es por esta razón que la definición con la que habíamos estado trabajando toma en cuenta que la explotación sólo ocurre en la producción. Así podemos modificar algunas premisas del argumento anterior:

(4') En sociedades de clases, los no productores reciben *S en la producción*.

(5') Por lo tanto, los no productores en sociedades de clase reciben *en la producción* aquello de lo que los productores son titulares.

(7') Recibir *en la producción* algo de lo que no se es titular es robar (o actuar injustamente)

(6') Por lo tanto, los no productores en sociedades de clase roban (o actúan de manera injusta) al recibir *S en la producción*.

La premisa (7') no tiene las complicaciones que Schwartz apuntaba en la premisa (7). Si un objeto no ha sido terminado no puede ser regalado, los regalos sólo pueden ocurrir una vez que han terminado su producción. Así, sólo se puede regalar un objeto una vez que ya ha salido de la esfera de la producción y ha entrado en la esfera de la circulación. Veamos esto con más detenimiento.

Existe dos tipos de contraejemplos que podrían desafiar lo afirmado en el párrafo anterior: supongamos que un carpintero le regala a alguien una silla sin una pata, dado que es una silla incompleta, parecería que se ha realizado un regalo *en* la producción, pues al estar incompleta, la silla aún no se ha terminado de producir.

Claramente esta conclusión es engañosa: del hecho de que ya no se realice más trabajo sobre esta silla (no se le coloque la pata faltante) se concluye que ya no está en la esfera de la producción, sino que ya es una mercancía que satisface una necesidad (sea cual sea la necesidad que alguien pueda satisfacer con una silla con tres patas). Por lo tanto, este primer contraejemplo falla.

El segundo tipo de contraejemplos puede construirse de la siguiente manera: un leñador le regala unos tablones a un carpintero, tablones que este último utilizará para construir una silla, de esta manera la silla está en producción: los tablones son una silla en potencia. Concluimos que el leñador le regalo una silla al carpintero en el proceso de producción.

Pero esto no tiene sentido. El leñador no regaló una silla en proceso de volverse tal, sino que regaló unos tablones cuyo proceso de producción en tanto que tablones ya terminó.

Con estos ejemplos que parecen ingenuos se intenta darle más cuerpo a la idea de que no se puede hacer sentido del concepto 'un regalo *en la producción*'. Todo regalo para ser tal debe ser transferido una vez que su proceso de producción ha terminado, por lo tanto no se puede regalar algo mientras está en el proceso de producción.

Esto sugiere que (7') es cierta. Yo personalmente creo que lo es. No sólo porque no puedo pensar en ningún contra ejemplo, sino porque creo que hay una intuición muy fuerte que la respalda: la intuición de que hay algo inmoral en el hecho de apropiarse de algo precisamente cuando su productor lo ha terminado, *sin permitir* que el productor se reconozca en *su* creación, es decir, que reconozca en ese producto su esfuerzo, su creatividad, sus habilidades, etc. Si el productor nunca pudo reconocer el resultado del trabajo como *su trabajo*, y más aún, quien lo extrae no colaboró en forma alguna en su producción, me parece claro que existe algo inmoral en tal acto.

La premisa (7') le da forma a esta intuición, para que un objeto este en la esfera de la circulación, éste debe ser asumido como propio y *voluntariamente* puesto a disposición de quien lo desee adquirir, ya que, como el propio Marx expresa, la circulación es la esfera de la *libertad*. De esta manera, si el objeto se mantuvo durante su transferencia en la esfera de la producción, entonces no fue concedido voluntariamente. Más aún, si es el caso que el obrero no opuso resistencia a su extracción, si no estuvo ni a favor ni en contra de transferirlo, entonces el obrero no creyó tener ningún derecho sobre el producto, no cree que sea suyo.

Con esta argumentación se pretende mostrar que afirmar que el obrero es titular de lo que produce *es suficiente para explicar* por qué se le roba. Pero esto no es suficiente para respaldar la teoría que se pretende construir. Si hay varias maneras de explicar por qué piensa Marx que la explotación es un robo, entonces hay varias maneras de interpretarlo y por lo tanto existen múltiples conceptos de explotación basados en los textos marxianos. Si bien la diversidad conceptual no presenta problemas en general, nos gustaría poder afirmar con buenas razones que el concepto que estamos construyendo no es uno de muchos posibles conceptos marxistas sobre la explotación, sino que es uno que recoge puntos centrales que toda concepción marxista sobre la explotación debe tomar en cuenta, nos gustaría poder afirmar que toda concepción marxista necesita apelar a algún tipo de titularidad del productor sobre su producto. Por lo tanto, resulta necesario desmontar el segundo argumento que Schwartz expone.

Para este propósito resulta de suma utilidad el texto de Richard Arnerson (1981). Para comenzar la exposición haremos notar que Marx conocía distintos argumentos que pretendían mostrar que las ganancias del capitalista son una justa compensación por su contribución a la producción. Veamos algunos:

1) El capitalista en realidad si aporta trabajo al proceso de producción y como trabajador merece ser remunerado. Los medios de producción, así como los objetos de trabajo y las herramientas para realizarlo son proporcionados por el capitalista, dado que todo medio de producción tiene un valor, y en tanto que todo objeto con valor es consecuencia de un trabajo humano pasado, podemos afirmar que el capitalista colabora con trabajo (pasado) a la producción.

2) El capitalista administra su fábrica, ejercicio que es vital para la producción, de esta manera el capitalista contribuye al proceso productivo y merece una remuneración.

3) El capitalista invierte en una fábrica, de ahí que emprenda un riesgo: si la fábrica no tiene éxito, su dinero se pierde. Así, podemos pensar a un capitalista exitoso como un ganador de lotería: alguien que tomó un riesgo para obtener una ganancia y dicho riesgo le rindió frutos. Es ese riesgo lo que permite la existencia de la fábrica, esa es su contribución.

4) El dinero que utiliza el capitalista en adquirir los medios de producción es dinero que él pudo haber utilizado en satisfacer cualquier otro deseo suyo. Del hecho de que haya invertido es claro que estuvo dispuesto a sacrificar su placer inmediato por un placer futuro. Así, podemos pensar las ganancias capitalistas como una remuneración a la paciencia por medio de la cual el capitalista contribuyó a la producción.

Marx tiene brillantes respuestas a cada uno de estos argumentos.

Contesta al primero de ellos en el *Manifiesto*:

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo, propio, esa propiedad que forma la base de toda libertad, de toda actividad, de toda independencia individual.

¡La propiedad bien adquirida, fruto del trabajo, del esfuerzo personal! ¿Os referías acaso a la propiedad del pequeño burgués, del pequeño labrador, esa forma de propiedad que precede a la propiedad burguesa? No tenemos que abolirla: el progreso de la industria la ha abolido y está aboliéndola diario.

¿O tal vez os referías a la propiedad privada moderna, a la propiedad burguesa?

Pero, ¿es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletariado, crea propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es el capital, es decir, la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado, para explotarlo a su vez. (Marx y Engels, 1965, p. 51)

Posteriormente son famosas las frases del capítulo sobre la acumulación originaria de *El capital*.

La expropiación de los productores directos se lleva a cabo con el vandalismo más despiadado y bajo el impulso de las pasiones más infames, sucias y mezquinamente odiosas. *La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio*, fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el *individuo laborante* independiente, aislado y *sus condiciones de trabajo*, es desplazada por *la propiedad privada capitalista*, que reposa en la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre. (Marx, 2013, p. 953)

Obsérvese que (1) puede ser desglosado en dos afirmaciones que tomadas en conjunción llegan a la conclusión deseada: 1.a) Todo aquel que aporte trabajo de algún tipo a la producción merece ser remunerado. 1.b) El capitalista aporta trabajo a la producción. Así la oración (1.a) es un condicional y (1.b) afirma el antecedente de dicho condicional. Parecería que lo más natural para atacar dicho argumento es negar el condicional, se podrá afirmar que la enunciación correcta sería algo como: 1.a') Todo aquel que aporte trabajo *concreto* para realizar un producto merece ser remunerado.

Sin embargo, esta no es la estrategia de Marx, a Marx le preocupa negar (1.b), lo cual muestra que para él es más importante mostrar que el capitalista no aporta a la producción que meterse en minucias sobre qué significa aportar. Esto sugiere que para Marx es importante resaltar que aquellos que aportan algo a la producción merecen ser remunerados y que es precisamente porque el capitalista no lo hace que no merece obtener ganancia.

Por otra parte obsérvese que en ambos textos no es hasta que se ha mostrado que el capitalista no aporta al proceso de producción que se introduce el concepto *explotación*.

Como se ha mencionado en otras ocasiones, en particular en las consideraciones previas a la lectura de los textos de Marx (al comenzar la sección *La explotación en el joven Marx*), no es suficiente exponer citas aisladas de Marx para sacar conclusiones válidas, se debe argumentar más allá intentando extraer la estructura que da coherencia a las distintas afirmaciones de nuestro filósofo. Con este fin examinemos cómo responde Marx al resto de los argumentos.

A (2) responde:

Nuestro amigo, pese a su altanero espíritu de capitalista, adopta súbitamente la actitud modesta del obrero. ¿Acaso no ha trabajado él mismo?, ¿no ha efectuado el trabajo de vigilar, de dirigir al hilandero? ¿Este trabajo suyo no forma valor? Su propio *overlooker* [capataz] y su *manager* [gerente] se encogen de hombros. Pero entre tanto el capitalista, con sonrisa jovial, ha vuelto a adoptar su vieja fisonomía [...] Todo el asunto le importa un comino. Deja esos subterfugios enclenques y vacías patrañas, y otras creaciones por el estilo, a cargo de los profesores de economía política, a los que él mismo paga por ello. (Marx, 1984, p. 234)

A (3) Marx responde durante una polémica con Claude Frédéric Bastiat (1801-1850), economista y legislador francés defensor de libre mercado, satirizando su postura mediante el uso de preguntas retóricas:

Las tesis principales de Bastiat son las siguientes: todos los hombres aspiran a la fijeza de ingresos [...] ¿A caso no es buena la fijeza de los ingresos? ¿No prefiere, cada uno, poder contar con algo seguro? [...] De la misma manera se ha defendido, y tal vez con más razón, la servidumbre. También se podría sostener la proporción inversa [...] ¿A quién no le gustaría prosperar, en vez de permanecer estacionario? ¿Acaso no es mala una relación que abre las posibilidades de un progressus burgués in infinitum? [...] ¿De qué otra manera que por la no fijeza, por las fluctuaciones, le sería posible al obrero dejar de trabajar, volverse capitalista, tal como quiere Bastiat? (2009f, pp. 98-99)

Por último, a (4) responde:

[Cuando el capitalista] valoriza como capital, mediante la incorporación de la fuerza de trabajo, en vez de *comerse* las máquinas de vapor, el algodón, los ferrocarriles, el abono, los caballos de tiro, etc., o, tal como se lo figura puerilmente el economista vulgar, en lugar de dilapidar “*su valor*” en lujo y otros medios de consumo [...] No sólo la acumulación; la simple “conservación de un capital exige un esfuerzo constante para resistir a la tentación de consumirlo”. El humanitarismo más elemental exige, evidentemente, que redimamos al capitalista de ese martirio y esa tentación, del mismo modo como la abolición de la esclavitud, hace muy poco tiempo, liberó al esclavista de Georgia del penoso dilema que lo atormentaba: gastarse alegre e íntegramente en champán el plusproducto de sus esclavos negros, arrancado a latigazos, o reconvertirlo aunque fuera parcialmente en más negros y más tierra. (1975, p. 738).

Las críticas a (2) y (4) son transparentes: Al capitalista no le interesa si la administración produce valor o contribuye a la producción, este sólo es un pretexto que utiliza para justificar su apropiación del producto, pues en último término quien administra no es él mismo sino otros de sus empleados. Por otra

parte, no tiene sentido hablar de que el capitalista realiza un esfuerzo extra al contener sus deseos presentes pues esto representa una visión tan ingenua sobre la situación del capitalista que raya en una burla.

La crítica a (3) es la más difícil de interpretar: Marx afirma que pensar que el capitalista aporta a la producción por el riesgo que toma supone pensar que el riesgo es algo malo. Pero esto no es necesariamente cierto pues el riesgo supone una posibilidad de mejoría, dado que una posibilidad de mejoría es algo bueno, entonces el riesgo puede ser algo bueno y por lo tanto el capitalista no aporta necesariamente.

Claramente la crítica de Marx no se sostiene, aportar cosas a cualquier transacción no implica que el costo de dicho aporte represente un mal para quien aporta<sup>19</sup>. Que el aportar a una transacción no sea perjudicial para el que aporta no nulifica la verdad de que hubo un aporte. Puede ser el caso que alguien sólo aporte dinero a la caridad porque esto no representa algo malo para él, dicho sujeto tiene tanto dinero que dejar de tener unas monedas no le afecta, sin embargo, esto no elimina el hecho de que haya apoyado a la caridad. La realidad de que para el capitalista el riesgo no sea necesariamente algo malo no implica que no tome dicho riesgo y que ese pueda ser su aporte a la producción.

A pesar de lo anterior, el tema que estamos tratando no es si las críticas de Marx son buenas (aunque las críticas a (1), (2) y (4) lo sean), sino que su estrategia argumental refleja creencias más profundas. El hecho de que ataque la afirmación de que el capitalista contribuye a la producción y no el condicional sobre qué pasaría si lo hiciera nos reitera que Marx considera como algo muy importante esta aportación.

Para redondear el argumento analicemos un famoso ejemplo. Marx afirma en la *Crítica al Programa de Gotha* que en la fase inferior del comunismo la norma que rige la distribución es *a cada quién según lo que haya contribuido en trabajo* (1947, p. 21). Lo cual de nuevo sugiere que para Marx la contribución es central

---

<sup>19</sup>Obsérvese que el objetivo de Marx en dicho texto no es refutar a todo aquel que piense que el capitalista asume un riesgo al producir. Sino en particular a Bastiat y sus seguidores quienes creen que esto se fundamenta en que el hombre es adverso al riesgo.

en el beneficio obtenido, más aún, al analizar este estadio inferior Marx se percató que las personas tienen distintas capacidades intelectuales, físicas, etc. A partir de esto Marx nos presenta la norma que regirá la etapa superior del comunismo: “¡De cada uno, según sus capacidades, a cada uno, según sus necesidades!” (1947, p. 24). En esta cita se plasma la creencia de Marx según la cual no resultan equivalentes una contribución del mismo número de productos de alguien con una mayor capacidad física que la de alguien con una menor, parecería que el de menor ha contribuido más, y parece que pensamos eso pues este segundo ha hecho un mayor esfuerzo y no ha dependido de él tener tal desventaja.

Este análisis nos permite concluir que Marx considera que la contribución al proceso de producción juega un papel central en lo que las personas merecen obtener de lo producido. Es decir, los que producen son titulares de lo producido.

Ahora pasemos a porqué, más allá de lo que Marx piensa, es importante que nuestra teoría de la explotación considere la titularidad. Hasta este momento hemos estado utilizando la analogía con el robo para estudiar nuestras intuiciones con respecto a la explotación. Sin embargo, como revisamos en nuestro estudio de *La ideología alemana*, ese no es la única analogía que tenemos a la mano, no sólo el lenguaje común y el ambiente filosófico actual sino incluso el mismo Marx relaciona la explotación con el uso indebido de una persona por otra. Tomando esto en cuenta revisemos el siguiente ejemplo.

Supongamos que Alfredo va caminando por la plaza, en cierto momento deja caer inadvertidamente un billete (de una suma considerable) de su pantalón. Nadie excepto Bernardo se percató de este hecho por lo que procede a levantarlo y alcanza a Alfredo. Le pregunta: ¿me puedo quedar con el billete? (mañosamente omitiendo la información de que el billete le *pertenece* a Alfredo). Para este momento ya se encuentran varias personas observando. Alfredo no entiende la pregunta ¿por qué alguien se le acercaría y le preguntaría tal cosa? Así que responde: Claro, es tuyo. Unos metros más adelante al Alfredo reflexionar sobre la pregunta, se percató de que su billete no está en su pantalón y comprende el porqué de la escena. Corre a alcanzar a Bernardo, quien se

encuentra justo donde lo dejó, y le exige que le regrese su billete, a lo cual Bernardo contesta: tú dijiste que era mío y tengo a varios testigos que lo aseguran. No importa cuánto Alfredo trata de explicarle a los ahí presentes su descuido, no hay esperanza, el público no está de su lado pues según lo que ellos vieron, Alfredo le había concedido el billete a Bernardo.

Detengámonos a reflexionar sobre esta historia. Según habíamos menciona un ingrediente esencial de los regalos es que son dados voluntariamente, sin embargo, no parece que nadie esté dispuesto a afirmar que Alfredo le regaló el billete a Bernardo pues ni siquiera sabía que se lo estaba dando. Por otro lado, tampoco podemos afirmar que Bernardo robó el billete, pues no hubo coerción en ningún momento. Aun así, podemos afirmar contundentemente que Bernardo *usó injustamente* a Alfredo para su beneficio, se aprovechó de él y de su situación de ignorancia para apropiarse del billete, es decir, lo explotó. Así, Alfredo no regaló el billete pero Bernardo tampoco le robó el billete. En conclusión: la distinción regalo-robo no es excluyente, más aún, hay casos dentro de esa área intermedia que podemos calificar de explotación: hay actos de explotación que no son robos.

Esta conclusión se sostiene no sólo para usos injustos de un sujeto a otro, sino para el caso específico de la explotación marxiana. Consideremos un nuevo ejemplo: En una fábrica trabajan Ana, Brenda, Carla y Daniela. Todas son obreras y todas producen plusproducto, pero se encuentran en situaciones distintas. Ana es una obrera 'clásica' no tiene acceso a los medios de producción y es obligada por un capataz a trabajar más arduamente de lo que desearía. Brenda tampoco tiene acceso a los medios de producción por lo que se vio obligada a trabajar en la fábrica, pero a diferencia de Ana disfruta mucho de su trabajo, disfruta hacerlo bien y rápido por lo que la empresa no le asigna un capataz. Carla, a diferencia de ambas, tiene una granja a las afueras de la ciudad, pero ha decidió trabajar en la fábrica porque le queda más cerca de su casa y no tiene problemas con que su patrón no le pague lo equivalente a todo lo que produce (el valor de su trabajo) sino una cantidad menor pues no reconoce las mercancías que produce como propias, además Carla por las

mismas razones que Brenda no tiene asignado un capataz. Por último, Daniela está en la misma situación que Carla, sin embargo, ella sí reconoce lo que produce como propio, pero no le molesta otorgar el valor de algunos de sus productos al patrón (tal vez porque le sobraría el dinero, o porque cree que se destinará a un mejor uso, para el ejemplo esto es irrelevante).

Resulta claro que Ana es explotada: le extraen su plustrabajo durante la producción con el uso de coerción en dos sentidos: no es libre de trabajar sus propios medios de producción pues no tiene acceso a ellos y no puede decidir cómo trabajar pues para eso está el capataz. Brenda también es explotada pues no es libre de trabajar sus medios de producción por no tener acceso a ellos, esta situación se utiliza ventajosamente para extraerle plustrabajo. Daniela por su parte crea plustrabajo pero éste tiene todas las características de ser un regalo: lo ofrece de forma completamente voluntaria (hay ausencia de coerción) y está consciente de que ofrece *su* trabajo, por lo tanto, no es explotada.

¿Quién está en una situación más similar a Carla: Brenda o Daniela? Si bien Carla comparte con Daniela que otorga su plustrabajo de forma completamente voluntaria. Parece que el ingrediente de la ignorancia provoca que su situación sea más similar a la de Brenda. Recordemos el ejemplo de Alfredo, Carla también es utilizada gracias a su ignorancia. Si Carla se identificara con su producto este sería un regalo ya que lo estaría otorgando voluntariamente, es decir, en la esfera de la circulación. El hecho de que no se identifique con él muestra que el producto al terminar la producción ya no es suyo, según revisamos el concepto de 'regalo otorgado dentro de la producción' no tiene sentido, por lo que su producto no es un regalo, pero tampoco es un robo pues según supusimos no había uso de coerción. Así, este ejemplo muestra que nuestra intuición sobre la explotación marxiana necesita de algo más que el elemento de la coerción para tomar forma, necesitamos postular que la explotación está relacionada con la titularidad del productor sobre su producto.

Postular este segundo elemento tiene la ventaja adicional de permitirnos una salida de lo que Jonathan Wolff (1999) llama 'la paradoja de la explotación'. Esta paradoja plantea la siguiente pregunta: ¿podemos seguir diciendo que A explota

a B a pesar de que B haya aceptada entrar en la relación de explotación? Como ya revisamos (cuando discutimos la definición de Arneron en el primer capítulo) la respuesta a esta pregunta puede ser negativa en algunos casos, pero hay buenas razones para pensar que en el caso de la explotación marxiana la respuesta es afirmativa.

Según muestra el caso de Carla y Daniela la diferencia radica en si la persona reconoce el producto de su trabajo como su creación, como algo propio. En caso afirmativo y si existe consentimiento no hay explotación, en caso contrario la hay.

Así podemos seguir a Arneron cuando dice:

Me parece que hay básicamente dos preocupaciones morales muy cercanas en la idea de Marx de la explotación inmoral. Una es la idea de que las personas deben recibir lo que merecen, la otras es la de que las personas no deben forzar a otros a realizar sus mandatos. (1981, p. 205)

En las últimas páginas se ha intentado mostrar que la preocupación central para Marx y para una buena teoría de la explotación es la primera. Pero preguntarse ¿por qué le pertenece al obrero lo que produce? Nos lleva irremediamente a la pregunta ¿cómo es que al obrero le quitan lo que le pertenece? Una vez más esta es una cuestión que no cabe en este trabajo.

Para dar cuenta de la intuición de que el obrero le pertenece lo que produce, el resto del trabajo discutirá la propuesta de G. A. Cohen y el concepto de *auto-pertenencia* (*Self-Ownership*).

