

Presentación

*La primera continúa interrogando y cuestionando la representaciones instituidas y la segunda las instituciones establecidas: ¿son válidas las ideas que tenemos del mundo y de nosotros mismos?, y ¿hasta dónde son justas las instituciones que hemos construido? Dos preguntas fundamentales que abarcan su vida, su obra y su pensamiento.*

*Este libro se coedita con el grupo editorial Ensayo y Error y la colaboración de la Vicerrectoría Académica de la UPTC que asumió los gastos de su edición.*

FRANCISCO GIRALDO ISAZA  
Director Escuela  
de Economía

WILSON VALENZUELA PEREZ  
Jefe División  
Asistencia Académica

## PRIMERA PARTE

### TEXTOS DE CORNELIUS CASTORIADIS

1. VALOR, IGUALDAD, JUSTICIA, POLÍTICA: DE MARX A ARISTÓTELES Y DE ARISTÓTELES HASTA NOSOTROS
2. INDIVIDUO, SOCIEDAD, RACIONALIDAD, HISTORIA
3. FREUD, LA SOCIEDAD, LA HISTORIA
4. PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA

Valor, igualdad, justicia, política:  
de Marx a Aristóteles y de  
Aristóteles hasta nosotros

*A Constantin Despotopolous en memoria  
de sus seminarios de 1938-1942.*

«Las contradicciones que encierra la forma de la equivalencia exigen en la actualidad un examen más profundo de sus particularidades».

«*Primera particularidad de la forma de equivalencia:* el valor de uso deviene la forma de aparición (*Erscheinungsform*) de su contrario, el Valor».

«*Segunda particularidad de la forma de equivalencia:* el trabajo concreto deviene la forma de aparición de su contrario, el trabajo humano abstracto».

... «Por lo tanto, mientras que ese trabajo concreto, el trabajo del sastre, vale (*gilt*) como simple expresión del trabajo humano indiferenciado, éste posee la forma de la igualdad con otro trabajo, aquel que la tela oculta y así sucede, aunque sea trabajo privado, con todo otro trabajo que produce mercancías, trabajo bajo forma social inmediata. Es por esto que éste se representa (*stellt sie sich dar*) en un producto que es inmediatamente intercambiable con otra mercancía. Hay aquí una *tercera particularidad de la forma de la equivalencia*, el trabajo privado deviene forma de su contrario, trabajo bajo forma social inmediata».

«Las dos particularidades de la forma de la equivalencia examinadas en último lugar, devienen aún más fáciles de aprehender si nos remontamos al gran investigador que (*Forscher*) fue el primero en analizar la forma del valor, como tantas otras formas del pensamiento, la sociedad y la naturaleza. Se trata de Aristóteles».

«Primero Aristóteles expresa con claridad que la forma dinero de la mercancía no es otra cosa que el aspecto desarrollado de la forma simple del valor, es decir, de la expresión del valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera, pues él dice:

“5 camas = 1 casa”

“no difiere” de:

“5 camas = tanto dinero” (*Klinai pente anti...osou ai pente klinai*).

«El ve además que la relación de valor, que contiene esta expresión del valor, supone de su parte que la casa sea tomada cualitativamente igual/idéntica a la cama (*qualitativ gleichgesetzt wird*), y esas cosas diferentes en tanto sensibles

(*diese sinnlich verschiedene Dinge*), sin una tal igualdad/identidad de esencia (*ohne solche Wesensgleichheit*), no podrían ser relacionadas la una con la otra en tanto cantidades conmensurables. «El cambio», dice, «no puede ser sin la igualdad, ni la igualdad sin la conmensurabilidad» (*out'isotès mè ousès summetrias*). «Pero aquí duda y renuncia a proseguir el análisis de la forma del valor». «Pues en verdad es imposible (*te mèn oun alètheia adunaton*) que cosas tan desiguales sean conmensurables entre ellas», es decir, cualitativamente iguales/idénticas. Esta posición de igualdad/identidad (*Gleichsetzung*) no puede ser más que extraña a la verdadera naturaleza de las cosas, y de esta manera es solamente un expediente para las necesidades prácticas.

«Así Aristóteles nos dice él mismo contra lo que obstaculiza la continuidad de su análisis, es decir, contra la falta/defecto/imperfección (*am Mangel*) de (su) concepto de valor. ¿Qué es lo igual/idéntico (*das Gleiche*), es decir, la substancia común (*die gemeinschaftliche Substanz*) que representa la casa por la cama en la expresión del valor de la cama? Cosa parecida, dice Aristóteles, «no puede en verdad existir» ¿Por qué? Frente a la cama, la casa representa algo igual/idéntico, en tanto ésta representa lo que es efectivamente igual/idéntico en las dos (*das in beiden... wirklich Gleiche*) y esto es, el trabajo humano.

«Pero el hecho de que en la forma del valor de las mercancías todos los trabajos sean expresados como trabajo humano igual/idéntico y por consiguiente como equivalentes (*als gleiche menschliche Arbeit und daher als gleichgeltend*), esto Aristóteles no podía leerlo en la forma del valor mismo, pues la sociedad griega se apoyaba en el trabajo de los esclavos, y de hecho tenía como fundamento natural la

desigualdad de los hombres y su fuerza de trabajo. El secreto de la expresión del valor, la igualdad/identidad y equivalencia (*die Gleichheit und gleiche Gültigkeit*) de todos los trabajos en la medida en que son trabajo humano en general (*menschliche Arbeit überhaupt*), sólo puede ser descifrado cuando el concepto de igualdad/identidad humana posea ya la solidez de un prejuicio popular. Pero esto sólo es posible por primera vez, en una sociedad donde la forma mercancía es la forma universal del producto del trabajo, donde por consiguiente la relación de los hombres entre ellos en tanto que poseedores de mercancía es la relación social dominante. El genio de Aristóteles aparece de manera brillante precisamente en este punto, cuando descubre en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad/identidad (*Gleichheitsverhältnis*). Sólo el límite histórico de la sociedad en la que él vivía le impide encontrar en qué consiste «en verdad» esa relación de igualdad/identidad<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> K. Marx, *El Capital*, libro I, primera parte, capítulo I: «La mercancía», 3: «La forma del valor o el valor de cambio». Traduje a partir del texto de la segunda edición alemana, e incluí llegado el caso las frases agregadas por Marx a la traducción francesa de J. Roy. Aquí y en lo que sigue, salvo indicación contraria, las palabras subrayadas son las del original. Cf. ed. Costes, I, p. 34-39; ed. La Pleyade, I, p. 586-591. Para simplificar, las remisiones serán hechas inmediatamente si se refieren a la edición de La Pleyade (P.L.) - al mismo pasaje de Aristóteles que ya ha sido comentado, más sumariamente por Marx en *La crítica de la economía política* P.L. I, 321.

La edición de La Pleyade reproduce, poco más o menos, para el primer libro de *El Capital* la traducción de J. Roy revisada y corregida, como se sabe, por Marx mismo, que invitaba al lector a darle a la versión francesa «un valor científico independiente del original» (*Aviso al lector*, P.L., I, 546). Sin embargo es imposible, cuando se compara la versión francesa y

## I

El «secreto» de la expresión del valor, Marx está seguro -se sabe-, de haberlo descifrado «en verdad». Tiene la certeza de haber encontrado el «yo no sé qué de igual<sup>2</sup>» que funda las proporciones cuantitativas del intercambio de los objetos y también, de no haber sido impedido en esto por el «límite histórico» de la sociedad donde él vivía (sino más bien el deber en parte a esa sociedad sus propios «sentidos sobrios»). El fragmento citado atestigua de manera suficiente el espíritu

---

el original alemán que éste no sea el punto de vista de Engels: «la fuerza, el vigor y la vida son aliados del diablo. La posibilidad para el escritor profesional, de expresarse con cierta elegancia, ha sido obtenida al precio de una castración de la lengua. Producir ideas en ese francés moderno, es cada vez más imposible. La sola intervención de frases, sometidas casi en su totalidad a la necesidad de la lógica pedantesca y formal, le quita a la exposición todo vigor, toda vivacidad». (Carta del 28 de noviembre de 1873, P.L., I, 538-539). Aún más, uno se sorprende cuando se comparan los textos alemanes y franceses por el aplanamiento de la terminología. El carácter filosófico del primer capítulo de *El Capital* supera de lejos como se verá todo «flirteo» de Marx con las palabras hegelianas; estas palabras corresponden a conceptos filosóficos pesados, que Marx utiliza con su peso pleno. Esto aparece de manera maravillosa en el texto alemán, y es velado por el pulimento y las «simplificaciones» de la traducción francesa. - Análogo es el caso del término *wertform*, que Roy y Molitor utilizan a menudo como «forma-valor» -, cosa que debería sumir en una perplejidad sin fin a la mayoría de los lectores franceses. Ahora bien, *Wertform* donde *wert* tiene el valor de un «genitivo», es la forma del valor. Para Marx hay *el* Valor (yo escribiré aquí: Valor), que es una Substancia/Esencia, y *su* Forma, la Forma de esta Substancia/Esencia, la Forma del Valor; que puede ser «simple», «total» etc.

<sup>2</sup> Es así que J. Roy expresa el *was ist das gleiche* alemán.

y debido a la competencia, la relación de tiempos «promedios» de trabajo respectivo, me dirá la relación de las cantidades intercambiadas<sup>6</sup>. El «valor-trabajo» es así, ante las inmensas (e insuperables) complicaciones que crean las diferencias de trabajos individuales, el «capital», la «tierra», el «tiempo», etc., un asunto de sentido común e incluso una tautología simple: ¿quién daría diez por tener nueve?

Marx reformula la pregunta a su manera y la coloca de entrada en el terreno de la tautología *metafísica*. Lo que se observa, las relaciones de las cantidades intercambiadas, el «valor de cambio», sólo es lo que se observa: expresión cuantitativa de *algo* que, inobservable como tal, funda la apariencia observada. El razonamiento evidente de los clásicos es superficial y secundario; reproduce bajo una forma más elaborada, el sentido común de los intercambistas (mediado por la competencia, etc.) el cual sólo retoma en la representación, que presenta y representa (*Darstellen et Vorstellen*), «el algo de común», la substancia común de los dos objetos-mercancías; del cual ya cada uno, como objeto útil en cantidad determinada, *es* forma de aparición (*Erscheinungsform*) y presentación (*Darstellung*) de la substancia del otro. Lo que importa ante todo, es saber lo que la mercancía *es*: en otros términos, la mercancía no sólo «es» valor de cambio, pues «en sí misma», Marx lo recuerda, *no tiene* valor de cambio: el valor de cambio es la *relación* de dos mercancías (y finalmente, de todas las mercancías en la equivalencia general, el dinero). Si esa relación es como es, ésta no puede ser más que el efecto de algo inmanente, inherente, propio a la mercancía A y a la mercancía B que hace que las proporciones del intercambio sean tal como

<sup>6</sup> Compárense las citas que Marx da. P.L., I, 575-576.

son. «Los pocos economistas que han tratado, como Bailey, de hacer el análisis de la forma del valor (*Wertform*), no pudieron llegar a ningún resultado: en primer lugar porque confunden siempre la forma del valor y el Valor; y en segundo lugar, porque bajo la burda influencia de la práctica burguesa, se preocupan desde el comienzo exclusivamente de la determinación cuantitativa». (P.L.I,576). Evidentemente no se puede hablar de cantidad, sin preguntarse: ¿cantidad *de qué?* No hay más cantidad que de la substancia y no se podría confundir la forma del valor de las mercancías y el Valor de las mercancías. La forma del valor de las mercancías es una «expresión del Valor» (*Wertaussdruck*); mediante la cual el Valor de la mercancía aparece o se manifiesta no *in persona* (ninguna substancia metafísica digna de ese nombre jamás lo ha hecho y no podría hacerlo), sino en y por una relación o una correspondencia; esta relación, esta forma, es el valor del intercambio, que se despliega lógico-históricamente como «forma simple o accidental», «forma total o desarrollada», «forma general» y finalmente, «forma dinero». Todas esas «formas» no son más que manifestaciones, expresiones, presentaciones, formas de aparición, ¿de qué pues?. Toda expresión es expresión *de* alguna cosa. Aquí: del Valor. Comenzamos necesariamente, por los fenómenos, pero buscamos allí la esencia. «De hecho partimos del valor de cambio o de la relación de intercambio de las mercancías, para descubrir allí las trazas de su Valor que se encuentran ocultas. Necesitamos ahora regresar a esta forma de aparición (*Erscheinungsform*) del Valor» (P.L.,I,576). ¿Qué es pues el Valor? Es una «substancia social común» – el Trabajo Simple, etc. – de la cual cada producto particular es un «cristal»: cada producto es Valor en tanto que cristalización, congelación, gelatina, depósito, etc., de un fragmento o parte de esta Substancia. Para que la *alteridad*

de los hombres y sus trabajos pueda ser llevada a la simple *diferencia* (cuantitativa) es necesaria la Substancia/Esencia homogénea. La cuestión, aquí y allá, debe ser la misma: el Trabajo Simple, Abstracto, Socialmente Necesario.

Substancia y esencia (*Substanz et Wesen*) no son palabras inocentes, y sobretodo en la lengua alemana post-hegeliana. Por lo demás, Marx tampoco era un autor inocente. Marx no utiliza inocentemente éstos términos. El habla, a propósito de esto, precisamente al comienzo de *El Capital*, de su «coquetería» con Hegel; pero es esta frase misma la que es la coquetería; pues el primer capítulo de *El Capital* es, de principio a fin, hegeliano. Por lo demás también es otra cosa: es *química*. Si hay «coquetería» de Marx, ésta es con respecto a los grandes químicos de la primera mitad del siglo XIX: las «metáforas» químicas que utiliza todo el tiempo están lejos de ser simples metáforas. La Substancia Trabajo, en ese capítulo - y en todo *El Capital* - se cristaliza en los productos, ella se deposita o se congela en éstos, existe como una gelatina amorfa, y es trasvasada de un producto a otro (por ejemplo, la utilización de instrumentos de producción hace pasar su Valor al producto), y por lo menos en principio, ésta sólo puede ser pensada desde la ley fundamental de su *conservación*: el descubrimiento de la producción de la plusvalía fluye inmediatamente de la idea de que de esta exagerada explotación que es la fábrica capitalista, no puede salir más Valor que el que ha *entrado* (es suficiente con descubrir que éste ha entrado allí como Trabajo, y no, así como lo cree la economía burguesa, como Valor de la Fuerza de Trabajo<sup>7</sup>). Al igual que hay una dialéctica de la química (que Engels, con la aprobación de Marx, expondrá en *L'Anti-*

<sup>7</sup> Esta conservación es puesta en cuestión, en una segunda etapa por la «desvalorización» del capital resultado del cambio técnico que reduce el

*Dühring*), de la misma manera hay una química de la dialéctica social.

Esta química es evidentemente alquimia: alquimia que permitirá, como se verá, transformar lo social-histórico en fisiología y recíprocamente.

¿Qué es pues, «en realidad», el Trabajo Simple, Abstracto, Socialmente Necesario? ¿Cuál es el modo de ser de esta Substancia/Esencia, y cómo llega a aislarse su estado puro (químicamente), o ha determinarse plenamente (filosóficamente)? Lo que se da en el mundo vulgar de la apariencia no es El Trabajo, sino trabajos heterogéneos e incomparables: profesiones diferentes, ejercidas cada una en condiciones diferentes aquí y allá, por individuos diferentes en fuerza, capacidad, diligencia, etc. Pasar de esta diversidad fenoménica a la unidad de la Substancia/Esencia Trabajo requiere de múltiples operaciones de *reducción* (en todos los sentidos del término). Vamos a ver, brevemente, que estas operaciones son «en realidad» imposibles, que el Valor

---

valor de los instrumentos de producción existentes. Marx insiste en esto bastante, como se sabe, en los *Grundrisse*; aunque mucho menos en *El Capital* («libro III») y esto no es de ninguna manera accidental. Tomar plenamente en cuenta la «desvalorización» - y, más generalmente el cambio técnico - haría verdaderamente imposible un cálculo del valor en general, y, en particular haría explotar la inconsistencia de los razonamientos que conducen a la pretendida «reducción de la tasa de beneficio». Cf. mis textos «Sur la dynamique du Capitalisme» *Socialisme ou Barbarie*, No. 12, agosto 1953, p. 4-5, y No. 13, enero 1954, p. 63-64; también, la «Introducción» a la *Société bureaucratique*, 1, éd. 10/18, p. 26-27. - Retomaré largamente este punto, como el conjunto de la «Teoría del Valor» de Marx y su anclaje en la interpretación hegeliana en la categoría de la Substancia en *La Dynamique du Capitalisme*, que debe aparecer en otra edición, 10/18.

y su Substancia (como su magnitud), lejos de ser «determinadas», son más bien enigmas nebulosos, y esta situación está profundamente anclada en el carácter antinómico del pensamiento de Marx.

## II

La reducción de los tiempos de trabajo efectivamente utilizados como tiempo de trabajo «socialmente necesario» para la producción de tal producto no pondría problemas que merecieran más consideración que la necesaria, si se tratara simplemente de afirmar que sólo basta con que un zapatero sea más perezoso o menos hábil que otro, para que el valor de los zapatos que él fabrica sea más elevado<sup>8</sup>. Más exactamente, el problema principal sería el mismo, pero su discusión no permitiría develar, en Marx, una serie de contradicciones insuperables. Hablar de tiempos de trabajo socialmente necesarios implica que se sabe lo que «socialmente necesario» significa. Ahora bien, ninguna de las múltiples significaciones de esta expresión es sostenible, cuando se trata de la economía capitalista. Puede ser considerado como «socialmente necesario» el tiempo

<sup>8</sup> De hecho, ciertas formulaciones del «Libro III» de *El Capital* «traicionan» a Marx a este respecto, al mostrar que no se puede impedir pensar la «cantidad de trabajo» *efectivo* contenido en la mercancía, «cristalizado» en ésta, como una primera determinación de su Valor, corregido en seguida por un proceso «social». Así, por ejemplo: «... una parte de las mercancías está siempre producida en condiciones anormales y debe ser vendida por debajo de su *valor individual*». (Subrayado mío, PL., II, 1442). «Valor individual» es una expresión privada de sentido; a menos que sólo se piense en el trabajo efectivo, y no en el «socialmente necesario», como determinante de este valor. Cf. también *Ibid.*, p. 1452.

requerido por (el trabajo efectuado en) la empresa más eficaz; puesto que también, para las otras empresas que están «atrasadas» sobre la marcha de la técnica y de la economía, se podría decir, con seguridad, que el tiempo de trabajo en éstas se encuentra desperdiciado sin necesidad. Puede ser considerado, por el contrario, como «socialmente necesario» el tiempo requerido por la empresa, *menos* eficaz de todas las que deben funcionar para cubrir la «necesidad social»; en efecto, esta «necesidad» no sería *satisfecha ceteris paribus*, si esta empresa (la empresa «marginal») desapareciera, y la economía no se hubiera consagrado más a la producción del producto a causa del tiempo de trabajo «socialmente necesario» en el sentido del «Libro III» de *El Capital*(<sup>\*</sup>). Finalmente, puede ser considerado como «socialmente necesario» el tiempo *promedio* consagrado a la producción del producto teniendo en cuenta todas las empresas de la rama considerada<sup>9</sup>. La primera interpretación puede ser eliminada pues ésta conduce a resultados irreales e incoherentes. Si los valores estuvieran determinados por la producción en condiciones óptimas, todas las empresas menos óptimas serían eliminadas y la empresa óptima estaría en situación de monopolio, caso en el cual la pregunta no puede ser sobre «ley del valor»; o bien, la o las empresas

(<sup>\*</sup>) Es decir que corresponda a «necesidad social» o a la «demanda social».

<sup>9</sup> Es esta significación a la que Marx apunta centralmente y formula la mayoría del tiempo explícitamente. Pero la primera no está totalmente ausente de su pensamiento, como lo muestra por ejemplo la cita de la nota precedente, donde «normal» equivale a «óptimo»; y la segunda está presente en los *Grundrisse* (en particular en el vol. 4 de la ed. 10/18), como también en el «Libro III». Escribí «Libro III» entre comillas porque lo que poseemos actualmente además del «Libro I» de *El Capital*, son selecciones arbitrarias hechas por los diferentes editores en medio de una masa de manuscritos que su autor no pudo acabar y publicar.

óptimas no son suficientes para satisfacer la «necesidad social», sería entonces la demanda la que determinaría a la vez el nivel de producción y los precios, permitiendo así la existencia de una gama de empresas con eficacia descendente, hasta una empresa (o clase de empresas) que funcionarían sin beneficio o a un beneficio despreciable. Esto nos lleva a la segunda interpretación, que no deja subsistir nada de la «ley del valor» y conduce directamente a la concepción neoclásica del beneficio como «cuasi renta» diferencial (la empresa «marginal» realiza un beneficio nulo o despreciable, y las otras un beneficio que representa la diferencia entre sus costos de producción y el precio determinado por los costos de producción de la empresa «marginal»<sup>10</sup>). Para tener una «teoría del valor-trabajo», no queda más que la tercera interpretación: el tiempo «socialmente necesario» es el tiempo promedio. Pero ese tiempo «promedio» es una abstracción vacía, simple resultado de una operación aritmética ficticia que no tiene ninguna efectividad y ninguna eficacia en el funcionamiento real de la economía: no existe ninguna razón real o lógica para que el valor de un producto sea determinado por el resultado de una división que nadie ha hecho ni podría hacer. Para que este fantasma adquiera un poco de carne es necesario suponer que las empresas que trabajan en condiciones «medias» forman la aplastante mayoría de las empresas de la rama considerada. Este no es ni ha sido jamás el caso en la realidad del capitalismo. Pero dejemos la realidad la cual los «marxistas» contemporáneos

<sup>10</sup> Lo que permite, evidentemente, a la economía neoclásica presentar a menudo el beneficio como recompensa a la gran «eficacia» de las empresas no marginales. Desde luego, incluso en este marco, se tiene siempre: total de beneficios netos = total del producto neto menos salarios, así sea «trabajo no pagado», también aquí se trata de una tautología contable que se verifica siempre a escala de la economía global.

nos enseñan todos los días que no tiene ninguna importancia. Es el «modelo» el que es intrínsecamente incoherente e incluso contradictorio; como modelo de una economía *capitalista* así como modelo de una economía de «simple producción mercantil».

