

Lizárraga, Fernando. *Diamantes y fetiches. Consideraciones sobre el desafío de Robert Nozick al marxismo*. En publicación: *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/lizarraga.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

***Diamantes y fetiches  
Consideraciones sobre el desafío  
de Robert Nozick al marxismo***

**Fernando Lizárraga\***

A principios de los años '60 Gerald Cohen conoció de boca de un colega el resumen de lo que poco después se convertiría en un argumento canónico del liberalismo conservador: el caso de Wilt Chamberlain, pieza central en el edificio teórico de Robert Nozick. Los problemas planteados por Nozick agitaron el analítico espíritu de Cohen y le produjeron, según confiesa, una sensación de 'irritación y ansiedad'. Pero la cosa no quedó allí. Con el tiempo, Cohen advirtió que la empresa de refutar a Nozick lo había arrancado de su 'sueño socialista dogmático' (Cohen, 1995: 4). Irritado y ansioso, emprendió la minuciosa tarea. El resultado de este esfuerzo cristalizó en *Self-ownership, freedom and equality* (1995), un erudito y complejo trabajo en el cual Cohen recurre a los más variados instrumentos para desmontar la maquinaria de *Anarquía, Estado y Utopía* (Nozick, 1991). Sin embargo, al cabo de casi trescientas páginas, admite que la refutación no es posible y se contenta con haber erosionado la solidez del planteo de Nozick (Cohen, 1995: 230). Es verdad: los argumentos con que Nozick interpela al sentido común epocal parecen menos invulnerables a la luz de los múltiples contra-argumentos de Cohen.

---

\* Profesor en Historia graduado en la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina. Master of Arts en Filosofía Política, Universidad de York, Inglaterra. Doctorando en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Pero la irritación y la ansiedad aún persisten. Prueba de ello es un reciente artículo de Carole Pateman en el cual la autora vuelve sobre los pasos de Cohen para avanzar en la refutación de Nozick. ¿Por qué tanto alboroto en torno de una teoría cuyo autor ha reconocido como inadecuada? (cf. Boron, 2002: 143). En primer lugar, porque Cohen tuvo el mérito de haber llamado la atención sobre el serio desafío que la posición nozickiana presenta a categorías clásicas del marxismo. La concepción ortodoxa de explotación, en particular, parece perder fuerza normativa cuando se revela el hecho de que se asienta sobre una afirmación implícita de la autopropiedad, piedra angular del esquema nozickiano (Cohen, 1995: 154 y ss). En segundo lugar, el malestar proviene de la inacabada empresa de Cohen. Sus esfuerzos han producido cuanto más una victoria pírrica, y Nozick parece haber sobrevivido a su propia apostasía intelectual. Por eso, en este ensayo intentaremos revisar algunas cuestiones que Cohen dejó sin explorar, quizá porque ya no cree en ciertas categorías centrales del marxismo.

Lejos de nosotros corregir a Cohen. La sofisticación de su análisis está a distancia sideral de nuestros menguados talentos. Sólo interesa por ahora mostrar que de haber recurrido a 'viejas' herramientas del marxismo se podría haber simplificado el trabajo de dismantelar a Nozick. Reconocemos pues la enorme y fecunda elaboración de Cohen, celebramos el oportuno ensayo de Pateman, y aspiramos a reflexionar sobre los riesgos que se corren al despertar del 'sueño socialista dogmático'.

El presente trabajo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, y con el solo propósito de mostrar la complejidad del asunto, repasaremos algunos de los argumentos más convincentes que presenta Cohen contra la tesis de autopropiedad y sus derivaciones, esto es, la teoría de las apropiaciones y la teoría de las transferencias. Nos detendremos luego en uno de los contraejemplos a través de los cuales Cohen intenta arrinconar a Nozick: el caso de los diamantes. He aquí el núcleo duro de nuestra posición, puesto que intentaremos mostrar que Cohen omite desarrollar dos elementos claves del marxismo: la lucha de clases (porque pone en entredicho la existencia de clases tal como las ha caracterizado la tradición marxista clásica) y el fetichismo de la mercancía (porque ya no cree en esta doctrina). Luego echaremos un vistazo al excelente trabajo de Pateman y marcaremos algunas de sus limitaciones. En suma, afirmamos que Nozick puede ser exitosamente derrotado si –además de los argumentos elaborados por Cohen y Pateman– se recurre a las categorías clásicas de fetichismo de la mercancía, a la perspectiva de clase (en desmedro de los minuciosos contraejemplos de base individual) y si se afirma la idea rawlsiana de la irrelevancia moral del azar (cuestión de la que es plenamente consciente el propio Cohen y sobre la cual no abundaremos en este ensayo).

## Cohen vs. Nozick

Robert Nozick sigue la tradición lockeana para organizar su doble teoría de las apropiaciones (o intituciones) y de las transferencias legítimas. Boron resume la tesis de Locke diciendo que la propiedad privada es concebida como “una extensión de la personalidad del propietario: éste mezclaba su trabajo con los dones naturales de la tierra y a partir de esa fusión se legitimaba la propiedad” (Boron, 2000: 112). Esta es sin duda la idea básica.

Cohen agrega una distinción con fines argumentativos. Por un lado, intenta definir el concepto de autopropiedad para luego inferir la tesis de autopropiedad (Cohen, 1995: 209). Respecto del concepto, Cohen sostiene que “poseerse a uno mismo consiste en disfrutar respecto de uno mismo todos los derechos que un propietario de esclavos tiene sobre un esclavo” (Cohen, 1995: 214-68). La tesis derivada se formula así: “Cada persona es moralmente propietaria de derecho de su propia persona y poderes y, consecuentemente, cada quién es (moralmente hablando) libre de usar esos poderes como le plazca, siempre y cuando no los emplee agresivamente contra otros” (Cohen, 1995: 67). Si bien a primera vista no parece otra cosa que una reescritura del principio milliano del daño, la tesis de autopropiedad implica fundamentalmente que nadie está obligado a prestar ningún servicio no contractual a otro, so pena de constituirse en un esclavo parcial o ceder parte de su autopropiedad (Nozick, 1991: 173-4; Cohen, 1995: 68; Gargarella, 1999: 50). Lo que importa es lo siguiente: si soy propietario absoluto de mi persona y pongo en acción mis capacidades mediante el trabajo a secas o el trabajo que agrega valor a las cosas (sea valor de uso o valor de cambio, esto no es parte de la discusión en este caso) luego soy el legítimo propietario de aquello cuyo valor he creado y puedo transferirlo a quien me plazca siempre y cuando dicha operación suponga un contrato<sup>1</sup>.