### *El concepto de Auto-pertenencia en los clásicos*

Nuestra pregunta sobre qué está mal con explotar nos ha llevado a analizar cuáles son y cómo se pueden justificar los derechos que el obrero tiene sobre su producto. La teoría que el presente trabajo construye descansa en el concepto

de *auto-pertenencia*, antes de entrar en los debates contemporáneos sobre éste es necesario revisar las reflexiones de dos filósofos clásicos al respecto.

### *Introducción a la Auto-pertenencia: Locke*

Gerard Allan Cohen propone en su libro *Self-Ownership, freedom and equality* al concepto de *auto-pertenencia* como la herramienta principal a partir de la cual sería posible construir una teoría de la titularidad la cual dé cuenta de la fuerza normativa del concepto de explotación. Cohen define este concepto de la siguiente manera:

[Según el Principio de Auto-pertenencia] cada persona es moralmente el correcto poseedor de sus propia persona y sus poderes, y, *consecuentemente*, cada quien es libre (moralmente hablando) de usar esos poderes como deseé, probado que no los despliegue agresivamente contra otros. (Cohen, 1995, p. 67)

La primera aproximación a este concepto es difícil, veamos como Cohen lo explica para familiarizarnos con él.

De acuerdo con la tesis de Auto-pertenencia, cada persona posee sobre sí mismo, como un derecho moral, todos los derechos que un poseedor de esclavos tiene sobre un esclavo como un derecho legal, y es titular, moralmente hablando, para disponer sobre él de la manera que un poseedor de esclavos es titular, legalmente hablando, de disponer de su esclavo. Un dueño de esclavos no puede dirigir a su esclavo a que dañe a otras personas (no esclavas), pero él no está legalmente obligado a colocarlo a su disposición en ninguna medida: no le debe ninguno de los servicios de su esclavo a nadie. Así, análogamente, si soy moralmente el dueño de mi persona, y, así, de mi brazo derecho, luego, mientras otros sean titulares, debido a *su* auto-pertenencia, de prevenir a mi brazo de pegares, nadie es titular, sin mi

consentimiento, de colocarlo bajo su propio servicio o el de alguien más, incluso cuando mi falta en extender voluntariamente dichos servicios a otros este mal moralmente hablando. (Cohen, 1995, p. 68)

A pesar de que Cohen es el primero en poner nombre y definir este concepto, él mismo acepta que este concepto es el que juega el papel central en el libro *Anarchy, State and Utopia* de Robert Nozick, y que el uso filosófico de este concepto puede rastrearse hasta el mismo John Locke. Estudiemos brevemente como Locke entiende y utiliza este concepto.

En el capítulo V del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke se aboca a analizar el concepto de propiedad, la principal tarea que se propone realizar es explicar “cómo cualquier individuo puede llegar a tener en propiedad cosa alguna”, al respecto nos dice:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, sin embargo cada hombre tiene una “propiedad” en su propia “persona”, a quien nadie tiene derecho alguno sino él. La “labor” de su cuerpo y el “trabajo” de sus manos, podríamos decir que son suyos por propiedad. Cualquier cosa, entonces, que saque del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado, modificándola por su labor y añadiéndole algo que le es propio, de tal forma se ha convertido en su propiedad. Al haberla sacado del estado común en que la naturaleza la había puesto, por medio de su labor le ha añadido algo que excluye el derecho común de los otros hombres. Por ser este “trabajo” propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él, tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás. (Locke, 2004: Parágrafo 27, pp. 24-25)

Locke comienza aceptando que originalmente todo aquello que no haya sido usado por nadie nos pertenece a *todos*. Pero al modificar algo que se encuentra en estado natural Locke piensa que le estamos agregando algo que nos es

propio y por lo tanto lo estamos haciendo nuestro, piensa esto pues acepta la tesis de que nosotros nos pertenecemos a nosotros mismos, y por lo tanto, también nos pertenecen nuestras capacidades, en particular, la capacidad para realizar trabajo.

Para Locke el principio: *tenemos derecho a poseer aquello que hemos trabajado* es evidente. Según consideraba, si pensáramos que nadie puede tomar nada de lo que es común entonces no podríamos comer nada, ya que incluso las frutas serían propiedad de todos, al comerlas privaríamos de su uso a todos los demás, así atentando contra la propiedad que tienes ellos sobre dicha fruta. De esta forma para realizar un acto tan básico como alimentarse se necesitaría del consentimiento de toda la raza humana, pues sólo una vez garantizado que todos han aceptado se ingiera cierto alimento que es de *su* propiedad es posible proceder a consumirlo.<sup>20</sup> Por otra parte nada evitaría que cualquiera fuera arrebatado de aquello que se ha esforzado por producir, cualquier podría quitarle a cualquiera los animales que ha cazado en el bosque o el agua que ha recolectado.

De esta forma Locke justifica la apropiación del mundo exterior. Sin embargo, como cualquier teórico que haya estudiado seriamente los problemas relacionados con la libertad se ha percatado, el concepto de libertad (al menos en su acepción no metafísica) está vacío si no hay una estipulación que limite la libertad de otros a interferir con la voluntad ajena: la libertad de los otros termina donde la propia comienza. Así, Locke debe evitar de alguna manera que un grupo pueda apropiarse de todo, pues al hacerlo estarían violentado el derecho de los demás a apropiarse de aquello que mezclen con su trabajo. Es esta estipulación la que aparece al final de la cita anterior: *cualquiera puede apropiarse de bienes materiales siempre y cuando deje bienes suficientes de la misma calidad al alcance de los demás.*

---

<sup>20</sup> Como puede apreciarse la caracterización que realiza Locke de la propiedad puede ser modificada para eliminar el problema del “consentimiento de toda la raza humana” pues este implica una noción muy particular de propiedad. Esto será discutido al estudiar lo que Nozick llama “la estipulación fuerte” y “la estipulación débil”. Situación que también se encuentra íntimamente relacionada con el problema de sobre cuales cosas Locke justifica la propiedad.

Una vez expuesta la teoría de Locke realicemos un breve análisis crítico. Un primer problema con su teoría es que no queda claro que el argumento que ofrece para justificar la apropiación de bienes materiales pueda justificar la propiedad tal y como la entendemos. Locke apela a que no podemos preguntarle todo el tiempo a todos si están de acuerdo en que saciemos nuestras necesidades básicas con los objetos comunes a todos, pues si procediéramos de este modo moriríamos. Pero hay dos formas en la que esto dista mucho de nuestra idea de propiedad. La primera se relaciona con el conjunto de cosas sobre el que este argumento alcanza a justificar la propiedad. Poseer un pedazo de oro no forma parte de nuestras necesidades básicas, si todo es de todos no suena tan descabellado que debamos preguntarle a todos si podemos quedarnos con dicho pedazo (incluso si fuéramos nosotros quienes hemos extraído el mineral), literalmente preguntarle a todos no nos mataría. Una segunda diferencia se encuentra relacionada con los derechos que tenemos sobre aquello que nos apropiamos, si bien del argumento expuesto por Locke se sigue que yo soy propietario de aquellas nueces que yo recolecté para comer, no se sigue (al menos no sin una argumentación ulterior) que si yo muero, dichas nueces les sean heredadas a mis hijos. La herencia juega un papel central en nuestra idea de propiedad y bajo el argumento que Locke, ésta no se justifica.

Como segundo problema, Locke no hace un uso riguroso del término 'trabajo' o 'labor', sino que parece confundirlo con el de 'actividad'. Realizar un trabajo o una labor sobre algo generalmente significa modificarlo objetivamente. Por lo que recoger unas nueces no es aplicar un trabajo sobre ellas, sin embargo, Locke lo considera como una manera de apropiarse de ellas, ya que Locke considera que lo único que otorga propiedad sobre algo es aplicarle un trabajo, esto sugiere una confusión entre trabajo y actividad.

Por último, la estipulación de Locke parece hoy impracticable dado el número de pobladores en el planeta<sup>21</sup>. Somos tantos que o bien nos corresponde una

---

<sup>21</sup> Este problema tomará gran importancia durante la discusión en el próximo capítulo de la propuesta de Nozick

parte ínfima de tierra tal que hace impracticable cualquier actividad útil, o bien varios se ven privados de parte alguna de tierra.

Hemos revisado la definición del concepto de *auto-pertenencia* y el origen del mismo, valga esto como introducción a este. Antes de proceder al enorme debate contemporáneo que este concepto ha provocado, revisemos las ideas de otro de los grandes filósofos clásicos.

### *Una primera crítica a la Auto-pertenencia: Kant*

Tal y como revisamos en el primer capítulo. El concepto de explotación marxiano puede entenderse como una condena sólo a un subconjunto de las acciones que condena el imperativo categórico kantiano en una de sus formulaciones. Por esto no deja de ser interesante revisar la relación entre la auto-pertenencia y este imperativo. Esta sección intenta mostrar cómo esta relación es de mutua irrelevancia, además explora algunas de las ideas de Kant sobre este concepto.

Se comenzará mostrando que se puede creer en la Auto-pertenencia y negar el imperativo kantiano. Considérese el ejemplo ya discutido en el primer capítulo sobre el dependiente de la tienda. Cómo se mencionó entonces, seguir el imperativo kantiano implica que si el dependiente repentinamente se desmayara, se tendría la obligación de asistirle en la medida de las posibilidades. Obsérvese que si se cree que toda persona se pertenece a sí misma, el dependiente se pertenece a sí mismo y uno se pertenece a mí mismo, entonces como consecuencia de esto último se cree que nadie tiene derecho a decidir sobre las acciones propias excepto uno mismo. A partir de esto se puede escoger no asistir al dependiente, lo cual no viola su pertenencia a sí mismo, pues la omisión en apoyarlo no viola ningún derecho de pertenencia. De esta manera, hemos construido un ejemplo que muestra el punto deseado.

Para mostrar que se puede aceptar el imperativo kantiano pero negar la Auto-pertenencia, traigamos a colación el Estado de bienestar. Resulta al menos intuitivo que todo Estado que cobre impuestos de forma obligatoria (no

voluntaria) queda prohibido por el Principio de Auto-pertenencia. Si uno es dueño de su cuerpo y de lo que produce con él, entonces puede decir qué hacer o no hacer con los frutos de su trabajo, en particular, puede decidir no utilizarlos para pagar impuestos<sup>22</sup>. Ahora bien, muchos de estos Estados, en particular el Estado de bienestar son aceptables bajo la normatividad kantiana, tal y como John Rawls (2006) nos ha mostrado. Gracias a nuestras discusiones previas, nos es claro que el imperativo categórico no prohíbe el uso instrumental de las personas, sino que prohíbe su uso cuando este, de alguna manera, viola la humanidad de alguno de los implicados. A partir de esto parece claro que un Estado de bienestar que redistribuye la riqueza (por medio de impuestos) para que los pobres puedan tener una vida digna no viola el imperativo kantiano.

Insistamos en esto último<sup>23</sup>, no parece haber forma en la que tomar parte del dinero de aquellos que tienen más que suficiente para llevar una buena vida pueda violar su humanidad, sobre todo si el dinero que conservan es suficiente para preservar su calidad de vida a un buen nivel. Más aún, si este dinero es usado para que las personas que no llevan una vida digna puedan hacerlo resulta sumamente misterioso como alguien pueda pensar que este Estado de bienestar viola la norma kantiana. Hemos así encontrado un ejemplo que viola el Principio de Auto-pertenencia pues hay un fuerte cobro de impuestos, mientras que no viola el imperativo categórico.

El propio Kant explicitamente crítica el concepto de auto-pertenencia como se puede apreciar en la siguiente cita:

El hombre no puede disponer de sí mismo, porque no es una cosa. El hombre no es una propiedad de sí mismo. Esto supondría una contradicción. Pues sólo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De

---

<sup>22</sup> En el próximo capítulo al discutir las ideas de Nozick esta idea intuitiva quedará mucho más clara, por lo que se le pide al lector que no quede convencido por esta argumentación intuitiva ser paciente. Por otra parte al final de dicho capítulo tendremos que acotar esta afirmación a únicamente aquello que se produce con recursos *no-mundanos*.

<sup>23</sup> Insistencia que está justificado pues en algunos momentos de su obra Nozick sugiere que su teoría está sustentada en dicha formulación del imperativo categórico.

ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario. (Kant, 1988, p. 205)

No resulta difícil apreciar que Kant construye un argumento contra la auto-pertenencia en estas líneas, descubrir cuál pueda ser este resulta, en cambio, una labor más ardua.

Cohen (2001) propone una formalización del argumento de la siguiente manera:

- [1] El hombre es una persona
- [2] Nada puede ser tanto una cosa como una persona
- ∴ [3] El hombre no es una cosa

Pero

- [4] Sólo las cosas se pueden poseer
- ∴ [5] El hombre no puede ser poseído
- ∴ [6] El hombre no puede poseerse a sí mismo (p. 212)

Tal cual el argumento está construido es válido, las conclusiones se siguen de las premisas. Sin embargo, no es un buen argumento pues cae en una petición de principio. Las premisas (1) y (2) son claramente ciertas, el problema es que la premisa (4) es justamente lo que se quiere demostrar. Lo que la conclusión (5) muestra es que el hombre no puede ser poseído, esto lo hace apelando a que sólo las cosas se pueden poseer, pero si ser cosa y ser persona son situaciones excluyentes tal y como (2) afirma, afirmar que las personas no pueden ser poseídas es equivalente a afirmar (4). Por otra parte (4) no parece ser evidentemente cierta, no hay nada en la relación de posesión que impida que una persona pueda estar de cualquier de los dos lados de ella. Así este

argumento introduce una premisa sin justificarla, premisa que termina siendo precisamente la afirmación que se pretende demostrar.

Aunado a esto, parece que esta formalización no recoge algo que parece apreciarse en el texto, la intuición de que poseer a otro o a sí mismo es de alguna manera inmoral. Curiosamente esta idea se retoma en otros momentos de la obra kantiana:

El objeto exterior, que es lo Suyo de alguna persona en cuanto á la sustancia [...] y de la cual por consiguiente el propietario (*dominus*) puede disponer como le agrade (*jus disponendi de re suá*). De donde naturalmente se deduce que este objeto no puede ser más que una cosa corporal (respecto de la cual no hay obligación). Un hombre puede, pues estar en poder de sí mismo (*sui juris*); pero no ser propietario de sí mismo (*sui dominus*), y menos aún de sus semejantes. No puede, pues, disponer de sí mismo á su capricho porque es responsable de la humanidad en su propia persona (Kant, 1873, p. 101-102)

Para retomar esta condena de inmoralidad George Brenkert (1998) propone la siguiente formalización:

[1] Definición: “Poseer algo es tener una relación puramente instrumental con ese algo”

∴ [2] “Poseer algo es tener distintos derechos tal que uno puede tratar ese algo (dentro de algunos límites) como únicamente un medio para sus propios fines, tal y como uno trata a un objeto físico”

∴ [3] “Poseerse a sí mismo es estar en una posición para tratar nuestros propios poderes y nuestra propia persona simplemente como medios para nuestros fines”

∴ [4] “Tratarse a sí mismo como auto-poseído significa que uno se trata a sí mismo como un fin y, al mismo tiempo, únicamente como medio” (p. 50)

∴ [5] Por lo tanto uno no puede poseerse a sí mismo

Como se puede observar esta formalización procede hasta (4) lo cual es una contradicción. Por lo tanto, por reducción al absurdo se rechaza la auto-pertenencia tal y cómo afirma (5). A su vez, se puede apreciar que sin perder la idea de que el problema de la auto-pertenencia es un problema *conceptual* se rescata la idea normativa subyacente: poseerse a sí mismo viola el imperativo categórico.

Sin embargo, existen varios errores en este argumento. Lo primero a notar es que la definición que expresa (1) es inadecuada. Cualquiera puede poseer cosas con valor sentimental: un regalo de un amigo muy querido, un recuerdo de un familiar difunto, algún objeto comprado con nuestro primer sueldo, etc. Hacia los cuales a pesar de claramente poseerlos nunca tendremos *únicamente* una relación instrumental. Siendo esto así debemos reformular nuestra definición diciendo:

(1') Definición: "Poseer algo es [*poder*] tener una relación puramente instrumental con ese algo. Es tener los derechos para vender, usar, controlar, manejar o incluso destruir lo que se posee" (Brenkert, 1988, p. 50)

Esta definición, a mi parecer, es más fiel al texto de Brenkert. Obsérvese primero que sin el agregado que hemos colocado, las dos afirmaciones que figuran en la cita no son equivalentes, pues como ya mencionamos se pueden tener todos los derechos de posesión sobre algo y no por ello eso ser puramente un instrumento para nosotros. Por otra parte obsérvese que las conclusiones (2) y (3) no hacen afirmaciones llanas, sino que realizan matices modales 'uno puede' (en 2) y 'estar en una posición' (en 3), los cuales se siguen perfectamente de la premisa (1') afirmación que incluso hace énfasis en dicha modificación modal a diferencia de la premisa original.

Esta segunda observación nos lleva a la conclusión de que el paso argumentativo para llegar a (4) es falaz. Pues a partir de la afirmación 'La auto-pertenencia implica *poder* tratarse simplemente como un medio', se concluye

que 'La auto-pertenencia *implica tratarse únicamente como un medio* y también como un fin'. En esta conclusión la partícula modal fue retirada injustificadamente del hilo de la argumentación. La conclusión válida a partir de la conclusión (3) resulta:

(4') Tratarse a sí mismo como auto-poseído significa que uno se *puede* tratar a sí mismo como un fin y, al mismo tiempo, únicamente como medio

Pero esta conclusión no representa ningún problema. Claro que alguien al creer en la auto-pertenencia *puede* tratarse de ambas formas cayendo así en un garrafal error lógico. Pero el Principio de Auto-pertenencia no implica necesariamente tal problema. Esto sólo significa que todos debemos ser cuidadosos con la manera como utilizamos las herramientas que nuestros compromisos teóricos nos ofrecen. Pero no habla mal ni de esas herramientas ni de esos compromisos teóricos. Así, el argumento de Brenkert falla en lograr la conclusión que Kant pretende.

No parece que sea posible extraer un mejor argumento a los dos ya discutidos a partir de los textos citados de Kant, por lo tanto se deja hasta aquí la discusión con respecto Kant

## Capítulo IV: La pertenencia como el trasfondo normativo de la explotación

Ahora que ya tenemos una noción de qué es el Principio de Auto-pertenencia y de las reflexiones que provocó en algunos de los filósofos clásicos, podemos acercarnos a la abstracta discusión contemporánea sobre este principio. Este capítulo comienza mostrando algunos problemas relacionados con dicho principio, en particular su compleja relación con el cobro de impuestos. A partir de esto se exponen una serie de argumentos que intenta rechazar el principio, a pesar de no lograrlo nos provén de una claridad conceptual que nos permite reconciliar el cobro de impuestos con la auto-pertenencia. Habiendo resuelto esta dificultad se termina mostrando por qué Marx creía en una versión modificada de dicho principio, la cual, se argumenta, es sumamente útil para la reflexión contemporánea en filosofía política.

### *Los problemas del Principio de Auto-pertenencia: Nozick*

Si bien, como ya se mencionó Nozick no formula el concepto de *auto-pertenencia*, es ampliamente aceptado que este concepto juega un papel central en su teoría y aún si esto no fuese el caso, resulta sumamente útil revisar su teoría para discutir algunos de los problemas que dicho concepto nos presenta.

En lugar de comenzar revisando la parte de la teoría de Nozick más relevante para esta investigación, comenzaremos adentrándonos en su propuesta por el camino que el propio autor traza, es decir, ofreciendo una mayor precisión conceptual sobre el concepto de propiedad.

El núcleo central de la noción de un derecho de propiedad sobre  $X$  [...] es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con  $X$  [...] Mis derechos de propiedad sobre mi cuchillo me permiten dejarlo donde yo quiera, pero no en el pecho de otro. Yo puedo escoger cuál de las opciones aceptables que se refieren al cuchillo debe realizarse. Esta noción de propiedad nos ayuda a

entender por qué teóricos anteriores hablaron de que las personas tenían la propiedad de sí mismos y de su trabajo. Consideraban que cada persona tenía el derecho a decidir qué es lo que devendría y qué haría, y que tenía el derecho a cosechar los beneficios de lo que hizo. (Nozick, 1991, pp. 172-173)

Esta descripción del concepto de propiedad nos permite por una parte darle más forma al concepto de Locke, por otra nos permite dar una definición más general la cual el concepto de auto-pertenencia de Cohen sólo particulariza, si aplicamos este ‘núcleo central’ a la persona misma obtenemos justo la definición de este concepto propuesta por Cohen, incluso emulando el ejemplo.

Una vez hecho este paréntesis comencemos propiamente a sumergirnos en la teoría de Nozick. Nuestro autor promete ofrecernos una teoría sobre la titularidad que tenemos sobre las cosas (*Entitlement theory*), según él una teoría “de la justicia en la pertenencias” necesita cubrir tres temas:

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia. De algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2. (Nozick, 1991, p. 154)

Revisemos cuales son los principios que regulan cada uno de estos temas y por qué son necesarios de cada uno de ellos. El primer principio establece cuando es posible que alguien adquiriera un bien previamente no poseído. Un ejemplo de este tipo de principios es el propuesto por Locke y revisado en el capítulo anterior: cualquiera puede *apropiarse* de bienes materiales siempre y cuando deje bienes suficientes de la misma calidad al alcance de los demás. La pertinencia de este tipo de principios es clara: si deseamos construir una teoría

de la justicia sobre la pertenencia, necesitamos saber de dónde partir, saber cuándo algo le comienza a pertenecer a alguien.

Sin embargo, este principio no cubre todos los casos en los que adquirimos derecho a la pertenencia de algo. El caso más común, el del intercambio comercial, no está incluido en el anterior, todo este enorme conjunto de adquisiciones es el que regula el principio de justicia en la transferencia.