Para que las empresas «medias» sean al mismo tiempo empresas típica y mayoritariamente prevalentes, es necesario suponer: o bien que no hay cambio técnico, o bien (lo que Marx en efecto postula explícitamente en varios momentos) que la «competencia» restablece constante y *efectivamente* los tiempos efectivos a los tiempos promedios. La primera hipótesis implica que una teoría del valor sólo es pertinente para una economía *sin* cambio técnico, para una economía con tecnología estática. Pero un capitalismo con tecnología estática es pura ficción; no es esto a lo que se apunta en *El Capital*, cuando se examina lo que pasaría en un capitalismo regido por la «ley del valor» y dominado por una revolución perpetua de la técnica<sup>11</sup>. Es necesario pues suponer (incluir en los axiomas de la teoría) una «competencia» suficientemente poderosa para que, cualquiera que sean los saltos y los sobresaltos y la naturaleza del cambio técnico, los tiempos efectivos (o las productividades efectivas) sean, en todo el período, y para todas las ramas, efectivamente restablecidos en la gran mayoría de los casos, a los tiempos promedios. Esto querría decir que la «competencia», lejos de

<sup>11</sup> En verdad, una tecnología estática está necesariamente implicada para construir la «ley del valor»; sin la hipótesis de una tal tecnología, los instrumentos de producción no tienen, en general, un valor definido. Se puede dejar a M.M. Althusser, Kidrón, Mandel, Sweezy y Alii el cuidado de construir un «modelo» de capitalismo con tecnología estática y mostrar cómo se produciría allí el aumento de la tasa de explotación, el crecimiento de la estructura industrial de reserva, o la baja en la tasa de beneficio.



pertenecer a «fenómenos superficiales» de la economía, es mediación esencial e incluso soberana. Pero una tal potencia de la «competencia» sólo es concebible en un mercado capitalista muy extenso y profundizado mediante los postulados más delirantes de la economía burguesa neoclásica: es necesaria la movilidad perfecta e instantánea de los capitales y los obreros, la ausencia de toda traba a la «entrada» a una rama de la producción, la existencia, en cada rama, de una multitud de empresas donde cada una es despreciable con relación a la demanda total de la rama, la «transparencia» del mercado y la instantaneidad y gratuidad de la información, etc.; es necesario, en todo caso, que un capitalismo a la vez «desarrollado» y «puro» haya sido establecido y funcione según el modo «competitivo». Pero si un tal capitalismo se establece, la «ley del valor» no puede ser aplicada, y esto según el mismo Marx: las mercancías no son intercambiables según el «tiempo de trabajo socialmente necesario» para su producción, es decir, según sus valores, sino según sus «precios de producción» (es el famoso pseudo-problema de la pseudo-«igualación» de la tasa de beneficio y de «relación» entre el Libro I de *El Capital* y el «Libro III»). Para que la ley del valor se aplique es necesario que *no haya capital*: pues la existencia del capital trae (bajo las condiciones establecidas) una tasa de beneficio igual entre ramas; así como, la separación entre «valores» y «precios»<sup>12</sup>. Entonces, ¿la «ley del valor-trabajo» valdría allí donde hay intercambio pero aún no hay capital; es decir, bajo la «simple producción

<sup>12</sup> Es claro que se trata de capital en el sentido de Marx no de instrumentos físicos de producción. La tasa de beneficio igual entre ramas es otro postulado irreal e irrealizable de la economía clásica (y neoclásica) que Marx adopta, y por la misma razón que ésta: las necesidades de un tratamiento «racional» de los fenómenos económicos. Retomaré largamente esta cuestión en *La Dynamique du Capitalisme*.

mercantil»? Pero la simple producción mercantil no permite, *sociológica y económicamente*, definir un «tiempo de trabajo socialmente necesario» para la producción de un producto, ni decir que los «valores de intercambio» (las proporciones según las cuales los productos son intercambiados) son regidos por esos tiempos. No hay, al interior de cada rama, el grado de competencia entre productores que igualarían efectivamente los tiempos de trabajo requeridos para tal producto; ni aún menos, una tal competencia entre ramas existe. Para que la ley del valor-trabajo se aplique a una economía de simple producción mercantil (una economía artesanal cambista), sería necesario por ejemplo que los zapateros del Sábado se conviertan en sastres el Lunes, si han constatado en el mercado del Domingo que las «tasas de intercambio» calzados/ vestidos es favorable para los sastres y desfavorable para ellos. En resumen: cuando *una parte* de las condiciones de validez de la «ley del valor» se da bajo la forma de la competencia, etc., se está en plena producción capitalista desarrollada que implica *ipso facto* el intercambio no según los «valores», sino según los «precios de producción». Y, cuando el intercambio no está sometido a las leyes del capital y a la igualación de la tasa de beneficio, bajo la simple producción mercantil, no es posible definir un «tiempo de trabajo socialmente necesario» *promedio*, pues la mediación esencial para la definición efectiva de un tal tiempo promedio, la «competencia» de tipo capitalista, no está allí. ¿Cuándo pues la «ley del valor-trabajo» vale? En un sentido, nunca, desde ningún conjunto de condiciones sociales e históricas efectivas y construibles de manera coherente. En otro sentido: siempre, desde siempre y para siempre. Pues ésta resulta de la posición de esta Substancia, el Trabajo, que está allí de principio a fin en la historia de la humanidad y se «cristaliza» en sus productos – que pueden o no ser «intercambiados», e intercambiados según tal o cual

modo; esos modos conciernen a la forma del valor que no se podría confundir con el Valor - así como no se podría confundir el cuerpo del H<sub>2</sub>O, con el hielo y el agua con el vapor de agua.

### III

La situación es esencialmente la misma, cuando se trata de la noción de Trabajo *Simple*. En el mundo de los fenómenos, casi todos los trabajos efectivos son complejos o calificados (poco importa el grado de esta «calificación» o su extensión; es suficiente, para que la situación se torne problemática, que *algunos* trabajos que pertenecen a la «base» de la economía lo sean. Ahora bien, dice Marx, el trabajo complejo (o calificado) «no es más que una potencia (*potenzier*) del trabajo simple o más bien sólo es el trabajo simple multiplicado, de tal forma que una cantidad dada de trabajo complejo corresponde a una cantidad más grande de trabajo simple» (Pl., I, 572). Pero ¿cómo lo sabemos? Por un postulado metafísico y fisiológico a la vez. Pues «el Valor de las mercancías representa pura y simplemente el trabajo del hombre, un gasto de fuerza humana en general... Es un gasto de la fuerza simple que todo hombre ordinario, sin desarrollo especial, posee en el organismo de su cuerpo». Si esto es así, el Trabajo Simple es evidentemente el mismo en toda sociedad y en toda fase histórica: en los salvajes australianos, los Galos, los siervos rusos y los obreros de Detroit. Marx agrega también, consciente de la dificultad: «el trabajo simple promedio, cambia, es verdad, de carácter en varios países y según las épocas pero siempre está determinado en una sociedad dada». ¿Qué es una sociedad dada? ¿Manchester en 1800 y Manchester en 1975 pertenecen a la misma «sociedad dada»? Es *necesario* que pertenezcan a

dicha sociedad; sin que todo el edificio de las «leyes económicas» que rigen la evolución del capitalismo (que presupone la *identidad* del Trabajo Simple a lo largo de esta evolución, pues también presupone una medida *invariable* de los valores) se esfumen. Es un poco dudoso, sin embargo, que si se admite que «el hombre ordinario, sin desarrollo especial» difiere de una sociedad a otra, difiere «más» el de Manchester de 1975 al del 1800 que éste último al de Londres del siglo XIV. Y ¿cuál es el «carácter» del Trabajo Simple que cambia según los países y las épocas? ¿Este no es más que un pequeño accidente exterior de la Substancia? Marx había afirmado, algunas líneas más arriba, que dos oficios, «a pesar de su diferencia», tienen todos (dos) un gasto productivo del cerebro, músculos, nervios, de la mano del hombre, y en ese sentido, del «trabajo humano a igual título» (subrayado mío). Pero si es *a ese título* que los diferentes trabajos son «trabajo humano»; *entonces*, la Substancia es la fisiología del hombre, y por consiguiente podemos reducir a múltiplos del mismo Trabajo Simple el trabajo de un obrero de la Renault y de un pescador polinesio; por lo tanto, la mención de los diferentes países y épocas se vuelve redundante.

Pero si nos situamos en el interior de una «sociedad dada». ¿Cómo podemos operar la «reducción» de trabajo complejo al Trabajo Simple? «La experiencia muestra» dice Marx, «que esta reducción se hace constantemente». Pero lo que se hace en la experiencia, nunca es sólo una reducción de hecho; y ésta no puede ser tomada, sin caer en un círculo vicioso, como la traducción de una conmensurabilidad en derecho - substancial/esencial -, de las diversas variedades de trabajos. La reducción que se hace en la experiencia, *no* es reducción de todos los trabajos a Trabajo Simple; es «reducción» de todos los trabajos a *dinero* (o a otro

«equivalente general» o numérico socialmente instituido), lo que no es en absoluto la misma cosa - lo que ya sabíamos sin «teoría del Valor» -, y que la «teoría del Valor» *debería* explicar; en lugar de apoyarse en esto para existir como teoría. Y ¿cómo podría ésta explicarla? Puede ser que un día la fisiología o la química puedan decir cómo, en qué grado y *en qué sentido*, en tanto «gasto del cerebro, de los músculos, de los nervios», etc., el trabajo de la tejedora es intrínsecamente «múltiplo» o sub-múltiplo del trabajo del minero o de la mecanógrafa, y representan éstos una cuantía diferente de la misma Substancia/Esencia, y procurarán los coeficientes de conversión correspondientes. Pero Marx no piensa en tal «posibilidad»: «las diversas proporciones según las cuales las diversas variedades de trabajo son reducidas a trabajo simple como a su unidad de medida son establecidas por un *proceso social* a espaldas de los productores y aparecen así como dadas por la tradición» (el subrayado es mío). «¿Qué es y cuál puede ser ese «proceso social»? El único que se puede concebir (y al cual Marx con toda evidencia se refiere implícitamente), sería aquel de la confrontación de los productos de los diferentes trabajos sobre el mercado -una vez más, la «competencia»- que operarían indirectamente esta «reducción» (para llevar productos a los productores, la oferta de un producto se analiza según la oferta de tipos de trabajo que su producción exige). Mas para que esto sea así, no es suficiente con que la competencia sea soberana sobre el mercado de productos; se necesita que ésta lo sea también sobre el mercado de trabajos; dicho de otra manera, es necesario que la «producción» de las diversas variedades de trabajo sea ella misma sometida a los mismos mecanismos (hipotéticos) que regirán la producción de mercancías cualquiera sobre un mercado competitivo, donde los productos homogéneos son producidos a gran escala y sin ninguna traba (sólo a

partir de consideraciones de «beneficio»). Este no puede ser el caso en la simple producción mercantil, donde la «fuerza de trabajo» no es mercancía, ni producida como mercancía; y tampoco es el caso de la producción capitalista, donde los «poseedores de la mercancía fuerza de trabajo», a saber los obreros expropiados de todo salvo de su «fuerza de trabajo» no se pueden comportar, de acuerdo con ésta como productores de una mercancía cualquiera, y por ejemplo transformar su fuerza de trabajo simple en fuerza de trabajo calificada porque ésta tendría un precio superior a su «valor». El Trabajo (simple o complejo) desde luego no es la «fuerza de trabajo»; sino que aquel está indisociablemente ligado a ésta, no sólo en general, sino específicamente: no hay Trabajo de tornero, sin fuerza de trabajo de torneros. No se puede aumentar la cantidad del Trabajo del tornero en la economía, sin aumentar la cantidad de la fuerza de trabajo del tornero. Ahora bien, contrario a la tesis que Marx considera como la piedra angular de su teoría - y que, en efecto, lo es - la fuerza del trabajo *no es* «mercancía» como las otras; por razones múltiples y fundamentales que he indicado desde hace bastante tiempo<sup>13</sup>, y también porque su «producción» no se hace bajo las mismas condiciones que las de otras mercancías: ésta no está y no puede estar regulada a su antojo por su «poseedor» a partir de consideraciones de «beneficio». Si, por una razón u otra, la producción de zapatos deja a los fabricantes de este artículo un beneficio superior al promedio, los nuevos capitales entrarán en esta rama, postula (sin razón) Marx (como toda la economía clásica y neoclásica), hasta el momento en que la tasa de beneficio de esta rama

<sup>13</sup> Ver. Los textos citados en la nota 7 y también el «Movimiento Revolucionario bajo el Capitalismo moderno», *Socialismo o Barbarie*, # 31, diciembre de 1960, p. 70-81.

«iguale» a la tasa de beneficio promedio. Pero si el «precio» de la fuerza de trabajo de los pilotos de avión es superior al «valor» de esta fuerza de trabajo, es absurdo suponer (como lo supone siempre de hecho la economía política) que los obreros emprenderán su cualificación y podrán hacerlo en número suficiente para restablecer el «precio» al «valor»<sup>14</sup>. Evidentemente, la cuestión no estaría resuelta, sino *suprimida* hasta el límite del desarrollo del capitalismo tal como Marx lo anticipa: *si* el capitalismo transformó *efectivamente* todos los trabajos en trabajos no calificados en el seno de la gran industria, sólo habría allí Trabajo Simple (y fuerza de trabajo simple), la «reducción» habría sido *realmente* hecha, y la discusión sobre su posibilidad se convertiría en simple sutileza académica. Pero éste no es el caso. Se tiene aquí otro hilo «teórico», especulativo, que conduce de las «necesidades» de los postulados de la teoría económica de Marx a las «necesidades» de su orientación y a las «previsiones» que ésta *debe* poder hacer para tomar una apariencia de coherencia.

<sup>14</sup> La «reducción» postulada por Marx podría tener lugar en el caso hipotético de un «pseudo-capitalismo» esclavista donde los «capitalistas» propietarios de esclavos, al constatar por ejemplo que los esclavos cocineros o preceptores se han vuelto raros y costosos, «los fabricarán» en masa hasta el punto en que su precio de venta (o de colocación) balanceará el costo de su formación, etc.. Aunque los «fragmentos» de una tal situación pueden ser observados durante ciertas fases del mundo antiguo, en particular bajo el imperio romano, una tal economía nunca ha existido; en todo caso, no sería una economía capitalista en el sentido de Marx.

## IV

Lo mismo vale para lo que es la reducción del trabajo efectivo, concreto, a Trabajo Abstracto. Pero no podemos quedarnos allí. Notemos solamente que a dos páginas de distancia el Trabajo (Abstracto) es, alternativamente, «gasto productivo del cerebro, de los músculos...», etc., o «gasto, *en el sentido fisiológico*, de fuerza humana, y, a ese título *de trabajo humano igual*, forma el Valor de las mercancías»; y «unidad social... (que) sólo puede *manifestarse* en las transacciones sociales», (subrayado por mí). Esta abstracción es pues «fisiológica» o «social», o bien ¿esta distinción no tiene lugar de ser? ¿Los nervios y los músculos son «forma de aparición» de lo social; o lo social es la «expresión» y «presentación» de los nervios y los músculos?

En verdad, lo que subyace al pensamiento de Marx *no es* simplemente la consideración de una institución social-histórica particular –el capitalismo–, que establece mecanismos efectivos que asegurarán el control del «tiempo de trabajo socialmente necesario en promedio» como medida de la cuantía de Valor contenido en la mercancía, o la «reducción» de todos los trabajos en Trabajo Simple Abstracto. Esta institución – Marx ha sido el primero en mostrar con fuerza, en contra de las simplezas, todavía actuales, de la economía burguesa, el carácter «relativo», históricamente particular y específico de ésta –, está de hecho para él, en otro sentido, dotada, *también* de una significación *absoluta*, en la medida en que es en y por ésta que se manifiestan *finalmente* las determinaciones esenciales de la vida social e histórica de la humanidad. De la misma manera que la «industria es el libro abierto de las facultades humanas (aunque, no se conoce casi nada de estas «facultades» pese al largo tiempo que la industria ha estado

«abierta», desarrollada y desplegada); así mismo el trabajo, en una fórmula de la más pura inspiración Aristotélica, materializa «las facultades que *desde el origen duermen* en el hombre productor» (subrayado por mí), (y sólo la transformación del hombre, de un extremo al otro, en «productor» despierta completamente sus facultades dormidas, actualiza el *telos* del hombre); igualmente, el «valor de cambio» de la economía capitalista es la Epifanía del Valor, la presentación/manifestación/expresión/figuración de lo que sería siempre, de lo que estaba allí siempre, desde siempre y por siempre, pero solamente en potencia, *dunamei*: el Trabajo. Marx dijo, casi por todas partes, que las diferentes determinaciones del Valor presuponen el intercambio; pero también dijo *lo contrario*: «El producto del trabajo adquiere la forma mercancía desde que *su Valor adquiere* la forma de valor de cambio, opuesto a su forma natural...» (Pl., I, 593; subrayado por mí. Frase agregada por Marx a la versión francesa de Roy). Un Valor, y cualquiera que éste sea, sólo podría «adquirir» tal forma particular si ella *estuviera ya allí*. La paradoja, la antinomia del pensamiento de Marx es que ese Trabajo que modifica todo y se modifica constantemente él mismo, es al mismo tiempo pensado bajo la categoría de la Substancia/Esencia, de lo que subsiste inalterable, que puede «aparecer» bajo tal forma o tomar tal «expresión» (trabajo concreto opuesto a trabajo abstracto, producción de «valor de uso» opuesto a la producción de «mercancías», etc.) pero, en sí mismo, no se modifica, no se altera, *subsiste* como fundamento inmutable de los atributos y las determinaciones cambiantes. En ese sentido, el capitalismo es histórica y filosóficamente privilegiado. La historia, es el hombre; pero el hombre es esencialmente Trabajo, y éste sólo aparece cuando, desprendido de todos los «fárragos» y de todo el «sin sentido» anterior, de todos los factores «accidentales», la

identidad de esta Substancia/Esencia puede al fin afirmarse triunfalmente y prevalecer, en y por la producción capitalista. Para que esto haya tenido lugar, se necesita que la Economía devenga soberana; la Identidad a sí misma de la Substancia Trabajo sólo puede ser pensada mediante esta «igualación», de los productos y de los trabajos que operan la gran industria, la producción en masa, el mercado, la competencia. Pero, Marx lo dice explícitamente, todo esto *estaba ya allí* desde el primer intercambio, desde la «forma simple» del Valor. El Valor ya estaba allí desde que ha habido «intercambio». Pero hay *siempre* intercambio allí donde hay sociedad, incluido el «comunismo primitivo»: el brujo produce sus encantamientos y recibe una parte de la caza. Incluso, nos atreveríamos a decir, que esto es «anterior» a la sociedad; en todo caso hay, según Marx, Valor para Robinson, salvo que para él éste es «transparente»: «en buen inglés» (lo que quiere decir: un *homo economicus* «racional») éste hace el «inventario» en «detalle» «del tiempo de trabajo que le cuestan en promedio las cantidades determinadas de sus diversos productos... Todas las determinaciones esenciales del valor están allí contenidas». Y lo mismo valdrá para la sociedad comunista futura, esa «reunión de hombres libres que trabajan con los medios de producción comunes... después de un plan concertado. Todo lo que hemos dicho del trabajo de Robinson se reproduce aquí, pero *socialmente y no individualmente*» (Pl., I, 611-613).

Esta Substancia es pues finalmente instrumento o vehículo de la Razón y es ésta, el privilegio de la Economía. Es por esto por lo que desde el principio *-apenas esbozada*, es verdad- para Marx una *crítica de la economía*, de la economía *como tal*, como el modo desde el cual los hombres se relacionan los unos a los otros, deviene rápidamente *crítica de la economía política*, -se sobreentiende que es la burguesa-,

refutación de ésta como representación ideológica y mistificada de la *realidad económica*, y finalmente *teoría económica*, teoría «verdadera» que se opone a las teorías falsas. Esto es así, porque la Economía es (parece ser) racionalidad-racionalización, es decir finalmente, el núcleo de la Identidad en el mundo social-histórico heterogéneo y multicolor. Ella es el dominio donde lo Diferente sólo es una forma de lo Idéntico, donde lo Otro es reducido a lo Mismo; ella es esto, en la medida precisamente en que establece y hace triunfar la forma de la Equivalencia, donde, dos cosas son esencialmente lo mismo en tanto tienen un «mismo valor», donde pues, las heterogeneidades de los objetos y de los hombres son reducidas a diferencias puramente cuantitativas. En y por la Economía, la abstracción de la cantidad, la pura repetición/acumulación de lo absolutamente homogéneo, deviene efectivo, realidad más real que lo real.

Pero ¿cuál «economía»? Constantemente, Marx oscila entre esas posiciones: la economía capitalista y toda economía, de principio a fin de la historia. De un extremo a otro de su obra, Marx dice a la vez y sucesivamente:

— la economía capitalista *transforma efectivamente*, y por primera vez en la historia, a los hombres y sus trabajos heterogéneos en lo Mismo homogéneo y mensurable, y *hace ser*, por primera vez, esta cosa: el Trabajo Simple Abstracto, que sólo tiene como determinación pertinente el «tiempo» (de reloj);

— la economía capitalista *hace al fin aparecer* lo que, desde siempre, estaba oculto, la igualdad/identidad substancial/esencial de los hombres y sus trabajos, hasta entonces enmascarada por las representaciones «fantásticas»;

— la economía capitalista *da la apariencia de lo Mismo* a lo que es esencialmente heterogéneo: los individuos y sus trabajos, mediante la producción de mercancías y la transformación de la fuerza de trabajo misma en mercancía, es decir, su reificación (*Verdinglichung*)<sup>15</sup>.