De todos modos, conviene no exagerar la fuerza de este argumento, ya que Nozick no deriva la legitimidad de una apropiación sólo desde la autopropiedad. Esta primera parte de la teoría de las apropiaciones está sujeta a una versión laxa del proviso lockeano mediante la cual Nozick justifica como legítimas las apropiaciones que no empeoren la situación de otros.

Concedamos por ahora la validez de la teoría de las apropiaciones y miremos la otra parte de la teoría nozickiana, esto es, la teoría de las transacciones justas.

Uno de los más obstinados argumentos propuestos por el liberalismo conservador en los últimos años pretende demostrar que incluso bajo condiciones de planificación centralizada de la economía los actos libres y voluntarios alterarán las pautas distributivas existentes. El propósito consiste no sólo en denunciar la ausencia de ‘libertad’ en sistemas de tipo soviético o de bienestar sino, fundamentalmente, en probar la universalidad de la pulsión capitalista.

Milton y Rose Friedman, por ejemplo, fueron pioneros en señalar la existencia de mecanismos de 'cooperación voluntaria' en la Unión Soviética, con lo cual pensaron haber probado que "no es factible (...) la completa supresión de la actividad empresarial privada" porque "el costo de su eliminación sería demasiado alto" (Friedman, 1980). En este mismo sentido, Nozick es categórico: "pequeñas fábricas brotarían en una sociedad socialista, a menos que se prohíban" (Nozick, 1991: 165).

La teoría de las transferencias de Nozick implica que los actos voluntarios y libres entre adultos que consienten alteran cualquier pauta distributiva previa, incluso aquellas estrictamente igualitarias. La libertad, entendida como ausencia de coerción y fraude, desbarata cualquier ordenamiento pautado, ya que dichos ordenamientos sólo pueden ser mantenidos, según Nozick, a expensas de la libertad. La apuesta de Nozick es audaz: quiere probar que dada una situación inicial justa, si se permiten transacciones individuales justas, el resultado no estará en contradicción con la justicia.

¿Qué entiende Nozick por transacción justa? Concretamente, un acto voluntario sin intervención de fuerza ni de fraude, dada una apropiación inicial igualmente justa. Esta caracterización de una transacción limpia sería ampliamente compartida por Friedman, quien afirma que "la posibilidad de coordinación a través de cooperación voluntaria descansa sobre la elemental (...) proposición de que ambas partes en una transacción económica se benefician, siempre y cuando la transacción sea bilateralmente voluntaria e informada" (Friedman, 1962). No menos enfático sobre el requisito de que las operaciones de intercambio sean inmaculadas es uno de los padres de lo que hoy se llama neoliberalismo: Friedrich Hayek. El economista austriaco pone condiciones aún más restrictivas que sus epígonos. En tal sentido dice que "un sistema competitivo eficaz requiere un marco legal inteligentemente diseñado y continuamente ajustado tanto como cualquier otro. Incluso el más esencial prerequisite de su funcionamiento, la prevención del fraude y el engaño (incluida la explotación de la ignorancia) provee un gran objeto de actividad legislativa" (Hayek, 1944). En suma, una transacción es justa cuando no hay fuerza, ni engaño, ni explotación de la ignorancia.

Suponiendo entonces que las partes son legítimas propietarias de los bienes que pretenden intercambiar y que no hay necesidad de rectificar ninguna injusticia previa, la tesis de las transacciones limpias que propone Nozick se formula de la siguiente manera: "Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos", o como principio más general, "cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa" (Nozick, 1991: 154-55). No viene al caso invocar la multitud de contraejemplos que pueden plantearse contra este principio general que parece asumir una fórmula lógica demasiado elemental o trivial, esto es, que sumar justicia más justicia dará como resultado sólo y nada más que justicia (cf. Cohen, 1995: 41-42). En el fondo de este argumento reside la idea de que actos justos (libres y voluntarios) preservan siempre la justicia de la situación inicial.

La respuesta de Cohen a Nozick, como dijimos, es compleja, y a riesgo de simplificar en extremo su posición enumeramos ahora algunos de los argumentos presentados por el filósofo canadiense<sup>2</sup>.

No es cierto, dice Cohen, que todas las transacciones libres de fuerza y de fraude preservarán la justicia inicial. La mezcla de justicia con justicia no resulta necesariamente en una situación justa. No sólo los actos deliberadamente fraudulentos pueden arruinar la pulcritud de las transacciones de mercado. También la ignorancia y la mala suerte son factores cuanto menos distorsivos que desafían la idea de que los intercambios justos preservan la justicia original. Entonces puede decirse -y éste es el primer argumento de Cohen- que la ignorancia de las consecuencias a largo plazo puede viciar la justicia de una transacción. Este es el punto de refutación del famoso caso de Wilt Chamberlain. Quienes pagan por ver a su jugador favorito y aceptan que una parte vaya directamente al bolsillo del astro obtienen lo que quieren (ver jugar a Chamberlain) pero pierden en términos de poder y riqueza y, peor aún, ponen en riesgo el esquema igualitario inicial (suponemos que había una distribución igualitaria inicial). El deseo de mantener las cosas como están, surgido de un fuerte *ethos* social, impediría la consumación de la transferencia si se conociera que una de sus consecuencias sería precisamente la alteración de dicho igualitarismo inicial (nos *explayaremos* sobre este asunto más adelante). En suma, el primer argumento de Cohen radica en que las transacciones justas pueden tener resultados injustos en términos de desigualdad no advertida por los participantes.

Nozick se equivoca al sostener que una cadena de transacciones justas no produce jamás una situación injusta en la que un individuo debe elegir, por caso, entre aceptar un empleo o morir de hambre. Para los libertarios de derecha, que alguien se encuentre en esta posición es apenas un caso de mala suerte que no puede ser sometido a valoración moral alguna. Es totalmente justo, aunque lamentable, que un individuo deba elegir entre trabajar o morir de hambre. Nozick niega que el trabajador sea forzado a elegir o que haya sido forzado a dicha situación, que surge de una cadena anterior de transacciones libres, voluntarias, y por ende legítimas. Cohen traduce a Nozick de este modo: "Z (el último eslabón de la cadena) es forzado a elegir sólo si las acciones que producen la restricción de alternativas fueron ilegítimas" (Cohen, 1995: 36). Cohen replica entonces que se trata de un "abuso del lenguaje de la libertad", ya que en rigor el derecho de propiedad excluye de hecho, aunque no de derecho, a los trabajadores. Y agrega que muy a pesar suyo Nozick debe admitir que el trabajador desposeído de recursos externos es forzado, aunque este forzamiento pueda no ser objeto de crítica moral. De allí que Nozick se vea en problemas para salir de la circularidad de su definición de actos justos como libres de fuerza y de fraude. Porque tiene que reconocer que en el caso del obrero éste está forzado a elegir, con lo cual se desmorona su definición de la transacción justa. El problema radica en que si bien Nozick invoca la libertad como fundamento último de su teoría, en realidad el núcleo de la misma es la autopropiedad, que de ningún modo constituye una concepción sustantiva de la libertad y mucho menos de la autonomía. Es de notar que Cohen no re-

curre aquí al excelente argumento que él mismo utilizara en un artículo previo, “The structure of proletarian unfreedom”, en el cual decía que si bien los miembros del proletariado son individualmente libres de ‘salir’ de su posición de clase, están colectivamente forzados a vender su fuerza de trabajo. “El proletariado es colectivamente no libre, una clase prisionera” (Cohen, 1998[b]: 433) escribía Cohen, en un tono y desde una perspectiva que revelaba su todavía fuerte compromiso con el marxismo.