Por último, el tercer principio responde a la pregunta ¿qué hacer con aquellos que poseen cosas pero no las adquirieron por el principio de justicia en la adquisición o el de justicia en la transferencia? Aquellos que no adquirieron sus bienes según norman los dos primeros principios no tienen derecho a su pertenencia, es decir, cometieron una injusticia al apropiarse de ellos. De esta manera resulta necesario un principio que regule este tipo injusticias, de esta problemática emana nuestro tercer principio, “La existencia de injusticias pasadas (anteriores violaciones a los dos primeros principios de pertenencias) da origen al tercer tema principal de la justicia de pertenencias: la rectificación de injusticias en las pertenencias.” (Nozick, 1991, p. 155).

Así, los tres principios nos dicen: cuando algo puede empezar a ser de alguien, cuando alguien puede transferir ese algo a alguien más y qué hacer cuando alguien no adquirió algo de algunas de las dos formas anteriores.

Antes de pasar a discutir con más detenimiento cada uno de los principios de esta teoría, veamos un fragmento del texto de Nozick que muestra la relevancia de este tipo de teorías para nuestra investigación:

Una actitud socialista tradicional es que los obreros tienen derecho al producto y a todos los frutos de su trabajo; ellos lo han ganado; una distribución es injusta si no se da a los trabajadores aquello a lo que tienen derecho. Tales derechos están basados en una historia pasada. Ningún socialista que mantenga este punto de vista encontrará reconfortante que se le diga que debido a que la distribución actual *A* coincide estructuralmente con la que él desea *D*, entonces *A* no es menos justa que *D* [...] Este socialista, correctamente desde mi punto de vista, se aferra a las nociones de ingreso,

producción, derecho, merecimiento, etcétera y rechaza los principios [...] que consideran sólo la estructura del grupo de pertenencias resultantes. [...] Su error reside en su postura sobre qué derechos surgen a partir de qué clases de procesos productivos. (Nozick, 1991, p. 158)<sup>24</sup>.

La postura con respecto a la justicia que se defiende en el presente trabajo difiere tajantemente de la que Nozick sostiene en múltiples cuestiones, sin embargo, concuerda con Nozick en este punto. Una teoría marxista sobre la justicia no puede sólo ser sensible al estado actual en el que están las cosas, sino que debe *también* revisar cómo llegaron las cosas a dicho estado. Según hemos revisado la explotación ocurre cuando se *transfiere plustrabajo*, fenómeno que no puede percibirse si nuestro enfoque se centra únicamente en el estado actual de las cosas. Es precisamente debido a que tanto la teoría que pretendemos construir como la que Nozick propone son ambas sensibles a la historia de la pertenencia sobre las cosas, que resulta relevante discutir su teoría.

#### a) *El principio de adquisición*

Nozick, como buen alumno de Locke, comienza realizando tres críticas a la teoría de la apropiación de su maestro.

Primero Nozick observa que no queda claro cómo es que mezclar algo que le pertenece a una persona (su trabajo) con otra cosa que no le pertenece en particular a nadie provoca que dicho objeto le pertenezca a dicha persona. Nozick construye un ejemplo para mostrar su punto, si a cierto individuo le pertenece una lata de salsa de tomates (para el ejemplo no es relevante discutir cómo es que esto ocurrió) y éste la vacía totalmente en el mar de forma que sus partículas se mezclan uniformemente (supongamos que contamos con alguna manera de verificar este hecho) entonces, i) el individuo es propietario de todo el

---

<sup>24</sup> La versión en español fue cotejada con la inglesa y recibió cambios en cuestiones de redacción, véase la versión inglesa: Nozick, 1999, p. 155.

mar, o ii) desperdició su lata de salsa. Parece evidente que la segunda opción es la correcta, lo cual muestra que el argumento de mezclar algo sobre lo que no se tiene titularidad con algo con lo que sí se tiene no es convincente, al menos no hasta que se especifique qué significa mezclar y en qué proporciones se debe hacer para obtener el resultado que Locke propone.

Una segunda crítica se dirige hacia el objeto sobre el que se obtiene titularidad, si bien en los ejemplos de Locke es claro que se obtiene titularidad sobre algo muy concreto, existen muchos casos en los que no resulta tan claro. El ejemplo de Nozick es el siguiente: si un astronauta viaja a Marte y trabaja de cualquier manera la superficie del planeta obtiene a título i) la superficie que trabajó, ii) todo el planeta Marte, iii) todo el espacio no conocido. Las opciones (ii) y (iii) parecen evidentemente incorrectas, sin embargo, no hay un criterio objetivo para desecharlas pues seguimos en el mismo lugar teórico que Locke nos dejó, aún no hemos diferenciado trabajo, de labor, de actividad, y no tenemos un buen método para identificar el objeto de trabajo.

La última crítica ya fue discutida en el capítulo anterior y se dirige a lo que Nozick entiende por la teoría del valor-trabajo. Nozick se pregunta si lo que hace que el trabajo nos otorgue titularidad sobre las cosas es que el trabajo haga valiosas a las cosas. Nuestro autor menciona algunos de los problemas que esta propuesta tiene.

Un primer problema se presenta si observamos que existe trabajo que *reduce* el valor de las cosas, un caso evidente es cuando los niños arruinan algún arreglo. Si al hacer más valiosas las cosas obtenemos titularidad sobre ellas, entonces al reducirlo la perdemos, siendo así, este caso muestra no sólo que no *todo* trabajo otorga pertenencia sobre su objeto, sino que habría trabajo que nos quitaría la pertenencia sobre los objetos.

Un segundo problema es que no queda claro por qué el trabajo nos da derecho sobre todo el objeto y no sólo sobre aquella parte del objeto equivalente al valor que le agregamos. ¿Por qué al afilar una lanza obtenemos titularidad sobre toda la lanza y no sólo sobre la punta que hemos afilado?

Nozick únicamente apunta estos problemas, pero no los resuelve, pues su verdadero interés en dicha sección es discutir la estipulación de Locke. Para ello Nozick profundiza en la crítica que apuntamos al finalizar nuestra discusión sobre Locke: en un mundo altamente poblado la estipulación lockeana es impracticable.<sup>25</sup>

Nos dice Nozick: consideremos a la primera persona: Zenón, que no pudo apropiarse de nada pues ya todo ha sido tomado a derecho por otros. Zenón podría quejarse con la última persona que se apropió de algo: Yesenia, y decir: “incumpliste la estipulación, no podías apropiarte de lo que tienes pues al hacerlo me has dejado sin la posibilidad de apropiarme de nada”. Llamemos a esta oración *P*. Claramente Zenón tiene razón, por lo cual dado el principio de rectificación de injusticias pasadas Yesenia tiene que (al menos) devolver lo que se apropió, pero entonces Yesenia no puede apropiarse de nada pues al hacerlo violaría la estipulación, por lo tanto puede acercarse a la penúltima persona que se apropió de algo: Ximena, y recitarle *P*. Y tendría razón, el que Ximena se haya apropiado de algo ha dejado a Yesenia sin la posibilidad de hacerlo, pues el hacerlo deja a Zenón sin dicha posibilidad. Por lo tanto Ximena debería (al menos) devolver lo que se apropió. Claramente este proceso puede seguir hasta la primera persona que se apropió de algo. Conclusión: nadie puede apropiarse de nada.

Nozick considera que la historia bosquejada en el párrafo anterior se desarrolla demasiado rápido, seguramente un lector atento puede identificar la trampa. Nozick al relatarnos esta historia se tomó una libertad de interpretación que no explicitó. Podemos leer a Locke diciendo: toda adquisición está permitida siempre y cuando no dañe a otros, lo cual se puede entender como una particularización del famoso principio del daño de John Stuart Mill, “la libertad de

---

<sup>25</sup> Discutir sobre lo practicable o no de una estipulación, o en general sobre las consecuencias de un modelo simple en un mundo altamente poblado resulta, como veremos a continuación, altamente complejo. Esto debido a que los supuestos simplificadores sobre los que se construyó el modelo dejan de funcionar. Todas las conclusiones de los modelos simples discutidos en este trabajo, a opinión del autor, pueden extrapolarse a mundos más poblados de lo que los propios modelos esbozan. Sin embargo, adelantar lo que pasaría en un mundo ‘excesivamente’ poblado sobrepasa los fines de este trabajo.

todo individuo sólo puede legítimamente ser limitada cuando daña a otro". (Mill, 2007)

Así, tenemos dos posibles interpretaciones de la estipulación de Locke: I) Hacer daño a otro es hacerlo perder "la oportunidad de mejorar su situación con una apropiación particular o una apropiación cualquiera". II) Hacer daño a otro es hacerlo perder la oportunidad "de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía". (Nozick, 1991, p. 177)

Es decir, la formulación Lockeaná 'dejar suficientes bienes al alcance de todos' se puede leer como 1) dejar suficientes bienes al alcance *de la libre apropiación* de todos, o 2) dejar suficientes bienes al alcance del *libre disfrute* de todos. A partir (1) podemos formular (I), a partir de (2) formulamos (II). Podemos entender a (1) y (2) como especificando distintos principios que limitan la apropiación de las personas, con esto en mente pasemos a las dos distintas estipulaciones que Nozick formula:

*La estipulación fuerte (EF):* No se puede violar (2) y sólo se puede violar (1) si alguna "otra cosa compensa la disminución en oportunidad"  
(Nozick, 1991, p. 177)

*La estipulación débil (ED):* No se puede violar (2).

Claramente la historia que nos cuenta Nozick depende de que dejar a alguien sin la posibilidad de *apropiarse* de algo sea dañarlo, y por lo tanto injusto. Dado que *ED* no menciona apropiación sino sólo disfrute, la historia no funciona si la adoptamos como nuestra interpretación de la afirmación lockeana.

Además *ED* parece tener la misma fuerza intuitiva que tenía la afirmación original de Locke. Estábamos de acuerdo que toda adquisición por el trabajo era justa siempre y cuando permitiera que siguiera existiendo suficiente para el resto. *ED* afirma exactamente lo mismo, con la salvedad que ahora aquello puede estar bajo la titularidad de un particular, sin embargo, qué importa quién ostente esa titularidad si todos podemos seguir disfrutando de aquel bien no

hace una diferencia real que aquello este a nombre de alguien. Probablemente lo que nos preocupe es lo que puede hacer con dicho bien quien sea el titular, pues si realmente le pertenece entonces puede cobrar por su uso, o puede restringirlo a ciertas condiciones cuestionables. Esto se resuelve si precisamos qué significa la noción de 'disfrutar libremente'. De forma laxa podemos decir que tenemos uso libre de una playa aunque su dueño cobre una suma tal que sólo 1 de cada 10 personas en el mundo pueda usarla, sin embargo, dicha restricción nos parece injusta, antes de su apropiación éramos 'más' libres de usar dicha playa.

Esto sugiere que debemos "fijar cierta línea de base para comparar" (Nozick, 1991, p. 178). Una vez fijadas cuales son y en qué medida pueden ser usadas por todos las cosas que hay antes de la primera apropiación, entonces podemos utilizar esto como línea de base para juzgar si la apropiación de alguien, mantiene el libre uso de lo que se ha apropiado.

Pongamos un ejemplo para fijar ideas. Supongamos que un grupo de cincuenta personas viven en una isla cuya costa es completamente rocosa excepto por un pequeño pedazo. Según *EF* nadie puede apropiarse de la playa. Según *ED* si es posible siempre y cuando se cumpla que la apropiación no reduce el libre uso que tenía el resto de los náufragos antes de tal acción. Supongamos que todos disfrutan de ir a la playa, que ninguno disfruta de limpiar y que (a pesar de esto) todos la ensucian. Dadas estas hipótesis resulta completamente aceptable que una familia se apropie de la playa si se compromete a limpiarla todos los días y a cobrarle al resto únicamente una fruta por ingresar a la playa todo el día. El hecho de que cualquier tenga que donar una fruta para usar la playa no reduce el libre uso de la misma, pues la playa está limpia y el costo de una fruta es uno que todos pueden costear.

Baste esto como discusión de los problemas teóricos mínimos que tiene que afrontar el principio de justicia en la adquisición y como un bosquejo de una formulación del mismo.

## b) *El principio de transferencia*

Este segundo principio es discutido por Nozick con mucho menor detenimiento que el anterior, sin embargo, a partir de otras discusiones realizadas en el libro podemos darle forma a la idea que Nozick tiene de este.

Consideremos el siguiente fragmento, en él Nozick se encuentra discutiendo el famoso ejemplo de Wilt Chamberlain, la hipótesis es que existe una distribución D1 justa, a partir de esto Nozick se pregunta ¿bajo qué condiciones podemos considerar a D2 (una distribución que surge a partir de D1) justa?:

Cada una de estas personas decidió dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron habérselo gastado [en cualquier otra cosa] [...] Pero todas ellas [...] convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain [...] Si D1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D2. Transmitiendo parte de las porciones que le dieron en D1 (¿para qué si no para hacer algo con ellas?) ¿No es D2 también justa? [...] ¿Puede alguien más quejarse por motivos de justicia? [...] ¿Por medio de qué proceso podría tal transferencia de dos personas dar origen a una reclamación legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ninguna reclamación de justicia sobre ninguna pertenencia de los otros *antes* de la transferencia? (Nozick, 1991, p. 165)

Detrás de todas estas preguntas retóricas parece estar la siguiente idea: si la transferencia de un estado de cosas *justo* a otro se da únicamente por medio de transferencias *voluntarias* entonces no existe reclamo posible en términos de justicia. Es decir, 1) *una transferencia voluntaria es una transferencia justa*. Por otra parte, Nozick explícitamente afirma 2) “Cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa” (Nozick, p. 154-5). Resulta claro que (1) y (2) implican “Cualquier cosa que surge de una situación justa como resultado de transferencias voluntarias de parte de todos los agentes transferentes es en sí misma justa” (Cohen, 2001, p. 21) Si a esto

último sumamos que “Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos. Los medios legítimos para pasar de una distribución a otra están especificados por el principio de justicia en la transferencia” (Nozick, 1991: 154) Entonces podemos llamar a la afirmación citada de Cohen el principio de Justicia en la transferencia (PJT).

Antes de pasar a discutir el último principio resumamos lo hasta ahora encontrado. Hasta este punto de la investigación sabemos que *ED* regula la justicia en la adquisición y *PJT* la justicia en la transferencia. Solamente se puede tener a título un objeto si se ha adquirido por alguno de estos dos principios.

Obsérvese primero que estos dos principios son consecuencia directa del Principio de Auto-pertenencia. Por este principio (resolviendo los retos que nos legó Nozick) podemos justificar *ED* apelando a una versión más ‘elegante’ del argumento de la mezcla. Además, violar *PJT* es violar dicho principio, si se viola *PJT* es porque hay una transferencia que no fue completamente voluntaria, es decir, no se respetó el derecho a determinar qué hacer con algún *X*. Si este *X* es un objeto previamente adquirido esto viola *ED* (en última instancia) que a su vez implica violar el Principio de Auto-pertenencia. Si este *X* es uno mismo esto viola directamente nuestra auto-pertenencia por la definición de propiedad de Nozick.

Por otra parte, en este punto de la discusión queda claro de qué manera el Principio de Auto-pertenencia nos permite responder la pregunta que se dejó pendiente al final del capítulo anterior: ¿por qué lo que el obrero produce le pertenece? Para dar respuesta a esta pregunta podemos generalizar *ED*: No sólo el trabajo mezclado con algo previamente no poseído de forma particular otorga titularidad sobre ello, el trabajo sobre algo previamente poseído también otorga *algún tipo de titularidad* sobre el producto. Precisar responder a qué tipo de título da, bajo qué condiciones y qué consecuencias puede tener nos dirige a resolver el problema propio de este capítulo. De esta forma la auto-pertenencia se nos presenta como un concepto de suma utilidad.

Sin embargo, este concepto presenta un problema grave a todo marxista. Nos dice Nozick: “El impuesto a los productores del trabajo va a la par con el trabajo

forzado [...] tomar las ganancias de  $n$  horas laborales es como tomar  $n$  horas de la persona, es como forzar a la persona a trabajar  $n$  horas para propósitos de otra". (Nozick, pp. 172-173) Nozick argumenta que obligar a alguien a realizar una actividad *específica* por un determinado número de horas no es la única forma de forzar a alguien a realizar un trabajo. Obligar a alguien contra su voluntad a realizar alguna actividad para nuestro beneficio es forzarlo, a pesar de que se le permita escoger entre un conjunto más amplio de actividades. Si bien es claro que el que alguien le apunte a alguien con una pistola en la cabeza y lo obligue a manejar su coche durante dos horas es forzarle a realizar dicha acción. El hecho de que se le proporcionen las opciones: manejar el coche, bajarse del coche o entregar las llaves, no cambia la realidad de que se está realizando un acto no deseado, uno que no se habría realizado de no tener una pistola apuntando a la cabeza.

Podemos apreciar como el argumento que construye Nozick para exponer la naturaleza de los impuestos apela no a la violación directa del Principio de Auto-pertenencia, sino a su corolario *PJT*. El problema que apunta Nozick es solamente que la transferencia de impuestos no sea voluntaria. En general, muchos teóricos aceptan *PJT*, incluso aquellos que por distintos motivos rechazan el Principio de Auto-pertenencia. La mayoría de los teóricos liberales rechazan cualquier tipo de violación injustificada a la libertad individual, sin embargo, los liberales igualitarios a su vez defienden un estado redistributivo que cobra impuestos.

Existen varios caminos para sortear el 'reto de los impuestos' que Nozick apunta. Uno de los más comunes es el siguiente: Los liberales igualitarios abogan por igualdad de condiciones para todos los miembros de la sociedad, por lo tanto sólo se cobra impuestos a aquello que obtengan ganancias por encima de esta línea de igualdad, y dichos impuestos se cobran justo para que todos podamos vivir en esa línea.

Nozick tiene un contra argumento a esta línea de defensa:

Él que decide trabajar más horas para obtener un ingreso mayor al suficiente para sus necesidades básicas prefiere algunos bienes o servicios extras que la recreación y las actividades que podrían realizar durante las horas no laborales posibles, mientras que quien decide no trabajar tiempo extra prefiere las actividades recreativas sobre los bienes y servicios extras que podría adquirir trabajando más. Dada esta situación, si fuera ilegítimo para un sistema impositivo apoderarse de algo de la recreación del hombre (trabajo forzado) con el propósito de servir a los necesitados, ¿cómo puede ser legítimo para un sistema impositivo apoderarse de algunos de los bienes del hombre con tal propósito? (Nozick, 1991, p. 171)

A esto un liberal igualitario que rechaza el Principio de Auto-pertenencia puede contra replicar haciendo notar que si bien apoderarse del tiempo de recreación de un hombre es un caso de trabajo forzado, el que un sistema se apodera de sus bienes no lo es. Consideremos el siguiente ejemplo: en un primer momento un ladrón se nos acerca y nos dice: “si usted se pasa a caminar del otro lado de la calle le voy a robar su cartera”, supongamos que no necesitamos y tampoco deseamos caminar por el otro lado de la calle. En un segundo momento se acerca un segundo ladrón y nos dice “le voy a robar su cartera”. Es claro que el segundo ladrón te ha *obligado* a realizar una acción, darle tu cartera, pero ¿el primer ladrón también te obligó a algo (ya sea a darle tu cartera o a caminar por el mismo lado de la calle)? Creo firmemente que la respuesta es no. Y creo esto porque considero que la anterior pregunta se confunde con la siguiente ¿el primer ladrón violó el Principio de Auto-pertenencia? A la cual mi respuesta es afirmativa, en tanto que tenemos auto-pertenencia podemos caminar por donde lo deseemos, el hecho de que caminar por la otra banqueta (aunque no sea deseado) nos sea condicionado, viola nuestro derecho a hacer lo que deseemos con aquello que nos pertenece (nosotros mismos, en este caso). Sin embargo, eso no es equivalente a que se nos obligue a realizar alguna acción. Condicionamiento y obligación no son conceptos equivalentes.

Esto demuestra que el trasfondo del contra argumento de Nozick es distinto del trasfondo de su primer argumento. En el primer argumento se apela a PJT el cual es ampliamente aceptado, en el segundo se apela al Principio de la Auto-pertenencia. La siguiente cita reafirma estas conclusiones.

Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace *copropietarios* de usted, les otorga un derecho de propiedad sobre usted (Nozick, 1991, pp. 173-174)

Aunque hemos mostrado que rechazar el Principio de Auto-pertenencia puede liberar a un teórico liberal del problema que Nozick señala, este no es un movimiento que nos esté permitido en este trabajo, pues éste desea dar cuenta de la explotación en términos de auto-pertenencia.

Según revisamos en el texto de la *Crítica al Programa de Gotha*, el obrero jamás recibirá el fruto íntegro de su trabajo, siempre una parte del producto de su trabajo le será deducido. Esto representa evidentemente una violación al Principio de Auto-pertenencia.

Independientemente del argumento que Nozick construye, para nosotros esto representa un problema grave. Desearíamos poder generalizar *ED* para justificar que el capitalista al extraer plustrabajo del obrero comete una injusticia, pero esta generalización implicaría que el extraer plustrabajo del obrero por parte de la sociedad también representa una injusticia. Esto hace explícito el problema que sugerimos al final del capítulo II. Representa un gran reto poner en coherencia la caracterización marxiana del comunismo con la definición marxiana de explotación.

### c) *El principio de rectificación*

Hay poco que mencionar sobre este principio. Nozick realiza pocos comentarios sobre este tema. La observación que usualmente se realiza es que dicho principio amenaza con derrumbar toda la teoría que nuestro autor construye, basta con abrir un buen libro de historia o, para nuestro caso, revisar la sección sobre la *Acumulación originaria* de *El capital* para apreciar como la historia del capitalismo es la historia de la violación de este principio. Esto por una parte nos permitiría condenar al capitalismo como injusto, por la otra justificar el cobro de impuestos y el destino de fondos a los necesitados como una aplicación redistributiva de este principio.