Ahora bien, esta oscilación es fatal. Marx lo sabe muy bien, él es el primero en decir que la aparente homogeneización de los productos y de los trabajos sólo emerge con el capitalismo. Es el capitalismo el que la *hace ser*. Pero ¿cómo, en el cuadro ontológico establecido puede Marx pensar que el capitalismo podría hacer ser alguna cosa que no estuviera ya allí, por lo menos en potencia? El capitalismo sólo puede *hacer aparecer*, «revela» la humanidad a ella misma; la humanidad que hasta entonces se creía mágica, política, jurídica, teológica, filosófica, que aprehende mediante el capitalismo su verdadera verdad: que ésta es económica, que la verdad de su vida ha sido siempre *producción*, la cual

<sup>15</sup> Se podrían organizar numerosas citas que apoyan cada una de estas concepciones. Lo haré en otra parte. Rápidamente: la primera concepción es la que aparece de un extremo a otro en los *Grundrisse*; la segunda es la que subyace en el comentario de Aristóteles reproducido al principio de este texto; la tercera es la que está expresada en la *Crítica del programa de Gotha* (cf. más adelante). Es evidentemente en el célebre párrafo sobre «El carácter fetiche de la mercancía y su secreto» que Marx afronta de la manera más audaz y con la mayor profundidad los problemas que le han creado esta situación (y su situación): aquí, el mundo de las realidades es *mundo de las apariencias* y el mundo de las apariencias es *mundo de las realidades*. Pero no se podría leer este texto *escamoteando* (como se le hace siempre) el hecho de que esta fantasmagoría de la realidad y esta realidad de la fantasmagoría sólo vale, después de Marx para el *capitalismo*: todas las otras «épocas» que él le opone, desde «Robinson» hasta el comunismo final son caracterizadas por la *transparencia* de las relaciones *económicas* (comprendida también la «oscura edad media europea», durante la cual «el diezmo de contribución al cura es más claro que la bendición del cura»).

es cristalización en valores de uso de esta Substancia/ Esencia, el Trabajo. Pero, si se permanece allí, la verdad revelada por el capitalismo sería verdad simplemente: lo que implicaría políticamente, la inanidad de toda revolución y, filosóficamente, un nuevo (y siniestro) «fin de la historia» ya realizado. Ahora bien, esta verdad es y no es verdad: el capitalismo *da la apariencia* de lo Mismo a aquello que no lo es (reducción, fetichismo); y el estado superior del comunismo podrá finalmente tomar en cuenta la verdadera y plena verdad, la incomparabilidad y la alteridad irreductible de los individuos humanos. Pero éste sólo podrá tener en cuenta la «verdad» económica que el capitalismo ha *hecho aparecer* y que le *da la apariencia* de ser a toda la verdad (reificación). En el fundamento del «reino de la libertad» habrá siempre un «reino de la necesidad», y en éste, «*la determinación del valor prevalecerá* en ese sentido que será el *más esencial que nunca*, para regular los tiempos de trabajo y la repartición del trabajo social entre los diversos grupos de producción y, finalmente, asumir la contabilidad de todo esto» (PI., II, 1457; subrayado por mí). ¿Cómo entonces esta «reglamentación» podría hacerse sin unidad de medida?, ¿qué podría ser ésta sino, como lo dijo Marx, la «determinación del valor»; es decir, el Trabajo restablecido de una manera o de otra a sus determinaciones puramente cuantitativas?

Homólogo a esto es la ambigüedad de la crítica que Marx hace de Aristóteles, y la excusa que le encuentra. ¿Aristóteles no vio «la identidad/igualdad» de los trabajos humanos porque estaba impedido por los prejuicios de su época (o por la ausencia del «prejuicio popular» de la igualdad); o bien no vio lo que allí estaba porque aún no *aparecía*; o bien no lo vio porque allí *no había nada que ver*, porque la igualdad de los trabajos humanos, en la medida en que ésta

«existe» ha sido creada en y por el capitalismo? La antinomia que perpetuamente divide el pensamiento de Marx entre la idea de una «producción histórica» de las categorías sociales (y del pensamiento) y la idea de una «racionalidad» última del proceso histórico (esto es de la «productividad» *racional* de esas categorías las unas a partir de las otras, así como finalmente su «a-temporalidad») se devela aún aquí. Si la Antigüedad «tenía como base natural la desigualdad de los hombres y su fuerza de trabajo» si por consiguiente, el trabajo no *era* homogéneo, Aristóteles tenía razón al decir lo que *éste era* y no podía decir lo que *éste no era*; y se habría *equivocado*, si, por un milagro de adivinación histórica, hubiera dicho que el trabajo era aquello que iría a devenir dos mil años más tarde. ¿Qué puede significar la idea de que Aristóteles estaba limitado por «el estado particular de la sociedad donde él vivía»; sino que allí había algo a ver, que Aristóteles, ese «gigante del pensamiento» no podía ver, por el hecho de ese «estado particular»? ¿Pero qué había allí pues, en verdad, a ver? *Nada*. Esta fantasmagoría real, ese *constructum* histórico de una pseudo-homogeneidad *efectiva* de los individuos y los trabajos, es una institución y creación del capitalismo, un «producto» del capitalismo mediante el cual el capitalismo *se produce*; que Marx, encadenado al «estado particular» de la sociedad en la que vivió, transforma de una vez por todas en determinación universal, transhistórica, en Substancia Trabajo.

¿Qué dice entonces, «en verdad» Aristóteles?

Aristóteles no dice que la situación de igualdad/identidad (*Gleichsetzung*) de los productos -o de los trabajos- es un «expediente para las necesidades prácticas» (*Notbehelf für das praktische Bedürfnis*). El dice que los individuos (tanto como sus trabajos y finalmente sus productos) son «diferentes

y no iguales» y que «es necesario igualarlos» para que se pueda tener intercambio y sociedad. Esta igualación es obra del *nomos*, de la ley, de la institución histórico-social. Esta nunca puede volver *verdaderamente* conmensurables productos, trabajos, individuos: no puede hacer, por ejemplo, ni triángulos, ni cantidades de ácido butírico, ni pesos para utilizar las analogías que parecen evidentes a Marx en el primer capítulo de *El Capital*. Ella puede sin embargo (y de una manera o de otra, lo hace siempre) igualarlos *pros tén chreian ikanôs*, «lo suficiente en cuanto a necesidad/uso». En ese «lo suficiente en cuanto a necesidad/uso» se encuentra condensada toda la *phronesis* filosófica, la Sabiduría de Aristóteles; esta *phronesis* que le faltará a Hegel y a su principal heredero. El gran especulador no se deja llevar, por lo menos en este caso, por el delirio especulativo; él sabe que hay dominios donde el rigor es de rigor, y otros donde la exigencia de rigor es la marca verdadera de un espíritu inculto. «Sería lo mismo que aceptar, de parte de un matemático, razonamientos simplemente probables, y exigir demostraciones rigurosas de parte de un retórico». «Pues de la indeterminidad, la indeterminación es también la regla<sup>16</sup>». El sabe que es ésta «la materia misma de las cosas» -es decir, de las cosas humanas- que hace que las determinaciones universales -y la medida de ésta es una- no puedan ser siempre tomadas plenamente. La *chreia*, la necesidad/uso, no tiene nada que ver con un «expediente»: Aristóteles acaba de definir algunas líneas más arriba que lo que «mantiene todo (la ciudad) unido» (*é panta sunechei*, V, 11); la igualación (de los objetos, los trabajos, los individuos) es cada vez operado lo suficiente por la necesidad/uso de la

<sup>16</sup> Eth. Nic., A, III, 4 ; E, X, 7. Cf. también Metafísica, I, IV, 2 «Indeterminado» (*aoristos*), no significa aquí que no haya regla sino que ésta debe cada vez

sociedad, para que la sociedad se mantenga unida. Esta no puede ser nunca verdadera igualdad y conmensurabilidad matemática; y esto es la evidencia misma.

Marx discute -critica, explica y excusa- a Aristóteles como si Aristóteles hubiera querido hacer una teoría de la economía, e incluso de la economía *capitalista*. Ve a Aristóteles «dudar»; Aristóteles no duda, él afirma tan categórico como es posible, en plena coherencia con la problemática profunda que él acaba de elaborar, y de la manera más brillante, que individuos, trabajos y productos no son verdaderamente conmensurables, que sólo la ley social «igual» lo que es, para sí, «lo diferente y lo no igual». Esto es lo que Marx parafraseará diez años más tarde, cuando escribe la *Crítica del Programa de Gotha*. Lo que Aristóteles dice a este respecto no necesita ser explicado, y mucho menos, por un «límite histórico» que le habría impedido ver lo que no estaba allí, lo que nunca ha estado allí y no estará jamás: una Substancia Trabajo, sobre la cual se podría fundar una conmensurabilidad, «verdadera» de los trabajos humanos; una tal conmensurabilidad, tomada como existente «verdadera» y «objetivamente», sólo vale como una significación imaginaria, que opera en y para la sociedad capitalista. Esta significación imaginaria social, esa fijación más real que toda «realidad», ese ficticio efectivo,

adaptarse a cada caso, sin dejar de ser regla. Cf. más adelante el comentario sobre la equidad. Las traducciones aquí y en lo que sigue, son mías. Para aligerar las notas y facilitar la tarea del lector, las referencias están dadas por indicación del libro, del capítulo y del párrafo, como lo hacen todas las ediciones y traducciones usuales en Francia, y no por indicación de la página, columna y la línea de Bekker. Para el Libro V de la *Ética a Nicómaco* que será frecuentemente citado, indico solamente el capítulo y el párrafo.



y todas las significaciones que convoca y a las cuales remite, constituyen más bien el «límite histórico» que permite comprender, en una cierta medida, cómo Marx puede pensar la Substancia Trabajo unas veces como fisiológica-natural y otras como plenamente social, unas veces como transhistórica y otras como ligada específicamente a la fase capitalista, unas veces como manifestación de la reificación del hombre bajo la explotación capitalista y otras como el fundamento que permitirá un «cálculo racional» en la sociedad por venir. Finalmente, Aristóteles no tiene necesidad de ser excusado, pues él no hace la teoría de la economía capitalista –en la cual sólo es posible esta absurdidad: la conmensurabilidad rigurosa de los trabajos humanos deviene realidad social fundamental y así puede tomar, imaginariamente, las apariencias de una verdad objetiva incuestionable–, e incluso porque él no hace una teoría de la *economía*. Hace mucho más: organiza una investigación *política*, se interroga sobre los fundamentos de la *polis* y la *politeia*; de la comunidad instituida y su constitución/institución, en la cual solamente una «economía» puede aparecer y ser.

## V

En efecto es imposible comprender las formulaciones de Aristóteles sobre la igualdad y la conmensurabilidad y apreciar allí toda la profundidad y actualidad, si no se ve a partir de qué y mediante qué la igualdad y la conmensurabilidad surgen como preguntas en su investigación, así como lo que éstas pueden hacer surgir como preguntas.

Aristóteles, como se ha dicho, «descubre» la economía; pero la economía no le interesa como tal y por sí misma. En los

dos casos más importantes donde habla de ella –el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, el primer Libro de la *Política*<sup>17</sup>– la considera en la perspectiva de una «ciencia o poder hacer» (*epistémé é dunamis*) la cual es superada y dominada por la política, que es «la más soberana y la más arquitectónica», que apunta «al bien y al bien supremo», a «ese fin (*telos*) de lo que hay que hacer (*tôn praktôn*) y que nosotros queremos por ella misma» y no como medio para otra cosa. Es a la política que están subordinados los poder-hacer más preciosos, como la estrategia, la economía, la retórica; es ella la que establece, mediante las leyes, lo que hay que hacer o no. En su fin deben pues estar contenidos y subordinados todos los otros fines, y es ésta misma, «el bien humano» (*tanthropinon agathon*). Cualquiera que sean las dificultades que rodean la cuestión de saber si y desde qué condiciones el bien para el individuo coincide con el bien para la ciudad, no hay duda de que para Aristóteles la ética –e infinitamente más, lo «económico»– está contenida en la política y hace parte de ella. *La Ética a Nicómaco* afirma desde el primer momento que la investigación que va a ser adelantada es en su mira y en su método, «de alguna manera política» (*politike tis*)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> El apartado *Lo Económico* está considerado hoy en día por la generalidad como inauténtico.

<sup>18</sup> *Eth. Nic.*, A, I a III. A la pregunta de saber si el bien para el individuo y el bien para la ciudad son lo mismo, Aristóteles no suministra (en la *Ética* o en la *Política*) una respuesta definitiva y simple. Volveremos a esto más adelante. - Subrayo aquí que el conjunto de la discusión hecha en las páginas que siguen se apoya esencialmente en la *Ética a Nicómaco*; su extensión a la *Política* –que con seguridad será necesario hacer– exigirá mucho más que un artículo.

El fin que persigue la política, el bien humano supremo, Aristóteles lo determina muy pronto como «lo que es bello/bueno y justo» (*ta kala kai ta dikaia*)<sup>19</sup>. Pero también, lo «bello/bueno y lo justo» comportan de igual manera la diferencia y el error, que parecen (*dokein*) sólo estar en/por/para con relación a la ley, y no en/por/para con relación a la naturaleza». Aristóteles retoma aquí la oposición entre *nomos*: ley, convención, institución y *physis*: «naturaleza». Oposición que se manifiesta con violencia desde el despertar del pensamiento griego; de la misma manera que las oposiciones que, sin serle idénticas, le son profundamente aparentes, entre *doxa*: opinión/representación, y *alétheia*: «verdad», entre: *phainesthai*: aparecer, dejarse ver, manifestarse y *einai*: «ser verdadero». Estas oposiciones, que dividen desde el principio a los filósofos y a la filosofía, son ellas mismas oposiciones políticas: son, como se quiera decir, el conflicto político que desgarró la *polis* en su expresión ontológica, o la ontología misma como dividida políticamente. Con esto no quiero decir, evidentemente, que los filósofos son los que «portan la palabra» o los «representantes ideológicos» de tal o cual movimiento político, o que tal posición filosófica haya sido puesta por delante para «justificar», tal posición política; sino que es el mismo movimiento el que quiebra, a partir del fin del siglo VII, a la vez las instituciones políticas y sociales y las ideas y representaciones hasta entonces incuestionadas y es en este movimiento, donde y por el cual nacen simultáneamente la democracia y la filosofía, y esto no es simplemente un movimiento «de hecho». Es contestación y

<sup>19</sup> *Eth. Nic.*, A., III, 2. *Kalos* significa con frecuencia «bello», pero frecuentemente también «bueno». Es claro que aquí no se trata de belleza «estética». Las traducciones latinas traducen *kala* por *honestum*.

puesta en cuestión del imaginario social instituido, de la institución (política, social, «ideológica») establecida de la ciudad y de las significaciones imaginarias sociales que ésta porta, no como simple contestación y puesta en cuestión de esta institución como tal con relación a la cual se preferiría otra; sino como puesta en cuestión del *fundamento* y la *razón de ser* de la institución, de la justificación posible del *nomos*; de ese *nomos* como de *todo nomos* posible. Es esta puesta en cuestión la que se despliega como – o va a la par con – la oposición entre el *nomos* y la *physis*; y es ésta la que le da profundidad filosófica a las oposiciones (de otra manera triviales y conocidas por todos y siempre) entre opinión y verdad, apariencia y ser. Es esta escisión la que importa, no como una correspondencia término a término entre «posiciones» filosóficas y «tendencias» políticas, que no existen verdaderamente y no podrían existir, pues «los discursos retornan con otro sentido». El *demos* puede poner por delante contra los *oligoi* el carácter convencional y arbitrario de la ley instituida, e invocar una igualdad «por naturaleza» de los hombres libres; o bien precisamente apoyarse sobre la ausencia de toda «naturalidad» del *nomos*, de toda ley dada «por la naturaleza», para imponer *su* ley, y *su* opinión, *su doxa*: *Edoxe tē boulē kai tō démō*, «lo que se ha expresado, le ha parecido (bueno) al *senado* y al pueblo» es la cláusula introductoria de las leyes atenienses. *De todas maneras*, la artificialidad, la no naturalidad del *nomos*, es a la vez prerequisite de la lucha política explícita y explicitada («razonada»), y *provocada* por ésta. De otra parte esta artificialidad es, para los griegos, a la vez incontestable y enigmática: el enigma del *nomos* no es sólo y de cualquier manera arbitrario, *thesei*, como puede serlo un gesto o un acto individual; él es un *arbitrario universal* o la *universalidad como arbitraria*; sin embargo, esta universalidad arbitraria es el fundamento y la condición de existencia de

aquello que les aparece y es en efecto la cosa menos «arbitraria» de todas: la ciudad, la sociedad<sup>20</sup>.

No hay correspondencia término a término entre la lucha política y las concepciones filosóficas; pero es necesario señalar que las actitudes más radicalmente subversivas, en el «dominio de las ideas», son las de los pensadores que ponen por delante el *nomos* contra la *physis*, las que insisten sobre el carácter «arbitrario», «convencional», que instituye no solamente las «constituciones políticas» sino incluso la constitución/institución del mundo. La figura central es sin duda aquí el gran Demócrito, con sus antecedentes «eleáticos» (la «convencionalidad» de la representación habitual de las cosas y del mundo se deja inmediatamente leer en el vacío o en negativo en las argumentaciones eleáticas) y su prolongación en la gran sofística. Esa corriente, la tradición ulterior, dominante aún, ha querido siempre recubrirla; o presentarla como triunfalmente liquidada por Platón y Aristóteles. Pero esto sólo se podría hacer *mutilando* esos mismos autores en los que esta tradición se reconoce; mutilación reiterada más recientemente por Heidegger. Pues son Platón y Aristóteles, precisamente porque son grandes, los que buscan sobrepasar la unilateralidad y retoman en el pensamiento el mundo dividido en el cual vivían; y es en ellos que esta escisión deviene división

<sup>20</sup> Es esta oposición la que Heidegger debe constantemente silenciar o no ver cuando habla de los textos griegos; como debe, por las mismas razones anular la cuestión de la *doxa*. Lo que él dice sólo puede tomar la apariencia de una interpretación de esos textos (y no la de una exposición de su propio pensamiento) a condición de no tener en cuenta los términos mismos de *nomos* y *doxa* y la problemática que convocan. Pero sólo es en y por la oposición de estos términos que *physis* y *alétheia* toman su sentido y toman también su sentido todos los textos donde esto está en cuestión, es decir, todos los textos filosóficos griegos.

*interna* del pensamiento. Desde luego que son los filósofos de la *alétheia*, del *ontos on*, de la *physis*; pero no hubiesen sido lo que fueron si no hubieran sido más *que* esto, si esta escisión radical –sin la cual, evidentemente, estos términos mismos *no tendrían sentido*– no hubiese estado para ellos, constantemente presente.

Por las mismas razones, son unilaterales y finalmente falaces todas las «interpretaciones» de la filosofía griega que sólo se preocupan de algunos textos presocráticos, platónicos y aristotélicos y de las etimologías de las palabras, e ignoran no solamente a los filósofos «opositores», sino a los poetas, los trágicos, Aristófanes, Tucídides y la historia político/social *como fuentes filosóficas*. Pues los grandes textos filosóficos griegos *son también textos políticos*. ¿Es por gusto que Platón le hace decir a Sócrates que lo que a él le importa no son las piedras y los árboles, sino los hombres en la ciudad? ¿Será porque ignoraba las reglas de la composición literaria que dice lo que tiene que decir sobre la verdad, la esencia y más allá de la esencia en un libro que él tituló *Politeia* –la *República* y que se ha, muy justamente, subtítulo: *peri dikaiou-politikos*–, «del justo diálogo político»? Es *también* la cuestión de la *dikaio suné*, de la justicia, de la institución justa de la ciudad, la que conduce a Platón a preguntarse sobre lo que es verdadero.

La *polis* no es simplemente paz, armonía y discusión tranquila entre ciudadanos, sino sobretodo *polemos*, guerra entre hombres y ciudades, exilio y masacre; tampoco el hombre griego está, como lo quiere la nostálgica pastoral occidental, naturalmente en la medida y la luz, sino irresistiblemente orientado hacia la desmesura, la *hubris*, y el enceguecimiento que entraña; no es co-natural a la verdad, sino capaz de verla al sacarse sus propios ojos después de

haber matado a su padre y acostarse con su madre; por lo demás el pensamiento griego no florece en la claridad del Ser inundado por la luz de la *alétheia*. Ella es más que todo una lucha interminable con la evidencia insuperable de la *doxa*, un cuerpo a cuerpo con el enigma de la *phainesthai* -que no es *einai* y sin embargo no puede ser Nada- y del *einai* que *debería* por la misma razón ser *phainesthai*, pero no aparece y no podría aparecer como tal, con la pregunta inabarcable que hace surgir para ella el reconocimiento, desde sus primeros pasos, desde que los principales asuntos humanos - y para comenzar el elemento mismo en y por el cual ella puede solamente existir como pensamiento: el lenguaje<sup>21</sup> - no están regulados por la «naturaleza», *physei*, sino por la ley/convención/institución, *nomô*; que no obstante, la posición misma del *nomos* reconduce ineluctablemente a la posición de la *physis*, de un *ser del ser* indubitable como *modo de ser* normativo/normado, que se sabe en el dominio lógico/ontológico (por ejemplo, aporías de la verdad como simple convención) o en el dominio político (donde la actividad legislativa del pueblo, o incluso la del Sabio-legislador, consiste en *preferir* tal *nomos* o tal otro e invoca, implícita o explícitamente, algo que no puede ser simplemente *nomos*).

Aristóteles, se sabe, piensa constantemente con referencia a la *physis*; sin embargo, la oposición *physis-nomos* (como la oposición homóloga *physis-techné*) permanece al interior de su pensamiento: la división no es «superada». La cuestión planteada desde el principio en la *Ética a Nicómaco*: el bien humano supremo, lo bello/bueno y lo justo - el *nomô* o el

<sup>21</sup> Se sabe que la disputa del lenguaje como *physei* (dado por naturaleza) o *thesei/nomô* (dado por posición/convención/institución) está presente desde el siglo VI.

*physei* - no encontrarán respuesta verdadera, ni en este libro, ni en la *Política*. Lo que pretendo aquí, es dilucidar el sentido de ésta situación. Esta búsqueda no es ni filológica, ni arqueológica; es esta misma situación la que comanda, subterráneamente, las aporías y las ambigüedades de Marx discutidas más arriba: la «igualdad» de los hombres y la commensurabilidad de sus trabajos son expresiones éstas de la *physis* del hombre (y esta *physis* es «natural» o «social»), o del *nomos*, la ley, la institución social-histórica de una sociedad particular, la sociedad capitalista; o bien ¿hay una *physis* de la historia que hace que este *nomos* particular *deba* ser establecido en un momento particular? Esta elucidación conduce a separar la cuestión del contexto puramente teórico y plantearla como cuestión propiamente política.