Una de las más trabajosas argumentaciones de Cohen aparece en el Capítulo 2 de su libro. Su estrategia consiste en socavar la credibilidad de la teoría de las transacciones a través de pequeños contraejemplos, para avanzar después con objeciones sustanciales. Dejemos por ahora de lado los pequeños casos y digamos que otra vez la ignorancia de las consecuencias, en general, echa sombras sobre la justicia de las transacciones. “Accidentes, falta de conocimiento previo relevante y procesos combinatorios previos pueden razonablemente ser considerados como productores de injusticia situacional” (Cohen, 1995: 46). Esto es particularmente aplicable a la justicia en los mercados capitalistas, ya que si bien los mercados ideales están sujetos a la idea de total transparencia epistémica, los mercados reales están “conceptualmente ligados a la idea de ignorancia sobre el futuro” (Cohen, 1995: 52).

Otra línea de ataque de Cohen hace eje en la cuestión de las intervenciones no contractuales (los impuestos, por caso), tan horrendas para Nozick porque violan las ‘restricciones laterales’ (*side constraints*). Cohen replica con un impecable argumento. Las prohibiciones pueden, lógicamente, aumentar el rango de opciones y por ende aumentar la libertad disponible. Esto está concatenado con el siguiente argumento. Si, como sostiene Nozick, los individuos son inviolables, y para eso actúan las restricciones laterales, luego la propiedad privada es inviolable. Lo que no acierta a decir Nozick es que la propiedad privada absoluta restringe la libertad de los no propietarios al acceso a la propiedad. El problema, continúa Cohen, es que Nozick utiliza (y manipula) una definición de derecho de la libertad distinta de la libertad natural, lo cual implica un truco que deja afuera a los no-propietarios, cuyos derechos parecen no importar una vez establecidos los derechos de propiedad. En otras palabras, para legitimar la propiedad Nozick apela a la libertad natural, pero para defenderla recurre a una concepción de derecho de la libertad según el esquema hofeldiano (Cohen, 1995: 222 n).

Tras haber puesto en entredicho la teoría de las transferencias justas, Cohen llega a la conclusión de que la propiedad y la libertad son, tal como las presenta Nozick, incompatibles. Por ende, infiere, el núcleo de la posición nozickiana no es la libertad, sino la reaccionaria tesis de autopropiedad que Nozick asimila caprichosamente a la idea de autonomía kantiana.

A partir de allí, Cohen despliega sus talentos para demostrar que tampoco las apropiaciones legítimas de Nozick pueden justificarse plenamente, y para señalar los problemas que el liberalismo conservador plantea al marxismo clásico. Para no abundar en cuestiones que escapan al interés del presente texto diremos solamente que

Cohen intenta un doble ataque sobre Nozick. En primer lugar procura demostrar, con bastante éxito, que el proviso lockeano no se cumple según el parámetro fijado por Nozick de que nadie sea perjudicado (esté peor) luego de un proceso de apropiaciones (Cohen, 1995: 74 y ss.)<sup>3</sup>. En segundo término, exhibe cómo -incluso concediéndose la tesis de autopropiedad- es posible alcanzar resultados igualitarios si se supone que los recursos externos son propiedad común, esto es, si se cambia la premisa nozickiana de que la naturaleza no es de nadie, y se la sustituye por una premisa basada en la idea de que el uso de los recursos externos comunes está sujeto al veto de los demás. De todos modos, esta combinación, si bien es capaz de producir igualdad de condición, lo hace a expensas no sólo de la autopropiedad sino de la autonomía bien entendida (Cohen, 1995: 92 y ss).

### Explotación y autopropiedad

Tras haber debilitado la posición de Nozick, Cohen dedica buena parte de su libro a mostrar por qué el liberalismo conservador resulta tan amenazante para los marxistas mientras deja imperturbables a los liberales igualitarios. La respuesta es que los últimos no afirman la idea de autopropiedad, ya que consideran como moralmente irrelevante todo aquello que procede de la suerte bruta. En cambio, según Cohen, los marxistas, en su clásica teoría de la explotación, afirman (o al menos no niegan) la tesis de autopropiedad. Si la explotación es un robo porque el obrero no recibe pago alguno por el sobre-trabajo, ¿por qué no afirmar también que los impuestos son robos contra la propiedad de quien la obtiene legítimamente? Y si lo malo de la explotación es que se trata de un acto forzado, ¿por qué no es malo, por la misma razón, que el Estado imponga cargas sobre las riquezas o las ganancias? Además, si el capitalista ocioso extrae su ganancia del obrero industrial y esto está mal, ¿por qué no está mal que el Estado extraiga forzosamente el dinero de los ciudadanos para mantener, mediante esquemas de seguridad social, a los desocupados o a los discapacitados improductivos?

Cohen intenta rescatar al marxismo de este pantano. Quiere, entre otras cosas, recuperar el valor crítico normativo de la teoría de la explotación frente al escepticismo que introdujera John Roemer a través de sus escritos. Para Cohen, la explotación según la versión canónica consiste en el robo de 'el tiempo de trabajo de otra persona' (Cohen, 1995: 145). "La crítica marxista de la injusticia capitalista, por lo tanto, implica que el trabajador es el propietario de su tiempo de trabajo (...) El reclamo de que el capitalista roba tiempo de trabajo de los trabajadores implica que el trabajador es el propio dueño de su fuerza de trabajo" (Cohen, 1995: 146). Esto conlleva al menos una implícita afirmación de la tesis de auto-propiedad.

Una posible salida de este problema consiste en afirmar más decididamente un principio igualitario, como hacen Rawls y Dworkin, con lo cual puede justificarse tanto la distribución *welfarista* como la distribución de los frutos de los talentos. Por

eso, Cohen advierte que el desafío de Nozick ha hecho que los marxistas deban tomar más en serio su adhesión a la igualdad, fundada en principios, y no como mera descripción de una situación futura de plena abundancia<sup>4</sup>.