Pero, debemos ser muy precavidos con los encantos que la solución del párrafo anterior propone. El problema radica en que apelar a dicho principio implicaría “que la crítica marxista estándar de la explotación capitalista funcionaría sólo contra capitalismos con una historia sucia” (Cohen, p. 16). Es decir, nuestra crítica al capitalismo y justificación del socialismo dependería de que el primero haya de hecho cometido injusticias. A pesar de que esta verdad empírica es indudable, y de que esto representaría un buen argumento, no es uno del todo satisfactorio.

Según discutimos en la introducción, una buena teoría marxista no sólo debe mostrar que el comunismo es (normativamente) deseable, hecho que el anterior argumento cumple. Sino que también debe mostrar que el comunismo es *necesario*. Es decir, queremos condenar el capitalismo como tal, no sólo el capitalismo que hasta ahora hemos conocido. Creo la siguiente es una verdad aceptable por todo marxista: el capitalismo es deplorable en cuanto tal, uno de los objetivos de los textos de Marx era mostrar la verdad de esta afirmación. El capitalismo que ha robado y engañado no es el único capitalismo injusto, sino que todo capitalismo lo es.

Este segundo elemento no lo cumple el argumento esbozado hace dos párrafos, lo cual nos lleva a desconfiar de él.

Se ha intentado resolver la contradicción que hemos apuntado entre la definición marxiana de explotación y su caracterización del comunismo apuntando que la clase trabajadora explotada se identifica con la clase pobre. De esta forma, la sociedad comunista no cobraría impuestos que violen el Principio de Auto-pertenencia, pues no cobraría impuesto a los trabajadores ya que estos están por debajo de la línea de igualdad, en realidad ellos recibirían en un inicio los beneficios de los impuestos. Por otra parte podemos ver el cobro de los impuestos a los no trabajadores como una aplicación del principio de rectificación.

Esta respuesta es inaceptable por múltiples razones, esbozaremos sólo dos. La primera es que la identificación entre clase explotada y los pobres no se sostiene en los tiempos modernos. Existen pobres que no son explotados, en nuestro tiempo observamos que una de las principales causas de la pobreza es el desempleo, si las personas no trabajan, no pueden ser explotadas, o al menos no dada la definición de explotación que hemos adoptado. Pero también existen explotados que no son pobres, explotar es únicamente extraer plusvalía del trabajo de otro, puede que la extracción sea tan mínima que el nivel de vida del explotado sea incluso más que aceptable.

Una segunda razón, es que si bien en un principio, en la etapa inferior del comunismo, podría entenderse el cobro de impuestos como una aplicación del principio de rectificación, llegará un momento en que la clase trabajadora haya sido retribuida a tal punto que haya un nivel de igualdad de ingresos para todos los trabajadores. Sin embargo, la sociedad incluso en dicha etapa no puede estar conformada únicamente por la clase trabajadora, el mismo Marx llama nuestra atención sobre las personas con distintos tipos de carencias que los imposibilitan para el trabajo<sup>26</sup>. Si creemos que estos últimos también merecen un nivel de vida digno, si no creemos que el nivel de vida digno de estas personas deba depender únicamente de la buena voluntad de los que de hecho reciben

---

<sup>26</sup> ¿"Todos los miembros de la sociedad"? ¿También los que no trabajan? ¿Dónde se queda entonces el 'fruto íntegro del trabajo'? ¿O sólo los miembros de la sociedad que trabajan? ¿Dónde dejamos, entonces, el 'derechos igual' de todos los miembros de la sociedad?" (Marx, 1947, p. 19)

ingresos, sino que pensamos firmemente que toda persona tienen el mismo derecho a una vida digna (y en particular, que los no capaces de trabajar tienen el mismo derecho a una vida digna del que tienen los capaces). Entonces nos vemos forzados a recurrir a un impuesto sobre el trabajo para asegurarle a los que no tienen ingresos por su propio trabajo, los medios materiales necesarios para garantizar una calidad de vida digna. Esto último viola el Principio de Auto-pertenencia.

*Una primera aproximación crítica al Principio de Auto-pertenencia.*

Hasta este momento de la discusión se ha dejado sin revisar un problema central de esta propuesta. Para muchos marxistas el concepto de posesión es un concepto complejo, a varios puede parecerles que la idea de que el hombre se *pertenece* a sí mismo es una idea burguesa, intuición que se vería claramente reforzada con los argumentos expuestos en la sección anterior, pues estos defienden que el comunismo es incompatible con esta idea.

Así, sería necio discutir únicamente las implicaciones teóricas que esta idea tiene y no los problemas conceptuales que internamente ella misma nos presenta. Las críticas directas a este tipo de ideas pueden rastrearse hasta los clásicos de la tradición marxista. Tal y como podemos apreciar en autores como Lukács.

El trabajador tiene que representarse a sí mismo como 'poseedor' de su fuerza de trabajo como mercancía [...] Y lo típico de su destino para la estructura de toda la sociedad es que esa auto-objetivación, esa conversión de una función humana en mercancía, revela con la mayor crudeza el carácter deshumanizado y deshumanizador de la relación mercantil. (Lukács, 1969, p. 100)

Es importante mencionar que no todo concepto teóricamente deficiente es un concepto burgués. Si bien el hecho de que un concepto sea burgués es una

razón para evitar su uso en una teoría marxista, esta no es la única razón por la que un concepto puede ser rechazado incluso dentro de una teoría marxista.

Siguiendo la anterior observación, esta sección se abocará únicamente a revisar los argumentos que critican al Principio de Auto-pertenencia como un principio teóricamente deficiente sin apelar a nociones particulares de la tradición marxista. Con el conocimiento que esta discusión ofrece se procederá a discutir en la siguiente sección la relación entre este principio y la idea de igualdad. Para finalizar se revisarán las críticas que apuntan a que dicho principio es un concepto burgués o a que entra en conflicto con algunas de las ideas centrales dentro del marxismo.

Para discutir los problemas que tiene el Principio de Auto-pertenencia una de las discusiones más ilustrativas es la que fue provocada a raíz del texto de George Brenkert (1998), él nos ofrece cinco razones por las cuales deberíamos rechazar este principio:

*1ª Razón.* Sabemos según el Principio de Auto-pertenencia tenemos derecho a realizar lo que deseamos con nuestro cuerpo y sus capacidades, más aún cualquier uso de nuestro cuerpo o sus capacidades que no sea consentido por nosotros es una violación a este principio. Brenkert señala que esta formulación es insensible a cómo generamos estas capacidades, a cómo obtuvimos dominio de nuestro cuerpo y a cómo adquirimos la habilidad de trabajar. Estas habilidades las obtenemos gracias a muchas otras personas, las cuales no resultan retribuidas de ninguna manera por el Principio de Auto-pertenencia. Así, un buen Principio de Auto-pertenencia debe aceptar que existe una deuda con quienes nos ayudaron a desarrollar nuestras habilidades y que es necesario para cumplir con el principio que esta deuda sea saldada.

*1ª Crítica.* Esta consideración de Brenkert resulta, tal y como está formulada, una crítica insuficiente<sup>27</sup>. Seamos cuidados, primero debemos diferenciar dos ideas que se podrían confundir en esta réplica: la historia de un derecho y las obligaciones que este nos impone. Un primer problema es definir cuando uno puede ejercer cierto derecho, por ejemplo, uno sólo puede ejercer su derecho a

---

<sup>27</sup>Las respuestas a las críticas de Brenkert están tomadas de Cohen (1998)

votar después de los 18 años. Sin embargo, el Principio de Auto-pertenencia no parece ser un derecho (o conjunto de derechos) que esté sujeto a consideraciones temporales. Toda persona es dueña y soberana de su cuerpo y de sus capacidades desde que nace, independientemente de que pueda usarlas o no. De la misma manera que uno tiene el derecho a no ser torturado, independientemente de que exista o no la posibilidad de que esta terrible situación pueda ocurrir.

Una cuestión distinta son las obligaciones que la historia de mi desarrollo social me impone. Brenkert sugiere que dado que no podría realmente ejercer mis capacidades sin la ayuda de otros, y que es gracias a ese mejoramiento de mis capacidades que puedo realmente disfrutar de mi auto-pertenencia, entonces dicho principio debería reconocer que tengo cierta deuda con estas personas. Ahora, el Principio de Auto-pertenencia a pesar de que explícitamente no reconocer esta deuda, tampoco niega su existencia, sólo afirma que no se nos puede obligar a saldarla. El problema es que en la postura de Brenkert no queda claro cómo podemos entender esta 'deuda'. Qué es lo que le debo a quienes apoyaron mi formación ¿su sustento? ¿Los bienes para un nivel mínimo de vida? ¿Regalos en su cumpleaños? Si ellos pueden trabajar ¿aún les debo algo o la deuda se extingue? Y más aún, tampoco queda claro quiénes son los posibles cobradores de esta deuda, si bien es claro que nuestros padres están dentro del grupo que engloba a los cobradores. No queda claro dónde trazar la línea de quién pertenece y quién no ha él, nuestros vecinos, maestros, amigos y familiares han repercutido de alguna manera u otro en la manera como entendemos el mundo y por lo tanto, en la manera como lo transformamos. Al parecer Benkert está en el camino correcto al hacer esta observación, a pesar de esto, el no dar una alternativa útil para enfrentar los problemas que hemos apuntado deja a su crítica al Principio de Auto-pertenencia coja.

*2ª Razón.* Como segunda crítica Brenkert cuestiona la idea de sociedad que implica el que aceptemos el tipo de análisis que el Principio de Auto-pertenencia propone. Según Brenkert la Auto-pertenencia implica que todos los miembros de la sociedad se ven a sí mismos y a los demás como poseedores de cuerpos y

capacidades. Esto significa que todas las relaciones entre los miembros de la sociedad serían contratos, lo que deja de lado muchas de las características que consideramos propias al ser humano: cariño, amor, respeto, etc.

*2ª Réplica.* Esta crítica es de fácil respuesta, el hecho de que pensemos que las personas tiene ciertos derechos sobre sus cuerpos y sus capacidades no implica que de hecho las personas se vean a sí mismas o vean a otras como poseedoras de cuerpos y capacidades. Así como el derecho a no ser torturados no implica que las personas se vean entre ellas como posibles víctimas de tortura y por lo tanto traten a los otros con lástima. El Principio de Auto-pertenencia sólo implica que si alguien viola nuestros derechos sobre nuestro cuerpo tenemos derecho a una compensación, no significa que siempre vamos a exigirla o que las relaciones humanas se conviertan en un cálculo de costo beneficio. Un ámbito es el de los derechos y el de las obligaciones que estos imponen, y otro es el de la cultura y la manera como esta enmarca nuestras relaciones humanas. Las relaciones entre estos dos ámbitos son mucho más complejas de lo que esta crítica propone.

*3ª Razón.* Esta tercera crítica retoma de alguna manera la cita previamente citada de Lukács y puede entenderse como haciendo énfasis en el sentido contrario al de la crítica previa. Brenkert se pregunta si conceptualizar el Principio de Auto-pertenencia como un derecho que todo humano tiene, es una idea que puede ser concebida en cualquier marco social o sólo es posible en una sociedad donde se entienden las relaciones entre personas como relaciones contractuales, es decir, Brenkert se pregunta si la fundamentación de este principio no dependerá de la manera como actualmente entendemos la sociedad, es decir, por medio de legislaciones y modelos económicos. Y si, por lo tanto, adoptar una visión distinta de la sociedad no deja al Principio de Auto-pertenencia sin sustento.

*3ª Réplica.* Tal como está formulada esta crítica falla. En general considero una mala forma de proceder el que se critique una idea por sus motivaciones. Si bien probablemente es cierto que sólo en una sociedad como la capitalista podría concebirse un concepto como el de Auto-pertenencia, esto no es una crítica

contra la idea misma, creer que lo es sólo puede ser resultado de confundir lo que es un motivo con lo que es una razón. En general es algo bueno que un sistema social distinto nos permita pensar la realidad y sus problemas desde un enfoque diferente. Si esta nueva manera de entender la realidad no es la acertada esto es un problema de los conceptos que utilizamos para pensarla, no de la realidad que motivó el que dichos conceptos fueran acuñados. Criticar un concepto es hacer explícitas las razones por las cuales este es una herramienta deficiente. Una mala crítica a la teoría creacionista es atacarla porque fue motivada por una religión, una buena crítica a ella es criticarla porque no logra explicar muchos fenómenos naturales a diferencia de sus teorías rivales. De la misma manera una mala crítica a la teoría de Einstein sería criticarla porque fue motivada por el deseo de conocer 'los pensamientos de Dios'. Si bien puede ser cierto que las herramientas conceptuales hereden algunos de los vicios de las realidades que los vieron nacer. Así, puede ser el caso (según Lukács) que el Principio de Auto-pertenencia implique una visión alienada de la realidad, una buena crítica tiene que mostrar justo eso, no es suficiente mostrar que el principio proviene de una sociedad alienada.

*4ª Razón.* La siguiente crítica de Brenkert trata de mostrar justo lo que la última crítica falla en hacer: que el Principio de Auto-pertenencia como herramienta conceptual producida bajo el régimen capitalista hereda algunos de los vicios propios de este modo de producción. Brenkert nos hace notar que según él cada parte de nosotros es propiedad nuestra, si es una propiedad, entonces es posible intercambiarla. Por lo tanto tiene un valor de cambio, así además existe alguien dispuesto a comprarla entonces tiene un valor de uso. Por lo tanto es una mercancía. Ahora, desde Marx, es ampliamente aceptado en la tradición marxista que la lógica del capital, la lógica de la valorización del valor, impone que se obtenga la mayor ganancia posible a partir de un valor. Así, siguiendo esta lógica toda persona puede equiparar sus capacidades y talentos a materias primas las cuales debe cultivar para su propio éxito.

Pero no se detiene ahí, si bien podemos cultivar nuestro cuerpo y nuestros capacidades para mejorar, también podemos venderlas o rentarlas. Esto nos

lleva a justificar la venta de órganos consensuada, la prostitución, la renta de úteros, incluso la esclavitud. Pero esto no es el mayor problema, sino que dicho principio nos impulsa a cuestionarnos sobre el mejor precio que podemos obtener al vender nuestro cuerpo y no a cuestionarnos si nuestro cuerpo es 'vendible' en lo absoluto.

Así, este problema afecta tanto cuestiones físicas como intelectuales, no sólo en el sentido de vender nuestro trabajo intelectual a otros, sino en vender nuestras creencias, opiniones, valores, sentimientos, etc.

*4ª Réplica.* Para discutir esta crítica debemos proceder con extremo cuidado. Revisamos ya que el derecho a poder hacer cierta acción no implica que de hecho realicemos dicha acción. Así como la posibilidad de vender una reliquia muy preciada no nos obliga venderla, tampoco la creencia en dicho derecho lo hace. La creencia en nuestro derecho a poder vendernos en esclavitud no nos hace vendernos como esclavos, lo cual muestra que falta un elemento motivador.

Sin embargo, es un hecho que la lógica del capital se ve reflejada en una ideología común y con poderosos efectos en el vivir de las personas. Discutir cómo afecta esta lógica la forma de vida de las personas y por qué lo hace tomaría demasiado tiempo. Pero podemos aceptar que si se cae en dicha lógica, se piensa tal y como Brenkert apunta.

Ante esto Cohen señala que si bien el Principio de Auto-pertenencia es una herramienta en extremo útil a la ideología capitalista, esto no la condena en cuanto tal, sino sólo condena su uso ideologizado. Pero esto esquivaba el problema. Queremos un concepto que nos permita condenar al capitalismo como explotador, si este concepto puede ser utilizado por la ideología dominante de dicho sistema con fines que consideramos incorrectos, entonces nos enfrentamos a un problema grave.

En general, Cohen señala que el Principio de Auto-pertenencia es en realidad un conjunto de derechos, así que si de alguna forma nos preocupan las implicaciones que tenga entendernos como siendo nuestra propiedad, siempre podemos dejar de pensarnos como tales y únicamente pensarnos como

teniendo ciertos derechos, los derechos necesarios que nos aseguran que podemos controlar nuestro cuerpo, nuestras capacidades y lo que resulte de ellas.

Si bien esto es cierto, tanto Brenkert como Cohen en algunos momentos dejan pasar la importante diferencia entre propiedad (*property*) y pertenencia (*ownership*). Nuestro estudio ha tratado de mantener esta ambigüedad en la discusión hasta ahora realizada, pues es sólo al mantener tal ambigüedad que podemos (en muchos casos) entender las discusiones entre los autores. Sin embargo, desde un inicio la traducción de *self-ownership* por auto-pertenencia intenta dejar en claro que este es un concepto distinto a *self-property* (auto-propiedad). La traducción literal de *ownership* es *pertenencia*, es decir, *ownership* es una relación que tenemos con algo gracias a la cual ese algo es nuestro. Esto es todo lo que la palabra sugiere, por lo que a las preguntas ¿de qué manera es nuestro? ¿Qué derechos tenemos sobre esa cosa? Y ¿por qué tenemos esos derechos? La palabra pertenencia no sugiere una respuesta, es por ello que hemos tratado de responder estas preguntas construyendo una teoría sobre el concepto que esta palabra denota.

Por su parte, propiedad es un concepto claramente distinto al de pertenencia. Puede ser que algo nos pertenezca moralmente pero no sea nuestra propiedad o viceversa. Esto es el caso si alguien nos ha prometido un objeto pero luego lo ha vendido a alguien más. Incluso existen distintos tipos de propiedad, tal y como varias legislaciones aceptan. Esta investigación entenderá por *completa propiedad privada* el tener derechos sobre algo de: (1) Usarlo (2) Excluir a otros de su uso (3) Consumirlo o destruirlo (4) Ganar cualquier tipo ingresos que se puedan obtener de ese algo a partir de contratos con otros (5) Vender o dar todos estos derechos a otra persona. (Honoré, 'Ownership', 1961)

Modificando o eliminando alguno o varios de estos derechos podemos obtener otros tipos de propiedad. Por ejemplo, eliminando (3) y modificando (1) y (2) a cierto período de tiempo, obtenemos un tipo de propiedad compartida.

Así, ante el problema que Brenkert señala, podemos primero apuntar que el Principio de Auto-pertenencia sólo es un conjunto de derechos que aseguran

que tenemos total control sobre nosotros mismos. Dado que siempre que tenemos ese conjunto de derechos sobre alguna cosa decimos que esa cosa nos pertenece, entonces decimos que nos pertenecemos a nosotros mismos. De esta manera, mostramos que el énfasis de este principio no está en la posesión que tenemos sobre nosotros, sino en los derechos que la sustentan. Por último, como notamos en estos párrafos, los conceptos de propiedad y pertenencia no son equivalentes, lo que libera al principio de varias de las indeseables consecuencias que Brenkert apunta sobre la propiedad. El siguiente paso sería intentar mostrar que el uso que realiza la ideología capitalista sobre el Principio de Auto-pertenencia es tendencioso y no se sostiene en un entendimiento riguroso de esta idea.

*5ª Razón.* Ante este segundo movimiento del argumento es ante el que la última crítica de Benkert levanta dudas. En un primero momento Brenkert sostiene que existen contraejemplos que muestran que los derechos de control sobre algo no son equivalentes a los derechos de pertenencia sobre ello. Para él, pensar en los derechos necesarios para poder controlar nuestras capacidades y lo que resulte de ellas no es equivalente a pensar que nuestro cuerpo y sus capacidades nos pertenecen. Controlar algo no es equivalente a que nos pertenezca, de la misma manera que podemos controlar el software de nuestra computadora, mientras que este le pertenezca al creador de dicho software. O podemos tener el control sobre la casa que rentamos aunque dicha casa no nos pertenezca.

En un segundo momento, Brenkert sostiene que la equivalencia falla pues se puede creer que uno debe tener el control sobre su cuerpo y sus capacidades sin pensar que por ello ellas le pertenezcan a alguien. Pues según revisamos con la teoría de Nozick, para creer que se tiene auto-pertenencia hay ciertos presupuestos que debemos aceptar: se tiene que pensar que hay ciertos derechos de algún individuo claramente diferenciables de los derechos de otro individuo, que la sociedad se compone puramente de individuos y por último, que a partir de estos derechos de pertenencia se pueden derivar otros derechos

sociales y políticos. Así son necesarios todos estos compromisos teóricos para a partir del control sobre uno mismo concluir la pertenencia a un mismo.

*5ª Réplica.* Ambos pasos de esta crítica, me parece, fallan en su objetivo. Sobre el primer movimiento es importante observar que si bien es cierto que podemos tener control sobre algo sin que esto nos pertenezca, esto se debe a que no tenemos *total* control sobre ese algo, como podemos apreciar en el caso del software. Si tuviéramos derecho a *controlar* todos los aspectos necesarios que especifican los derechos de pertenencia, entonces claramente el objeto nos pertenecería. Si bien el capataz tiene derecho a controlar al obrero hasta cierto punto no decimos que este le pertenezca precisamente porque no puede controlarlo de muchas otras maneras, no puede directamente dirigirlo a su muerte, o controlarlo fuera de las horas de trabajo. Así, sólo es necesario analizar qué tipo de control me garantizan los derechos que subyacen al Principio de Auto-pertenencia y luego analizar si ese tipo de control lo equiparamos con la pertenencia.

El segundo movimiento de la crítica es altamente tendencioso. Brenkert parece creer que aceptar este principio va de la mano con aceptar al principio *por las razones por las que Nozick lo acepta*, de esta manera este concepto se encuentra intrínsecamente ligado al conjunto de valores y creencias que sostiene Nozick. Sin embargo, esto no tiene por qué ser así, existen distintos filósofos que pueden aceptar el Principio de Auto-pertenencia por razones igual de distintas. Podemos aceptar este principio por motivos utilitaristas: creyendo que este maximiza el beneficio global de la sociedad. O podemos aceptarlo por motivos marxistas: para dar cuenta de la carga moral del concepto de explotación. La aceptación utilitarista no implica la aceptación de los derechos individuales como es ampliamente reconocido a partir de los estudios de Rawls. Así dicho principio no contiene un vínculo estrecho con los valores que Nozick propone, de esta forma no son necesarias premisas adicionales tan exigentes (como son las de Nozick) para concluir a partir de ciertos derechos de control la auto-pertenencia.