## VI

La cuestión política es, para Aristóteles, una cuestión que se relaciona a la vez con el bien humano supremo - la «felicidad» en el sentido aristotélico, *eudaimonia* - y con los medios que permiten alcanzarla, los cuales dependen esencialmente de la constitución/institución de la ciudad (*politeia*<sup>22</sup>). Ahora bien, esta cuestión es para Aristóteles, de manera idéntica, la cuestión de la *justicia*, a la cual está consagrada el Libro V de la *Ética*: «así llamamos, según una acepción, justo todo lo que crea y salvaguarda, por la comunidad instituida/constituida (*politiké koinônia*), la felicidad y sus partes»

<sup>22</sup> El término *politeia* es utilizado aquí por Aristóteles en su sentido habitual. Lo utilizará también en la *Política* para designar un tipo particular de constitución mezcla de democracia y aristocracia.

(I,13). Así también, Aristóteles puede llamar a esta justicia – la justicia en esta acepción del término –, que apunta hacia el todo de la sociedad, «justicia total»; ella no es parte de la virtud, sino virtud «perfecta» o «acabada» (*teleia*) y la «virtud total», ella es la virtud misma, que sólo difiere según la «esencia»/definición (*to d'einai*<sup>23</sup>): en tanto ella es considerada como «ejercicio/uso efectivo (*chrêsis*) de la virtud» con relación a las otras, ella es justicia, y en tanto es considerada como «disposición adquirida» (*exis, habitus*) es virtud «simplemente/absolutamente» (*haplôs*, I, 15 a 20).

¿Por qué «según una acepción»? Aquí, de nuevo – tanto en lo que respecta al ser como lo que compete al bien – Aristóteles parte de la constatación de que la justicia «se dice múltiplemente» (*pleonachôs legesthai*, I, 7); y, aquí, aún, las acepciones y significaciones corrientes del término (*dokei*, I, 8) suministran una primera base a la investigación. Cosa notable y fundamental: en este caso estas acepciones y significaciones serán elaboradas, elucidadas, enriquecidas pero no rechazadas ni corregidas. *Lo justo y la justicia son lo que la lengua del pueblo griego dice ser lo justo y la justicia*: alguien es considerado como injusto si va contra la ley, o si quiere tener más que... (*pléonektês*) o si no es equitativo (*aisos*). Es justo pues aquel que vive conforme a la ley y es igual/igualitario (*isos*). La significación popular corriente de los términos – y el «sólido prejuicio popular» que ella incluye, y que Aristóteles, sabemos, no solamente no lo ignora, sino que lo acepta explícitamente – suministra muy pronto el contenido de la definición, que será mantenido

<sup>23</sup> A la distinción *esti - to einai*, técnica en Aristóteles, es imposible encontrar en las lenguas modernas traducciones que no sean unilaterales y fuertemente interpretativas. La distinción misma posee problemas considerables que no puedo discutir aquí.

y validado por Aristóteles a lo largo de su investigación: es justo lo legal y lo igual/igualitario; y es injusto lo ilegal y lo desigual/inequitativo.

Desde luego esos términos plantean de inmediato problemas considerables. Lo justo es lo legal, el *nomimon* – de *nomos*, ley, convención, institución, proviene de *nemô*: compartir, atribuir. *Nomos* es también la ley de la atribución o la partición – y es este el sentido que reencontraremos cuando se haga el examen de la «justicia distributiva». ¿Más todo lo que es legal, todo lo que la ley establecida (*keimenos*, positivo como se dirá en seguida) prescribe, será *ipso facto dikaion*, justo? «De cierta manera» (*pôs*), responde, para comenzar, Aristóteles: «Lo que ha sido determinado por la actividad legislativa es legal, y llamamos (en el habla habitual, *phamen*) justo (en derecho, *dikaion*) cada una de estas prescripciones» (I, 12). Pero esta primera afirmación es rápidamente limitada y puesta en duda por la frase que sigue. Pues las leyes son enunciados que corresponden «sobre todos y sobre todo (*peri apanton*) que apuntan o bien al interés común de todos, al de los mejores, o bien al de los poderosos (*kyriois*), según la virtud u otro modo similar» (*allon tina tropon toiouton, secundum aliquem alium modum talem*, I, 13). ¿Pero las leyes que sólo buscan el interés de los poderosos – y sólo el interés de un tirano, por ejemplo, ejemplo que no tiene nada de hipotético y que Aristóteles conoce muy bien<sup>24</sup> – sin *ninguna* relación con la virtud o algún otro referente similar, definirían aún, sin

<sup>24</sup> Se sabe que para Aristóteles la tiranía es el peor de todos los regímenes posibles, incluso si, en el célebre cap. II del Libro VI de la *Política* – donde se ha visto a menudo una de las «fuentes» del *Príncipe* de Maquiavelo – sean examinados «fríamente» y «positivamente» los métodos más eficaces para el mantenimiento de un régimen tiránico.

más, lo justo y lo correcto? Estas dudas son de inmediato reforzadas por la frase que sigue, ya citada: «Así llamamos, según una acepción, justo, todo lo que crea y salvaguarda por la comunidad instituida/constituida, la felicidad y sus partes». Desde luego, la comunidad política es – Aristóteles lo precisa más adelante, aspecto que retomaré – la comunidad de los que participan del poder; ella también puede ser la «comunidad» de los oligarcas o incluso del tirano como individuo. Pero en estos casos sería mucho más difícil hablar de la «felicidad», *eudaimonia*, que es inseparable, para Aristóteles, de la «virtud», *areté* (*Eth. Nic. A*, V, 1, 5-6; VII, 5, 14; XIII, 1-2). La precisión viene, por lo demás, inmediatamente: la ley ordena los actos conformes a la virtud y prohíbe los actos que le son contrarios, «correctamente si ella es establecida correctamente (*orthôs*) y de manera equívoca (*cheiron*) si ha sido hecha no importa cómo (*apeschediasmenos*). La conclusión es sin ambigüedad: «esta justicia (de la que se acaba de hablar, la justicia total, la referida a la ley) es virtud perfecta/acabada», no «parte de la virtud sino la virtud entera».

Hay entonces una justicia total, «que se ejerce hacia los otros como virtud total», que coincide «más o menos» (*schedon*) con la legalidad; «en efecto, la ley ordena vivir conforme a cada virtud y prohíbe vivir entregado a cualquier cosa que no esté relacionada con la justicia» (II, 10). Pero –y esto es lo que importa sobre manera– la ley no se conforma con ordenar y prohibir; la ley es «creadora de la virtud total» por medio de «las prescripciones legales que se relacionan con la educación orientada hacia la comunidad» (*peri paideian tén pros to koinon*, II, 11). La justicia total –y lo esencial de la ley–, es pues infinitamente más que prescripción y prohibición; ésta es primero y antes que todo «creadora de la virtud total» y esto se da por la *paideia*, la «educación», la

orientación dirigida hacia los asuntos comunes, la producción plena del ciudadano, la transformación del pequeño animal en hombre en la ciudad. La justicia total es constitución/institución de la comunidad, y de acuerdo con el fin de esta institución, su parte más densa es la que concierne a la *paideia*, la formación del individuo con miras a su vida en la comunidad; la socialización del ser humano.

Esta justicia total, que apunta hacia la totalidad de lo que importa al hombre excelente (*peri apanta peri osa o spoudaios*, II, 6), Aristóteles no se preocupa de examinarla en la *Ética*; tampoco quiere clausurar la pregunta que se refiere a si es lo mismo ser un hombre bueno o un buen ciudadano (II, 10-11). Las dos cuestiones fueron el objeto de la *Política*; por lo demás, éstas no fueron «resueltas»<sup>25</sup>. Las preguntas se recubren, y las dificultades son homólogas. Se han evocado ya las que sostienen la afirmación de que lo justo, es lo legal; ¿la ley es, siempre y sin más, justa<sup>26</sup>? Así mismo, la ley se orienta a la «creación de la virtud» mediante la *paideia pros to koinon*, la preparación en función de la comunidad; más la virtud del ciudadano es virtud «absolutamente» (*haplôs*, II, 11); dicho de otra manera, ¿la institución social de la virtud agota la virtud simplemente? En un sentido, sólo hay virtud en y por la institución, puesto que el hombre no puede concebirse por fuera de la ciudad,

<sup>25</sup> El pasaje central está en el Libro III de la *Política*, IV, que se presta, a pesar de las apariencias, a una discusión interminable. Una comparación atenta de la *Ética* (Libro I y V) y la *Política* (Libro III, VII y VIII) muestra que no se puede sacar de Aristóteles ninguna respuesta simple a la pregunta.

<sup>26</sup> Esta pregunta también es evacuada en los discursos contemporáneos sobre «la ley» y «lo simbólico»; en el marco en el cual se vuelve imposible preguntar: ¿en qué y por qué la ley de Auschwitz o del Goulag no es la ley?

ya que la virtud es creada por la *paideia* y ésta exalta la ley, pues la virtud es *hexis proairétiké*, disposición adquirida deliberativa y esta adquisición –que no debe suprimir la *proairesis*, la deliberación y la libre elección– es evidentemente adquisición a *partir* de y *mediante* lo que es dado/impuesto al individuo por la ley de la ciudad. Pero decir esto sin más equivaldría a decir que la virtud misma sólo es por convención, «relativa»; ésta es correlativa a la ley de la ciudad, al *nomos*, que se opone a la *physis*, que es convencional, instituida, «arbitraria», variable. «El fuego arde de la misma manera aquí que en Persia, pero las (cosas) justas cambian» (VII, 2). ¿Hay una ciudad, una institución de la sociedad de la cual se pueda afirmar que sólo es simplemente otra «convención», pero que es absolutamente la mejor; que es mejor *physei*, por naturaleza? ¿Hay una *physis* del *nomos*, una norma natural de la norma social, una naturaleza de la ley y una ley de la naturaleza que sea también ley de la ciudad? Aristóteles parece por momentos afirmarlo: «Y, al igual, que los justos no naturales, pero humanos, no son por todas partes los mismos como tampoco lo son tampoco las constituciones políticas (*politeiai*); sin embargo, una sola (constitución) es por todos los lados la mejor según la naturaleza (*physei*)» (VII, 5). Pero al contrario de toda forma de ser determinada por la naturaleza y por su naturaleza que, siendo, realiza casi siempre (excepto los monstruos) la norma que *es* su ser, *to ti én einai*, lo que iba a ser; la mejor ciudad *physei* no se encuentra en ninguna parte; todas las ciudades existentes son defectuosas, afirma por todos lados Aristóteles. La identidad de la ley y de la justicia, como la de la *paideia* «común» y de la *paideia* «privada» (II, 11), de la virtud del ciudadano y de la virtud del hombre; como también la inclusión, de la ética en la política, no tendrían problema si se pudiera afirmar que toda ciudad de hecho es también ciudad de derecho (todo lo

que es *nomô* es también *physei*) lo que Aristóteles sabe y dice que no es verdad; ni si se pudiera afirmar que todo es siempre simplemente de hecho, que no hay ninguna norma para la ley; pues en los dos casos la cuestión misma de la ley, de la justicia y de la política sería suprimida. El problema subsiste, a pesar de su solución anticipada al inicio de la *Ética*, porque, de una parte, Aristóteles afirma que existe una *politeia* que es por todos los lados la mejor por naturaleza (de nuestro lado, continuamos planteando la cuestión política, es decir, afirmando que otra cosa es *preferible* a lo que es), y, de otra parte, experimenta (y nosotros experimentamos) las más grandes dificultades para decir lo que ella es o sería, que – incluso lo diría él (lo diríamos nosotros) –, ésta no se realiza y nosotros no vivimos eso; y en la espera de eso es necesario vivir bien y actuar de una manera u otra sin poder cesar de preguntarnos si lo que hacemos es lo que hay que hacer o si lo que hacemos es *justo*.

## VII

Siempre está pues la pregunta acerca de la justicia total, ya que siempre está la cuestión sobre la ley recta o correcta (*orthos*), sobre el cómo hacer y el por qué hacer, la pregunta sobre la virtud y la felicidad, sobre la ley como *poiétique arétés et poiétique eudaimonias*, creadora de la virtud y la felicidad, y la institución de la sociedad. La pregunta sobre la justicia total es cuestión de la política, cuestión de la ley en el sentido más general, del *nomimon*; a este respecto la pregunta por lo justo es la pregunta por lo legal –¿cuál debe ser la ley?– y la idea de igualdad no aparece (II, 8).

Pero también hay una pregunta sobre la igualdad. La violación de la ley no produce necesariamente una desigualdad (la ley comporta disposiciones que no están referidas a lo igual o desigual), mientras que la desigualdad es siempre violación de la ley (II, 2 a 5). La igualdad es «parte» de la justicia (violar la igualdad, es violar la justicia); hay pues, «sinónimo del mismo género» (*en merei synonymos*) una justicia parcial, que hace parte de la justicia y de la virtud o justicia y virtud particular, que tienen una relación con la igualdad. Y su opuesta, la injusticia parcial, que concierne «al honor, el dinero o la salud (del individuo) o todas las cosas de este orden si las podemos designar con un sólo nombre y como motivo de placer que proviene de la ganancia» (II, 6). Ser injusto, en este sentido, es querer tener *más* que su *parte*, *para* tener más que su parte; ¿su parte de qué? De honor, dinero, salud y de todas las cosas de este orden «si las podemos designar con un sólo nombre». Ese solo nombre, Aristóteles lo suministra algunas líneas más lejos, de manera aparentemente tautológica: «Lo que es repartible (*meriston*) entre los que participan (*koinônousi*) de la ciudad» (II, 12).

La justicia parcial se relaciona con lo igual y está regulada por lo igual. Aristóteles distingue, como se sabe, dos «clases»: la justicia distributiva (*en tais dianomais*) y la justicia correctiva. La distributiva concierne a la *partición*, la correctiva a las *transacciones* (*sunallagmata*) voluntarias (los contratos propiamente dichos) o involuntarias (para una de las partes: delitos). La una y la otra están determinadas por la idea de lo igual: para que haya justicia, toda *partición*, toda *distribución*, debe ser igual, en un sentido que queda por definir; y toda *transacción* debe estar regida por la igualdad, o bien dirigida, rectificadora, corregida, para que la igualdad sea restaurada.

A la justicia distributiva le concierne la *partición*, y sólo hay *partición* de lo «repartible (*meriston*) entre los que participan de la ciudad». ¿Qué es pues lo *partible*, que por todas partes es siempre lo mismo? Aristóteles no lo discute aquí, pero lo discute largamente en la *Política*. Allí aparece claramente que la frontera entre lo *partible* y lo no *partible* no está (salvo trivialidades) dada, ni lógicamente, ni naturalmente, y ésta es precisamente una de las cuestiones que la *Política* debe resolver a su propia cuenta y bajo su propia responsabilidad (sin que pueda remitirla a la física, la lógica o la metafísica).

¿A qué se opone lo *partible*, o qué es lo no *partible*? Aristóteles no lo dice, pero esto es evidente: a lo *participable*. Repartir, es dar y al mismo tiempo excluir: la *repartición* es *distribución/atribución privativa/exclusiva*. Esta tiene la *atribución para excluir a uno y atribuir a otro* (por la naturaleza de las cosas, o por la ley). Puede que existan, cosas naturales *participables* pero no *partibles*: se estaría tentado a decir que la luz y el aire son éstas, pero esto sería falso (lo mismo que la pobreza y la polución hoy en día, y las prisiones desde hace milenios). Pero, con seguridad existen cosas sociales que son en tanto ellas *participables* y no *partibles*: lengua, costumbres, etc. La «*apropiación*» de la lengua por un individuo no solamente no lo excluye sino que implica su «*apropiación*» por otros individuos en número indefinido. De la misma manera: la «*adquisición*» por un individuo de la virtud no hace más difícil, sino más fácil su «*adquisición*» por los otros. Lo *participable* es lo que no puede ser *repartible*. Lo *partible* es lo que puede ser *repartido*; la pregunta sobre si *debe* serlo, también queda planteada. Así, por ejemplo, la «*tierra*» (y más generalmente, los «*medios de producción*») es físicamente *partible*, pero esto no implica que deba ser necesariamente *repartida*: al examinar la *República*, u otras proposiciones «*comunistas*», Aristóteles



discute la cuestión de saber si la tierra debe ser común, o no, o solamente sus frutos, etc.: a esta pregunta él responde que se deben tomar en cuenta los hechos y las «oportunidades»; es decir, no a partir de una esencia de las cosas. Igualmente, para los individuos considerados como sujetos sexuales, a los cuales Platón quería volver, en un sentido y bajo ciertas condiciones, participables, Aristóteles pensaba que es preferible mantenerlos en una atribución recíproca exclusiva/privativa<sup>27</sup>.

Ahora bien la justicia total es precisamente eso: creación de lo participable social, y de las condiciones, vías, medios, que aseguran a cada uno el acceso a lo participable; y separación de lo participable y lo partible. Es en este sentido que ella es a la vez idéntica a la «ley» y también a la «virtud total». Ella debe no solamente definir lo participable y lo partible y separarlos, sino también constituirlos o instituirlos. La justicia total es institución primera de la sociedad. Que los hombres nazcan en la ciudad significa que participan de manera *aparentemente* natural o espontánea del lenguaje, por ejemplo; más no existe ninguna regla para los problemas que plantea el «adiestramiento hacia la comunidad», el cual debe «crear la virtud total». Socializar los individuos, es hacerlos participar de lo no partible, de lo que no debe ser dividido, privativamente, entre los miembros de la comunidad. La justicia total está pues sobre la totalidad del

<sup>27</sup> El Segundo Libro de la *Política* está consagrado en una buena parte a esta cuestión. Es de resaltar que ni aquí, ni en otras partes en la *Ética*, entre las cosas partibles, no se menciona el *poder*. Lo partible de éste está discutido evidentemente en la *Política*. No sobra insistir en el hecho de que para Platón y para Aristóteles, esta separación entre lo participable y lo partible no tiene nada de natural y está relacionada con las leyes, y la institución de la ciudad.

orden de la ciudad, en su forma y en su contenido; como tal, ella *es* la política (y forma el objeto de la *Política*, como de la *República* y las *Leyes* de Platón). Por la misma razón se justifica la idea de que la política es la «más arquitectónica».

La frontera entre lo participable y lo partible una vez trazada, se relaciona con lo partible a repartir. Hay pues una *primera partición* de ese algo, por naturaleza o por ley, cuya atribución a alguien excluye la atribución a otro. Esta es la idea que Marx explicará en la esfera estrecha de la producción: «Toda especie de distribución de los medios de consumo no es más que el resultado de la distribución de las condiciones de producción<sup>28</sup>». Esta repartición inicial es el fin y la obra de la justicia distributiva; existe (y existirá), como mínimo, siempre. Se trata de una ley que debe decir si cada uno dispone (o no) de «su» cuerpo; ley y disposición que no es natural como lo muestra el término mismo de *habeas corpus* e innumerables ejemplos históricos, desde la esclavitud hasta Goulag y los campos de concentración chinos (que muestran también, una vez más en la historia, que incluso el *habeas mentem* tampoco es natural).

Así también la definición y la separación de lo participable y lo partible como la primera partición de lo partible, son, de «hecho», cualquiera; es decir, que son cada vez y para cada ciudad, lo que son. Se puede describirlas y eventualmente «explicarlas» (como Platón en la *República* y Aristóteles en la *Política*). Pero también se puede discutir las y ponerlas en

<sup>28</sup> *Crítica del Programa del partido obrero alemán («Programa de Gotha»)*, PI., I, 1421. Cf. también la «Introducción general a la crítica de la economía política», PI., I, p. 250 y siguientes, y mi comentario a este último texto en «*La relaciones de producción en Rusia*» (ahora en la *Sociedad Burocrática*, 1 edición. 10/18, p. 210 y siguientes).

cuestión. Y no se puede no discutir las una vez que han sido cuestionadas: aquellos mismos que dirían, y han dicho, que esta repartición inicial es siempre de hecho, han tenido que apoyarse en discursos interminables para *justificar* esta idea. Decir que no hay preguntas sobre la repartición inicial, o que no se la pueda discutir, equivale a decir que no hay preguntas sobre la sociedad y la política sino solamente hechos, hechos de la violencia y violencia del hecho. Pero también, está el hecho de la pregunta; ya que es el hacer histórico mismo el que la resalta, al poner en cuestión el orden de hecho y el conflicto en la ciudad. Y decir, como Marx al retomar el adagio Saint-simoniano, «a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades», no es suprimir la pregunta de la justicia distributiva, es responderle a ésta; pues es responder a la pregunta: *¿qué a quién y según* cuál criterio?

¿Pero a partir de qué se puede discutir esta repartición inicial? ¿Qué quiere decir que tal partición es *preferible* a tal otra; o es más *justa*, en la terminología tanto de Aristóteles como la de todos?<sup>29</sup>. Discutir esta cuestión, tener un discurso público y defendible *erga omnes* que sostenga que tal repartición inicial es mejor o preferible, exige poder llevar la cuestión a términos «racionales»; pues ésta exige que se pueda plantear una comparabilidad de los individuos entre los cuales se reparte y las cosas que se reparten. Es necesario que haya «racionalidad», o *logos* de la cuestión. «Es por esto por lo que no dejamos el poder a un hombre, sino al *logos*» (VI, 5). Casi todos los sentidos de la palabra *logos* se

<sup>29</sup> También comprendidos los «marxistas», que denuncian el término como mistificador, pequeño burgués, ideológico, etc., cuando «hacen la teoría»; pero lo utilizan abundantemente y no podrían hacer otra cosa, cuando se dirigen al pueblo.

reencuentran aquí. Para que haya discursos *-logos-* sobre la cuestión, y argumentos *-logoi-* que lo defiendan, es necesario que haya definición *-logos-* de la cuestión y sus términos, y relación/proporción *-logos-* entre éstos, también es necesario que la reflexión *-logos-* presida a la solución. ¿Pero decir *logos* no es decir, de alguna manera, «igualdad»? Heráclito hablaba del *logos xunos*; *logos* común, público, que pertenece a todos; y el *Menón* había mostrado que en ese *logos* hay participación «igual» de todos, hombres libres o esclavos. ¿Igualdad o equivalencia, no están siempre múltiplemente implicadas para toda racionalidad? Igualdad o equivalencia de los que discuten, sin la cual no hay *dialogos*, igualdad o equivalencia de los enunciados sin los que no hay cadena demostrativa, igualdad o equivalencia de los referentes del discurso, sin la cual éste no podría, incluso, comenzar.