Si la versión clásica de la explotación afirma la autopropiedad, cabe preguntarse cómo concibe Cohen la injusticia de la explotación sin recurrir al principio nozickiano. Aquí, Cohen despliega su exquisita sofisticación al condenar la explotación mediante un argumento propio del funcionalismo. Combina la desigualdad de recursos externos y la extracción forzada de plus-valor, y así sostiene que la transferencia no retribuida y forzada de plus-valor del trabajador al capitalista es injusta cuando refleja una distribución desigual de los recursos (medios de producción), siendo esta última injusta porque precisamente tiende a producir la transferencia forzada y no retribuida. Dice Cohen: “Podemos decir a la vez que la extracción es injusta porque procede de una desigual (y por lo tanto injusta) distribución de activos, y que esta última es injusta porque genera una extracción injusta. El flujo es injusto porque refleja un injusta división de recursos que es injusta porque tiende a producir precisamente dicho flujo” (1995: 199).

El argumento de Cohen es sin duda interesante y resuelve un problema para el marxismo.

Pero tal vez no baste con decir que la transacción es injusta porque es forzada, sino también porque está viciada por la ignorancia. Hemos visto que las transacciones justas de Nozick pueden ser impugnadas si se demuestra que la extrema ignorancia ha ‘ensuciado’ dichas transferencias. En la teoría de la explotación, íntimamente relacionada con la doctrina del fetichismo de la mercancía, también juega un papel crucial el problema de la ignorancia. Cohen no desconoce este problema. En su clásico texto *Karl Marx’s Theory of History: A Defense* (Cohen, 1998 [a]), dedica todo un capítulo al problema del fetichismo y lo coloca correctamente en la perspectiva de la lucha de clases<sup>5</sup>. La pregunta que sigue de esta verificación es, desde luego, por qué Cohen abandona la posibilidad de explorar la relación entre explotación y fetichismo.

Puede inferirse la respuesta si se observa que Cohen ya no cree en la descripción clásica del proletariado. Los cambios que a mediados de los ‘90 Cohen advierte en la estructura de las clases sociales le hacen sostener que ya no hay correspondencia entre la descripción del proletariado que se encuentra en el marxismo y lo que cree observar en la realidad. Así, Cohen ya no piensa que los trabajadores sean a la vez la mayoría, los que producen toda la riqueza social, los únicos explotados, los más necesitados, los que no tienen nada que perder, y los que van a cavar la fosa del capitalismo (Cohen, 1995: 154-55). Su posición es de algún modo perturbadora: “el proletariado no ganó ni ganará la unidad y el poder anticipados en la creencia marxista. El capitalismo no cava su propia fosa al producir el agente de la transformación socialista” (Cohen, 1995: 8-9)<sup>6</sup>. Es lógico, pues, que desde semejante premisa pueda prescindir de la perspectiva que ofrece la lucha de clases. ¡Qué diferente era el Cohen que aún no se consideraba semi-marxista! En el ya mencionado artículo “The struc-

ture of proletarian unfreedom” citaba a Brecht, hablaba de cómo la solidaridad puede derrotar estrategias instrumentalmente racionales y condenaba la subordinación de los proletarios frente a la clase capitalista. El mundo cambió, y Cohen cambió. El método de Cohen también cambió. Al renunciar a la perspectiva de clase se ha puesto a sacar conclusiones generales de ejemplos creados en mundos de sólo dos personas (Cohen, 1995: 79). Antes al menos recurría a la sutileza escolástica del *sensu diviso* y el *sensu composito*, y reconocía el problema de las falacias de composición.

Cabe entonces la posibilidad de explorar un camino que Cohen prefirió no transitar y preguntarse qué pasaría si Nozick es interpelado desde la perspectiva de clase y desde la doctrina del fetichismo de la mercancía.

### **Extrema ignorancia**

Recordemos en primer lugar que Nozick señala que la fuerza y el fraude son capaces de viciar una transacción justa. Que hay una situación forzada en la explotación está fuera de toda duda, incluso para Cohen. Para abundar, tengamos presente que Hayek prohíbe la “explotación de la ignorancia” como condición para considerar como justa una transacción.

En el Capítulo 2 de *Self-ownership...* Cohen introduce un ejemplo interesantísimo, el denominado “caso de los diamantes”:

“Podemos echar sombras sobre [la fórmula nozickiana según la cual cualquier cosa que surge de una situación justa a través de pasos justos es en sí misma justa] incluso si cedemos ante la insistencia de que la situación original sea transformada sólo por pasos justos. Recordemos que estamos adoptando la visión, sostenida por Nozick, de que los pasos califican como justos siempre y cuando nadie se comporte coercitivamente o fraudulentamente en el curso de los mismos. Dada esta visión, podemos advertir un tipo de desventura inherente a los pasos justos capaz de subvertir la justicia: cuando los agentes se comportan con extrema ignorancia. Yo te vendo un diamante a cambio de un ínfimo pago (o te lo doy porque es mi capricho), un diamante que ambos pensamos que es un vidrio. Por medio de este paso justo (de acuerdo a la hipótesis de Nozick) surge una situación en la cual tú pasas a tener un diamante. Pero pocos considerarían que la justicia ha sido bien servida si, cuando su verdadero carácter sale a la luz, te lo quedas, aunque nadie se haya comportado injustamente en la transacción generativa” (Cohen, 1995: 44-45).

Cohen advierte que Nozick puede defenderse de este contraejemplo flexibilizando su propia fórmula y diciendo que los pasos justos preservan la justicia siempre y cuando no haya groseros errores o accidentes. Esto se puede lograr introduciendo una cláusula como la siguiente: “lo que surge de una situación justa como resultado de transacciones plenamente voluntarias que todos los agentes habrían aceptado si

hubiesen conocido los posibles resultados es en sí misma justa”. Este tipo de cláusulas refutaría el caso de los diamantes, pero es tan restrictiva que sería imposible de operar en los mercados reales, los cuales, como se dijo más arriba, están “conceptualmente ligados a la idea de ignorancia sobre el futuro”.

Cohen se da por satisfecho con este argumento, y es precisamente aquí donde nace nuestra insatisfacción con Cohen. Salta a la vista que el problema en el caso de los diamantes no es sólo el de las consecuencias: el problema está en el objeto intercambiado, en su opacidad. Para ‘ver’ esto es preciso ‘mirar’ desde el fetichismo de la mercancía. En el trabajo de Cohen el caso de los diamantes es solamente un ‘pequeño’ contraejemplo desde el cual se puede poner en aprietos a Nozick. Sin embargo, es dable pensar que este caso, aún con lo insólito que parece, es moneda corriente en el capitalismo. Los cristales/diamantes son mercancías, y como tales son una entidad específica del capitalismo, sistema que se basa en una masiva producción y circulación de supuestos cristales que en realidad son diamantes.