Por último, una de las críticas más interesantes al Principio de Auto-pertenencia es la propuesta por Michael Otsuka (2003), alumno de Cohen. Consideremos el siguiente ejemplo:

Nos encontramos ante el desborde de una presa, motivo por el cual se va a inundar la mitad de una ciudad. Debido a que trabajamos en la comisión del agua tenemos la posibilidad de desviar el curso del agua, podemos decidir qué parte de la ciudad se va a inundar.

Si el curso del agua se mantiene tal y como está se inundará la parte de la ciudad que tiene la biblioteca, pensemos que tenemos un especial deseo en que dichos libros se conserven. De esta manera, si cambiamos el curso podemos conservarlos. ¿Qué debemos hacer? Obsérvese que si aceptamos que todos los habitantes de la ciudad tienen completa propiedad privada sobre sus casas, entonces no podemos cambiar el curso del agua. Es claro que cuando un desastre natural destruye aquello que es propiedad de alguien no viola ningún derecho (y en particular ningún derecho de propiedad). Los derechos de propiedad garantizan que los propietarios pueden decidir, entre otras cosas, quién y cuándo destruye su propiedad, al los desastres naturales no ser entes sujetos a marcos normativos, cuando ellos destruyen cualquier objeto no violan los derechos de nadie.

Sin embargo, sólo los propietarios de las casas tienen derecho a decidir sobre el uso que se les da a ellas y sobre su posible destrucción. Si nosotros modificáramos el curso del agua esto violaría los derechos de propiedad de alguien, pues somos nosotros quienes decidiríamos qué propiedades serán las que serán destruidas y nosotros sí estamos sujetos a marcos normativos. Así siguiendo la idea de *completa* propiedad privada lo correcto es no hacer nada.

Cambiemos un poco el ejemplo, en lugar de una presa, pensemos que hay un tren en marcha sin posibilidades de detenerse<sup>28</sup>, en lugar de la biblioteca lo que sabemos es que si el tren sigue su camino atropellará a diez personas, pero si modificamos su curso atropellará sólo a una.

---

<sup>28</sup>Este tipo de ejemplos se hicieron ampliamente famosos como crítica al utilitarismo. Esta investigación no discutirá la amplia literatura que hay al respecto, sólo recupera el ejemplo con otros fines argumentales.

Si aceptamos que las personas tienen completa propiedad sobre su vida, su cuerpo y sus capacidades, entonces la decisión es evidente: no podemos hacer nada, pues de forma análoga al ejemplo anterior, si modificamos el curso del tren estamos violando los derechos de propiedad de la persona que será arrollada.

Para quienes tengan cierta familiaridad con los debates contemporáneos en ética, sabrán que este tipo de problemas con trenes son objeto de acaloradas discusiones. En este trabajo no se defenderá posición alguna sobre cómo resolverlos. Sólo se apunta que la pregunta: ¿Qué es preferible dejar morir a diez o matar a uno? Plantea un serio dilema ético. El Principio de Auto-pertenencia elimina este dilema, nos indica que siempre es preferible dejar morir a matar pues al cambiar el tren de dirección estamos violando directamente el control que tienen las personas sobre su cuerpo y su vida. Esto último ataca fuertemente nuestras intuiciones sobre lo que es correcto y lo que no, pues no parece claro que esta siempre sea la decisión *evidentemente* correcta. Así, nuestro principio plantea un problema similar a la máxima utilitarista clásica, no deja lugar para el debate moral, lo cual es indeseable para cualquier concepto en ética. Queremos que los conceptos que adoptamos en Ética nos guíen, pero también que nos den espacio para la casuística, es importante rescatar la intuición de que en Ética no hay ecuaciones, no hay manera de saber en lo abstracto cual decisión es la correcta, sino que siempre se debe dejar lugar a que la situación y las personas implicadas en ella nos hablen por sí mismas.

Ante este último problema Otsuka propone redefinir el Principio de Auto-pertenencia de manera que nos permita extraer las mismas conclusiones con las que hasta el momento hemos estado lidiando, pero que evite el problema previamente esbozado, es con esta definición con la cual trabajaremos por el resto del presente trabajo. El principio de Auto-pertenencia consiste de dos derechos:

- (1) Un muy robusto derecho al control y al uso de nuestra propia mente y cuerpo que ejerce presión sobre otros para que no me usen

intencionalmente como medio al forzarme a sacrificar mi vida, mi cuerpo, o mi trabajo, donde tal fuerza opera por medio de incursiones o amenazas de incursión sobre mi propia mente y cuerpo (incluyendo arresto, detención o encarcelamiento forzados, asaltos y agresión)

- (2) Un muy robusto derecho a todo aquel ingreso que uno puede ganar de su propia mente y cuerpo (incluyendo su propio trabajo) ya sea por uno mismo o a través de intercambios voluntarios con otros individuos que no estén regulados ni sean sujetos a algún tipo de impuesto (Otsuka, 2003, p. 15)

Como revisamos en la discusión sobre la teoría de Nozick, cuando este último argumenta en contra de los impuestos intenta derivar (2) de (1), pues un cobro de impuestos parece una violación al control que tenemos sobre nuestro cuerpo. Tal y como se intentó mostrar con el ejemplo de la banqueta y la cartera, páginas arriba, eso es sólo ilusorio. Ambos derechos son independientes, no pueden ser deducidos uno del otro.

Brenkert parece tener razón que si sólo aceptamos alguno de estos derechos no podemos decir que nos pertenezcamos a nosotros mismos, Cohen tiene razón en que abrazar ambos derechos implica lo que coloquialmente entendemos por pertenencia.

Utilicemos el caso del software que propone Brenkert para asentar ideas. Si tenemos control y uso de un determinado programa, pero no podemos obtener beneficios al prestarlo, ni lo podemos vender, entonces no nos pertenece.

Por otra parte si podemos venderlo y prestarlo, pero no tenemos completo control sobre cómo y cuándo usarlo, tampoco parece que podamos aceptar que nos pertenece.

Por último, si tenemos completo control sobre él (nadie nos puede obligar a utilizarlo de una manera distinta a la que nosotros deseemos) y todo beneficio derivado de su uso nos pertenece. Entonces es claro que estamos justificados al afirmar que el programa nos pertenece.

Con esta profunda comprensión que hemos alcanzado sobre el Principio de Auto-pertenencia procedamos a las consideraciones sobre su relación con los impuestos y la desigualdad.

### *La relación compleja entre la auto-pertenencia y la desigualdad*

Tiene sentido antes de comenzar a discutir la relación entre estos dos conceptos, realizar algunas consideraciones sobre la reflexión marxiana en torno a la igualdad. Como ya revisamos en el caso particular de la justicia, la concepción que tiene Marx sobre algunos de los conceptos más usados en la discusión filosófica contemporánea es extremadamente compleja. Este también es el caso de la igualdad. Para estudiar a fondo la concepción marxiana es recomendable el artículo de Allen Wood, *Marx and Equality* (1986). Wood argumenta convincentemente que a lo largo de la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx desglosa por qué no hay manera de darle sentido al concepto de igualdad, pues todo concepto de igualdad, al tener que restringirse a ciertas características las cuales considera se deben igualar, deja fuera de la balanza otras. Por esto “*todo derecho [a la igualdad es], por su contenido, el derecho a la desigualdad*”. Esta reflexión se ve reflejada en que la máxima del comunismo no apela en forma alguna a ningún tipo de igualdad “De cada uno, según sus capacidades; a cada uno, según sus necesidades” (Marx, 1947, pp. 23-24)

Sin embargo, si nuestra reflexión logra justificar que el Principio de Auto-pertenencia es compatible con algún tipo de igualdad, es decir, con un estado igualitario, con un estado que redistribuye la riqueza, entonces este principio es compatible con el cobro de impuestos obligatorios, lo cual retiraría la tensión que encontramos al principio del capítulo.

Para reconciliar las dos nociones a los que se ocupa esta sección: Auto-pertenencia e igualdad, lo que resulta más atractivo es proponer una estipulación distinta a la sugerida por Nozick. Según revisamos en la sección dedicada a dicho autor, es esta estipulación la que permite amplias desigualdades materiales entre las personas, pero también según vimos parece

no sólo una estipulación sólida, sino la única que es fiel a lo que el Principio de Auto-pertenencia plantea. Según se intentará mostrar en esta sección ninguna de estas últimas dos afirmaciones sobre la estipulación débil de Nozick es cierta. Por una parte la estipulación de Nozick resulta arbitraria bajo una amplia gama de interpretaciones, por otra parte existen otras estipulaciones que rescatan lo que el Principio de Auto-pertenencia plantea. Mostremos primero con mayor rigor que la cuestión de la estipulación debe ser el centro de nuestra atención si deseamos reconciliar ambos conceptos.

Para esto el cuadro que propone Otsuka (2003, p. 17) resulta sumamente ilustrativo.

	<b>Recursos mundanos</b>	<b>Recursos no mundanos</b>
<b>Comercio</b>	ejemplo: Sembrar	ejemplo: Entretenimiento
<b>No comercio</b>	ejemplo: Sembrar	ejemplo: Tejer cabello

Este cuadro pretende ilustrar que hay cuatro maneras para catalogar la forma en que obtenemos ingresos. Una primera división es si los ingresos provienen de trabajar recursos que el mundo ofrece (cómo es generalmente el caso) o recursos propios de nuestro cuerpo. Una segunda división proviene de diferenciar los ingresos que son consecuencia del comercio de los que no lo son. Al conjuntar estas dos divisiones obtenemos el cuadro.

Las estipulaciones sólo afectan el tipo de trabajo que es resultado del uso de recursos mundanos. Curiosamente es en este caso donde el argumento contra los impuestos es menos persuasivo.

Para simplificar el análisis supongamos un ejemplo donde sólo existen dos personas, este ejemplo es propuesto por el propio Otsuka y es sumamente artificial pues los ejemplos en el que se trabajan recursos que no ofrece el mundo son sumamente extraños. La primera persona, Juan, es calva y no sabe

ni puede aprender a tejer ningún tipo de material. La segunda, Irma, no es calva y además es particularmente hábil tejiendo su cabello para crear cobijas y ropa en general<sup>29</sup>. Supongamos más aún que no existen recursos en el mundo con los cuales producir vestimenta. Dado esto tenemos las cuatro siguientes posibles situaciones:

1) Irma no es capaz de tejer suficiente ropa para sí misma por lo que tanto Irma como Juan mueren de frío.

2) Irma sólo es capaz de tejer suficiente ropa para una persona.

3) Irma sólo es capaz de tejer suficiente ropa para dos personas.

4) Irma es capaz de tejer suficiente ropa para dos personas y aún producir un excedente.

Los primeros dos casos resultan carentes de interés, si asumimos que no existe una preocupación de Irma por la suerte de Juan: en el primero ambos mueren, en el segundo sólo Juan muere.

Revisemos el tercero, en este caso podemos fácilmente reproducir el argumento de Nozick: nadie puede legítimamente obligar a Irma a obsequiarle ropa a Juan, pues el cabello y el trabajo con el que se produce la ropa le pertenecen a Irma, por lo cual sólo ella puede decidir qué hacer con el producto de su trabajo, cualquier forma en la que se le obligue a obsequiar su trabajo viola sus derechos de pertenencia.

Si bien este argumento suena, en este caso, convincente (si aceptamos los derechos que conforman el Principio de Auto-pertenencia) este caso muestra también que Nozick sería un fanático de dicho principio si defendiera tal idea. Sólo un fanatismo de dicho principio, podría preferir que este se respete a salvar

---

<sup>29</sup> Soy consciente de lo impactante y extraño de este ejemplo, extrañeza que creo es consecuencia de que en general no nos parece normal utilizar partes de nuestro cuerpo para trabajarlas: tallar nuestros huesos, esculpir nuestros dientes, etc. Sin embargo, este ejemplo no dista mucho de lo que en verdad sucede en el mundo cotidiano, el trabajo y la venta del cabello son una realidad: existen personas que rellenan almohadas con los cabellos que se les caen, también existen implantes de cabello real con motivos estéticos, por último, el ejemplo que más se asemeja al aquí citado: existen estéticas que compran cabelleras abundantes y bien cuidadas para con ellas confeccionar pelucas que a su vez venden. Este último tipo de comercio motiva situaciones tan extrañas y alarmantes como el robo de cabello. Situaciones todas ellas reales.

la vida de una persona. Así un impuesto que afirme: *Irma debe obsequiarle a Juan toda la ropa que no necesite para ella misma vestirse*; suena ampliamente razonable.

Sin embargo, en el cuarto caso el argumento de Nozick logra su objetivo. Si bien podemos no ser fanáticos del Principio de Auto-pertenencia para garantizarle a Juan la vestimenta suficiente para que no muera de frío ¿podemos garantizarle a Juan la misma cantidad de ropa que a Irma? La respuesta es negativa. A Irma le pertenece totalmente la ropa, pero dado que consideramos de gran importancia que nadie muera, podemos garantizarle una mínima cantidad de ropa a Juan. Sin embargo, la apelación a la vida ya no es un recurso cuando queremos justificar que Juan tenga la misma cantidad de ropa que Irma.

Así en este caso Nozick está en lo correcto, un impuesto que afirme: *Irma debe obsequiarle toda la ropa que ella no necesite a Juan, hasta que ambos tengan la misma cantidad de ropa* es injustificado y resulta en una violación a los derechos de pertenencia de Irma.

Con esto en mente podemos construir un ejemplo similar. Esta vez Juan sigue siendo calvo, pero es capaz de trabajar la tierra, mientras que Irma no es capaz de trabajar de ninguna forma. Nos encontramos con casos análogos a los cuatro del ejemplo anterior. Y las conclusiones son equivalentes en los primeros tres. Sin embargo, en el tercero cabe preguntarse ¿Juan tiene total pertenencia sobre los frutos que produce? ¿La propiedad que tenemos sobre nuestro cuerpo es equivalente a la que tenemos sobre el mundo?

Si de alguna forma logramos mostrar que la auto-pertenencia no implica grados de pertenencia iguales entre nuestro cuerpo y el mundo exterior, entonces podremos justificar impuestos obligatorios sobre todo trabajo que requiera de recursos mundanos.

### *Una teoría de la titularidad alterna a la de Nozick: Cohen y Otsuka*

Una vez justificado el énfasis en la estipulación pasemos a su discusión. La estipulación que se defenderá es la siguiente:

Estipulación Igualitaria (EI): Toda persona puede adquirir recursos mundanos que previamente no pertenecen a nadie sí y sólo sí dicha apropiación deja suficientes recursos mundanos que previamente no pertenecían a nadie de forma que todos los demás pueden adquirir una porción igualmente ventajosa de ellos. (Otsuka, 2003, p. 24)

La estipulación es suficientemente clara por sí misma, lo único que valdría la pena aclarar es lo que significa una “porción igualmente ventajosa”. La intención de dicha formulación es que *EI* no se comprometa en particular con ninguna teoría sobre la igualdad. Dependiendo cual sea la teoría sobre la igualdad favorita del lector es posible suplantarse dicha afirmación por la que corresponda dicha teoría. Si uno sigue a Rawls (2006) leerá “porción igual de *bienes primarios*”, si se sigue a Dworkin (1981), “una porción igual de recursos”, si se sigue a Arneson (1989), “una porción de bienes que aseguren la *igualdad de oportunidad al bienestar*”, si se sigue a Cohen (2011) “una porción de bienes que aseguren la *igualdad de acceso a la ventaja*”. Si se sigue la teoría que yo prefiero, la de las capacidades se leerá “una porción de bienes que garantice la *igualdad de capacidades*” (Sen, 1993). En este trabajo no se defenderá ninguna de estas teorías, sin embargo, es la opinión del autor que esta última teoría se integra orgánicamente con la concepción marxiana, afirmación que no será defendida por no ser relevante para la argumentación.

Según se recordará, la Estipulación propuesta por Nozick es una reformulación de la propuesta por Locke. De esta manera hereda los argumentos que este último esgrimió para defenderla. Según Locke en un inicio el mundo es poseído por todos en común, es gracias al Principio de Auto-pertenencia que es posible apropiarse de él siempre y cuando respetamos la estipulación. Posterior al

trabajo de Locke fue escrita la famosísima cita del *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres* de Jean Jacques Rousseau:

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡[sic] Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!» (Rousseau, 1923, p. 33)

Existen muchas maneras de interpretar la bella forma en la que Rousseau se expresa en este fragmento. Generalmente se interpreta al filósofo ginebrino como si dijera que fue la primera apropiación la que causó la desigualdad entre la raza humana, por lo tanto, toda primera apropiación es incorrecta. Hay quienes interpretan que en realidad sólo es la apropiación de la tierra la que es incorrecta, pues siguiendo a Locke podemos pensar que aquello que nosotros producimos ha sido mezclado con nuestro trabajo, sin embargo, la tierra no la produjimos nosotros, por lo tanto, lo que nos pertenece son sus frutos y no ella misma.

En este texto se aventurará la interpretación de que lo errado es que una apropiación sea realizada por un particular sin el consentimiento de otros. Si los frutos de la tierra son de todos, nos pertenecen a todos, es por ello que sólo la colectividad puede ceder sus derechos de pertenencia a particulares, de esta manera la tierra no es de nadie hasta que no lo hayan decidido así todos en colectivo.

Esta línea interpretativa es prometedora pues, a diferencia de la forma de adquisición propuesta por Nozick, en este modelo no es suficiente que se mejore la situación de los demás para que la apropiación sea aceptable, sino que además todos deben estar de acuerdo que de hecho su situación mejora.

En el mundo cotidiano, la exigencia de que todos deban consentir cierta acción no garantiza que esta acción los beneficie, tal y como nuestro sistema partidista ha mostrado en múltiples ocasiones. Es por esto último que resulta iluminador seguir la propuesta rawlsiana y adoptar la teoría de la elección racional como la teoría que explica la motivación de los agentes en el modelo que estamos intentando construir. Esto quiero decir que los agentes del modelo son motivados primordialmente por su interés personal, para juzgar si una acción es aprobada ellos calculan en términos de costo beneficio la situación en la cual se encontrarían si dicha acción ocurriera, y dependiendo de las ganancias o pérdidas que sufre su persona toman una decisión. Si bien este modelo simplifica enormemente la psicología humana, y ha sido objeto de amplias críticas, en particular las de Amartya Sen en múltiples escritos<sup>30</sup>. En este trabajo en particular este supuesto nos permite hacer la menor cantidad de suposiciones adicionales sobre la benevolencia de los agentes, pues como bien sabemos en el capitalismo no poder apostar a la buena voluntad de los capitalistas para garantizar el bienestar de los necesitados. Así, asumir que los agentes son guiados primordialmente por sus intereses particulares parece esclarecernos el panorama. Más aún, nos evita excesivas discusiones sobre qué haría una persona en dichas circunstancias. Por último, es importante aclarar que una persona auto-interesada no es una persona egoísta. Preocuparse primero por uno no es equivalente a no preocuparse por lo demás en lo absoluto o a estar dispuesto a pasar por encima de sus intereses con tal de satisfacer los propios, sólo significa que uno es el primero en entrar en la balanza, después pueden o no entrar los demás.

En nuestro proceso de justificación de esta nueva estipulación, supondremos que lo que entra en el cálculo costo beneficio de los agentes son las 'porciones ventajosas de recursos mundanos', para así hacer compatible nuestra propuesta con cualquier teoría sobre la igualdad.

Para simplificar el modelo supongamos sólo a dos agentes, de forma similar al ejemplo utilizado previamente, nuestra primer agente Andrea es capaz de

---

<sup>30</sup>En particular véase la síntesis que el propio Sen realiza de sus críticas en (Sen, 2009)

trabajar la tierra, mientras que la segunda agente Isabel es no es capaz de trabajar por sí misma. La razón de estudiar modelos con persona que no pueden producir, es como ha hecho notar Martha Nussbaum (2006), eliminar de nuestro análisis consideraciones similares a la cooperación mutuamente ventajosa. Históricamente la tradición contractualista ha apelado recurrentemente a consideraciones sobre cooperación, los individuos se organizan para vivir en sociedad pues al cooperar todos obtienen un beneficio mayor a si trabajaran por separado. Sin embargo, queremos examinar la fuerza de nuestra teoría, para ello existen muchos atajos, uno de los más recurrentes es llevarla a casos extremos y analizar si aún en dichos casos la teoría logra solucionar los problemas para los que fue pensada. Por esto, mientras menos hipótesis tengamos para resolver nuestro problema, si la teoría logra solucionarlo, mejor teoría será. Siendo así, de forma análoga al ejemplo de Irma y Juan, tenemos las mismas cuatro posibilidades con resultados similares.

- 1) Andrea no puede producir suficiente para mantener a una persona.
- 2) Andrea sólo puede producir suficiente para mantener a una persona pero no a dos.
- 3) Andrea sólo puede producir el justo suficiente para mantener a ambas.
- 4) Andrea puede producir lo suficiente para mantener a ambas y además producir un excedente.

De nuevo (1) y (2) no son interesantes, bajo (1) ambas mueren, y bajo (2) Isabel muere. Para (3) obtenemos un resultado similar al caso de Irma y Juan, Andrea se ve obligada a entregarle los suficientes recursos a Isabel para que ella sobreviva, sin embargo, la razón de esto es radicalmente distinta. En el ejemplo anterior apelamos a que toda teoría razonable en filosofía normativa acepta que la muerte es algo que se desea evitar, por lo tanto debemos obligar a que Irma le obsequie a Juan el vestido necesario para su supervivencia.

En este ejemplo Isabel tiene una herramienta mucho más interesante a su disposición, si Andrea no accede a obsequiarle los recursos suficientes para que ella sobreviva, entonces Isabel no consentirá que Andrea trabaje. Como la tierra le pertenece a ambas por igual Andrea necesita del consentimiento de Isabel

para trabajarla. Así, apelando a la pertenencia colectiva de la tierra, Isabel puede obtener los recursos necesarios para vivir.