## VIII

Esta función del *logos* aparece claramente en la solución de *principio* que Aristóteles le da a la cuestión de la justicia distributiva.

El fundamento y el criterio sigue siendo la igualdad: «si lo injusto es lo desigual, lo justo es lo igual»; lo que todos creen también, y sin demostración (III, 2). Esta creencia Aristóteles va, si no a fundamentarla, por lo menos a dejarla plausible – justificando así el «sólido prejuicio popular» – que muestra que la igualdad de la que se trata aquí no es la simple igualdad aritmética, sino la proporcionalidad geométrica.

Si lo injusto es lo desigual allí donde hay más y menos (lo que presupone que se sabe, en ese dominio, qué es lo más y lo

menos; sobre esto se volverá) lo justo, en tanto igual, debe estar *entre* los dos (el más y el menos), en la mitad, un «medio» (*meson*). En tanto «medio», debe ser medio de algo (del más o del menos); en tanto igual, debe serlo relativo a dos objetos; y, en tanto justo, debe serlo con relación con los individuos. Para que una cuestión de partición se plantee, se requieren por lo menos cuatro términos: dos individuos, entre los cuales se reparte, y dos objetos (o partes de un objeto), que se reparten. Y la partición es instauración de dos relaciones: relación entre los dos individuos, relación entre los dos objetos; o: relación entre cada individuo y el objeto recibido producto de la partición. Ahora bien, la *igualdad* de dos *relaciones* es evidentemente *proporcionalidad*, «igualdad geométrica», *analogía*. Habrá pues justicia si hay «la misma igualdad en cuanto a los individuos y en cuanto a los objetos; pues (entonces), como éstos se relacionan entre sí, así también aquellos lo hacen. En efecto, los objetos son (en ese caso), el uno al otro como los individuos lo son el uno al otro; y desde luego, si los individuos no son iguales, no deberán tener cosas iguales, y es así como se originan las batallas y las disputas, cuando los iguales tienen y poseen cosas desiguales, y los desiguales cosas iguales» (III, 6).

¿En qué sentido esta solución es «racional»? Si la partición debe ser igual, esta igualdad no puede ser aritmética; no es igual (ni justo, ni sano) dar la misma cantidad de comida a un niño y a un adulto, vestidos de la misma talla a un gigante y a un enano. La igualdad aritmética es desigualdad, como lo repetirá Marx veintidós siglos más tarde<sup>30</sup>. La igualdad

<sup>30</sup> Volveremos a esto largamente. - La fuente filosófica explícita es, aún aquí Platón: las citas abundan, de *Gorgias* a la *República* y sobre todo la *Política*, hasta las *Leyes* (VI, 756 e -758 a). Pero la fuente última es la vida y la lucha política en las ciudades griegas; Cf. el *Epitafio de Pericles*,

sólo puede ser igualdad de *proporción*: el individuo *A* es al individuo *B* como el objeto *a* es al objeto *b*; lo justo en la distribución consiste en «una cierta proporcionalidad» (*analogon ti*, III, 8): una cierta, *ti*, puesto que no se sabe nada de la *medida* implicada por esta proporcionalidad, y la *base* de esta medida; el *según* (*Kata*), sobre el cual regresaré largamente. La proporción engloba en una y «la misma igualdad» los cuatro términos en presencia, ella es la única que incluye «cuatro términos mínimos»; sea para igualar dos *relaciones*, o para poner en relación dos diadas (dos individuos - dos objetos) *heterogéneas*. No se puede pensar la igualdad de un hombre (o de su «tiempo de trabajo») y de un objeto; pero parece que se puede pensar la igualdad de la *relación* de dos hombres y la *relación* de dos objetos. Y una tal relación entre dos relaciones está implícitamente *siempre* planteada, desde que hay distribución. Lo justo distributivo es pues relación de relaciones, proporcionalidad (*kai* o *logos* o *autos*, III, 10). Si *a* y *b* son objetos atribuidos respectivamente a individuos *A* y *B*, habrá justicia si se puede decir: *a* es a *b* como (*outôs ôs*, III, 11) *A* es a *B*. Este «como», aparentemente inofensivo si se lo toma en el sentido de: al mismo título, de la misma manera deviene en realidad: *en razón igual de*, en el sentido matemático. Parece evidente, en los casos triviales, que se pueda «escribir»: *A* es a *B* como *a* es a *b*, y esto es igual y justo; si *A* y *B* son hombres y *a* y *b* vestidos de su talla. De allí, se «escribe»:  $A/B = a/b$ , lo que «permite» pasar a  $A/a = B/b$ ; y «esta conjunción de *A* a *a* y de *B* a *b* es lo justo en la distribución» (III, 12; Aristóteles escribe y por *a* y *b*).

*Tucídides*, II, 37. Se encontrará una importante discusión del problema en Henri Yoly, *Le Renversement Platonicien*. Editorial Vrin, 1974 pág. 258-373. Cf. también más adelante la nota 34.

¿Pero qué es lo que nos da el derecho de «escribir»  $A/B$  y  $a/b$ ? La cuestión de la *commensurabilidad* de  $A$  y de  $B$ , como de  $a$  y de  $b$ , de su mensurabilidad simplemente, de su reducción a «unidades comunes» (que haría de cada una de las expresiones  $A/B$  y  $a/b$  puros números y los volvería así comparables), surge inmediatamente. Si  $a$  y  $b$  son objetos homogéneos y «naturalmente» (físicamente) medibles – una cantidad de trigo, metros de tela, etc. –  $a/b$  tiene un sentido; pero  $a/b$  no tiene ningún sentido si  $a$  y  $b$  son heterogéneos. Aún más,  $A/B$  (por ejemplo Sócrates/Gorgias) no tiene estrictamente ningún sentido, a menos que se refiera a características físicas de los individuos (peso, talla, etc.); o que se les *reduzca* a tales características.

Hay pues una pregunta sobre la «base» de la «medida» de  $A$  y  $B$ , y de  $a$  y  $b$ ; es evidentemente esta «base», la *misma* para  $A$  y  $B$ , y para  $a$  y  $b$ , la que será para Marx el «trabajo abstracto simple y socialmente necesario» y tomada como «Substancia» del Valor. Pero esta «base», incluso si la aceptamos, no nos serviría de nada aquí, cuando discutimos la cuestión de la repartición inicial: ésta sólo tiene sentido a partir de una repartición ya hecha y hecha de una manera determinada: lo que conduce al intercambio de productos de trabajos independientes, etc.<sup>31</sup>. En esta cuestión, la «conmensurabilidad» de  $A$  y  $B$  (los individuos) supera de lejos la «conmensurabilidad» de  $a$  y  $b$  (los objetos); pues si se supone que encontré un medio para volver a  $a$  y  $b$

<sup>31</sup> De la misma manera, la «base de la medida» de una distribución equitativa que Marx adoptará en la *Crítica del Programa de Gotha* («A cada uno según sus necesidades, a cada cual según sus capacidades») sólo tiene sentido si se toman esas «necesidades» y esas «capacidades» como *dadas*, independientemente de la institución de la sociedad. Regresaré sobre esto.

comparables o simplemente: si suponemos que  $a$  y  $b$  son homogéneos, es decir *ipso facto* comparables (por ejemplo, cantidades de dinero), no he avanzado un paso si no puedo comparar los hombres. De nada sirve saber que  $a/b = 3/2$ , si no puedo llevar la «relación» de Sócrates y Gorgias a una relación numérica, si no puedo encontrar una «base» según la cual Sócrates y Gorgias devendrían propiamente comparables y podrían entrar en la proporción distributiva. A esta cuestión Aristóteles da una primera respuesta; que remite de inmediato a cuestiones aún más profundas. Que la justicia consista en una igualdad de relaciones (proporcionalidad) quiere decir: «manifiesta a partir del (criterio universalmente admitido, con que la distribución debe hacerse) valor (*ek tou kat' axian*); pues todos están de acuerdo en decir que lo justo en las distribuciones debe ser (establecido) según un cierto valor (*axia*), a pesar de que este valor no es para todos el mismo, pues para los demócratas (este valor es) la libertad, para los partidarios de la oligarquía, la riqueza, para otros la nobleza y para los partidarios de la aristocracia la virtud» (III, 7).

Traduzco *axia* por valor y para distinguirlo del otro, lo designaré como Proto-valor, por razones que aparecerán de inmediato. Igualmente se ha traducido *axia* por *dignitas* o mérito. En el primer sentido *axios* es aquello que hace contrapeso que pesa tanto como , que equi-libra; el sentido de *axia* como valor (*worth, value*) a partir de una «equivalencia» física, de un «equilibrio» está visiblemente enraizado en los actos concretos de intercambio: *boos axios*, «lo que vale un buey», dice Homero (II, 23, 885), el buey representa precisamente en él el «patrón de los valores» y el objeto que «vale un buey» puede hacerle contrapeso al buey en una balanza metafórica. *Axia* en el sentido del valor, dignidad, mérito de un hombre, es corrientemente utilizado

nada tiene el valor de la libertad, dirían los demócratas. Sólo una vez que esta *axia*, este Proto-valor se establece axiomáticamente, se puede tener respuesta a la pregunta de la partición *según*.

Toda partición *discutible* y, en verdad, toda partición invoca en palabras y utiliza de hecho un criterio, *según* el cual ésta se hace, y desde ese momento, determina lo que es justo e injusto *al interior del nomos* establecido, de la institución dada de la sociedad. Así los demócratas dicen: todo hombre libre, en tanto libre, vale lo mismo que otro hombre libre, pesa tanto como él; y ésta debe ser la base de la partición (que debe entonces ser aritméticamente igualitaria). Si A, B, C son hombres libres, entonces  $A = B = C$  y  $A/B = B/C = 1$  *siempre*. Los partidarios de la oligarquía dicen: cada uno vale según su riqueza,  $A/B = (\text{riqueza de A})/(\text{riqueza de B})$ ; de entrada la riqueza está supuesta como medible («llamamos riqueza todo aquello donde el valor se mide en moneda», dice Aristóteles *Et. Nic.*, 1,2); o, puede ser, cada uno vale según su nobleza,  $A/B = (\text{cuartos de nobleza de A})/(\text{cuartos de nobleza de B})$ <sup>32</sup>. Los partidarios de la aristocracia (del poder de los mejores) dicen: cada uno vale según su virtud,  $A/B = (\text{virtud de A})/(\text{virtud de B})$ ; pero ¿cómo medir la virtud?

Pero ¿quién ha dicho que los hombres como tales, o *tales* hombres, son libres? ¿Quién desde el principio ha repartido la «riqueza» o la «nobleza» *según* las cuales debe hacerse la partición? ¿Y quién, puesto que la virtud no surge naturalmente, sino que es por lo menos un co-producto de la

<sup>32</sup> Así, cuando alguna duquesa recién nombrada quiere llevar el mismo paso de la mujer del duque de Saint-Simon, este se siente un poco afligido porque tales actos arruinan el orden del Estado, pero sobre todo entra en cólera porque considera que son injustos

*paideia*, de la orientación social de los individuos, ha vuelto a los individuos virtuosos o no, y tales individuos más virtuosos que los otros? Todos estos criterios, estas «bases de medida», estos Proto-valores, sólo aparecen porque han sido ya instituidos, establecidos por el *nomos* y tal *nomos* como Proto-valores, *axiai*. Lo que Aristóteles implica es que toda sociedad (y, en el conflicto político, todo partido) establece *siempre* de hecho un *axia*, un Proto-valor, y una proporcionalidad basada sobre este *axia*; valga o no la pena explicarla o «justificarla». Pero lo que subraya también – y como se verá, *explícitamente* – es la pregunta: ¿qué podría justificar *verdaderamente* esta proporcionalidad, siempre establecida de facto de una manera u otra?. Por ejemplo, hoy en día: a cada uno según lo que posee; al capitalista, según su capital, al obrero según su «fuerza de trabajo». Es una interrogación directa sobre el *axia* misma y su fundamento. El *nomos* ya está siempre ahí; la repartición inicial siempre ha sido ya hecha, a partir de un Proto-valor dado; pero, ya que no es el mismo Proto-valor, *axia*, el que las diversas ciudades plantean en el fundamento de su repartición inicial, ¿cuál Proto-valor vale? Toda ciudad, mediante su repartición inicial, postula a los individuos como *valiendo* más o menos (o lo mismo) en tanto son/tienen *esto* más o menos (o en el mismo grado). ¿Pero por qué *esto* y no otra cosa? ¿Qué puede fundamentar o *justificar* – volver justo simplemente/absolutamente – al Proto-valor, al *axia*, establecido cada vez por el *nomos*, la constitución/institución de la ciudad, mediante la cual los individuos «valen» más o menos y, en general, «valen» algo?

A esta cuestión, Aristóteles aporta dos respuestas; pero también, en un sentido, dice que no hay una respuesta. Dirá, en la continuación del Libro V de la *Ética*, que este *axia*, la «base de la medida» y la «medida» misma, es la *chreia*, la

necesidad/uso/utilidad de los individuos los unos para los otros y todos para la ciudad: cada uno vale según lo que aporte a la *chreia* común. Y dirá también, un poco por todas partes y en particular en la *Política*, que el *axia* debe ser la «virtud». Es en la discusión de la *chreia* que aparece la formulación de Aristóteles que Marx critica; y es esta discusión la que permite medir la profundidad del pensamiento de Aristóteles sobre el problema de la sociedad. Pero antes de abordar el análisis, es necesario hacer un paréntesis para aclarar una dificultad que parecen crear las formulaciones de Aristóteles sobre la igualdad «aritmética» tal como aparece en la «justicia correctiva».

## IX

La justicia correctiva es la que tiene que ver con las «transacciones» (*sunallagmata*) voluntarias (contratos) o involuntarias (para una de las partes: delitos). Justa e injusta, todavía aquí, se trata de lo igual y lo desigual. Pero, mientras que en la justicia distributiva igualdad significa proporcionalidad geométrica, en la justicia correctiva se trata de «proporción aritmética» (*analogian... arithmêtikên*, IV, 2-3), de igualdad cuantitativa en el sentido corriente.

Sin embargo, sería un error pensar que la igualdad aritmética rige, puede regir y debe regir todo *sunallagma*: ella sólo rige las transacciones que se podrían llamar *segundas*; y no puede regir la transacción primera, el *intercambio* (*allagê*) como constitutivo de la sociedad. La igualdad aritmética interviene cuando se trata de *corregir*, rectificar, reorganizar las transacciones voluntarias o involuntarias, que tienen todas lugar y existencia al interior y a partir de una constitución de la sociedad cuyo momento central e

irreductible es el intercambio, que no puede ser pensado en términos de igualdad aritmética. Esta sólo es posible cuando se trata de corregir desigualdades/inequidades *segundas* a las cuales, por un lado, la ley debe dar una igualdad numérica entre individuos, «tratarlos como si fueran iguales» (*chrétai òs isois*, IV, 3), al castigar por ejemplo al adúltero o al ladrón de la misma manera que al bandido, y, de otro lado, el juez trata de igualar (*isazein peiratai*, IV, 4) ganancias y perjuicios adquiridos y sufridos por las partes; y, para hacer esto, las «mide» (*metretai to pathos*, IV, 6). Al transformar así pasión y acción, (*pathos kai praxis*) en ganancia y perjuicio (*kerdos, zémia*, IV, 4 a 6) medidos, el juez «corrige», al quitarle por ejemplo al que ha perdido el pleito, una cantidad igual a la «perdida» por el damnificado (lo que no debe ser confundido con la ley del talión, criticada en V, 1 a 5). Es claro que, si la repartición inicial ha sido hecha según la justicia distributiva y la proporcionalidad geométrica, las perturbaciones reducibles a adiciones y sustracciones acerca de lo que cada uno «recibió» pueden ser reorganizadas por sustracciones y adiciones (lo que evidentemente supone resuelto el problema de la medida de lo que se sustrae o se adiciona)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Incluso si, por lo demás, una tal solución existía para los *sunallagnata* voluntarios ésta no valía para los *sunallagnata* involuntarios, es decir, los delitos. En este último caso «pena» o «compensación» son necesariamente convencionales, «igualan» delitos incomparables y en general, no restablecen el estado de justicia que se suponía existía desde el comienzo. Si este estado ha sido perturbado por un contrato civil, al crearse por ejemplo un enriquecimiento sin causa de una de las partes en detrimento de la otra, el estado inicial puede ser restaurado entre las dos partes y por lo mismo entre cada una de éstas y entre los otros miembros de la sociedad, pero si esta perturbación ha sido un delito que afecta la integridad corporal, la restauración, cualquiera que sea el medio, de una «igualdad» entre el agresor y el lesionado (que de todas maneras no puede ser más que imperfecto y convencional) no restablecerá la situación

La justicia correctiva debe recurrir a la igualdad aritmética por la razón que se acaba de dar; pero también, por una razón más profunda, que la supera y nos lleva a otro aspecto del enigma del *nomos*, de la ley instituida. El tema, célebre en Platón está presente en el Libro V de la *Ética*, como lo estará en la *Crítica del Programa de Gotha*<sup>34</sup>. La ley «trata a los individuos como si fueran iguales» por una necesidad lógica: ella establece la igualdad simple de los sujetos, de los *Normadressaten*, pues ella no puede tomar en consideración las situaciones concretas. Ella existe en el universo abstracto; ella dice: el adúltero, el ladrón, etc. Castiga el adulterio o el robo y *al que* los ha cometido, cualquiera que sea; en lugar de castigar *según...* La ley es el *cuantificador universal*, como lo dice muy bien la lógica moderna: *Cualquiera que sea x...* Esto no es solamente inherente a la universalidad ineliminable de sus enunciados; sino también por el hecho de que ella contiene, por esencia, los acontecimientos *futuros*,

de éste último con respecto a los *otros*. Aristóteles indica él mismo que la terminología «ganancia» y «pérdida» (*kerdos, zémia*), provienen del lenguaje de los contratos.

<sup>34</sup> *La Política*, 293 e - 297 e. «Nunca la ley podrá cobijar exactamente lo que es lo mejor y lo más justo para todos, ordenar lo que es lo más perfecto, pues las desemejanzas entre los hombres y los actos y el hecho de que casi ninguna cosa humana está en reposo jamás, no permite enunciar nada en absoluto que valga para todos los casos y para todos los tiempos en ninguna materia y para ninguna ciencia. Ahora bien, vemos que es a esto mismo a lo que la ley quiere llegar; como un hombre arrogante e ignorante que no permitiría a nadie hacer nada contra sus órdenes ni plantearle preguntas ni incluso, si algo de nuevo sobreviniera, hacerlo mejor por fuera de las reglas que él ha prescrito» (294 b-c; traducción mía). Me parece evidente que Platón retoma, aquí y en otras partes, el tema de la *artificialidad* del *nomos*, planteada por lo menos desde Xenófanes. (p.ex. Diels, 11, 12, 13, 14, 15, 16), central en Demócrito y continuada por los sofistas, que al integrarla a su propia concepción, le asignan una función totalmente diferente.

«contingentes», que sólo pueden ser cubiertos de manera «abstracta». El juez debe aplicar la ley, la regla abstracta; él también, entonces, «trata de igualar». Pero el juez de Platón y de Aristóteles está vivo, como lo está también el magistrado romano; él no es *Paragraphen-automat*, como el juez moderno. El Capítulo X, consagrado a la equidad, lo muestra con esplendor; el ideal del «hombre de realeza», *anér basilikos*, de Platón, aparece entre líneas. «Lo justo y lo equitativo son lo mismo... y lo equitativo es mejor» (X, 2). Lo justo y lo equitativo pertenecen al mismo género y en ese género, lo equitativo ocupa la cúspide. «El defecto», dice Aristóteles, continuando su eterno diálogo con Platón, «no está en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa; pues tal es, simplemente, la materia de las cosas consideradas» (*é hulé tön praktön*, X, 4). «Cuando la ley se expresa universalmente (*katholou*), y sobreviene algo fuera de la universalidad, es entonces correcto —allí donde el legislador omite (pronunciarse) y ha fallado, hablando en términos absolutos—, corregir lo que falta (estableciendo) lo que el legislador mismo habría dicho de la misma manera si hubiera estado presente y hubiera establecido como ley si hubiera sabido» (X, 5). Es esa, la regla de la equidad; regla indeterminada, ya que «de lo que es indeterminado, la regla es también indeterminada» (*aoristos*, X, 7); lo que no quiere decir que la regla es inexistente o que no es regla, sino que debe adaptarse «a las cosas consideradas» (*pros ta pragmata*).