Metáforas aparte, el sistema se funda en el hecho de que el trabajo oculta a la vista de los actores del sistema su carácter dual como valor de uso y valor de cambio. De allí que el trabajador vende un cristal que, tan pronto es puesto en acción en el proceso productivo, se convierte en un diamante que le genera a su dueño mucho más valor que el pagado inicialmente.

Esto es marxismo básico. Por eso Marx sostiene que el precio que se paga por la fuerza de trabajo es el precio de mercado, pero tan pronto como se observa el proceso productivo se advierte que el intercambio de equivalentes es una mera apariencia. Ya no sólo se trata de que el trabajador es forzado a entrar en la relación contractual por ausencia de una alternativa razonable, sino que dicho forzamiento está enmascarado por la peculiar característica que posee la fuerza de trabajo como mercancía. Parafraseando a Cohen, nadie pensará que la justicia ha sido bien servida una vez que sale a la luz el hecho de que el capitalista ha comprado al valor de un cristal lo que en realidad es un diamante. Cuando sale a la luz el verdadero carácter del objeto transado, la injusticia de la transacción es evidente.

Marx era consciente de que, como resultado de una compra-venta, el salario no suponía, a primera vista y según las leyes burguesas, un fraude por parte del capitalista al obrero. “Marx se refiere a la diferencia del valor de la fuerza de trabajo y el valor que ésta crea como ‘un poco de buena suerte para el comprador, pero de ningún modo un daño para el vendedor’” (Geras, 1986: 77). Claro, es una suerte que la mercancía en cuestión tenga la propiedad de producir mucho más que su propio valor de mercado. Ahora bien, la apariencia de la transacción justa desaparece tan pronto se adopta la perspectiva de las clases en pugna y se observan las relaciones sociales capitalistas. El fraude de una transacción de mercado laboral no reside en el procedimiento, ni en la voluntad o libertad de los actores, sino en el propio sistema. Marx lo explica sin ambages en *Capital I*: “Podemos, por lo tanto, comprender la importancia decisiva de la transformación del valor y precio de la fuerza de trabajo en la forma de

salarios, o en el valor y precio del trabajo mismo. Todas las nociones de justicia sostenidas tanto por el trabajador como por el capitalista, todas las mistificaciones del modo de producción capitalista, todas las ilusiones del capitalismo acerca de la libertad, todos los trucos apologeticos de la economía vulgar, tienen su base en la forma de apariencia discutida más arriba, que hace a la relación real invisible, y en efecto presenta a los ojos el opuesto preciso de dicha relación” (Marx, 1990: 680). Esta apariencia pura induce a pensar que todo el trabajo (medido en tiempo o en piezas) es remunerado, y oculta la división entre el trabajo necesario y el plus-trabajo. La forma salario produce una doble mistificación: por un lado la venta de fuerza de trabajo aparece como intercambio de equivalentes, y por otro aparece como una transacción voluntaria por parte del trabajador. Todo esto, dirá Marx, están más allá del marco referencial de los agentes económicos. “El valor de uso suministrado por el trabajador al capitalista no es en realidad su fuerza de trabajo sino su función, una forma específica de trabajo útil (...) Este mismo trabajo es, por un lado, el elemento universal creador de valor, y por lo tanto posee una propiedad en virtud de la cual difiere de todas las demás mercancías, es algo que está más allá del marco de referencia de la conciencia cotidiana” (Marx, 1990: 681). Incluso el capitalista es presa de esta apariencia al creer que su ganancia deriva de haber comprado la fuerza de trabajo a un precio inferior al del producto final. Marx advierte que si existiese en realidad el valor del trabajo, y el capitalista pagara todo su valor, el dinero del capitalista nunca se transformaría en capital. Tanto el trabajador como el capitalista son rehenes de un sistema de apariencias.

Desde ya que no estamos sugiriendo que el problema del capitalismo se resuelva mediante un mero acto de conciencia, es decir, mediante la comprensión del problema, como pretendían los jóvenes hegelianos. Ni tampoco mediante la educación del capitalista, como deseaban los utópicos. “Las formas de apariencia son reproducidas directa y espontáneamente, como modos usuales y corrientes de pensamiento; la relación esencial debe ser primero descubierta por la ciencia. La economía política clásica tropieza casi sobre el real estado de cosas, pero sin formularlo conscientemente. No puede hacerlo mientras permanezca dentro su piel burguesa” (Marx, 1990: 682). El modo de superar la apariencia consiste en adoptar la perspectiva de clase y disolverla prácticamente en la lucha de clases.

El caso de los diamantes, entonces, bien podría constituir una rareza dentro del universo de transacciones justas que propone Nozick, pero en el capitalismo es la norma. Incluso debe decirse que frente a situaciones de “capitalismo generado limpiamente”, como se ha propuesto a menudo desde el marxismo analítico, la situación no se aplica a nivel individual porque la relación de subordinación-explotación no es entre dos particulares, sino entre clases. El obrero es esclavo del capital, de los capitalistas como clase, y no de un capitalista particular.

Un excelente artículo de Norman Geras viene a cuento para abundar allí donde Cohen se detuvo. Geras afirma que es obvio que para Marx la función de la ciencia consiste en disolver las apariencias y exhibir la realidad subyacente. Pero en el caso de

---

la doctrina del fetichismo tenemos algo más que una simple elección de un método, tenemos una “relación de adecuación entre el objeto y el método; el carácter de este último determinado por la estructura del primero [la sociedad capitalista]” (1986: 65). Geras distingue dos aspectos mistificatorios del fetichismo de la mercancía: hay por un lado apariencias que no son falsas como tales sino que de algún modo se corresponden con la realidad objetiva (naturalizaciones, percepciones subjetivas), y por otro apariencias puras sin correspondencia alguna con la realidad. Ejemplo del primer caso es el valor, y del segundo caso el salario (1986: 70). El caso de los diamantes, como dijimos, puede presentarse como una analogía respecto de la compra-venta de fuerza de trabajo. Así, el capitalista y el trabajador intercambian un cristal (fuerza de trabajo) sin advertir que se trata de un diamante (trabajo). Al pasar de la esfera de la circulación a la esfera de la producción, el cristal se transforma en diamante. En la forma salario, “el valor de la fuerza de trabajo es transformado de tal modo que adquiere la (falsa) apariencia del valor del trabajo (...) Lo cual es decir que oculta el aspecto esencial de las relaciones capitalistas, es decir, la explotación” (1986: 77).

Como apuntamos más arriba, Marx escribió que en la venta de fuerza de trabajo no hay daño ni fraude hacia el trabajador, sino que es sólo una cuestión de buena suerte para el capitalista.