El caso (4) es aún más interesante. Si ambas tienen garantizado su sustento el excedente será disputado por ambas. Dados los supuestos que tenemos resulta sorprendente que la mayoría de estos serán destinados a Isabel, veamos:

Ambas intentan conseguir la mayor cantidad recursos que les sean ventajosos. Sin embargo, Isabel necesita una mayor cantidad de recursos para alcanzar un nivel de bienestar similar al de Andrea pues tiene impedimentos, dada su discapacidad, que Andrea no tiene. La mayoría de las teorías igualitaristas actuales son sensibles a esta situación y proponen que debido a la mayor dificultad que tienen las personas con capacidades diferentes para alcanzar un nivel de vida superior, merecen una mayor cantidad de recursos que el resto. Así, si en condiciones 'normales', el excedente se repartiría 50-50, pues nadie estaría dispuesto a aceptar una menor cantidad bajo el supuesto de elección racional. En este caso la balanza se inclinará a favor de Isabel, racionalmente está dispuesta a exigir más pues es sólo con más recursos que estará en una condición de igualdad con Andrea.

Así hemos construido un modelo que logra justificar a partir de una pertenencia colectiva una estipulación igualitarista. Pareciera así que nuestro problema está solucionado, sin embargo, aún estamos lejos de llegar a nuestro objetivo, pues cabe preguntarnos. ¿Este modelo respeta el Principio de Auto-pertenencia tal y cómo lo definimos con los dos derechos que lo constituyen? La respuesta es negativa.

Este modelo respeta una versión de dicho principio puramente formal, es decir, si entendemos la auto-pertenencia en un sentido negativo (análogo a la libertad negativa propuesta por Isaiah Berlin (1969)) entonces transitamos por un buen camino. Nadie puede violentar el control que tienen los agentes sobre su cuerpo y sus capacidades, bajo este esquema nadie está obligado a realizar trabajo forzado. Sin embargo, los agentes no tienen control *real* sobre su cuerpo, dado que el mundo les pertenece colectivamente a todos, nadie puede realizar

nada con él sin el consentimiento de *todos* los demás. Nadie puede comer ningún fruto, dar un paseo, o nadar en el río sin recibir el consentimiento de los demás. Para realizar cualquier actividad que se relacione con el mundo se debe pedir el consentimiento de todos los habitantes de él.

Tal y como definimos el Principio de Auto-pertenencia, este implica un derecho robusto sobre nuestro cuerpo, por lo tanto este modelo viola el principio. De esta forma la intuición lockeana queda confirmada, si una teoría de la apropiación no acepta que las personas pueden por medio de su trabajo convertir lo que le pertenece a todos en algo de pertenencia particular, entonces esta teoría tiene resultados indeseables. Es decir, en un mundo de pertenencia colectiva debemos aceptar el Principio de Auto-pertenencia sin una restricción tan fuerte como la del consenso total pues ésta deja a este principio sin ninguna fuerza real.

Frente a este problema podemos proponer varias soluciones, una que se nos presenta como prometedora es suponer que ahora el mundo es repartido por partes iguales. Si existen  $n$  personas, cada uno recibe  $1/n$  partes del total del globo.

De nuevo, analicemos el caso extremo de Andrea e Isabel. Tenemos de nuevo varios casos, sólo se enumerarán los interesantes.

- i) Andrea sólo puede producir suficiente con su porción para mantenerse ella.
- ii) Andrea sólo puede producir suficiente con su porción para mantener a ambas
- iii) Andrea puede producir suficiente para mantener a ambas con su porción y generar un excedente.
- iv) Andrea sólo puede producir suficiente para mantenerse pero necesita utilizar la porción de Isabel.
- v) Andrea sólo puede producir suficiente para mantener a ambas pero necesita utilizar la porción de Isabel, sin la porción de Isabel no puede ni siquiera producir suficiente para ella misma

- vi) Andrea puede producir suficiente para ambas y generar un excedente pero necesita utilizar la porción de Isabel, sin la porción de Isabel no puede ni siquiera producir suficiente para ella misma
- vii) Andrea puede producir con su porción para mantenerse, pero si tiene acceso a la porción de Isabel puede producir suficiente para ella y generar un excedente.

(i) Sólo es interesante al ser comparada con (iv). Bajo (i) Isabel evidentemente muere, mientras que bajo (iv) ambas mueren pues Andrea no está dispuesta a permitir que Isabel trabaje sobre su porción sin una remuneración, al ninguna de las partes ser suficiente para mantener a alguna de las dos con vida ambas mueren.

Bajo (ii) Andrea *puede* darle recursos a Isabel para mantenerla con vida, pero dado que por hipótesis lo que ella obtiene sólo es suficiente para mantenerla con vida, no es descabellado aceptar que preferirá utilizarlo para sus propios fines, si bien puede obsequiarle alguna parte a Isabel, esta probablemente no será suficiente para que sobreviva.

(v) plantea una situación análoga a (3) en el caso de pertenencia colectiva. Isabel exigirá una compensación por la 'renta' de su terreno, la cual no será menor a lo necesario para sobrevivir.

(vi) es análogo a (4).

(vii) en cambio es una situación mucho menos afortunada para Isabel. Dado que Andrea puede mantenerse con vida sin recurrir a la porción de Isabel, lo único que Isabel puede ofrecerle para que trabaje su porción es el beneficio extra que Andrea obtendría. Este debe ser lo suficientemente sustancioso para que a ojos de Andrea valga la pena el trabajo extra, dado que Isabel no prestará su porción por menos de lo indispensable para sobrevivir, todo el excedente le corresponderá a Andrea, pues de lo contrario siempre puede amenazar a Isabel con dejarla morir.

Este modelo claramente respeta el Principio de Auto-pertenencia en su especificación como derecho robusto. Sin embargo, tal como acabamos de analizar, sólo respeta la estipulación igualitaria en dos de los siete casos. Hay

casos donde incluso cuando es materialmente posible que Isabel sobreviva, ella muere.

Utilizando lo aprendido con este modelo, resulta tentador intentar una distribución que esta vez no divida en  $n$  parte iguales para todos, sino que sea sensible a las capacidades de cada persona para producir. De esta forma quienes son muy hábiles para producir recibirán una menor porción lo que los obligará a establecer un contrato con quienes tienen una mayor porción, los menos hábiles. Así garantizando una distribución de recursos igualitaria.

Pero este esquema falla para el caso de quien no tiene capacidad para trabajar. Si de nuevo suponemos un modelo con dos personas, siguiendo la lógica del párrafo anterior a quien pueda trabajar le tocaría una porción tan pequeña que le impediría conseguir el sustento sólo de ella. Así quien puede trabajar ni siquiera tiene control sobre su propia vida, lo cual de nuevo viola el Principio de Auto-pertenencia.

Michael Otsuka ha propuesto una solución, un punto medio entre las dos precedentes que pretende recobrar las virtudes de cada una: respetar el Principio de Auto-pertenencia y lograr igualdad.

Para lograr su objetivo Otsuka (2003) y (1998) complejiza el modelo que hemos estado trabajando, esta complejización consta de dos elementos. Primero, Otsuka hace notar que los recursos mundanos no se componen únicamente de recursos aptos para obtener el sustento personal, sino de muchos otros bienes. Segundo, según hemos aceptado, los agentes de nuestros modelos no se encuentran interesados únicamente en obtener el sustento diario, sino en garantizar la realización de sus capacidades.

Con estas observaciones Otsuka propone repartir el mundo de la siguiente forma: a aquellos que tengan una amplia capacidad de producir bienes para el sustento humano les será distribuido únicamente el espacio suficiente para producir los medios para sobrevivir. Mientras que aquellos que no son capaces de producir dichos recursos le serán distribuidos porciones de tierra con atractivos como lo pueden ser: ríos, playas, montañas, etc. Por último, a la amplia gama entre estos dos tipos de agentes se les distribuirá

proporcionalmente a su capacidad para producir los bienes necesarios para su supervivencia. Es decir, si un agente es un poco menos capaz que la norma, entonces parte de su porción tendrá un poco de estos territorios con atractivos, esta porción aumentará inversamente en relación a su capacidad para producir recursos.

Analicemos este modelo con el método que nos es familiar, sean nuestros sujetos Nicolás y Bruno. Nicolás es capaz de producir frutos de la tierra, mientras que Bruno no lo es. Supongamos (para incorporar la complejización sugerida por Otsuka) que ambos viven en una isla, en cuyo interior se puede sembrar. Así la distribución será la siguiente: la parte de la isla que puede ser cultivada le corresponde a Nicolás, mientras que todas sus playas le corresponden a Bruno. Para centrarnos en el punto que nos interesa, supongamos que Nicolás es capaz de producir suficiente para que ambos satisfagan sus necesidades.

De esta forma, si ambos están interesados en maximizar el florecimiento de sus capacidades el trato será el siguiente: Nicolás puede bañarse en la playa y tener todo el tiempo de recreación que desee en ella, siempre y cuando le garantice un igual grado de satisfacción de sus capacidades a Bruno.

Claramente este trato es del interés de Bruno pues de lo contrario moriría de hambre, mientras que es del interés de Nicolás pues de lo contrario tendría toda la comida que desee pero ninguna manera de disfrutar de su vida, dado que es de su interés (como es el de todos) tener cierto tiempo de recreación, el trato también es de su agrado. Así este ejemplo logra una igualdad de capacidades.

¿Este ejemplo viola el Principio de Auto-pertenencia? No, Nicolás tiene un robusto control sobre su vida, nadie lo obliga a trabajar bajo ninguna amenaza, mientras que puede trasladarse y realizar las actividades que él desee, siempre y cuando lo haga en la tierra que le pertenece. Acepta ofrecerle parte del producto de su trabajo a Bruno bajo términos completamente voluntarios. Por lo tanto este modelo respeta el Principio de Auto-pertenencia.

La primera aproximación a la propuesta de Otsuka puede parecer ingenua y artificial, pero consideraciones posteriores nos muestran que resulta ser más

realista y bien fundada que las otras que hemos revisado. Por una parte este modelo no incluye complejizaciones irreales, con pocas hipótesis extra nos acerca a un modelo más fiel a la forma como es el mundo y a las motivaciones de los actores que en él habitan. El ejemplo de la playa puede ser modificado para incluir situaciones más realistas, a las personas con menores posibilidades de trabajar se les pueden otorgar otro tipo de terrenos: bosques, minas, cuerpos de agua, etc. Los cuales no contenga recursos indispensables para el sustento humano, pero si recursos necesarios para llevar una vida por encima del nivel mínimo como lo son: papel, metales, madera, etc.

Por otra parte parecería excesivo suponer que las personas capaces de trabajar estarían dispuestas a 'rentarle' la tierra con recursos variados a los que no pueden trabajar, pues no corren ningún peligro de muerte al no hacerlo. Menos aún parece que estarían dispuestos a pagar una 'renta' tan cara como lo son los recursos necesarios para que estas personas puedan hacer que sus capacidades florezcan.

La primer parte de esta duda parte de confundir las ideas de interés con la de necesidad. Si bien los 'capaces' no tienen una necesidad de establecer un contrato con los otros, si tienen un interés muy poderoso en hacerlo. Pueden *sobrevivir* con los recursos que tienen a su disposición, pero pocos aceptarían este bajo nivel de vida si uno mucho mejor está a su alcance, es decir, tienen un fuerte interés en rentar otras tierras.

Por otra parte, la renta que deberían pagar no tendría por qué ser muy alta, la cantidad de personas en la sociedad actual que no pueden trabajar en lo absoluto no es muy grande, de lo contrario la estructura social colapsaría. Siendo esto así, la renta que cobra cada uno por el uso de su tierra se divide entre un amplio número de personas 'capaces' resultando en una renta ampliamente accesible para todos.

Hasta este momento Otsuka nos ha presentado un *modelo* muy esquemático que muestra como la estipulación igualitarista es compatible con el Principio de Auto-pertenencia, incluso es consecuencia de este principio si ha este se le agrega una cierta distribución del territorio. Así, hemos obtenido un principio en

la adquisición alternativo al propuesto por Nozick que nos garantiza una distribución de los recursos igualitaria.

Otsuka continúa a lo largo de su trabajo complejizando su modelo. El siguiente problema a resolver es el transgeneracional, el cual nos presenta el problema de las herencias. Lo cual nos aproxima aún más a un modelo mucho más apegado a cómo es el mundo.

Otsuka considera como un problema que cualquier agente tenga permitido regalar o heredar cualquier de sus bienes a cualquier otro agente, pues esto puede tener como consecuencia una sociedad con fuertes diferencias en la distribución de bienes. Una consecuencia posible es que alguien termine monopolizando cierto bien e imponiendo condiciones injustas a otros para obtenerlo.

Para resolver este problema Otsuka propone que regalos pequeños que no afecten de manera importante la distribución de recursos estén permitidos. Mientras que heredar todo el conjunto de recursos que uno posee está prohibido. Cuando uno muere el conjunto de sus pertenencias pasa de nuevo a un estado de no-pertenencia, y puede ser apropiado siguiendo la estipulación igualitaria. Esto puede parecer una violación al Principio de Auto-pertenencia, pues no permite que uno realice lo que desee con los frutos de su trabajo. Sin embargo, tal y como revisamos este argumento sólo logra su cometido cuando el trabajo es realizado sobre algo que tenemos a título irrestrictamente como nuestro cuerpo (recordemos el ejemplo de Irma y Juan). Dado que la estipulación igualitaria impone restricciones a nuestra pertenencia sobre bienes mundanos, y dado que como ya se demostró, esta estipulación no viola el Principio de Auto-pertenencia, podemos ver las restricciones sobre la herencia y los obsequios como una aplicación del principio de rectificación de injusticias, pues si se regalan cosas de forma que alguien obtiene un monopolio, entonces se ha violado el principio de justicia en la adquisición ya que este garantiza (por definición) una sociedad igualitaria.

Sin embargo, la solución de Otsuka es un tanto radical. Podemos adoptar la propuesta de Amerson (1991, p. 53), cuando un nuevo miembro se integra a la

sociedad este puede o bien: a) Recibir una porción de tierra no poseída por nadie de acuerdo a la estipulación igualitaria o b) Ser debidamente compensado por no recibir una porción de tierra no poseída por nadie. Donde ser debidamente compensado se entiende por un trato tal que le es indiferente ser aceptarlo o recibir la porción de tierra que le correspondería.

Al ser ambas opciones equivalentes para el nuevo miembro, esta es una solución mucho más factible. El trato puede consistir en un sustento digno a cambio de trabajar las tierras de otro, por ejemplo. Dado que por definición trabajar la tierra de otro le ofrece el mismo beneficio que trabajar la propia, esto no tiene por qué presentar mayor problema.

El nivel de profundidad que hemos alcanzado es suficiente para los fines de este estudio, ahora nos es claro que la propuesta está fuertemente justificada, es por esto no se seguirán discutiendo los pormenores de ella.

Habiendo cumplido este objetivo podría parecer que hemos resuelto nuestro problema. Hemos mostrado, a través de la construcción de un *modelo* que el Principio de Auto-pertenencia es compatible con una sociedad igualitaria, y por lo tanto, con el cobro de impuestos. Sin embargo, la realidad, es que hemos mostrado algo mucho más humilde: *existe una teoría* que hace compatible dicho principio con el cobro de impuestos.

De esta forma tenemos dos teorías alternas: la de Otsuka y la de Nozick, ambas basadas en sus correspondientes estipulaciones. La primera hace compatible la auto-pertenencia con el cobro de impuestos, la segunda no. ¿Cómo escoger cual teoría es mejor? Escoger simplemente la de Otsuka pues hace coherente la postura que estamos intentando construir no es un movimiento válido. Deberíamos poder argumentar a favor de una de ellas si es esa la que deseamos rescatar.

A continuación se expondrán una serie de argumentos que pretenden mostrar que la estipulación en la que se sustenta la teoría de Nozick es altamente arbitraria, lo cual representa un vicio importante a considerar en su teoría.

*Los vicios de la teoría de Nozick, las críticas de Cohen.*

Tal y como revisamos en el apartado correspondiente, Nozick necesitó establecer una ‘cierta línea de base para comparar’ la cual le daba sentido a su estipulación débil (*ED*). Esta sección argumenta que restringir nuestra atención únicamente a dicha línea base es completamente arbitrario y nos puede llevar a situaciones intuitivamente injustas.

Toda la presente sección se encarga de desmenuzar el siguiente cuadro presentado por Cohen (2001, p. 81) el cual se transcribe al principio de la misma para ser así de fácil acceso:

1) Situaciones contra fácticas

	I. Persistencia de propiedad colectiva	Situación actual (Apropiación de A)	II. Apropiación de B		
			(a) El talento de B = El talento de A	(b) El talento de B > El talento de A	(c) El talento de B < El talento de A
Lo que A consigue	<b>m</b>	<b>m + q</b>	<b>m + p</b>	<b>m + p + r</b>	<b>m</b>
Lo que B consigue	<b>n</b>	<b>n + p</b>	<b>n + q</b>	<b>n + p + s</b>	<b>n</b>

En la tabla anterior todas las letras  $m$ ,  $n$ ,  $p$ ,  $q$ ,  $r$ ,  $s$  representan cantidades enteras no negativas (iguales o mayores a cero). En particular  $q > p$ ,  $r > 0$ ,  $s > 0$ .

La tabla (1) resume la información que presentan los distintos casos a analizar en el próximo modelo. Para no perder la costumbre supongamos un mundo con únicamente dos habitantes, al igual que en los modelos anteriores las conclusiones tomadas de estos modelos pueden ser generalizadas a situaciones con una población mucho mayor.

En este modelo tenemos a dos granjeros Alejandra (*A*) y Beatriz (*B*). *A* puede obtener de la tierra una cantidad  $m$  de kilos de maíz en la situación inicial en la que la tierra es poseída colectivamente. Mientras que *B* puede obtener  $n$  kilos de maíz bajo las mismas condiciones.

Ahora supongamos que *A* se apropia de una porción de tierra tal que: 1) *B* no puede subsistir únicamente produciendo la porción restante, por lo tanto, 2) *B* debe aceptar trabajar para *A* por un salario de  $n + p$ , a raíz de esto 3) *A* obtiene un ingreso de  $m + q$ . Dado que  $p$  puede ser cero es posible que *B* no obtenga ninguna ganancia, sin embargo, no pierde nada. Por otra parte al ser  $q$  mayor que  $p$ ,  $q$  es al menos mayor que cero, es decir, *A* necesariamente obtiene una ganancia de su apropiación de la tierra. Dados estos hechos, la apropiación de *A* está justificada en términos de la estipulación de Nozick pues todos pueden disfrutar de los bienes de la tierra y al menos uno de los agentes se encuentra en una mejor situación<sup>31</sup>. Así está es nuestra *línea base para comparar* cualquier otro tipo de adquisición.

Supongamos una situación contra fáctica, *B* se apropiara de precisamente la misma porción de tierra, de forma que (1) (2) y (3) se cumplen sólo que ahora el beneficiario es *B* (cámbiese en el párrafo anterior las letras *A* por *B* y *B* por *A*). Esto muestra que si bien la apropiación de *A* satisface la estipulación de Nozick, no representa una apropiación justa. ¿Por qué *A* tiene un mayor derecho que *B* a la tierra? ¿Sólo porque llegó primero? Esto sugiere que la estipulación de Nozick justifica normas del estilo: el que lo ve primero se lo queda.

Podemos radicalizar el ejemplo para hacer más claro este punto. Supongamos que *B* tiene un gran talento administrativo, por lo cual (situación II.b) en la tabla) puede garantizar incluso una mayor producción de la que es posible bajo la administración de *A*. Esto parece mostrar intuitivamente que sería más justo que *B* se apropiara de la tierra pues todos saldrían ganando. Sin embargo, debido a que la estipulación de Nozick se restringe únicamente a la situación actual y no considera otras posibles situaciones, entonces plantea que lo justo es que al llegar primero *A*, *A* se lo quede.

Incluso podemos pensar en la siguiente situación: *A* se apropia de la tierra, pero *A* es consciente de los talentos administrativos de *B*, así que le pide a *B*

---

<sup>31</sup>Esto supone que para *B* es indiferente estar bajo las órdenes de *A* para producir que ser un agente libre de producir según considere. Si bien esto no es cierto en el 'mundo real', no tener que apelar a este tipo de argumentos para mostrar la arbitrariedad de la teoría de Nozick hace nuestra crítica más poderosa.

que administre la tierra y que también sea él quien la trabaje. Dado que la tierra es de *A*, *B* se ve forzada a firmar el trato con *A* (de lo contrario moriría de hambre). Así, el hecho de que *A* se apropie de la tierra es justificable desde la estipulación de Nozick: Ambos agentes pueden disfrutar de los bienes de la tierra y también ambos se encuentran en una mejor situación. Pero hay algo claramente injusto en esta apropiación ¡*A* es un inútil!<sup>32</sup> *A* no administra ni trabaja, es un vividor que se aprovecha de haber llegado primero y que a raíz eso puede obligar a *B* a trabajar.

Todos estos ejemplos muestran que la estipulación de Nozick que en un primer momento parecía aceptable tiene consecuencias que desafían varias de nuestras profundas intuiciones sobre la justicia.

Obsérvese que si suponemos una auténtica pertenencia colectiva sobre la tierra, *B* tiene en todo momento el derecho a reclamarle a *A* su injustificada apropiación. Esto muestra que la estipulación de Nozick es incompatible con la pertenencia colectivamente de sus habitantes, al menos en el sentido de que cualquier de ellos puede reclamar una apropiación que le parece arbitraria. Por lo tanto, Nozick necesita dentro de su teoría negar que la tierra le pertenezca originalmente a todos en colectivo.

Esto resulta en un primer problema pues muestra que Nozick no le es fiel a su maestro Locke, este último sí acepta como premisa que la tierra originalmente le pertenece a todos colectivamente.