Es importante resaltar, a propósito de ese pasaje célebre, que si «la naturaleza de lo equitativo es la corrección de la ley donde ésta es carente porque es universal» (X, 6) entonces «la materia de las cosas consideradas» implica que, estrictamente hablando, la ley es *siempre* carente, pues ella está siempre inadaptada en realidad, siempre *aritméticamente* igual, *por lo tanto* desigual; lo que decía

Platón y repetirá Marx: «ese derecho *igual... es pues, en su poseedor, un derecho de la desigualdad, como todo derecho*» (Pl., I, 1420). Pero sobre todo importa subrayar la fluctuación de las ideas. Si el legislador obra por la justicia, el juez obra por la equidad, que es justicia pero justicia «mejor»; el «fin», el *telos* tomado en consideración por el legislador sólo puede ser entonces verdaderamente alcanzado por el juez, que es el único que está realmente en contacto con la «materia de las cosas consideradas» y puede tener en cuenta las situaciones concretas y los méritos de cada caso particular. Pero, cuando se trata de definir al juez que juzga con equidad, es un legislador que tiene un nuevo recurso, el juez antes de juzgar «como lo habría hecho el legislador si él estuviera presente, y si lo hubiera sabido». En verdad, legislador y juez, justicia y equidad, remiten el uno al otro: se trata, una vez más, de restaurar la norma de la analogía, de la proporcionalidad, del *según*. El juez debe actuar como lo habría hecho el legislador, pues el verdadero legislador se rige, debe estar regido por el *analogon*, y si él hubiera estado presente, habría proporcionado, adaptado la solución al caso concreto, habría «geometrizado» una segunda vez la ley, que el lenguaje vuelve «aritmética». Recíprocamente, el verdadero juez, el juez equitativo, hará de tal manera que la solución que dé en un caso particular se inserte en la proporcionalidad geométrica de la regla social justa. La rectitud de su solución no será simple «adaptación de la regla» al caso concreto: ¿cuál adaptación? Ella consistirá en lo que la solución realizará, en *ese* caso, la justicia que es, intrínseca y esencialmente, *siempre* una propiedad de la *relación* de un caso con *otros* casos y con *todos* los casos. La justicia es relación y en la relación. Si la justicia fuera ella misma igualdad aritmética, se le podría dar, abstractamente, un «número», y remitir los actos y los individuos a ese «número», «igualarlos» entre ellos con relación a éste. La



igualación sólo es entonces, igualación de los individuos como corolario segundo de su reabsorción por este abstracto, el «número» que ha devenido medida de la igualdad; esta no es la igualación *social* o «*política*». Pero la justicia es proporción geométrica: es esencialmente social, supera el «caso concreto» incluso cuando sólo lo toma en consideración, puesto que ésta consiste en hacer entrar ese caso en la justa proporción con otro caso, y esta proporción debe valer en *todos* los casos. Así, la igualdad es reinserción del caso particular en la totalidad efectiva regulada, es realización de la justicia como social, es decir como justa relación/ relación igual entre todos los participantes de la sociedad. La equidad es «justicia mejor» porque ella re-geometrizo lo que, por la «materia de la cosa», la ley había estado obligada a aritmetizar; y re-socializa, allí donde la ley había estado obligada a *logicizar*.

## X

Así, lo que Aristóteles dice sobre la mejor justicia, la equidad, no solamente «corrige» sino *replantea* lo que dice sobre la «justicia correctiva», y la igualdad aritmética. Pero el carácter limitado del interés de esto aparece también desde otro punto de vista, completamente fundamental.

Puede parecer, cuando se lee simplemente los capítulos III y IV, donde son formalmente tratadas las cuestiones de la justicia distributiva y la justicia correctiva, que la igualdad aritmética rige y debe regir las «transacciones», y esas «transacciones» sólo pueden existir a partir de la partición de lo partible. Sólo se puede evidentemente intercambiar a condición de que haya habido ya una repartición inicial; sólo se puede intercambiar lo que ya ha sido atribuido.

*Nemo plus juris transferre potest quam ipse habet*, dirán en una de sus geniales tautologías los juristas romanos. De la misma manera para los delitos; es necesario que haya atribución a cada uno de su integridad corporal o su libertad, por ejemplo, para que la afrenta al uno o al otro constituya un delito. Esas transacciones plantean la cuestión de la igualdad aritmética: se necesita saber, en el caso de una transacción voluntaria (contrato) si lo que ha sido «cambiado» de los dos lados es «igual» («intercambio de equivalentes») y, en el caso de una transacción involuntaria (delito) si la «corrección», la «rectificación» (*diorthosis*) logra, mal que bien, «igualar» lo que el delito había «desigualado».

¿Pero qué es pues esta «igualdad»? ¿A partir de qué y mediante qué los objetos intercambiados pueden ser considerados iguales» (tener el mismo «valor de intercambio», el mismo «uso no propio» siguiendo la expresión del Primer Libro de la *Política*)? Diez medidas de trigo son iguales a diez medidas de trigo de la misma calidad; pero nadie intercambia diez medidas de trigo por diez medidas de trigo, sino por nueve medidas de trigo; se cambian, por ejemplo, diez medidas de trigo por tantos pares de zapatos. ¿Qué quiere decir la igualdad, visiblemente privada de sentido, diez medidas de trigo = a tantos pares de zapatos? Es aquí cuando aparece el carácter *radical* de la reflexión de Aristóteles sobre la «economía»; aquí, en el capítulo V de la *Ética a Nicómaco*, mucho más que donde se la ha buscado habitualmente, en el Primer Libro de la *Política*. En efecto, los *sunallagmata*, las «transacciones» en el sentido usual, donde aparece el intercambio de equivalencias, no son más que particularizaciones, de los modos de la transacción/mutación esencial, permanente, constitutiva de la sociedad: la *allagé*, el intercambio en el

sentido primordial del término. «Pues la sociedad no sería, si el intercambio no fuera, ni el intercambio si la igualdad no fuera, ni la igualdad si la conmensurabilidad no fuera» (V, 14). Se necesita que haya conmensurabilidad para que pueda haber (ser cuestión de) igualdad, igualdad para que pueda haber intercambio, intercambio para que pueda haber sociedad. Toda la problemática se anuda aquí: la sociedad presupone la conmensurabilidad, pero esta conmensurabilidad no es y no puede ser «natural», no está dada como *physei*. Ella sólo puede existir como *nomô*, por convención/institución, sólo puede ser establecida por la sociedad para que la sociedad pueda existir. Resumiendo: la sociedad presupone la sociedad; es lo mismo que decir que la sociedad es creación de ella misma, lo que Aristóteles *no dice*, y no puede decir (tampoco Marx).

Pero Aristóteles ve y dice que la cuestión de la sociedad y su institución se expresa también porque la sociedad no comporta de hecho y por accidente la diferencia, o mejor la *alteridad* de los individuos, sino que implica necesaria y esencialmente esta alteridad. «Pues no es a partir de dos médicos que la sociedad adviene (*ginetai*), sino a partir de un médico y un labrador, los cuáles son absolutamente otros (*holôs heterôn*) y no iguales; y sin embargo, es necesario que éstos sean igualados» (*Ila toutous dei isasthénai*, V, 9). La constitución de la sociedad, como intercambio entre el «médico» y el «labrador» exige la solución de este enigma: igualar lo que es absolutamente lo otro. Médico y labrador sólo pueden existir en comunión/comunitativa (*koinônein*) y sólo pueden comulgar/comunicar, mediante el intercambio; para que ellos intercambien, deben ser -ellos mismos, sus «productos», éstos por aquellos o a la inversa- igualados. Detrás del intercambio constituido, hay un intercambio constituyente, y éste aún exige, implica, una

conmensurabilidad o «igualdad». Pues se puede pensar el intercambio habitual, las «transacciones» cotidianas, como intercambio de simples «equivalentes» materiales: tanto de dinero como de camas. Pero el intercambio constitutivo de la sociedad *no es* el intercambio de camas y dinero, sino el intercambio de la «obra» (*ergon*, V, 8) del médico y la «obra» del labrador; es decir, del ser médico y del ser labrador tal y como ellos se «actualizan» en sus «obras» respectivas. Es *el* médico y *el* labrador los que la sociedad «debe igualar», teniendo en cuenta que son, dice Aristóteles -teniendo en cuenta que la sociedad *los hace ser*, diría yo- «absolutamente otros y no iguales». Aún aquí, la antinomia *physis-nomos* trabaja subterráneamente el texto de Aristóteles, y determina lo que aparece allí como los límites. Pues si se comprende bien, médico y labrador no están «dados» y no podrían «estar dados» cuando se habla de la sociedad. Su *alteridad como* médico y labrador (que no tiene nada que ver con su incomparabilidad en tanto individuos singulares) es instituida/creada por la sociedad, y manifiesta la no-naturalidad de ésta. Así mismo, cuando Marx escribe: «La primera división del trabajo es la división del trabajo entre el hombre y la mujer en el acto sexual», se debe resaltar que ésta «división del trabajo» está ya presente en los caballos, luego ella *no es* una «división del trabajo», sólo toma otro sentido en los humanos porque la sexualidad humana/social es una cosa diferente a la simple «sexualidad» biológica.

¿Cuál puede ser, entonces, esta igualdad/igualación, y cómo ella puede ser realizada? Ella es, aquí también, proporcionalidad geométrica. «En las sociedades de intercambio (es decir, a partir de lo que Aristóteles acaba de decir, en toda sociedad), lo que las mantiene unidas (*sunechei*) es justamente la reciprocidad/retribución (*antipeponthos*) según la proporción y no según la igualdad (sc. Aritmética);

ya que la ciudad se mantiene unida (*summenei*) por medio de la reciprocidad/retribución (*antipoiein*) proporcional» (V, 6). En el fundamento de la transacción originaria, constitutiva de la ciudad: el intercambio (*allagê*) se encuentra aún, no en la igualdad aritmética, sino en la igualdad geométrica, la proporcionalidad. La ciudad sólo puede ser mantenida y unida si el intercambio materializa lo que Aristóteles llama sucesivamente *antipoieîsis*, *métadosis*, *antapodosis*, *antidosis* (V, 6-7). Detengámonos en este último término: *antidosis*, el dar-para y el contra-dar. «Lo que hace la *antidosis* según la proporción, es la conjunción según la diagonal; por ejemplo, sea A un albañil, B un zapatero, C una casa y D un zapato» (V, 8). La «diagonal» significa que en el cuadrilátero ABCD, la conjunción de A (albañil) y C (casa) es la misma o igual a la conjunción de B (zapatero) y D (zapato); es lo mismo que sucede con las diagonales AC y BD de un rectángulo. Las rectas AC y BD, que simbolizan respectivamente las relaciones del albañil y la casa, del zapatero y el zapato, son iguales; lo son también las rectas AB (relación de albañil y zapatero) y CD (relación de la casa y el zapato).

El intercambio implica pues no solamente la igualdad, sino la *proporcionalidad*; no porque esto sea justo, sino para que *sea* simplemente. ¿Por qué? «Es necesario que el albañil reciba del zapatero la obra de éste y él le de en intercambio la suya. Si se da (existe y es establecido) lo primero, lo igual según la proporción y enseguida se realiza la reciprocidad/retribución (en el intercambio), lo que ha sido dicho tendrá lugar; si no, no habrá igualdad ni (el intercambio) podrá ser sostenido; pues nada impide que la obra del uno sea mejor (preferible, prevalente, *kreitton*) que la del otro; para que sea posible el intercambio es necesario igualarlas» (V. 8). «Es necesario que lo que es el albañil al zapatero, sea como los

zapatos a la casa o a la comida... Pues si esto no es así, no habrá intercambio, ni sociedad. Y esto no será posible, si (las cosas), no son convertidas en iguales de alguna manera (*pos*)... Habrá pues reciprocidad/retribución cuando las cosas sean igualadas, de manera que lo que es el labrador al zapatero, sea la obra del zapatero a la del labrador... Sea un labrador A, los alimentos C (sc. Los que produce), un zapatero B, su obra igualada D (sc. Los alimentos). Si no fuera posible establecer una relación de reciprocidad/retribución, no habría sociedad» (V, 10 a 12).

Todas las cuestiones del intercambio, dice en verdad ese pasaje, vuelven a esta relación problemática:

albañil	?	casa
_____	=	_____
zapatero		x zapatos

¿Cómo entonces comparar un albañil y un zapatero, o una casa y zapatos? La economía política moderna en general dice: se comparan los productos al comparar sus «costos de producción»<sup>35</sup>. Pero los «costos de producción» son ellos mismos conjuntos heteróclitos de objetos heterogéneos. Se dice, por ejemplo: si Usted no sabe comparar una casa y zapatos, Usted sólo tiene que comparar, por un lado, un montón de piedras, de ladrillos, de madera, de yeso, de pintura, de jornadas del albañil, de plomero, etc.; y por otro lado, un montón de pedazos de cuero, de clavos, de herramientas, de jornadas del curtidor, del zapatero, etc. Lo absurdo de la respuesta no es más que una máscara porque, en los «costos de producción», los objetos heterogéneos han

<sup>35</sup> La discusión de las concepciones «subjetivistas» -utilidad marginal, etc.- nos alejaría demasiado de nuestro propósito.

sido ya vueltos «comparables» por su traducción monetaria. ¿Pero qué es la moneda? La economía política clásica, y Marx, dicen: basta con comparar los tiempos de trabajo que el albañil y el zapatero (y todo lo que han producido, respectivamente, lo que el albañil y el zapatero han utilizado) han gastado para producir la casa y los zapatos. Pero comparar los tiempos de trabajo del albañil y del zapatero, es evidentemente comparar al albañil y al zapatero; ya hemos visto los problemas que esta comparación resalta.

Para que haya intercambio, se necesita que haya comparabilidad o conmensurabilidad; en otro términos, dice Aristóteles, «las cosas que en realidad difieren no pueden en verdad ser establecidas como conmensurables, mas esto es posible de manera suficiente en cuanto a necesidad/uso» (V, 14; cf. V, 11). La conmensurabilidad se refiere aquí a los objetos; son éstos los que se «vuelven conmensurables» por la moneda «pues todo es medido por la moneda» (V, 15). Pero, como lo muestra la relación problemática fundamental del intercambio, detrás de los objetos, están los hombres que los han producido, esos hombres «totalmente otros y no iguales». Es la *obra* (*ergon*) del médico, del zapatero, del albañil, del labrador la que es intercambiada, son ellos mismos los que, en un sentido, se intercambian y son *ellos* los que «es necesario igualar» (*toutous dei isasthênai*, V, 9 viene después *tauta dei isasthênai*, V, 8). Aristóteles *no está* en el «fetichismo»; es Marx el que, paradójicamente, está en este punto. Aristóteles no piensa ni por un instante que, aunque el intercambio efectivo (el «mercado») «iguala» mal que bien casa y zapatos, éste suministre los «coeficientes de ponderación» que permitirían establecer  $\underline{x}$  (jornadas de) albañil =  $\underline{y}$  (jornadas de) zapatero, *como también* 1 albañil =  $y/x$  zapateros; es Marx el que piensa que, ya que la reducción del trabajo complejo al trabajo simple se opera

cotidianamente «en los hechos» (es decir, en el mercado), el trabajo complejo es producto del trabajo simple multiplicado. Desde luego, en los dos casos – cuando se dice que los objetos tienen tal «valor de intercambio» porque ellos tienen tal Valor, es decir porque ellos contienen la misma cuantía de la misma Substancia-Trabajo; o cuando los objetos tienen tal «valor de intercambio porque tal es la *proporcionalidad* establecida entre los hombres que los producen – se regresa a los objetos y a las actividades humanas que los hacen ser. Pero en el segundo caso es difícil no interrogarse sobre el fundamento de esta proporcionalidad, y olvidar que ella está socialmente instituida; mientras que en el primero, es demasiado fácil deslizarse hacia una «naturalidad» de esa Substancia. Es el autor de *El Capital*, y no el de la *Metafísica* el que es, en ese asunto, el metafísico.

La cuestión del intercambio constitutivo de la sociedad es pues profundamente homóloga al de la justicia distributiva; las dos hacen inmediatamente surgir la necesidad de plantear lo que he llamado más arriba la relación problemática fundamental: tal hombre/tal otro hombre ? tal objeto/tal otro objeto. Los dos se tropiezan con la misma dificultad incuestionable: los objetos no son «en verdad» conmensurables; los hombres son «totalmente otros y no iguales». La «solución» del problema propuesto por Aristóteles en el Capítulo V del Libro V es reiteración del problema a un nivel más profundo. Esto equivale a decir que «en verdad» hay una respuesta a la cuestión; pero que esta respuesta no es «verdaderamente» realizable, sin embargo al mismo tiempo el fundamento y la naturaleza de lo que suministraría la verdadera respuesta permanecen enigmáticos. Para que haya intercambio se necesita que «de una cierta manera (*pós*) todas las cosas en donde haya intercambio sean comparables (*sumbléta*) Se necesita que todas las cosas sean

medidas mediante una cierta unidad» (*heni tini*; V, 10-11). Ahora bien «ésta (sc. la unidad que puede medir todo) es en verdad (*tê alêtheia*) la necesidad/uso/utilidad (*chreia*), la que mantiene todo unido»; sin la necesidad (*deointo*) y sin necesidades «similares» (*omoiôs*), «o bien no habría intercambio, o bien no habría el mismo intercambio» (de esos objetos, o según esas cantidades; *omoiôs* es evidentemente lo que no es *tautos*, idéntico). La *chreia*, necesidad/uso/utilidad, «mantiene el conjunto como si fuera una unidad» (*sunechei ôsper hen ti on*, V, 13). La necesidad funda la unidad de la sociedad y, en un sentido, es la unidad misma; sería la verdadera medida que hace todo comparable. Pero no lo es; pues esa unidad no es unidad de una medida o de un número: no se puede medir por la necesidad o medir la «intensidad» de una necesidad. Es entonces «como sustituto (*hupallagma, vicarius*) de la *chreia*, que la moneda adviene por convención (*kata sunthêken*); y es por esto que ella lleva el nombre de moneda (*nomisma*), porque ella no es por naturaleza (*physei*) sino por convención/institución (*nômo*), y tenemos el poder de modificarla y de volverla inútil<sup>36</sup>» (V, 11). Así, la medida/unidad requerida (*hen de ti dei einai*) que hace todo conmensurable (*panta poiei summetra*) no puede ser más que por convención/institución, por *postulación* (*ex hupotheseôs, constituto*, V, 15). La moneda «iguala» los

<sup>36</sup> No me puedo extender aquí sobre las fórmulas de Aristóteles que muestran que él ve esta función «igualadora» de la moneda no solamente entre objetos, sino también entre presente y porvenir (5, 14): la moneda, dice, es como un «garante» del intercambio futuro (instrumento de «conservación de los valores») - y, aquí también, ésta «llega a ser la misma cosa», a saber, ésta no «iguala» verdaderamente, pues «no tiene eternamente el mismo poder» (de adquisición) - a pesar de que esto sea a lo que ella «apunta» (*bouletai*).

objetos, pero esta igualación no es verdadera; ella sólo es suficiente en cuanto a uso/necesidad. Y esta función de igualación está ya implicada por la institución del intercambio como tal (que presupone siempre una «moneda» hipotética cualquiera), ésta no está ligada esencialmente a la institución específica de la moneda. «Es claro que habría de este modo intercambio, antes de que la moneda fuera; pues no difiere en nada (intercambiar) una casa contra cinco camas, o contra la suma de dinero que valen las cinco camas» (V, 16). La moneda no es más que simplificación/generalización de una convención/institución de mensurabilidad inherente ya al intercambio. La relación una casa = cinco camas es tanto una convención/instituida, que no importa cuál es la relación con la expresión monetaria y lo que ésta contiene de esencial (como para Marx, «el misterio de toda forma de valor reside en esta forma simple», «x mercancía A = y mercancía B»). Y esa convención/institución remite a otra, más fundamental: aquella que «iguala» los individuos «totalmente otros y no iguales».

La *chreia* es/sería la verdadera *unidad* de los dos sentidos del término (*unity* y *unit*), pero ésta no puede serlo, debe ser suplida por el *nomos* del *nomisma*, por la moneda. ¿Pero la *chreia* misma, la necesidad/uso/utilidad a la que tiende toda sociedad en su conjunto, es *physei* o *nomô*? ¿Revela ésta una naturalidad del hombre, o bien es, en tanto que es y *tal como* cada vez, es, establecida/creada en y por la institución de la sociedad, unidad hecha por la sociedad para que la sociedad pueda hacer y hacerse como *una*?

## XI

Aristóteles plantea la cuestión de la justicia: justicia total, institución total de la ciudad; justicia parcial, esencialmente justicia distributiva, respuesta a la cuestión: ¿qué a quién? El parte de la idea común de la igualdad, que no se detiene ni un segundo a discutir; él constata, con razón, que la igualdad en sentido corriente, la igualdad aritmética no solamente está, en los asuntos sociales, convencional, sino también, ésta no constituye ningún medio de respuesta a esas preguntas.

En el intercambio -que establece como constitutivo de la sociedad- él ve, detrás de los objetos, los hombres y sus actividades, con relación a los cuales, la idea de una igualdad aritmética no tiene sentido. El intercambio mismo implica otra igualdad, igualdad de proporción, igualdad geométrica: la relación que los objetos intercambiados tienen entre ellos es como la relación que tienen los hombres que los han producido. Así mismo, la distribución establece siempre una proporcionalidad: ella está siempre regida por un *según*... y ese *según* es una *axia*, es un Proto-valor; ésta *axia* una vez establecida es justamente la distribución que se hace *según* ella.

Pero es precisamente, sobre la definición o posición de ésta *axia*, de ese Proto-valor, que los hombres, los partidos, las ciudades difieren y se oponen. En un sentido, toda distribución hecha en una ciudad aparece como justa *de facto*, si nos atrevemos a expresarlo así, ya que esta corresponde necesariamente al *axia* que esta ciudad ha establecido/instituido como criterio y Proto-valor (y, complementariamente, a la «conmensurabilidad» de los individuos y de los objetos en y por la cual ésta posición/

institución se instrumenta). En otro sentido, sólo habrá -¿habría?- *justicia* distributiva o distribución *justa* cuando se pueda -¿se podría?- dar una respuesta determinada y fundamentada -«justificada»- a la pregunta: ¿*qué a quién?* Esto exigiría la solución de tres problemas: el problema de la *axia*, del Proto-valor *según* la cual *debe* ser hecha la distribución; el problema de la comparabilidad de los individuos en cuanto a este valor; el problema de la conmensurabilidad de los objetos desde el punto de vista social. Estos problemas, Aristóteles no los «resuelve», ni en la *Etica a Nicomaco*, ni siquiera en la *Política*. Es claro, en lo que respecta al primer problema, a su modo de ver, la sola *axia* que merecería ser tenida en cuenta es la *virtud*; más al mismo tiempo sus formulaciones sobre la *chreia*, la necesidad/uso/utilidad, hacen que aparezca ésta a la vez como cimiento de la sociedad y norma de la proporcionalidad. Al suponer este problema resuelto, y al establecer la virtud como *axia* según la cual debería hacerse la distribución, ¿cómo *medir* la virtud de los individuos? (La misma pregunta surge cuando se trata de medir la *chreia*, y Aristóteles afirma que toda respuesta sólo puede ser por convención). Sólo resolvió el tercer problema, al disolver y al afirmar a título justo (sobre lo que Marx quiere corregirlo, sin razón) que la conmensurabilidad de los objetos no puede existir jamás «en verdad», pero puede ser siempre establecida «suficientemente en cuanto al uso»; dicho de otra manera, si sabemos lo que es una sociedad justa y cómo instaurarla, no sería la cuestión de la conmensurabilidad de los objetos la que subsistiría como obstáculo infranqueable. Queda además, dominando en el conjunto, el enigma de la relación *physis-nomos*, sobre el cual regresaré.