Pero Marx sabía que esto era cierto si y sólo si se adoptaba una perspectiva acotada, la perspectiva de la parte -de la legalidad burguesa- que se da de bruceos con la perspectiva de totalidad. “La explotación capitalista no está basada fundamentalmente en un capitalista individual que engaña a sus trabajadores; de acuerdo a todas las leyes de producción de mercancías, el trabajador recibe el valor total de la mercancía que vende. Por otro lado, estas leyes mismas entrañan un daño y un fraude mucho más grande que el engaño individual; el inconsciente daño y fraude de una clase a la otra” (Geras, 1986: 77). En consecuencia, el análisis de la forma salario desnuda la realidad subyacente, el motor histórico y central para el marxismo: la lucha de clases.

Geras aclara que ni el proceso de circulación ni el proceso productivo son ilusiones: es en el tránsito entre ambas esferas cuando se produce la ilusión de que el salario representa el valor del trabajo, forma imaginaria como un ‘logaritmo amarillo’. Veamos. “Al moverse de la circulación a la producción, el análisis se mueve de la consideración de la relación entre individuos a la consideración de relaciones entre clases, de la cual la primera es una función. Sólo este cambio de terreno puede desmitificar las apariencias” (1986: 79). Claro está, por lo tanto, que la lucha de clases no es una categoría meramente descriptiva, sino una categoría analítica central para el marxismo y que Cohen no utiliza en toda su dimensión.

Insistimos: no es un simple cambio subjetivo lo que se necesita para superar las apariencias porque “la ilusión de la forma salario es opaca y tenaz, porque (como el caso del fetichismo) es el caso de la realidad que engaña al sujeto en vez de que el sujeto se engaña a sí mismo” (1986: 79). Se trata, en suma, de transformar la realidad que genera dicho sistema de apariencias. Para abusar de la “ortodoxia”, estamos ante

un problema práctico, y no ante un acertijo escolástico. Sólo desde esta perspectiva de la praxis, desde una visión de totalidad, puede encararse la comprensión y resolución del problema, “y esto se logra mediante el análisis de las relaciones esenciales de la sociedad capitalista, esto es, las relaciones de clase”.

Posicionarse desde la clase y la lucha de clases implica “el rechazo de seguir pensando exclusivamente en términos de relaciones entre individuos” (Geras, 1986: 82). Por eso, si bien es innegable el interés argumental de los casos de capitalismo limpiamente generado u otros casos hipotéticos entre un capitalista discapacitado y un trabajador feliz, no es menos cierto que estos dispositivos teóricos carecen de fuerza política porque parecen abjurar de la perspectiva de clase. En suma: Cohen se ve forzado por su propio argumento a abandonar la perspectiva de clase, puesto que entiende que el proletariado ha dejado de ser un agente social revolucionario. Por esta misma razón no puede adoptar la herramienta del fetichismo para avanzar en la impugnación del argumento nozickiano. Y así el análisis de Cohen tiende a despolitizarse, situación que con justicia (y con sus límites) criticará Carole Pateman desde la perspectiva democrática.

### La crítica democrática

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels afirman que “el primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (Marx y Engels, 1998: 66). Baste esta única referencia para presentar nuestra convicción de que la democracia sustantiva sólo es posible en el socialismo. Cohen es consciente de que la teoría democrática es capaz de impugnar categóricamente al capitalismo y, desde luego, al liberalismo conservador de Nozick. Lo dice explícitamente al elogiar los trabajos de Robert Dahl y Michael Walzer<sup>7</sup>. Pero como está concentrado en el problema de la explotación, no explicita el compromiso democrático subyacente en varios de sus argumentos.

Volvemos entonces al caso de Wilt Chamberlain para mostrar que Cohen pudo también haber sido más ‘político’ en su condena a las transacciones ‘limpias’ nozickianas.

Dijimos que si los espectadores que pagan un dinero extra para ver jugar a Wilt Chamberlain supieran que la sumatoria de estas transacciones individuales producirá un profundo desequilibrio en términos de riqueza y poder, probablemente se negarían a pagar. Así, Cohen sostiene que “una de las razones para limitar cuánto un individuo puede tener, independientemente de cómo llegó a tenerlo, es prevenir que pueda adquirir, a través de sus posesiones, una inaceptable cantidad de poder sobre los demás” (Cohen, 1995: 25). Elmar Altvater ha puesto la cuestión en su justo término al afirmar que “el poder no es una categoría externa a la lógica del mercado, sino que se afirma dentro de la operación de dicha lógica del mercado. Los mercados son, necesariamente, fuentes de desigualdad” (Altvater, 1993). En el mismo sentido

se expresa Samir Amin al decir que “los sistemas sociales anteriores al capitalismo (...) estaban fundados en lógicas de sumisión de la vida económica a los imperativos de la reproducción del orden político-ideológico, en oposición a la lógica del capitalismo que invirtió los términos (en los sistemas antiguos el poder es la fuente de riqueza, en el capitalismo la riqueza funda el poder)” (Amin, 2000: 16).

Es posible suponer que si el punto de partida es una sociedad igualitaria sostenida en un *ethos* de igual signo, los individuos de la sociedad en la que vive y juega Wilt Chamberlain pensarían muy bien antes de dotarlo de un poder desigual sobre ellos. Puede alegarse también que el efecto que semejante desigualdad tendría sobre los no nacidos constituye un cargo de injusticia contra el resultado obtenido ‘limpiamente’. Si los que desean ver a Chamberlain valoran más su propia libertad que el placer inmediato de ver al jugador en acción, seguramente se resistirán a promover un alejamiento de la igualdad inicial y la subsiguiente amenaza a sus propias libertades. Aunque Cohen no lo diga, es posible inferir que la sociedad igualitaria que se niega a ceder una posición de privilegio a su deportista favorito es al mismo tiempo una sociedad democrática. ¿Cómo podría constituirse ese *ethos* igualitario sino en democracia? ¿Cómo sería posible la ‘igualdad voluntaria’ que propone Cohen sino en un marco democrático?

La perspectiva democrática, en suma, permite profundizar la discusión política contra el capitalismo y situarla en el *locus* indispensable de toda crítica marxista, la lucha de clases como lucha por la democracia. En un reciente artículo Carole Pateman lamenta la despolitización de Cohen, la emprende enfáticamente contra el ‘imperialismo’ de la filosofía moral y contra el rawlsianismo metodológico, y propone adoptar una perspectiva histórica sobre el problema de la autopropiedad y rechazar esta tesis por sus implicancias antidemocráticas.