Ahora, podría pensarse que suponer que la tierra en un inicio no le pertenece a nadie es una premisa más razonable que suponer que la tierra le pertenece a todos. Pero lo cierto es que ambas hipótesis son igualmente razonables.

Si dos personas despiertan un día en una casa en la cual tiene sus pertenencias, pero no hay manera de acceder a sus escrituras, ambos pueden suponer tanto que la casa les pertenece a los dos, como que no le pertenece a ninguno. Ambas creencias son equivalentemente infundadas ya que no hay razones suficientes para justificar ninguna. Más aún, ambas tienen resultados

---

<sup>32</sup> Cuando Nozick construyó su teoría, seguramente, no pensaba que el agente apropiador fuera un inútil. Sin embargo, no está bajo discusión lo que Nozick pensaba que su teoría permitía, sino lo que de hecho su teoría permite.

similares: ambos disfrutarán de la casa al ninguno tener buenos argumentos para privar al otro de su uso.

Análogamente los habitantes de la tierra no tienen razones para justificar que la tierra les pertenece a todos o que no le pertenece a nadie. Hemos así mostrado que cada una de las estipulaciones hasta ahora discutidas se sustenta en premisas equivalentemente razonables.

Sin embargo, a pesar de que Nozick puede negar su herencia lockeana para evitar los reclamos de arbitrariedad en su estipulación, esto no lo libra de las críticas que muestran que su estipulación entra en conflicto con varias de nuestras creencias más profundas sobre la justicia. Valga esto como una fuerte crítica a la teoría de Nozick que por sí misma, espero, muestre que la teoría de Otsuka es superior.

Aunado a lo anterior no está de más observar que al la estipulación igualitaria garantizar una sociedad con igual distribución de capacidades garantiza un mayor control de los agentes sobre sus vidas, a su vez, evita la posible coacción que en una sociedad 'a la Nozick' se puede ejercer sobre aquellos que no poseen nada más que su fuerza de trabajo.

### *Una segunda aproximación crítica desde Marx a la auto-pertenencia.*

Tal y como se prometió en páginas anteriores, en esta sección se consideran algunos argumentos que pretenden mostrar que la auto-pertenencia o bien es un concepto burgués o uno que entra en conflicto con algunas de las ideas centrales dentro del marxismo. Para este propósito son de utilidad análisis como los de Paul Warren (1994).

En su texto Warren afirma que varias evidencias textuales extraídas principalmente del texto *Crítica al programa del Gotha*

Establecen que para Marx un número de consideraciones son relevantes para la ética socialista: contribución del trabajo, necesidades y juicios históricos

sobre la realizabilidad económica [...] [Estas consideraciones] muestran que Marx suscribía principios distintos al de Auto-pertenencia. (Warren, 1994, p. 48)

Según Warren, los textos de Nozick muestran que la auto-pertenencia es incompatible con cualquier redistribución, en particular una como la que Marx propone en dicho texto, a saber, una que sea sensible a la contribución laboral así como a las necesidades de los miembros de la sociedad. Dado que tanto la contribución por medio del trabajo como una distribución sensible a las necesidades son ingredientes centrales de la concepción de Marx, entonces podemos afirmar que hay razones dentro del propio cuerpo de los escritos de Marx para rechazar el Principio de Auto-pertenencia. Por otra parte, al Marx afirmar que: “El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica y al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado” (1947, p. 23), y al ser el Principio de Auto-pertenencia un derecho ‘suprahistórico’, Marx estaría dando una tercera razón para negar este principio.

Si aceptamos lo propuesto por Warren, entonces, podemos entender la mayor parte de este capítulo como una respuesta a este tipo de críticas. Lo que este capítulo ha intentado mostrar es que el Principio de Auto-pertenencia es compatible con algunos tipos de distribución. Por lo tanto, que una ética socialista deba ser sensible a la contribución de los trabajadores y a las necesidades de la sociedad no es un buen argumento para mostrar que Marx negaba la auto-pertenencia.

Si entendemos de esta forma la reflexión que hemos realizado hasta aquí, entonces nuestra discusión puede ser entendida como un fructífero diálogo con la tradición marxista. En realidad todo el presente capítulo ha partido de una aproximación crítica desde Marx al Principio de Auto-pertenencia.

Hemos ya respondido en páginas anteriores a los primeros dos problemas que Warren identifica, las secciones anteriores mostraron que el Principio de Auto-pertenencia es compatible con muchos tipos de distribución. Sobre el tercer problema no se entrará en detalle aquí pues ya ha sido discutido en las últimas páginas del segundo capítulo y con particular detenimiento la primera sección

del tercer capítulo. Para resumir, afirmaciones como la citada reflejan una consideración realista de Marx: no podemos pedirle a las leyes positivas de una sociedad que concedan derechos para los cuales no hay condiciones materiales de su realización. Una sociedad no pueden establecer en sus leyes que todos sus miembros tienen derecho a una amplia cantidad de tiempo de ocio cuando la comida es escasa y por lo tanto es necesaria una amplia cantidad del tiempo de todos para garantizar la subsistencia de la sociedad. Pero esto no implica que Marx no aceptara que las personas tenían derechos independientemente de las condiciones materiales que tuvieran a su alcance para garantizarlos. Marx cree que el hombre nunca debería vivir enajenado a pesar de que también cree que dicha situación es inherente al capitalismo.

De esta forma las discusiones previas en el texto nos colocan en una ventajosa posición frente a las críticas de Warren. Sin embargo, estas no son las únicas críticas al Principio de Auto-pertenencia que se pueden extraer a partir de la *Crítica al Programa de Gotha*. Neil Levy (2002) cree que a la discusión presente en dicho texto subyacen dos principios, el primero es el *Principio de la contribución restringida*: “el productor individual obtiene de la sociedad –después de hechas las obligadas deducciones—exactamente lo que ha dado.” Y el segundo, *Principio de la contribución proporcional*: “El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido”. (Programa de Gotha (pendiente), p. 21-22) Ambos dejan en claro que para Marx la cuestión de la contribución al trabajo es una consideración moral central al distribuir los productos del mismo.

Así analicemos lo que Levy entiende como el argumento central que nos ofrece Nozick:

- (1) Los individuos se pertenecen a sí mismos. Por lo tanto,
- (2) A los individuos les pertenece su trabajo.
- (3) Si a alguien le pertenece su trabajo, a ella le pertenece el producto completo de su trabajo.

- (4) Si, por lo tanto, ella adquiere alguna propiedad privada por medio de su trabajo, a ella le pertenece dicha propiedad privada.
- (5) Si a alguien le pertenece una particular propiedad privada, entonces también le pertenece toda la riqueza que sea generada por esa propiedad privada. (Levy, 2002, p. 86)

Así, lo que hemos tratado de justificar en este capítulo es el consecuente de (3): *a los individuos les pertenece el producto completo de su trabajo*, llamemos a esta afirmación (3'). Para lograr justificar (3'), aceptamos (1) lo cual implica (2) lo cual de hecho no implica (3) sino (3'). Obsérvese que (3) es equivalente a la afirmación: (2) implica (3').

Ahora, si hemos aceptado el paso de (2) a (3'), plasmado en (3), esto tiene como consecuencia que debemos aceptar (4), al menos así parecería a primer vistazo.

Sin embargo, y esta es la brillante observación de Levy (más allá de que uno pueda criticar su lectura de Marx pues parece separar el principio de contribución sugerido por Marx injustificadamente en dos) si le somos fieles a cualquiera de los principios de contribución no podemos aceptar (5). Como ya se ha mencionado previamente, la tradición marxista es muy precavida cuando toca el tema de la propiedad privada. Marx ya había observado que es la propiedad privada de los medios de producción lo que permite la extracción de plusvalor y por lo tanto, la existencia de la explotación.

Por otra parte, el Marx joven tanto de *Los manuscritos de 1844*, como en los *Cuadernos de París* establece una íntima relación entre la propiedad privada y el concepto de enajenación, el cual si bien es claro que no es equivalente al de explotación si es de muchas maneras muy próximo a él, como se intentará mostrar en la próxima sección.

Esto nos muestra que los marxistas no deseamos dar el peligroso paso de (4) a (5), esto se puede fácilmente solucionar reformulando el segundo derecho que Otsuka propone. Sin embargo, esto podría traernos problemas: al reformular la idea central que Otsuka establece, de forma que no permita la libre apropiación

de aquello que la propiedad privada 'genera', podríamos perder algunos de los motivos que nos llevaron a aceptar el Principio de Auto-pertenencia en primer lugar.

Para librarnos de dudas resulta de vital importancia revisar las explícitas razones que otorga Cohen para introducir el Principio de Auto-pertenencia al arsenal de conceptos marxistas.

Hasta el capítulo anterior habíamos mostrado que la teoría de Marx parecía coherente con la auto-pertenencia y también que ella promete fundamentar en bases sólidas una posible teoría de la explotación marxista. Pero aún no hemos fundamentado el Principio de Auto-pertenencia en bases marxistas. Si bien tenemos a nuestra disposición un argumento pragmático: se debería aceptar el Principio de Auto-pertenencia en la tradición marxista pues es útil para condenar al capitalismo como un sistema de explotación del hombre por el hombre. Nos gustaría tener argumentos más sólidos para mostrar que a partir ciertos compromisos teóricos latentes en la tradición marxista se puede deducir este principio, o incluso poder argumentar que el propio Marx creía o debía creer en él.

Para evitar posibles sesgos de interpretación citemos íntegramente el texto del propio Cohen:

Los marxistas dicen que los capitalistas les roban tiempo de trabajo a los trabajadores. Pero alguien sólo puede robar algo si esto legítimamente le pertenece. La crítica marxista de la injusticia capitalista por lo tanto implica que el trabajador es el legítimo dueño de su tiempo de trabajo [...] Pero difícilmente podría tener ese derecho sin tener el derecho de decidir qué hacer con su propia *capacidad* para trabajar, su fuerza de trabajo. La afirmación de que los capitalistas roban tiempo de trabajo de los trabajadores por lo tanto implica que el trabajador es el legítimo dueño de sus capacidades. Pero los marxistas no podrían pensar que los trabajadores son los legítimos dueños de sus capacidades a menos que pensara que lo mismo es cierto de las personas en general. (2001, p. 146)

Tenemos aquí el argumento de Cohen según el cual todo marxista debe comprometerse con que las capacidades de toda persona le pertenecen legítimamente, lo cual es, según Cohen, equivalente al Principio de Auto-pertenencia.

Ahora bien, lo hasta ahora discutido es suficiente para observar por qué este argumento no es convincente. No es claro qué entiende Cohen por 'tiempo de trabajo'. Parecería de un primer vistazo que esto es simplemente el tiempo en el que de hecho se trabaja, como lo entiende Marx. Pero, los capitalistas no roban el tiempo que los trabajadores destinan a la producción para simplemente tenerlos ociosos en la fábrica, sino que roban este tiempo de trabajo precisamente para que los obreros trabajen para ellos. Es decir, no sólo les roban el tiempo en el que trabajan, sino que junto con él, les roban su capacidad de trabajar, su fuerza de trabajo. Por lo tanto, una buena forma de darle sentido a lo que Cohen afirma es: 'Los marxistas dicen que los capitalistas les roban *la fuerza de trabajo* a los trabajadores'.

Pero esto según revisamos en la primera sección del tercer capítulo es falso. El mismo Marx afirma que los capitalistas les pagan lo justo a los obreros por su fuerza de trabajo. El valor de la fuerza de trabajo, según hemos revisado, es aquello necesario para su reproducción, y es justo esto lo que el capitalista le paga al obrero.

La injusticia reside en que el capitalista no le paga al obrero el valor *del producto de su trabajo* el cual es radicalmente distinto del *valor de su fuerza de trabajo*. Así la afirmación correcta es 'Los marxistas dicen que los capitalistas les roban *el producto de su trabajo* a los trabajadores'.

Cohen parece tener una réplica a esta línea de crítica:

Representar lo que está mal con la esclavitud y la servidumbre (y es afirmado por lo marxistas también malo con el capitalismo) no se refiere a que una persona sea privada de lo que produce. Para estar seguros, el mal hecho a un esclavo es tal si de hecho produce y no recibe (todo) su producto, pero su

tiempo le es robado sea el caso o no que es obligado a producir el producto. [...] Un proletario es maltratado incluso si no es, en el sentido de Marx, explotado, porque su ineficiente empleador no logra asignarle una tarea mientras espera, ociosamente, en la fábrica. (2001, p. 147)

Según parece en este fragmento Cohen pretende mostrar que el énfasis del concepto de explotación marxista no radica en el robo del producto del trabajo del obrero, sino en el robo del tiempo durante el cual realiza dicho producto.

Sin embargo, Cohen saca conclusiones erradas de este ejemplo. Para analizar el ejemplo recordemos una de las observaciones más importantes del primer capítulo, los conceptos o teorías en filosofía para ser útiles deben dar respuesta a problemas que no han sido ya resueltos por otros conceptos o teorías. Siendo así, hagamos notar que si el maltrato del que es objeto el obrero es físico o verbal, entonces ya hemos logrado explicar la inmoralidad de dicho acto: ya existe teorías que explican la inmoralidad del maltrato físico o verbal, si esto es el caso la teoría de la explotación no tiene nada que hacer aquí.

Así, para entender esto como un ejemplo relevante para la teoría de la explotación, debemos eliminar de él todo rasgo de inmoralidad del cual ya dé cuenta otra teoría. Pero si esto es el caso, si el obrero no recibe trato indigno alguno, entonces, se le está pagando por no hacer nada, lo cual no es claro por qué es una forma de maltrato.

Pero, incluso si fuera cierto que el trabajador es maltratado en dichas circunstancias, esto no tiene por qué ser 'lo que está mal con' la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo. Diferenciamos ideas, el concepto de explotación no tiene por qué ser 'omni-abarcante', hay malos tratos en todos estos modos de producción, la mayoría son realizados por la clase opresora a la clase oprimida, pero el concepto de explotación no tiene por qué dar cuenta de todos ellos. Lo único que está mal con estos modos de producción no es la explotación.

Es por esto que sigue siendo pertinente, a pesar de este ejemplo de Cohen, que la teoría de la explotación se restrinja únicamente a la expoliación del

producto del trabajo. A pesar de esto, aun concediendo que la primera afirmación de Cohen es correcta, existen otras líneas de crítica a su argumento

La siguiente afirmación de Cohen “Pero sólo puede robar algo alguien si esto legítimamente le pertenece [a los trabajadores]” también es falsa, según nos advirtió Schwartz, es posible cometer un robo sin que lo robado le pertenezca a quién se le roba.

Por último, la inferencia “el derecho a decidir qué hacer con su propia capacidad implica que el trabajador es el legítimo dueño de sus capacidades”, según nos previno Brenkert es inválida. Una idea es ‘ser dueño de nuestras capacidades’ la cual es equivalente al Principio de Auto-pertenencia, otra idea es ‘ser libre de decidir qué hacer con ellas’. Si bien aceptar el Principio de Auto-pertenencia implica que se es libre, la implicación en el sentido contrario es falsa. Poder controlar mis capacidades no significa que sea dueño de ellas, sólo tener *total* control sobre las mismas (recuérdese el ejemplo del software) implica tal pertenencia. Resulta sorprendente que Cohen haya caído en un error argumentan tan grave cuando él mismo nos previene que esta equivalencia es falsa.

Termina así la refutación del argumento de Cohen para introducir el Principio de Auto-pertenencia como el concepto que da sustento moral al concepto de explotación, se ha mostrado que este argumento se basa en premisas falsas e implicaciones inválidas.

Con esto podemos primero rechazar el primer derecho que Otsuka postula pues no hay ninguna buena razón para adoptarlo desde la teoría que pretendemos construir. Por otra parte proponemos la siguiente reformulación del segundo derecho como aquello que sustenta moralmente al concepto de explotación:

Principio de pertenencia del producto del trabajo: *Un muy robusto derecho a todo aquel ingreso que uno puede obtener 1) de su trabajo ejerciendo ya sea su*

*mente y/o su cuerpo 2) a través de intercambios simples<sup>33</sup> voluntarios de este ingreso con otros individuos, intercambios que no estén regulados ni sean sujetos a algún tipo de impuesto.*

Este principio no permite el paso que Nozick da a (5), y al ser una reformulación del Principio de Auto-pertenencia es sujeto a las consideraciones de la sección anterior lo cual lo hace compatible con distintos tipos de redistribución.

De esta forma a pesar de que terminamos rechazando el principio de Auto-pertenencia, no fue sino a través de varias densamente cargadas páginas de discusión que logramos llegar a la precisión necesaria para poder rechazarlo y adoptar el principio que necesitaba nuestra teoría. Por otra parte sólo después de discutir estos temas fue posible mostrar que este principio es coherente con una larga lista de afirmaciones marxianas.

La última sección de este capítulo se aboca a ofrecer un argumento para justificar que Marx creía en dicho principio y en consecuencia, que quien acepte varias de las afirmaciones que él hace también deberá aceptarlo.

### *El argumento marxiano para la pertenencia del producto del trabajo*

No es de ninguna manera una novedad afirmar que la reflexión sobre la actividad práctica concreta del hombre es central en el pensamiento de Marx. Esta sección se centrará en un aspecto muy concreto de esta reflexión: la cuestión de la objetivación.

Este tema juega un papel importante en los textos de juventud de Marx, leemos en los *Manuscritos*: “El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un

---

<sup>33</sup> Se entiende aquí por intercambio simple lo mismo que entiende Marx, el ciclo M-D-M, es decir un intercambio que tiene como objetivo la obtención de un valor de uso distinto al poseído y no (como si es el caso en el intercambio capitalista) la obtención de valor. O lo que es equivalente, sólo están permitidos los intercambios que no implique la obtención de un valor que no proviene de la acción del trabajo propio, todo intercambio que implique la lógica del capital no está permitido

objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación” (Marx, 2009, p. 106).

Según Marx el trabajo para poder realizarse tiene que otorgar un resultado, un producto, este producto debe ser un ente objetivo, no solamente pensado. Por lo tanto el trabajo al realizarse se objetiva.

Es importante no confundir este proceso de objetivación del trabajo que no tiene tintes morales, con su forma enajenada bajo el capitalismo. El proceso de objetivación es simplemente la manera como el humano transforma su mundo, mientras que el trabajo enajenado es una perversión de ese proceso.

El texto puede prestarse a esta confusión tras una lectura rápida pues inmediatamente antes y después de la cita previa leemos: “el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor [...] Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (2009a, p. 106)

Así, el que la reflexión sobre el trabajo enajenado y sobre la objetivación del mismo se encuentren tan cercanas en el texto parecería sugerir que ambas son equivalentes. Sin embargo, una lectura más detenida del mismo nos revela que es sólo la Economía Política (clásica) la que, a partir de una visión enajenada del trabajo, puede concebir la objetivación del trabajo como su desrealización.

Al respecto Adolfo Sánchez Vázquez al comentar este pasaje nos advierte que es precisamente “En una determinada fase de su desarrollo, [que] la objetivación del hombre, de sus fuerzas esenciales, mediante el trabajo adopta la forma de la enajenación” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 119)

Como queda claro a partir de una detenida lectura del fragmento citado, la reflexión sobre la objetivación del trabajo sólo sirve para profundizar en la comprensión del trabajo enajenado, por lo tanto, Marx no se detiene a estudiarla. Sin embargo, más adelante en el texto se retoma la cuestión:

Para el hombre en sociedad la realidad objetiva se convierte en la realidad de las fuerzas humanas esenciales, en realidad humana, y por tanto, en la realidad de sus *propias* fuerzas esenciales, todos los *objetos* pasan a ser, para él, la *objetividad* de sí mismo, los objetos que corroboran y realizan su individualidad, sus *objetos*; es decir, que *él mismo* se hace objeto. Cómo se convierten en suyos estos objetos dependerá de la *naturaleza* del *objeto* y de la naturaleza de la *fuerza esencial* congruente *con ella*, ya que es precisamente la *determinabilidad* de esta relación la que constituye el modo especial y real de la de la afirmación. (Marx, 1987, p. 621)

En esta cita podemos observar la misma reflexión presente en la cita previa pero desde un enfoque muy específico. Esta vez el objetivo de reflexionar sobre la objetivación del trabajo del hombre es entender cómo es que esta objetivación permite que el hombre mismo se realice. Para esto es condición de posibilidad que el hombre viva en sociedad, o como Sánchez Vázquez acota en su comentario a esta cita, que el hombre sea un “hombre *social*, humano” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 154)

Entrar en la discusión sobre la concepción de hombre que tiene Marx en los *Manuscritos* sobrepasa los límites de este trabajo. Así, se darán por hecho algunos conceptos presentes en este texto marxiano como son el de *hombre como ser genérico*, *hombre como ser social*, y *la actividad vital del hombre*. Para una lúcida reflexión sobre estos conceptos se puede consultar el texto ya citado de Sánchez Vázquez.

Estos conceptos resultan importantes en el presente argumento para poder concluir que “El hombre como ser genérico real implica una objetivación y exteriorización que no se reduce a la conciencia del objeto.” (Sánchez Vázquez, 2003, p. 233) Es decir, un ingrediente central en la concepción marxiana sobre el trabajo es que este representa otra forma de acercamiento a la realidad objetiva, distinta a la de la conciencia. Si bien ser consientes del mundo que nos rodea es una forma de relacionarnos con la realidad, para Marx la actividad que por excelencia nos permite relacionarnos con el mundo es la praxis, en esta no sólo

interviene necesariamente nuestra conciencia proporcionándonos información sobre el mundo, sino que el hombre abandona su papel pasivo y comienza a injerir en la realidad, exterioriza sus potencialidades y se objetiva en un producto independiente de él, crea una realidad propia pero objetivamente separada.