## XII

Como casi siempre ocurre con los puntos esenciales, el texto de Aristóteles resalta sobre todo preguntas. Siglos de comentario e interpretación, impulsados por su sed de certidumbres y su necesidad de autoridad, sólo leyeron allí respuestas.

Cuando, veintidós siglos más tarde, Marx deberá a su vez aceptar y discutir la cuestión: ¿qué es una distribución justa o equitativa? tratará de responder a ésta y lo hará en el horizonte trazado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y mediante las categorías establecidas por él; en lo esencial, su respuesta no es más que una paráfrasis de ciertos pasajes del Libro V. Sería suficiente, después de lo que se ha dicho más arriba, invitar al lector a releer, con cierta atención, la parte I, 3 de la *Crítica al Programa de Gotha* (Pl., 1, 1416 - 1421). Pero el humo expandido desde hace largo tiempo por los «marxistas» y en particular los trotskistas alrededor de las ideas que Marx defiende en este texto es tan denso, que un breve comentario no es inútil.

Lo que Marx dice allí en esencia es que la sociedad comunista, en su «primera fase», basará la distribución en la igualdad aritmética que es todavía injusta; y ella podrá, en su «fase superior», establecer una distribución justa conforme a la proporcionalidad geométrica, de acuerdo con el principio: «a cada cual *según* sus capacidades, a cada uno *según* sus necesidades».

La igualdad aritmética –que Marx llama igualdad simplemente– prevalece en la «primera fase» de la sociedad

comunista<sup>37</sup>. Según ésta igualdad, «el productor individual recibe (de la sociedad)... –con todas las sustracciones operadas – exactamente lo que ha dado... La misma cantidad de trabajo que él ha dado a la sociedad bajo una forma, él la recibe en retorno bajo otra». La relación entre el productor individual y la sociedad –o la totalidad de los otros productores– es un «intercambio de equivalentes<sup>38</sup>». La igualdad aritmética predomina aquí sobre la relación entre contribución y retribución del productor individual: las dos son «la misma cantidad de trabajo bajo dos formas diferentes»; como en las relaciones *entre* productores: todos están sometidos a la misma regla cuantitativa o numérica. Los dos aspectos son resumidos en la frase de Marx: «La igualdad consiste en que el trabajo hace la función de *medida común*».

Ese trabajo, que «hace la función de *medida común*», es la Substancia del Valor de *El Capital*. La distribución en esta «primera fase» se hace de la misma manera también según un Proto-valor, *axia*, que es el Valor-Trabajo simple («intercambio de equivalentes»). Pues éste aparece aún

<sup>37</sup> «Aquello que emerge de la sociedad capitalista». Marx ignoraba las «sociedades de transición» indefinidamente contenidas las unas en las otras, como las muñecas rusas y las cajas chinas, que los trotskistas debieron inventar más tarde. Cf. también «*Les rapports de production en Russie*», l.c., 245-250.

<sup>38</sup> No son tenidas en cuenta las «sustracciones» o los descuentos de los cuales Marx ha hablado con anterioridad (acumulación, consumo social, etc.) que no nos interesa aquí. Marx se expresa con más rigurosidad más adelante: «el derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que producen». Esta «proporcionalidad» no tiene nada que ver con la proporcionalidad geométrica: es aún igualdad aritmética. Si los descuentos representan el 30% del producto social neto, se tendrá: trabajo recibido = 0,7 del trabajo hecho, *por todos los productores*.

como la «*medida común*» necesaria, fundamento de la conmensurabilidad universal de las contribuciones productivas y de los objetos distribuidos.

Es este *axia*, el Valor-Trabajo como Proto-valor, el que Marx rechaza como fundamento de la distribución en la «fase superior» de la sociedad comunista. Pues ésta igualdad aritmética es aún desigualdad («en verdad», habría podido agregar); y el «derecho», *en tanto* igual (aritméticamente), es desigual. «Ese derecho *igual... es pues, en su contenido, un derecho de desigualdad como todo derecho*». Por su naturaleza el derecho sólo puede consistir en el empleo de una medida igual para todos [Aristóteles: «la ley trata a los individuos cómo iguales»]; pero los individuos desiguales (estos no serían distintos, si no fueran desiguales) [Aristóteles: «totalmente otros y no iguales»] no pueden ser medidos en igual medida a no ser que se los considere desde un mismo punto de vista, que se les mire desde un aspecto único y *determinado* [Aristóteles: «mientras sea necesario igualarlos... es necesario medirlos empleando una cierta unidad»]; por ejemplo, en nuestro caso, únicamente como trabajadores, haciendo abstracción de todo lo demás [Aristóteles: «toda ley es universal, pero es de los sujetos, sobre los cuales no es posible pronunciarse universalmente»].».

La igualdad aritmética, dice Marx, es desigualdad en tanto es *abstracta* (también, parcial), en tanto los individuos sólo pueden ser considerados como «iguales» si se los toma desde un sólo y único punto de vista (aquí, el trabajo, pero sería lo mismo si se tratara de cualquier otro); pues, «en verdad», *tampoco* se les está considerando como *individuos*. En particular, al tener sólo en cuenta el trabajo –considerar el trabajo como *axia*, el Valor como Proto-valor –, retribuir

los individuos *según* su contribución a la producción («duración» e «intensidad» de su trabajo) esto sólo es posible si se niegan estas evidencias: la misma cantidad de trabajo no significa la *misma* cosa para cada individuo (hay por naturaleza «desigualdad de su capacidad productiva»), la misma cantidad de bienes recibidos no aporta la misma satisfacción (las necesidades de los individuos son diferentes). Además y sobre todo: en la medida en que, por medio de su trabajo, los hombres son considerados como «iguales» a los objetos (producidos y recibidos), ellos *son* aún *como* objetos en la «primera fase» del comunismo.

En realidad, lo que Aristóteles había establecido como dato fundamental de la cuestión del intercambio constitutivo de la sociedad, esto es, que los individuos son «totalmente otros y no iguales», Marx no cesará de repetirlo, desde el principio hasta el fin de su carrera, cuando no cae bajo la influencia de su propio fetichismo de la economía como «ciencia». Desde los *Manuscritos de 1844*, la economía política está acusada de sólo tener relación con los medios y las abstracciones; el tema retorna con frecuencia en los *Grundrisse*, aparece incluso, por partes, en *El Capital*; y finalmente constituirá la base de la respuesta que Marx intentará aportar, en 1875, en la *Crítica del Programa*, a la cuestión de la «distribución equitativa»; a saber, a la pregunta de Platón y Aristóteles (y de toda sociedad donde el conflicto político ha devenido explícito) sobre la justicia. Sea que se trate del intercambio o de la justicia distributiva, Aristóteles (y con anterioridad Platón) establece como postulado indiscutible e indiscutido que *es necesario igualar* y que la verdadera igualación no es y no puede ser aritmética, sino geométrica, o dicho de otro modo proporcional. Postulado tomado por Marx como indiscutible e indiscutido: los individuos son «naturalmente desiguales», y es necesario



igualarlos. Para comenzar, piensa, no se les puede igualar sino mediante el trabajo, esto le parece impuesto por los «estigmas del antiguo orden donde ésta (la sociedad comunista) ha sido engendrada»; pero esta igualdad no es aún satisfactoria (presenta «inconvenientes»), *porque ésta no es aún suficiente igualdad*<sup>39</sup>. La verdadera igualdad es aquella que, entanto toma en cuenta la desigualdad «natural» de los individuos, permite superarla en y por la proporcionalidad: a cada uno *según sus necesidades*. Es así como, al responder a la pregunta de la «distribución equitativa», Marx concretiza (para los bienes «económicos») la idea aristotélica de *equidad*, «justicia y mejor que la justicia», igualdad y mejor que la igualdad.

¿De dónde viene entonces esta idea indiscutida e indiscutible de la igualdad? ¿Por qué Aristóteles acepta sin vacilaciones la idea (corriente) de que «lo justo es lo igual» y Marx, después de haber criticado la expresión «distribución equitativa», intenta de la misma manera resolver el problema de la distribución al formular la ley de una distribución verdaderamente igual, es decir, equitativa? ¿Por qué, ante el hecho natural y social de la no-igualdad, los dos se sienten tomados por la exigencia de superarla, al plantear la verdadera igualdad, el uno, como fin de la justicia, el otro, como fin de la (pre-?) historia?

<sup>39</sup> Marx dice: *desde la crisis del capitalismo*, es necesaria la igualdad en el sentido de que cada uno (y todos) reciba como remuneración lo que efectivamente ha producido como trabajo. Pero esta igualdad es aún insatisfactoria, porque es abstracta, aritmética, jurídica, burguesa; es necesario ir más lejos, encontrar una igualdad que sea verdaderamente igualdad. Los sicofantes de la burocracia, en especial los Trostkistas, la presentan como si dijeran: la igualdad pertenece al derecho burgués, (¿se debe interpretar como si no tuviera ningún interés?).

### XIII

Detengámonos un poco más sobre la «solución» de Marx. Para que el derecho deje de ser un derecho de desigualdad (regla universal abstracta) se necesita, dice Marx -al hacer, como siempre, de su proyecto político una previsión histórica y al establecer su propia exigencia como ley de la «fase superior» de la sociedad comunista- que contribución y retribución de cada uno sean proporcionales a lo *que es*, a lo que es concretamente, como individuo singular, y no como ejemplar de la categoría trabajador o consumidor. Ahora bien es la fórmula de *Prosper Infantin* que Marx, retoma aquí «a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades», es del todo evidente una tentativa de respuesta al problema planteado por Aristóteles: esta fórmula realiza la justicia distributiva como proporcionalidad geométrica. En lo que concierne a la contribución:

$$\frac{\text{contribución de A}}{\text{capacidades de A}} = \frac{\text{contribución de B}}{\text{capacidades de B}}$$

En lo que respecta a la distribución:

$$\frac{\text{consumo de A}}{\text{necesidades de A}} = \frac{\text{consumo de B}}{\text{necesidades de B}}$$

Esta *parece* ser, además, la solución *privilegiada* de este problema. Pues la cuestión de la «medida» (en verdad insoluble, como lo había visto Aristóteles) parece eliminada; cada individuo establece, o mejor, *deviene su propia*

«medida». Y, como esto vale para todos, la regla o la ley es a la vez social e individual, universal y concreta; es más y mejor que la justicia, ella es, de entrada, equidad. A y B (y todos los otros) reciben, *en cuanto a ellos mismos, según sus necesidades*, y producen, *en cuanto a ellos mismos según sus capacidades*. Cada uno y todos establecen su propia «medida» y *son* esta «medida». La regla es la misma para todos, sin que de esto resulte una pseudo-igualdad numérica. Los individuos son iguales, en y por la eventual desigualdad cuantitativa de lo que «reciben», ya que todos reciben con que satisfacer sus necesidades, y de esto son ellos mismos los mejores jueces. De la misma manera éstos son los mejores jueces del trabajo que van a producir, porque «el trabajo devendrá no solamente el medio de vivir, sino también la primera *necesidad de la vida*» (subrayado por mí).

La solución parece privilegiada desde el punto de vista práctico: si cada uno recibe con qué satisfacer sus necesidades (y puede libremente satisfacer su «necesidad» de trabajo), se habrá terminado con las «batallas y las disputas». Nadie discutirá la partición porque cada uno estaría, por construcción, «satisfecho». Esta parece también privilegiada desde el punto de vista teórico o lógico: la sola solución de la cuestión de la distribución —de la justicia distributiva— reconcilia la universalidad de la regla y toma en cuenta plenamente las situaciones concretas. Así ésta parece corresponder al *logos*, y al *logos* solamente, y «resolver» el problema social al llevarlo a su esencia lógica. Todo sucede como si, lo que se había preguntado: bajo cuales condiciones, independientes de *toda* institución particular de la sociedad, y por lo tanto de toda *axia*, Proto-valor particular, la relación fundamental problemática del intercambio implícitamente formulada por Aristóteles podía ser concretizada de una manera indiscutible, y a la que se le habría encontrado por

fin la respuesta en la contribución según las capacidades, la distribución según las necesidades.

Evidentemente, esta solución presupone una repuesta determinada tanto a la cuestión de la división entre lo participable y lo dividible, como a la cuestión de la repartición inicial: ella está fundada sobre una «distribución de las condiciones materiales de la producción» que hace de éstas una «propiedad cooperativa de los trabajadores mismos<sup>40</sup>». Así Marx responde a las cuestiones subyacentes al texto de Aristóteles: la frontera entre lo participable y lo dividible (en el dominio económico) está entre los medios de producción y los objetos de consumo («personal»); la igualdad en la partición es la proporcionalidad geométrica; el criterio, el *axia* que fundamenta ésta partición, son las «necesidades» (incluido el trabajo en tanto que ha devenido «la primera necesidad»). Evidentemente también, ésta presupone aún otra cosa: a la vez una modificación sociológica/antropológica profunda (desaparición de la subordinación de los individuos a la división del trabajo y de «la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo corporal», trabajo que ha devenido «la primera necesidad de la vida», «florecimiento universal de los individuos»); y, de manera concomitante, la «abundancia». Se puede preguntar en qué medida esta «solución» del problema no es regresar a una supresión de

<sup>40</sup> Pl., I, 1421. Hay que resaltar que Marx afirma, en el mismo párrafo, que la «distribución de los medios de consumo» «se sigue de ella misma» una vez que la distribución de las condiciones de producción «que caracteriza el modo de producción mismo» se definen; y que viene a explicar largamente que con relación a la *misma* «distribución de las condiciones de producción» (la «propiedad cooperativa de los trabajadores mismos») corresponderán dos modos de distribución de medios de consumo esencialmente diferentes (la de la «primera fase» y la de la «fase superior» de la sociedad comunista).

las condiciones bajo las cuales se da el problema, si la «respuesta» de Marx significa solamente en verdad que la única manera de resolver la cuestión de la justicia (es decir, de la política) es crear las condiciones para que ésta cuestión no se plantee. ¿El carácter *aparentemente* «inatacable» de la respuesta de Marx no procede precisamente de su contenido *mítico*? ¿A lo que él apunta, es a «evadirse de una vez del estrecho horizonte del derecho burgués» o mejor a evadirse del derecho simplemente – lo que en efecto afirma *expressis verbis* en muchos lugares –, de reabsorber totalmente la ley en el comportamiento efectivo de los individuos, de suprimir toda separación tanto entre lo privado y lo público como entre la sociedad instituyente y la sociedad instituida, de volver a una naturalidad (sobrenatural) del hombre, el cual, al no estar más sometido por la «abstracción», devendrá inmediatamente un universal concreto, a saber, según la propia expresión de Marx, en «hombre total»? No es posible, aquí, discutir esta cuestión por sí misma<sup>41</sup>. Pero es necesario subrayar fuertemente que no se podría confundir la cuestión de la posibilidad de una revolución radical y de una auto-institución explícita de la sociedad, con la cuestión de la posibilidad de una sociedad sin instituciones explícitas.

Un sólo punto, a decir verdad, central, exige discusión suplementaria. Detrás de la solución «lógica» y «última» de Marx, hay aún una escogencia *particular* de un *axia* que en sí misma no es ni justificable ni teorizable, ella misma deducida de una tesis metafísica particular sobre el hombre como «necesidad», comprendido (en su *telos*) como «necesidad».

<sup>41</sup> Lo he hecho en «Marxisme et théorie révolutionnaire», Socialisme ou Barbarie, No. 39, marzo 1965 («El "comunismo" en su acepción mítica», p. 35-40), retomado ahora en *La institución imaginaria de la sociedad*, de Du Seuil, p. 151-157.

sidad de trabajo». Incluso si lo que Marx dijo en la *Crítica al Programa...* sólo concierne a la contribución al trabajo de la sociedad y la distribución de los «medios de consumo» («que resultaba equívoco hacerles tanto caso»), el *axia*, el Proto-valor, según el cual esta contribución y esta distribución deben ser hechas, es la *necesidad*. Pero, allí donde Aristóteles establecía la necesidad (*chreia*) como lo que «mantiene toda la sociedad unida» (*sunechei, summenei*), para Marx se trata de necesidad de *cada cual*: a cada uno, según sus necesidades. Cada cual es «medida» de sus («propias») necesidades, es la medida justa y buena (y la única) medida; el individuo es el que juzga, el individuo *es* el juez. ¿Cuál es entonces el origen, la naturaleza, el contenido de esas necesidades? ¿Se puede hacer referencia así a las necesidades de «cada uno», tomarlas como fundamento y criterio de su contribución y su retribución, sin plantear la «satisfacción» del individuo como fin de la sociedad, sobre todo sin plantear que el hombre está definido y se define por «sus» necesidades *y* que puede definir las sólo, como individuo, dicho de otra manera, sin postular una *physis* trans o meta-histórica, trans o meta-social del hombre, que no dejaría subsistir ninguna duda sobre la naturaleza y la legitimidad de «sus» necesidades? ¿No es esto suponer que esas «necesidades» son fijas y definidas, o bien que se desarrollan según una naturalidad (un «florecimiento universal») sobre la cual no hay nada que decir, que son por definición indiscutibles, mutuamente compatibles, *buenas*? ¿Las necesidades son *physei* o *nomos*, naturales o instituidas? Si éstas son – como lo son, trivialidades exceptuadas – *nomos*, si toda necesidad es socialmente instituida, ¿qué quiere decir, incluso si se trata de «medios de consumo», a *cada cual* según sus necesidades? Esta frase no tiene sentido. Así mismo no tiene sentido la frase: a *cada uno* según *sus* capacidades, puesto que esas «capacidades» sólo son capacidades de trabajo

social (y no son, por ejemplo, fuerza muscular bruta genéticamente determinada) *creadas* por la sociedad mediante el adiestramiento del individuo. Las sociedades contemporáneas, americana, francesa, rusa, china crean en los niños de las clases dominantes las «necesidades» de un avión privado, de una villa en Saint-Tropez, de una datcha, etc.; ¿a cada uno según *sus* necesidades? De la misma manera, ellas crean en los obreros de cadenas de montaje, la «capacidad» de hacer el mismo gesto a un ritmo extenuante 8 o 9 horas por día –y, en los habitantes del Goulag o de los campos chinos, la «capacidad» de trabajar 14 a 16 horas por día– a veinte grados de temperatura y sin comer prácticamente nada: ¿a cada uno, según *sus* capacidades?

La pregunta: ¿cuáles son las necesidades y las capacidades que la sociedad debe crear, a partir de qué y mediante qué, y hacia cuáles ella debe formar los individuos? es ineliminable. Ella ocupa un lugar central en los filósofos del *eidós* y la *physis*, Platón y Aristóteles: *La República*, *Las Leyes*, *La Política* no cesan de hablar de esto. Paradójicamente, ella está todo el tiempo en el filósofo de la historia: Marx. La creación social de las necesidades y las capacidades de los individuos, consideradas desde el punto de vista de la justicia, es la *paideia*, el «adiestramiento de los individuos hacia/por la comunidad», de la cual habla Aristóteles, que identifica, a título justo, con la pregunta sobre la justicia total, dicho de otra manera, una vez más, la cuestión de la *política*, referida a la institución del conjunto de la sociedad. Desde luego que, si las necesidades y las capacidades de cada uno son, primero y ante todo, lo que la sociedad ha creado en cada uno como necesidades y capacidades, a ésta imposición social se oponen, más exactamente *pueden* oponerse a partir de un momento y mediante un devenir histórico, las metas del individuo, él

mismo institución social pero institución que es transformación de un núcleo singular y finalmente irreductible: la psique. Si ésta oposición surge –como ha surgido desde hace largo tiempo en las sociedades denominadas «históricas»–, la reconciliación de estos dos términos no puede ser jamás espontánea y automática; y es *también* esto lo que concreta, para nosotros, la cuestión de la justicia total y la política. No podemos encontrar, en los individuos que estarían desde ya plenamente determinados antes de toda socialización, una respuesta a la pregunta de la justicia, puesto que es absurdo creer que los individuos definen «sus» necesidades y «sus» capacidades, del mismo modo que es absurdo creer (a pesar de los esfuerzos de Stalin y Mao por demostrar lo contrario) que el Estado totalitario, disfrazado de «pueblo» o «sociedad», puede definirlos de forma indefinida e integral por ellos. La cuestión de la coexistencia de éstos dos términos debe ser afrontada por ella misma, ella no se deja disolver en el mito de una sociedad que sería reconciliación inmediata de todos con cada uno y de cada uno consigo mismo. La cuestión de la justicia total permanecerá siempre, lo mismo que la de la formación de los individuos, de la *paideia*, en el sentido más vasto y más profundo del término, de la socialización de la psique, que no será jamás automática o espontáneamente resuelta por ningún «florecimiento universal» de los individuos, puesto que el surgimiento de algo sólo puede existir a partir de la fabricación social del individuo. Y permanecerá siempre sea cual sea el estado de «abundancia» de la sociedad, la pregunta de la justicia distributiva, la definición de lo participable y su partición, puesto que siempre estará allí la pregunta de la delimitación de la esfera individual, del derecho y de los derechos del individuo correlativos a su propia vida y a los medios que le son acordados para vivirla, y el establecimiento de reglas relativas

a la atribución de cada uno sobre su cuerpo y una esfera de actividad autónoma. La distancia que separa la idea de una sociedad en la cual los hombres no se maten los unos a los otros por algunos francos, y la idea de una sociedad donde las necesidades y los deseos de todos y cada uno se acuerden espontáneamente, es inmensa; es la distancia que separa un proyecto político e histórico y una ficción incoherente.