En los tramos iniciales de su ensayo, Pateman sostiene que con fines analíticos es preciso abandonar el lenguaje de autopropiedad y reemplazarlo por el de ‘propiedad de la persona’. Además, coincide con Cohen en que también es necesario rechazar la idea de que autopropiedad y autonomía son sinónimos. Para algunos esto puede parecer banal o un simple problema de términos, pero para Pateman no es lo mismo hablar de ‘auto-propiedad’ que de ‘propiedad en la persona’, aunque muy a menudo se usan indistintamente. “El concepto de *self*, mientras que es central para el argumento moral, no tiene la misma significación legal y política que ‘persona’” (2002: 23). Su preferencia por ‘propiedad en la persona’ también tiene algo de purismo, ya que remite directamente al concepto tal como lo acuñara Locke.

Con todo, Pateman busca enfatizar que, según el concepto de propiedad de la persona, existe una parte de cada individuo que actúa como propietaria del resto de las partes y puede disponer de éstas como si dispusiese de bienes materiales. Este ‘propietario’ interior (que goza del mismo status que las demás partes de la persona) tiene un ilimitado derecho a disponer sobre sí mismo y sobre las partes de su persona concebidas como propiedad, que, como toda propiedad, es alienable (2002: 26). Hechas estas precisiones conceptuales, nuestra autora adelanta su conclusión al decir

que en definitiva “la idea de propiedad en la persona debe ser abandonada si un orden más libre y democrático debe ser creado” (2002: 20).

Para Pateman, los esfuerzos de Cohen han sido insuficientes por haberse concentrado excesivamente en la explotación dejando de lado el problema de la subordinación implícito en toda relación laboral capitalista. “Así, la explotación de los trabajadores es analizada pero no la alienación de la autonomía o del derecho al auto-gobierno -la subordinación- implicada en el contrato de empleo”. Dicha subordinación, sostiene, supone la aceptación de la idea de “propiedad en la persona -una ficción política, pero una ficción con una poderosa fuerza política” (2002: 21). Conviene decir aquí que la ficción no supone irrealidad, sino una representación de la realidad. Los glosadores medievales ya lo sabían: *fictio figura veritatis*, decían.

Pateman concede que antropológicamente es imposible separar, como dice Cohen, lo que posee de lo que es poseído; por eso, la propiedad en la persona es una ficción política. Sin embargo, en la práctica se mantiene la ficción operativa y se actúa, vía contrato, como si la propiedad en la persona fuera alienable. Y he aquí el punto crucial: “El aspecto significativo de los contratos que constituyen tales relaciones (matrimonial, de empleo, etc.) no es el intercambio, sino la alineación de una particular pieza de propiedad en la persona, es decir, el derecho al auto-gobierno. Cuando los ‘derechos’ son vistos en términos de propiedad pueden ser alienados, pero en una democracia, el derecho al autogobierno sólo es parcialmente alienable” (2002: 27).

Esta concepción propietaria de los derechos está sujeta a tres interpretaciones. Si se considera que estos derechos son totalmente alienables, se llega al absolutismo o *dominium* y es posible justificar la esclavitud, como en el caso de Nozick. Si en cambio se considera que son parcialmente alienables, estamos en presencia del constitucionalismo, que permite la alineación de propiedad sólo parcial. Así, no puede alienarse la persona como todo, pero sí su fuerza de trabajo. “Este camino lleva a la democracia en el cuerpo político pero no en la economía”, concluye Pateman (2002: 31). Cabe la posibilidad lógica de considerar que los derechos de propiedad en la persona son inalienables y en consecuencia impugnar la institución del empleo, una de las piezas clave del capitalismo. Pero como toda propiedad es por definición alienable, es preciso decir que los derechos de autogobierno no pueden ser concebidos en términos de propiedad de la persona sino en términos de autonomía. Por eso, autopropiedad (o propiedad en la persona) y autonomía son términos incompatibles.

La institución del empleo, como se vio, reside en una ficción política: “la ficción de que las capacidades pueden ser tratadas como separables de las personas” y de que “los individuos son propietarios de propiedad en sus personas” (Pateman, 2002: 33 y 36). Sin embargo, en los hechos los empleadores contratan personas y no pedazos de propiedad, gobiernan personas enteras y no sólo factores de producción. Por ende, la relación de empleo entraña un vínculo de subordinación y restricción de la libertad que la autora denomina “subordinación civil”. Dicha subordinación a su vez

se justifica mediante el “mito fundamental de que la propiedad de capital da al propietario el derecho de gobierno sobre otros” (2002: 36). Incluso en casos de capitalismo limpiamente generado, “la consecuencia de la entrada voluntaria en un contrato de empleo es la subordinación civil, la disminución, a un grado mayor o menor, dependiendo de las circunstancias del contrato particular, de la autonomía y el auto-gobierno” (2002: 38).

Es obvio desde la perspectiva democrática que tal subordinación resulte problemática.

¿Cómo es posible justificar la existencia del dominio del capitalista y al mismo tiempo afirmar las virtudes de la democracia en la esfera pública? La respuesta está precisamente en el mantenimiento de la ficción política de que la fuerza de trabajo es alienable, tan alienable como el derecho al auto-gobierno. “La justificación del empleo como el paradigma del trabajo libre descansa en la ficción política de que un pedazo de propiedad de la persona, la fuerza de trabajo, es alienable. De hecho, la fuerza de trabajo no es separable de su dueño y por lo tanto no es alienable. Ya que la fuerza de trabajo no puede ser alienada, cualquier debate sobre si debería o no debería ser alienable (...) es un debate sobre ‘hagamos como si’. Tal debate distrae la atención de la subordinación que constituye el empleo, y de lo que es en efecto alienado a través del contrato de empleo, el derecho al autogobierno” (Pateman, 2002: 50).

La idea de subordinación que comporta la institución del trabajo asalariado no es, desde luego, un hallazgo de Pateman. Engels, en su “Introducción” a *Wage Labour and Capital*, ya sostuvo la “inseparabilidad” de las personas y su fuerza de trabajo. Dice Engels: “(el trabajador) alquila o vende su fuerza de trabajo. Pero su fuerza de trabajo está unida (*intergrown*) con su persona y es inseparable de ella” (1991: 67). También Lukács dice que la fuerza de trabajo es “inseparable de la existencia física” del trabajador (Lukács, 1990: 166).