Afortunadamente en los *Cuadernos de París*, un texto del mismo período que el que estamos comentando, Marx nos ofrece una descripción sucinta de cómo él concibe el trabajo de este ser humano genérico y social:

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que hombres: cada uno de nosotros habría *afirmado doblemente* en su producción tanto al otro como a sí mismo. 1] Yo habría objetivado mi *individualidad* y su *peculiaridad* en mi *producción*; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una *expresión vital* individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder *objetivo, comprobable sensiblemente* y que esta por tanto *fuera de toda duda*. 2] En [...] haber objetivado la esencia *humana* y [...] de haber por tanto *confirmado y realizado* inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *comunitaria, humana*. (Marx, 2011, pp. 155-156)

Así podemos comprender de qué forma el joven Marx entiende que el hombre se objetiva en su trabajo, a través de la exteriorización de sus capacidades crea objetos en la realidad, objetiva su personalidad.

Por último, Marx nos regala un vínculo entre esta concepción y el problema de la apropiación.

Así como la *propiedad privada* no es más que la expresión sensible del hecho de que el hombre deviene *objetivamente* algo para sí y se convierte al mismo tiempo en un objeto más bien extraño e inhumano [...] la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* de la esencia y la vida humanas, del hombre objetivo [...] no debe concebirse simplemente en el sentido del disfrute *inmediato* y unilateral, no simplemente en el sentido del

*poseer* o del *tener*: El hombre se apropia su esencia unilateral de un modo unilateral, es decir como un hombre total. Cada uno de sus comportamientos humanos ante el mundo [...] representan, en su comportamiento *objetivo* o en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es el *ejercicio de la realidad humana*. (Marx, 1987b, p. 620)

Resulta complejo no sólo entender en su cabalidad el sentido de apropiación que intenta describir Marx en estas líneas. Pues por una parte esta apropiación es una *superación* de la relación enajenada con el objeto como propiedad privada, y por otra parte debe relacionarse esta descripción con la reflexión previa sobre la objetivación del hombre genérico.

Para comprender este sentido resulta suficiente citar unas líneas del comentario de Sánchez Vázquez a estos fragmentos:

Apropiarse un objeto no significa aquí tenerlo o utilizarlo simplemente, sino tenerlo o hacerlo nuestro por su realidad *humana* [...] La apropiación pierde aquí el sentido unilateral y pobre de posesión para convertirse en comportamiento humano hacia el objeto. En esta relación cambia sustancialmente el estatuto del sujeto [...] pero también se altera sustancialmente el *status* del objeto o de la cosa apropiada. Éste se presenta [...] en esta relación [...] como “realidad humana”, como objeto que realiza y manifiesta “las fuerzas esenciales humanas”. El objeto se ha vuelto humano. (Sánchez Vázquez, 2003, p. 154)

Así podemos ver que bajo una relación no enajenada con el producto del trabajo, el trabajador entiende este objeto como realidad humana objetivada. Y en tanto que tal es propia más allá de en un sentido puramente utilitario, es propia pues es expresión de sus fuerzas esencialmente humanas, es objetivación de su personalidad.

Hasta este momento hemos logrado precisar a un nivel aceptable las razones por las que Marx considera que el trabajador se apropia de su producto, es decir, tiene una pertenencia legítima al mismo. Pero cabría la duda de si esta concepción sobre la objetivación de vida se modifica en escritos posteriores o incluso si desaparece. Existen algunos pasajes que nos permiten despejarnos de esta última duda.

El trabajo se consume al ser aplicado, puesto en movimiento, con lo cual se gasta cierta cantidad de fuerza muscular, etc., del obrero, agotándolo. Pero el trabajo no sólo se consume, sino que, al mismo tiempo, se fija, se materializa, al pasar de la forma de la actividad a la del objeto, en cuanto transformación en objeto, modifica su propia figura y se convierte, de actividad que era, en ser. El término del proceso es el *producto* [...] Los tres momentos del proceso, el material, el instrumento y el trabajo, convergen en un resultado neutro: el *producto*. [...] El proceso entero se presenta [...] ni en la mera subjetivación de lo objetivo, sino que él mismo es puesto, finalmente, como *objeto*. [...] Consume lo objetivo del objeto –la indiferencia respecto a la forma—y lo subjetivo de la actividad; forma el uno, materializa la otra. (2009b, p. 241)

En otro momento también de los *Grundrisse* leemos:

El trabajo vivo modifica el material mediante su realización en éste –una modificación que [está] determinada por la finalidad del trabajo y [por] su actividad finalista [...] el material recibirá así una forma determinada, transformación de la sustancia que se somete a la finalidad del trabajo. El trabajo es fuego vivo, formado; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo.(2009b, p. 306)

Estos fragmentos dejan en claro que la reflexión sobre la objetivación del trabajador en su producto es una constante en el pensamiento de Marx. Por otra parte permiten observar que si hay un cambio en la concepción al respecto.

Varios de los conceptos se formalizan. El trabajador ahora es su subjetividad, es trabajo vivo, que en el proceso de producción materializa su actividad, se vuelve trabajo objetivado.

Esto refleja que una reflexión filosófica de juventud termina tomando un lugar central en la teoría económica del Marx maduro como se aprecia incluso en el propio *El capital*.

Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma [...] se acumuló trabajo. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores. [...] Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está *objetivado o materializado trabajo* abstractamente humano (Marx, 1984, p. 47)

De esta manera tenemos que si bien es claro que las categorías se afinan y la reflexión toma mayor formalidad, la temática y la intuición detrás se conserva desde 1844 a 1873, años en que se escriben los *Manuscritos* y el primer capítulo de la segunda edición de *El capital* respectivamente.

Una vez que tenemos en claro que la objetivación de la vida del trabajador es una idea central a lo largo de toda la reflexión de Marx, veamos algunas definiciones: “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en su seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada.” (Marx, 2009b, p. 7)

Propiedad significa entonces originariamente —y lo mismo en su forma asiática, eslava, antigua, germánica— comportamiento del sujeto que trabaja (productor) (o que se reproduce) con las condiciones de su producción o reproducción como con algo *suyo*. Tendrá, en consecuencia, distintas formas según las condiciones de esta producción. (2009b, p. 456)

Así la propiedad es la forma como de hecho alguien se apropia de algo siguiendo las normales sociales existentes para que esto ocurra. Por su parte la apropiación es la forma como alguien *legítimamente* hace suyo un objeto natural, es al objetivarse en su producto que lo vuelve suyo.

Así todo el desarrollo de la concepción marxiana que hemos realizado nos permite fácilmente justificar que:

En la circulación simple como tal (en el valor de cambio en su movimiento) la acción recíproca de los individuos es [...] un intercambio, un poner como iguales (equivalentes). De tal forma la propiedad también es puesta aquí únicamente como apropiación del producto del trabajo a través del trabajo y del producto del trabajo ajeno a través del propio trabajo en cuanto el producto del trabajo propio es comprado mediante el trabajo ajeno. La propiedad del trabajo ajeno es mediada por el equivalente del propio trabajo. Esta forma de propiedad –así como la libertad y la igualdad—está puesta en esta simple relación. En el desarrollo ulterior del valor de cambio todo esto cambiará y se mostrará finalmente que la propiedad privada del producto del propio trabajo se identifica con la separación de trabajo y propiedad. (2009b, p. 174)

Así por un aparte nuestro trabajo objetivado nos es propio pues es parte de nosotros mismos, es nuestra vida cristalizada. Y como consecuencia de lo anterior, si este producto es intercambiado por un equivalente no puede existir en dicho intercambio nada condenable. Obsérvese que lo enunciado en esta párrafo es equivalente a los que llamamos páginas arriba el *Principio de pertenencia del producto del trabajo*. Por lo tanto, estrictamente esto termina el argumento de esta sección.

Quisiera terminar comentado el comentario que hace Enrique Dussel a la concepción marxiana de la objetivación del trabajo, Dussel nos dice:

Para Marx la “forma” del objeto es la objetivación de la vida. Es una cuestión antropológica fundamental. El producto porta parte del *ser* del hombre –como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su *vida*. Esto es esencial para comprender [...] el sentido ético del robo del producto (se roba *vida* humana). (Dussel, 2010, p.149)

Según hemos revisado Marx no sólo cree que al obrero se le roba el producto de su trabajo, esta es sólo una de tantas analogías que utiliza para explicar el fenómeno de la explotación. Así, nuestro estudio concuerda con el análisis de Dussel respecto a la objetivación de vida. La vida no sólo se arrebatada sino que se exprime hasta la última gota de vida, esta se aniquila. Esto sugiere que es posible justificar desde los textos de Marx que la violación al *Principio de pertenencia del producto del trabajo* es claramente más grave que el robo de propiedades, pues es expoliación de vida, pero probablemente sea menos grave que el asesinato.

## Conclusiones:

Comenzamos el presente trabajo percatándonos de que a pesar de la relevancia social del tema de la explotación, relevancia que se esboza en la introducción, esta preocupante problemática no ha sido correspondida por un esfuerzo filosófico por formalizar y precisar conceptos que apoyen la reflexión y preocupación que existe en otros ámbitos de la sociedad por este tema.

Al profundizar un poco en la historia del término encontramos que su uso moralmente relevante es sorpresivamente nuevo, y que al rastrear la situación en la que se encontraba en sus inicios ésta no dista mucho de la actual: hay un uso principalmente intuitivo de él, pocas veces se define cuidadosamente y, en general, nunca se intenta agrupar todos los distintos usos del término en una idea central que los englobe. Más sorprendente aún es que el caso de Marx no es la excepción, por un parte los usos que realiza en los escritos previos a *El capital* son: dispersos, poco coherentes, y poco rigurosos. Por otra parte dentro del cuerpo de *El capital* la popularmente llamada 'teoría de la explotación de Marx' se encontraría contenida en un único capítulo. Más aún, estas pocas páginas, y la definición que pudimos extraer de ella, dejan muchas preguntas abiertas: ¿cómo hacer coherente lo que ahí se expone con otras afirmaciones en su obra (en particular referentes al comunismo)? ¿A qué se refiere con expoliar? ¿Es incorrecto explotar a alguien? Y en caso de que la última pregunta sea afirmativa ¿qué es lo que es incorrecto? ¿Es injusto o sólo incorrecto? No podemos afirmar, me parece, que una reflexión que deja tantas preguntas abiertas y de tal importancia sea una teoría. Así la famosa 'teoría de la explotación de Marx' es un mito.

Sin embargo, esto no tiene por qué alarmarnos, parafraseando a Sánchez Vázquez: es difícil dejar de reconocer que, si bien no encontramos en Marx una teoría en su sentido estricto, vale decir, como un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado, no se puede ignorar que, a lo largo de su obra, hay ideas explícitas (por no hablar de las implícitas) como la expoliación, la

objetivación, las necesidades necesarias, su descripción de la norma de distribución socialista, etc. Esto significa que la explotación se encuentra en la obra de Marx como objeto teórico, a una altura conceptual suficiente para inspirar una teoría de la explotación, que algunas marxistas hemos intentado construir.<sup>34</sup>

El que esta teoría puede construirse es claro pues se han respondido todas las preguntas que plantea el penúltimo párrafo usando ideas expresadas por el propio Marx (y con un poco de ayuda de la reflexión filosófica contemporánea).

De esta manera, pudimos justificar primero que el problema de la explotación es un problema de justicia. Posteriormente se mostró que el problema moral detrás del concepto de explotación de Marx es necesariamente el de la titularidad sobre lo producido. Esto nos llevó a reconciliar esta idea con la de igualdad. Al final del presente trabajo pudimos afirmar que: es compatible una teoría de la titularidad sobre lo producido con varias teorías sobre la igualdad. Por otra parte, se mostró como esta idea de titularidad estaba fundada desde Marx en su reflexión sobre la objetivación del trabajador en su trabajo.

Con todo este recorrido ¿podemos responder al reto de Sen planteado en la introducción? Sabemos que para Marx el trabajador tiene la titularidad sobre su producto, y sabemos que esta idea es compatible con la igualdad. Pero una vez más, según la primera idea deberíamos darle la flauta a Carla, según la segunda a Bob.

Para responder a esta pregunta debemos observar que el problema planteado por este ejemplo es uno referente a la justicia distributiva, a cómo se distribuyen las cargas y beneficios de la cooperación social. Sin embargo, “Los bienes no aparecen simplemente en las manos de los agentes distributivos para que éstos hagan con ellos lo que les plazca o los repartan en arreglo a algún principio

---

<sup>34</sup> El texto original de Sánchez Vázquez dice: “es difícil dejar de reconocer que, si bien no encontramos en Marx una ética en su sentido estricto, vale decir, como un cuerpo de ideas sistemáticamente articulado, no se puede ignorar que, a lo largo de su obra, hay ideas explícitas –para no hablar de las implícitas— como la de naturaleza ideológica de la moral [...] Esto significa que [...] en la obra de Marx encontramos a la moral como objeto teórico; es decir, de reflexión, de conocimiento. Y además, a una altura conceptual suficiente para inspirar una ética que, desarrollando sus ideas, algunos marxistas hemos intentado construir” (Sánchez Vázquez, 2010, p. 71)

general” (Walzer, 2001, p. 20). Claro que la justicia distributiva es importante, sin embargo, Marx puso el dedo en el renglón cuando observó que la injusticia central del capitalismo se encuentra en la esfera de la producción. Así, Marx no pretende que la explotación tenga fuertes consecuencias en la esfera de la distribución, es la producción lo que está necesariamente mal en el capitalismo.

El problema no es quién se queda con lo que se produce, sino cómo, cuándo, dónde y qué se produce. La problemática de fondo es que el trabajo no es la realización de las potencialidades sociales humanas, eso es lo que está mal con explotar. La única manera de cambiar esta situación es otorgándole a los trabajadores el control sobre los medios de producción.

De esta manera, la explotación resulta ser uno de los conceptos más poderosos para justificar el socialismo, no sólo como un proyecto necesario, sino como un proyecto deseable.

## Referencias

- Althusser, L., (1967) *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI
- Arneron, R., (1981, Enero) *What's wrong with exploitation?* En *Ethics*, 9 (2), 202-207.
- \_\_\_\_\_ (1989) *Equality and equal opportunity for welfare*. En *Philosophical Studies*, 56 (1), 77-93.
- \_\_\_\_\_ (1991) *Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition*. En *Political Studies*, 39 (1), 36-54.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Exploitation*. En Becker, L. C. y Becker, C. B. (Ed.) *Encyclopedia of Ethics*(pp. 515-517), New York y Londres: Routledge.
- Bensaid, D., (2002) *Marx for our times*, Londres: Verso
- Berger, J., (1994) *Ausbeutung*, en Haug,W. F. (Ed.),*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Amburgo: Argument.
- Berlin, I., (1969) *Four essays on liberty*, Londres: Oxford University Press.
- Brenkert, G., (1998) *Self-Ownership, Freedom and Autonomy*. En *Ethics*, 2 (1), 27-55.
- Canto-Sperber, M., (2001) *Diccionario de ética y filosofía moral*, México: Fondo de Cultura Económica
- Cohen, G. A., (1980) *The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation*. En Cohen, M., Thomas N. y Thomas Scanlon (Ed.), *Marx, Justice and History*, Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983, Julio) *Karl Marx by Allen Wood* en *Mind, New Series*, 92 (367), 440-445.
- Cohen, G. A., (1988) *History, Labour and Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1996) *Once More into the Breach of Self-Ownership: Reply to Narverson and Brenkert*.En*Ethics*,2 (1), 57-96.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Self-ownership, freedom and equality*, New York: Cambridge University Press.

- \_\_\_\_\_ (2011) *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Oxford: Princeton University Press.
- Coromidas, J., (1957) *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos.
- Dieterlen, P., (1995) *Marxismo Analítico: explicaciones funcionales e intenciones*, México: UNAM
- Echeverría, B., (1986) *El discurso crítico de Marx*, México: Era.
- Dussel, E., (2010) *La producción teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
- Dworkin, R., (1991, Enero) *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*. En *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), 283-345.
- Elster, J., (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) *An introduction to Karl Marx*, New York: Cambridge University Press
- Ferrater Mora, J., (1999) *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel.
- Geras, N., (1985, Marzo- Abril) *The Controversy About Marx and Justice*. En *New Left Review*, 1/150, 47-85.
- Heller, A., (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_ (1976) *The Theory of Need in Marx*, Londres: Allison & Busby.
- Honoré, M. A. (1961), *Ownership* en A. G. Guest (ed.) "Oxford Essays in Jurisprudence", Oxford: Clarendon.
- Ionescu, G., (Ed.) (2005) *El pensamiento Político de Saint-Simon*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I., (1873) *Principios metafísicos del Derecho* [Metafísica de las costumbres], Madrid: *Desconocida*
- Kant, I., (1988) *Lecciones de Ética*, Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Pedro M. Rosario Barbosa.

- Levy, N., (2002, Enero) *Defending Marx against Cohen*, en *Social Theory and Practice*, 28 (1), 77-99.
- Locke, J., (2004) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Buenos Aires: Losada.
- Lozano Arredondo, L., Otero Fonseca, I., Lozano Tovar, J. A., Lozano Tovar, D. A., Vázquez, J., Moctezuma D., Quintana de la Vega, M. A., Villalobos Guzmán, F. I., Reyes Núñez, C., Martínez Martínez, L., (2012) *Poder adquisitivo del salario y precarización del nivel de vida de los trabajadores en México*, México: UNAM
- Lukács, G., (1969) *Historia y Consciencia de clase*, México, Grijalbo.
- Mandel, E., (1971) *La formación del pensamiento económico de Marx*, México: Siglo XXI
- Marx, K., (1947) *Crítica del programa de Gotha*, Moscú: Lenguas extranjeras
- \_\_\_\_\_ (1975) *El capital*, Vol 2, Tomo I, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1976) Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner. En Aricó, J. (Ed.) *Estudios sobre el Capital*, Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1984) *El capital*, Vol 1, Tomo I, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1987a) *Miseria de la Filosofía*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1987b) *Escritos de juventud de Carlos Marx*, Trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica
- \_\_\_\_\_ (2000) *El capital, Libro I capítulo VI (inédito)*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Escritos de Juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (2009a) *El capital*, Vol 7, Tomo III, México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (2009b) *Elemento fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse*, Vol. I, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2009c) *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza.

- \_\_\_\_\_ (2009d) *Salario Precio y Ganancia*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- \_\_\_\_\_ (2009e) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse*, Vol. II, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2009f) *Elemento fundamentales para la crítica de la economía política, Grundrisse*, Vol. III, México: Siglo XXI.
- Marx, K., (2011) *Cuadernos de Paris*, México: Itaca
- \_\_\_\_\_ (2013) *El capital*, Vol 3, Tomo I, México: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F.,(1958) *La ideología alemana*, México: Cultura Popular.
- \_\_\_\_\_ (1965) *Manifiesto del partido comunista*, Beijing: Lenguas extranjeras.
- \_\_\_\_\_ (1967) *La sagrada familia*, México: Grijalbo. (Traducción de Rocés, W.)
- \_\_\_\_\_ (1971) *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*, Buenos Aires: Claridad. (Introducción de Molitor, J.)
- Mill, J. S., (2007) *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza
- Nozick, R., (1991) *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M. C., (2006) *Frontiers of Justice*, London y Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Oficina de las Naciones Unidas contra la droga y el delito (2010) *Ley Modelo contra la trata de personas*, New York: ONU
- Organización Internacional del Trabajo (2012) *Estimación mundial sobre el trabajo forzoso, Organización Internacional del Trabajo, Resumen ejecutivo*
- Otsuka, M., (1998), *Self-Ownership and Equality*, en *Philosophy and Public Affairs*, 27(1), pp. 65-92.

- \_\_\_\_\_ (2003) *Libertarianism without Inequality*, Oxford University Press: Oxford.
- Proudhon, P. J., (2009) *¿Qué es la propiedad?*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- \_\_\_\_\_ (1975a), *Sistema de contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Tomo I, Barcelona: Júcar.
- \_\_\_\_\_ (1975b), *Sistema de contradicciones económicas, o filosofía de la miseria*, Tomo II, Barcelona: Júcar.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española* (22<sup>a</sup> ed.) Consultado en <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>, el 6 de julio de 2014.
- Rey, A., (Ed.) (1992), *Dictionnaire historique de la langue Francaise*, Paris: Dictionnaires le Robert
- Roemer, J. (1982a), Otoño, *Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation*. En *Philosophy & Public Affairs*, 11(4), 281-313
- \_\_\_\_\_ (1982b) *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge: Harvard University Press
- Rousseau, J. J., (1923) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Calpe.
- Sánchez Vázquez, A., (2000) Del socialismo científico al socialismo utópico, En *El valor del socialismo*, México: Itaca
- \_\_\_\_\_ (2003) *El joven Marx, los manuscritos de 1844*, México: UNAM, La jornada e Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Ética y política*, México: Fondo de cultura económica.
- Schwartz, J., (1995, Junio) *What's wrong with exploitation?* En *Noûs*, 29 (2), 158-188.
- Sen, A., (1993) *Capability and Well-Being*. En Nussbaum, M. C. y Sen, A. (Ed.), *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press.

- \_\_\_\_\_ (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010) *La idea de la Justicia*, México: Taurus.
- Villoro, L., (1997) *El poder y el valor*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M (2001) *Las esferas de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Warren, Paul, (1994, Marzo) *Self-Ownership, Reciprocity and Exploitation*, Canadian Journal of Philosophy, 24(1), 33-56.
- Wertheimer, A., (1999) *Exploitation*, Princeton: Princeton University Press.
- Wolff, J., (1999) *Marx and Exploitation*. En The Journal of Ethics, 3 (2), 105-120
- Wood, A., (1972, Primavera). *The Marxian Critique of Justice*. En Philosophy and Public Affairs, 1(3). 244-282
- \_\_\_\_\_ (1980), Marx on Right and Justice: A Reply to Husami, En Cohen, M., Nagel, T. y Scanlon, T., (Ed.) *A Philosophy and Public Affairs Reader* (pp. 106-134), Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_ (1986) *Karl Marx*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1993) Marx and equality. En Roemer, J. (Ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.