Más aún, Marx entiende que la venta de fuerza de trabajo es una rendición de la actividad vital. “(El obrero) trabaja para vivir. Ni siquiera reconoce al trabajo como parte de su vida, es en cambio un sacrificio de su vida” (Engels, 1991: 73). Este sacrificio, este perder para sí el ‘noble poder reproductivo’ implica una brutal subordinación, pero no sólo una subordinación individual, sino una subordinación colectiva, de clase. “El trabajador cuya única fuente de supervivencia es la venta de su trabajo no puede abandonar a toda la clase de compradores, esto es, la clase capitalista, sin renunciar a su existencia. El no pertenece a éste o aquél burgués, sino a la burguesía, a la clase burguesa, y es su negocio abandonarse, esto es, encontrar un comprador en la clase burguesa” (Engels, 1991: 73). En suma, se trata de una “dominación del trabajo pasado, acumulado y materializado sobre el trabajo viviente lo que transforma al trabajo acumulado en capital” (Engels, 1991: 79).

El capitalismo lleva inscrita una relación de dominación de una clase sobre la otra. Otra vez estamos en presencia de la categoría fundante del marxismo, la lucha de clases. De esto Pateman no dice una sola palabra. Su análisis, valioso como es, contiene la limitación de pensar que basta con una correcta conceptualización, con el abandono de ciertas categorías analíticas, para producir los cambios deseados, al igual que Cohen sugiere rechazar la tesis de autopropiedad pero no nos dice qué logremos con dicho rechazo más allá de una gratificante victoria sobre las hordas no-zickianas. Luego, así como Cohen desaprovecha la doctrina del fetichismo porque ha cambiado su visión respecto de la naturaleza del proletariado, también Pateman queda a mitad de camino por no observar que la democracia y la lucha de clases son categorías inseparables. Si sólo se trata de un cambio de lenguaje, colapsamos otra vez en la ilusión de los jóvenes hegelianos, aquéllos a quienes Marx acusara de querer cambiar el mundo con sólo combatir las frases de este mundo.

## Bibliografía

- Altvater, Elmar 1993 *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of 'Actually Existing Socialism'* (London-New York: Verso).
- Amin, Sarmir 2000 "Capitalismo, imperialismo, mundialización", en Seoane, José y Emilio Taddei (Compiladores) *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Anderson, Perry 2000 "Renewals", en *New Left Review* (Londres) Second Series, N° 1, January-February, 5-24.
- Boron, Atilio A. 2000 *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Cohen, Gerald A. 1995 *Self-ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cohen, Gerald A. 1998 [a] (1978) *Karl Marx's Theory of History: a Defense* (Oxford: Clarendon Press).
- Cohen, Gerald A. 1998 [b] (1983) "The structure of proletarian unfreedom", en Goodin, R. y P. Pettit (Editors) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Oxford: Blackwell).
- Engels, Friederich 1991 (1891) "Introduction" to Marx, Karl "Wage Labour and Capital", en Marx, Karl y Friedrich Engels *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).
- Friedman, Milton 1962 *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press).
- Friedman, Milton y Rose Friedman 1980 *La libertad de elegir* (Barcelona: Grijalbo).
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós).
- Geras, Norman 1986 *Literature of Revolution. Essays on Marxism* (London: Verso).
- Hayek, F.A. 1944 *The road to serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Kymlicka, Will 1997 *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (Oxford: Clarendon Press).
- Lukács, Georg 1990 (1922) *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press).

Marx, Karl 1990 (1867) *El Capital*. (London: Penguin Books) *Volume 1*.

Marx, Karl 1991 (1849) "Wage Labour and Capital", en Marx, Karl y Friedrich Engels *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart).

Marx, Karl y Friedrich Engels 1998 (1848) *Manifiesto Comunista* (Barcelona: Crítica-Grijalbo).

Nozick, Robert 1991 (1974) *Anarquía, Estado y utopía* (Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica).

Pateman, Carole 2002 "Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts", en *The Journal of Political Philosophy* (Oxford) Vol.10, N° 1, March, 20-53.

## Notas

1 Nozick no centra su argumento a favor de las apropiaciones sólo en la tesis de que el trabajo, mezclado con la naturaleza, produce el efecto legitimador de la apropiación. La apropiación se considera completa y legítima una vez satisfecho el proviso lockeano en la blanda versión de Nozick. Sobre este punto abunda Cohen al distinguir dos posibles fuentes de apropiación, una derivada de la simple mezcla del trabajo con la naturaleza y la otra consistente sólo en el trabajo que agrega valor.

2 Para un resumen más exhaustivo sobre los argumentos de Cohen véanse las excelentes obras de Will Kymlicka (1997) y Roberto Gargarella (1999).

3 Véase el acertado resumen de Gargarella sobre la posición de Nozick y la réplica de Cohen.

4 Cohen advierte en el capítulo V que los marxistas no han tenido en cuenta el problema de la autopropiedad, o no se han ocupado de rechazarlo, por confiar en el denominado *technological fix*, esto es, en que en un futuro de plena abundancia el principio de necesidad no tendrá valor normativo porque la justicia será una consecuencia de dicha abundancia.

5 En *Karl Marx's Theory of History*, en efecto, Cohen dedica el Capítulo V al problema del fetichismo. Este capítulo supone a su vez la extensa exposición del Apéndice I, en el cual Cohen discurre sobre la relación entre esencia y apariencia en Marx. El lector no advertido asumirá sin problemas que Cohen realiza una 'defensa' del fetichismo. No hay en el texto ninguna indicación en contrario. Sin embargo, en un párrafo agregado un año después a la *Foreword* de la primera edición, Cohen dice: "A new impression enables me to add two remarks (...) I regret my failure to indicate that Chapter V and Appendix I of this book are , unlike the rest of it, intended as exposition without defense of Marx's views" (1998 [a]). Que Co-

hen haya debido aclarar que no intentaba defender la doctrina del fetichismo indica que el tono del texto es confuso y permite leerlo como una defensa.

6 El desencanto de Cohen respecto de la posibilidad de que el capitalismo genere al sujeto social que cavará la tumba del sistema de algún modo anticipa la cruda y también inquietante posición de Perry Anderson, quien recientemente sostuvo que “ninguna agencia colectiva capaz de equiparar el poder del capital aparece en el horizonte. Estamos en un momento (...) en que la única fuerza revolucionaria capaz, actualmente, de perturbar su equilibrio parece ser el progreso científico mismo -las fuerzas productivas, tan impopulares entre los marxistas convencidos de la primacía de las relaciones de producción cuando el movimiento socialista aún estaba vivo” (Anderson, 2000: 17).

7 Por algún motivo, Pateman no le concede a Cohen el haber contemplado la fuerza de los argumentos democráticos. Es cierto que Cohen centra buena parte de su ataque en la teoría de la explotación, pero su breve referencia a las obras de Dahl y Walzer hace que la crítica de Pateman sea por lo menos exagerada en este punto. Lo mismo ocurre con el deliberado intento de Cohen de refutar la autotropiedad sin recurrir a la irrelevancia moral del azar, camino éste que no explora por considerarlo suficientemente transitado por John Rawls y Ronald Dworkin, entre otros.