Aún en esta ocasión se puede observar la profunda antinomia que divide el pensamiento de Marx. Sería evidentemente falso decir que Marx piensa las necesidades humanas como «naturales»: él sabe de esto y afirma muchas veces su carácter «histórico». Pero de *esta idea, él no puede hacer nada*. No la *puede* tener en cuenta cada vez que la categoría de necesidad debe ser utilizada: ni cuando se trata del análisis de la economía capitalista, planteado como si las necesidades fijas y estables pudieran ser establecidas y, por ejemplo, definir de una vez por todas un «nivel de vida» de la clase obrera (definición sin la cual la idea de que la «fuerza de trabajo» es mercancía se disuelve en el humo); ni, lo hemos visto, cuando se trata de la «fase superior» de la sociedad comunista, donde las «necesidades» de cada uno devienen, sin discusión, criterio de una distribución equitativa; ni, finalmente, cuando se trata de la historia considerada en su conjunto, en donde todo parece desarrollarse como si los hombres trabajaran por satisfacer de mejor en mejor y cada vez más las necesidades dadas de una vez por todas; sin que pudiera ser jamás cuestión de «abundancia».

## XIV

Marx comenta a Aristóteles como si Aristóteles se hubiera propuesto resolver la cuestión cuantitativa del «valor de cambio». Pero la pregunta que se formula Aristóteles es mucho más profunda y va mucho más lejos, y es una pregunta que Marx creyó por momentos poder eliminar cuando se refiere a las «leyes de la historia», momento en que evidentemente él mismo se mistifica. La pregunta de Aristóteles es la pregunta *política*, el enigma del fundamento de la comunidad política, de la sociedad *-koinônia* o *polis-* como creación de individuos sociales (*paideia*), como justicia (*dikaiosuné*), como intercambio (*allagê*), como indisociación de los tres, fundamento en donde la cuestión de hecho y la cuestión de derecho no se dejan fácilmente separar, ni en el origen ni en el final, donde *physis* - naturaleza/finalidad espontaneidad/norma/vida se regulan ella misma de acuerdo con su destinación eterna - y *nomos* - convención/institución mutable, contingente, arbitraria -; no pueden ser ni simplemente identificados, ni absolutamente separados y opuestos el uno al otro. Es la *physis* del hombre la que hace que él establezca los *nomoi*, es en y por su *physis* que es animal político. Pero también, toda *polis* implica un *nomos* particular; la *politeia*, la constitución/institución de *todas* las ciudades existentes, comprendido incluso lo que Aristóteles consideraba como «la mejor por naturaleza» (*physei aristê*), que él afirma es «por todas partes la misma» (salvo que ella no existe en ninguna parte), contiene y contendrá siempre los *nomina* puramente convencionales (cf. VII, 1 a 6). De la misma manera, el lenguaje es en y por la *physis* del hombre; pero sus elementos son «significativos por convención<sup>42</sup>» (*kata sunthéken*). Igualmente, lo que se

<sup>42</sup> De Interpretationes, II, 1.

refiere a la *techné*. Que el hombre esté en la *techné* «por naturaleza», de esto no se podría dudar; el hombre es naturalmente artificiero, y artificial. ¿Pero qué es la *techné*? «La *techné* o bien imita la naturaleza o bien termina lo que la naturaleza está en imposibilidad de completar<sup>43</sup>». La *techné* sería repetición de la naturaleza, instrumento que la naturaleza se da para imitarse ella misma (¿por qué?), o bien ¿para completar, por intermedio del hombre, sus propios fines que ésta no puede acabar por sí misma? Pero lo que el hombre completa mediante la *techné* sólo le «sirve» al hombre; ¿le «sirve» a éste en tanto ser natural? Cuando los hombres perfeccionan las armas y la *techné* de la guerra; cuando llenan la ciudad de todas esas «inanidades» que son las «murallas y los astilleros navales», como decía Platón; cuando transforman el intercambio necesario en *chrématistique* no necesaria, actividad de adquisición ilimitada regida por un «deseo sin fin<sup>44</sup>» – actuar francamente *contra* natura (lo que es vano, *Eth. Nic.*, A, II, 1; mientras que «la naturaleza no hace nada en vano»); cuando inventan instrumentos y modas musicales que Aristóteles, después de Platón, critica severamente y quiere excluir de la *paideia* de los jóvenes<sup>45</sup>. Cuando finalmente, se cometen estos «actos importantes y perfectos» que tienen como nombre parricidio, fratricidio, infanticidio, incesto, masacre de prisioneros inocentes, que «imita» esta *techné* que es la poesía trágica; ¿todos estos son actos de seres naturales?

El hombre es *physei* y es naturalmente animal político; y la ciudad es *physei*, y precede «naturalmente» al hombre

<sup>43</sup> *Física*, B 8, 199 a 15-17

<sup>44</sup> *Política*, A, IX, 16

<sup>45</sup> *Política*, H, VI y VII

individual<sup>46</sup> (ella es *physei proteron*). Se debería pues poder definir la ciudad que es, en su constitución/institución específica, en su *politeia* y su *nomos*, verdaderamente «natural» o «mejor por naturaleza»; pero esto no es posible verdaderamente. Mas aún: esta ciudad natural, si la ciudad es «por naturaleza», debería *ser* efectivamente la ciudad real en la gran mayoría de los casos; así como el hombre «normal» es la regla y el hombre «patológico» la excepción. Ahora bien, la *Política* dice y muestra, una vez más, que esto es absolutamente falso. Todas las ciudades están lejos de ser la «mejor por naturaleza»; el fundamento de su constitución/institución, el *axia* que funda su justicia difiere mucho de la justicia pura y simple, o absoluta<sup>47</sup>; todos están de acuerdo con la exigencia de la justicia y la igualdad proporcional, pero a esto no llegan nunca<sup>48</sup>; si todas las constituciones comportan «algo de justo, ellas están, absolutamente, en el error<sup>49</sup>» porque el *axia* que éstas establecen tiene siempre una validez parcial, que ellas transforman en *axia* sin más explicación.

¿Cuál sería entonces el *axia* que tendría una validez absoluta (*haplôs*)? Sin ninguna duda: la virtud misma, la virtud total, que coincide, como lo hemos visto, con la justicia total. Pero precisamente en el caso de la virtud se separan brutalmente las dos vertientes de la *physis*: la norma/finalidad, y la norma/efectividad predominante, el *eidos* como *telos* y el *telos* como tendencia o surgimiento inmanente y espontáneo. Todo ente es en tanto ente y actualiza lo que habría de ser (*to ti ên einai*) su finalidad. Pero en el hombre el *ti ên einai* se

<sup>46</sup> *Política*, A, II, 9, 12, 14

<sup>47</sup> *Política*, I, IX, 1 y XII, 19

<sup>48</sup> *Ibid.*, E, I, 2.

<sup>49</sup> *Ibid.*, E, I, 5.

quiebra. Esos dos momentos en que la indisociación forma el núcleo de la ontología de Aristóteles, indisociación que hace que toda cosa *sólo es ser cuando es*, es decir, «lo que estaría por ser», que el ser de una cosa es su *eidos*, es decir su *telos*, su fin, su destinación eterna; esos dos momentos se encuentran disociados. La virtud es *telos* del hombre, su «fin natural»; pero ésta no es «natural» en el sentido en que el hombre llegará a ella «de la manera más frecuente» (*ôs epi to polu*) y espontánea. Casi todo caballo, en tanto caballo, logra el *telos* del caballo; casi ningún hombre realiza verdaderamente la virtud, y estrictamente ninguna ciudad realiza su *telos*. Y es claro que, la virtud no «surge» (*phyei*) en el hombre<sup>50</sup>; la virtud debe ser creada por la *paideia*, es decir por las instituciones fundamentales de la ciudad. Así la *physis/telos* del hombre se encuentra condicionada por el *nomos* de la ciudad. ¿Cuál es la virtud que debe así ser creada, cuál es el *telos* del hombre?, a esto la *Ética* y aún más la *Política* responden: *o logos hêmin kai o nous tês physeôs telos*, «el *logos* y el *nous* son el fin de la naturaleza para nosotros los hombres<sup>51</sup>». Pero ¿cómo la institución de la ciudad puede realizar este fin, a partir de qué y mediante qué? esta pregunta permanece abierta e inacabada al final de los dédalos de la *Política* y sin duda así permanecerá en todos los casos. Sólo es por esta razón (ya conocida desde Platón): que la creación de la virtud por la institución de la ciudad *se presupone* ella misma, puesto que ella presupone que la virtud está ya efectivamente creada como meta de la justicia total capaz de realizarse al instituirse; sea que se trate del «legislador» o del pueblo.

<sup>50</sup> Cf. por ex, *Eth. Nic.*, B, 1,2.

<sup>51</sup> *Política*, Z, XIII, 22.

Esta explosión de la determinación ontológica del hombre y de la ciudad, esta imposibilidad de decir que todo *nomos* es *physei*, o que no hay *physis* del *nomos* (y de la ciudad), traza el límite, la frontera del pensamiento de Aristóteles, del pensamiento griego, y en lo esencial, del pensamiento de Occidente.

Aristóteles piensa a partir de la *physis*: en el haz de significaciones del término, nos importa aquí la *organización* lógico/ontológica del ente y los entes a los que él apunta, y particularmente la relación que establece entre determinación e indeterminación (*peras - apeiron*) y la concepción de esta determinación. ¿Cuál es el tipo de esta organización, y por qué se puede decir a este respecto que el pensamiento de Occidente -Hegel y Marx incluidos- no logra verdaderamente salir del horizonte aristotélico? La naturaleza es fin, repite constantemente Aristóteles; la naturaleza no hace nada «en vano» (*maten*). No hace nada en vano: no hace nada «sin razón», «sin causa». La causa aquí es «final»; pero a este nivel de consideración, la distinción entre «fin» y «causa» no tiene estrictamente ninguna importancia<sup>52</sup>. La causa final *determina* la organización de lo que es y funda su ser; es ella la que da cuenta y razón de cómo es y «por qué» (= *pour quoi*) tal y como es; ella *hace* que lo que el ser es, sea lo que iría a ser. Ella determina el encadenamiento necesario de los medios y los fines; que se instrumenta necesariamente en un encadenamiento de causas y efectos. Este encadenamiento está él mismo determinado por el surgimiento, la tendencia de la *physis* hacia la asimilación, al *nous: nous-théos*, Dios-pensar, pensamiento que se piensa él mismo y como tal, absolutamente *separado, ab-solu* del mundo. Dios no actúa en el mundo, sin embargo actúa en un sentido

<sup>52</sup> Cf. *La institución imaginaria...*, cap. IV.

sobre el mundo, en cuanto lo imanta, o mejor, el mundo se imanta hacia él. Esta imantación, *eros* de la naturaleza por el *nous-théos*, es tendencia a acercarse lo más posible al *nous*, a asemejarse lo más posible, a devenir lo más posible como el *nous*. Este es también el fin propuesto a la vida humana, escalón supremo de la *physis*, puesto que «nuestro fin es el *logos* y el *nous*», puesto que debemos «divinizarnos tanto como nos sea posible» (*eph' oson endechetai athanatizein*<sup>53</sup>). Es esta tendencia la que vuelve a la *physis* pensable: la *physis* es pensable en tanto ella es *eros* del pensamiento.

Pero la *physis* es *eros* del pensamiento; no pensamiento. En cuanto ella es este *eros*, es determinada; es pensable, e inteligible para nosotros. En tanto ella es este *eros* es finalidad, *eidós*, destinación determinada, *ti en einai*. Pero no sería *physis* si fuera sólo eso. Ahora bien, ella es también esencialmente otra cosa: materia, movimiento, alteración, indefinición, indeterminación. Toda *physis* comporta la materia, el movimiento, la «potencia», el «poder ser otro»; sino sería Dios, pensamiento que se piensa, acto puro, inmutabilidad. Por su lado Aristóteles desarrolla después de Platón, de una manera a la vez profundamente diferente y profundamente análoga, también una indeterminación de lo que es «físicamente» –de todo lo que está por fuera del *nous* ab-solu, separado– así como un fundamento ontológico de los límites del saber humano y la existencia del *error*. En la medida en que la *physis* «no es nunca sin materia», hay «en sí mismo» una indeterminación de lo que es, y «para nosotros» error. Pero una vez establecida esta limitación esencial, no es ya un problema principal; se debe, y se puede, cada vez saber el género y el grado de «exactitud» que la cosa

<sup>53</sup> Et. Nic., I, VII, 8.

considerada y el discurso correlativo comportan (f. supra, p. 268). Esta indeterminación afecta también, es claro, no solamente nuestro saber, sino también nuestro actuar: «la materia de las cosas realizadas» comporta una indeterminación esencial porque ella es a la vez «materia» y tiene que ver con «lo que podría también ser de otro modo»<sup>54</sup>. Inversamente, al considerar la materia como indeterminación Aristóteles reserva aún, profundamente, un espacio para la acción, el hacer humano como *praxis* y *poiésis*: las dos en efecto se apoyan sobre el hecho de que todo *no está* determinado en lo que es, que hay indeterminación de lo posible «objetivo». Podemos obrar porque estamos en la *physis* como materia, porque nosotros mismos somos parte de la *physis*, *somos physis*.

Pero aquí Aristóteles reencuentra el otro problema principal, mucho más grave. Las cosas humanas no son simplemente indeterminadas en tanto «físicas» (afectadas de materia como toda naturaleza). Por un lado, ellas son lo *contrario* de la *physis*: comportan interminablemente y esencialmente el *nomos*, así como comportan la *techné*, son, en un sentido, *nomos* y *techné*. La ciudad es *physei*, por naturaleza; pero la ciudad y cada ciudad es *nomos* y ese *nomos*. Aún la ciudad perfecta, concluida, finalizada, la ciudad «única que sola es por doquier la mejor según la naturaleza», sólo será *esto* en y por el *nomos*; será justa; y lo justo es «lo legal y lo igual» y no hay ni legalidad, ni igualdad «naturales».

Esta división última, *physis* y *nomos*, Aristóteles no la evade; la afronta, pero no puede «superarla». Es por esto que delante de ella, vacila; como Marx, de otra manera pero por razones profundamente homólogas, vacila. Aristóteles *debe*

<sup>54</sup> Et. Nic., Libro sexto, VI, 1.



separar la *physis* y la *techné*; y no debe separarlas absolutamente, pues entonces no habría para la *techné* y sus productos ningún estatuto, ningún lugar ontológico; si la *techné* no estuviera anclada en la «imitación» o el «acabamiento» de la *physis*, no sería *nada*. En cuanto la *techné* excede esencialmente la naturaleza, permanece inasimilable en la ontología aristotélica (y en toda la ontología heredada). Por la misma razón, él *debe* separar *physis* y *polis*; y no debe separarlas absolutamente. En tanto la ciudad no es *nunca* efectivamente lo que debía ser *physei* como «la mejor», y, todo lo contrario, su constitución está siempre, hablando en términos absolutos, en el error; no se ve entonces lo que ésta puede *ser*. Tampoco se ve lo que puede ser el *nomos*; a partir del momento en el que no es *simplemente*, ni «la mayoría del tiempo», el medio de «nuestro fin natural, para nosotros los hombres, el *logos* y el *nous*». Si las diferencias de los *nomoi* fueran menores, accidentales, excepcionales, se podría eventualmente despreciarlas o asignarlas a una «materia» cualquiera del ser/existente/político. Pero éstas no lo son. Es en y por su *nomos* particular que cada ciudad es lo que es. El *nomos* no es «materia»; y no es tampoco *eidos* o *physis*. ¿Qué es entonces? ¿Cuál es ésta indeterminación del *nomos* con relación al fin natural del hombre – el *logos* y el *nous* – que no es simple «materia», «movimiento», «potencia» de las cosas humanas, pero se traduce por la *alteridad instituida* de los *nomoi*? Sería necesario que hubiera una naturaleza de la ley y ley natural; y a pesar de ciertas formulaciones sobre las cuales los siglos se han, comprensiblemente, precipitado, Aristóteles no se puede decidir a afirmarlo, a afirmar plenamente, categóricamente, sin reserva o restricción, que el *nomos* es *physei* o que hay una *physis* del *nomos*. Puesto que él sabe que hay ahí una contradicción en los términos;

lo es en todo caso, en la lengua griega. Para el ser del *nomos* no hay un lugar ontológico.

Así se puede comprender la necesidad de las aporías del Libro V de la *Ética*; que se prolongan en la *Política*. Hay una ciudad *por toda parte* mejor por naturaleza; y *ninguna* ciudad real *es* esta ciudad<sup>55</sup>. Hay un *axia* según el cual debe hacerse la repartición inicial: la virtud; pero ese *axia* no puede en verdad fundamentar la repartición, pues no puede ser pensado como *anterior* (lógica y realmente) a la *politeia*, a la constitución/institución de la ciudad. Este *axia*, la virtud, sólo puede ser por la *paideia*, el adiestramiento de los individuos en la dirección de los asuntos comunes; éste mismo como núcleo de la institución/constitución de la sociedad. Es entonces el *nomos*, la institución de la ciudad, el que debe *crear* la virtud (*poiétiké arétés*); virtud que es, sin embargo, «fin natural» del hombre. Y para que esta *paideia* sea verdadera *paideia*, sería necesario que la institución apropiada de la ciudad fuera *establecida*; ¿establecida por quién, a partir de qué, por medio de qué, quién y de dónde se obtendría esta virtud para él mismo? Hay necesidad, para que haya una distribución justa, de la comparabilidad de los individuos en cuanto al *axia*, al Proto-valor de la sociedad; pero la virtud no es medible, ni de manera más general, los individuos sólo pueden ser comparables por convención. Hay, para colmar esta laguna y también por razones más profundas, la referencia a la *chreia* evidente y enigmática; pero la *chreia* misma es lo que, cada vez, ella es como instituida y ella misma no es «medible». Ella debe también ser suplida por una igualación

<sup>55</sup> A pesar de que Aristóteles no llega a decir, como Platón en la *República* que todas las ciudades efectivas son «enfermas» - es decir, patológicas.

convencional, a saber instituida, es decir, que excede toda *physis* del hombre y la ciudad. Hay finalmente y sobre todo, la *destrucción explícita* de toda posibilidad de respuesta «racional», en esta frase donde se encuentran condensadas todas las aporías, y que dejaré sin comentario: «Pues no hay justo o injusto en la política; ya que éstos lo son según la ley, y para los que hay, por naturaleza, ley; son para los que existe igualdad en cuanto a su capacidad de gobernar y de ser gobernados» (VI, 9).

La grandeza de Aristóteles –y un aspecto de su importancia para nosotros– es también el hecho de que él asume la división y la contradicción que destrozan al universo griego, que acepta ese cuerpo-a-cuerpo con las últimas preguntas que no solamente no deja dormidas sino que persigue incansablemente los pliegues y los repliegues interminables, a pesar de que ellas exceden los medios de que dispone para pensarlas y a pesar de que hacen finalmente explotar su cuadro ontológico.

## XV

Estamos en apariencia muy lejos del primer capítulo del *Capital* de Marx y de las cuestiones que son las suyas; y las nuestras. ¿Lo estamos verdaderamente? Marx mismo no llega a decidir si el Valor-Trabajo es Substancia/Esencia transhistórica, fenomenalización particular por el capitalismo de esta Substancia/Esencia, o la Apariencia creada por el Capitalismo y a la cual se reduciría su «realidad». Pero ¿qué hay detrás de esta vacilación, si no la vacilación que concierne a la *physis* del hombre, de la sociedad y la historia, la pregunta de saber si puede ser cuestión de una *physis* en este dominio? ¿Acaso Marx no quiere mostrar que

una cierta *physis* del hombre y de la historia *debe* conducirlos a su «fin», a su *telos* pre-determinado, el comunismo? ¿No ensaya encontrar en el proletariado el «legislador», que, por su propia *naturaleza histórica* de clase universal que al no tener necesidad de hacer valer los intereses particulares *hará valer* la esencia/naturaleza humana del hombre, tal como ésta se manifestará sin duda cuando «el trabajo devenga la primera necesidad de la vida»? ¿Está verdaderamente en capacidad de salir de la oscilación entre lo que sabe – que incidentalmente, pero claramente, dice, de las necesidades como definidas social e históricamente – y su necesidad de postular las necesidades fijas, estables, determinadas para poder hablar tanto de la economía capitalista como de la sociedad comunista? ¿El «a cada uno según sus necesidades» puede tomar sentido de otra manera que por referencia a una naturaleza (y una «buena» naturaleza) del hombre individual, donde a la vez las necesidades estarían determinadas sin arbitrariedad (individual o social) y espontáneamente compatibles con su sociabilidad? ¿No ve en la técnica una ambigüedad total como, a la vez, creación histórica y manifestación natural del hombre? ¿No hay en él – y no solamente en sus escritos de juventud – una enigmática «naturalidad» del hombre; complementaria de otra enigmática humanidad/racionalidad de la naturaleza? ¿No es este pensador profundo de la sociedad, el hombre que más ha insistido sobre la irreductibilidad de lo social y ha denunciado las «Robinsonadas», que llega también a escribir, en su libro *princeps*: «la vida social... no estará libre de la nube mística que oculta su aspecto hasta el día en que se manifestará la obra de los hombres *libremente asociados, que actúan conscientemente y son los conductores de su propio movimiento social*» (*Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewusster planmässiger Kontrolle...*; Pl., I, 614, subrayado por mí) –dicho de otra manera: a

establecer la sociedad futura como producto de la *libre asociación* de los hombres- y la sociabilidad anterior de éstos, visiblemente «no libre», como una especie de «nube mística»?

Se podría continuar. Pero eso es suficiente para mostrar cuál es la cuestión aquí. El verdadero «límite histórico» (que no es simplemente «histórico» en un sentido contingente del término), tanto de Aristóteles como de Marx, es la cuestión de la institución. Es la imposibilidad para el pensamiento heredado, de tener en cuenta lo social-histórico como modo de ser no reductible a lo que es «conocido» por otra parte. Esta imposibilidad no aparece en los autores comunes; que efectivamente «reducen» lo social-histórico a otra cosa (a la «naturaleza», a la «estructura», al «deseo», etc.). Esta aparece entre los grandes; y precisamente en forma de antinomia, de división interna del pensamiento. Así, ella traza el límite del gran pensamiento griego, como el de Hegel o Marx; y de la misma manera, del pensamiento político heredado, concebido como «teoría».

La cuestión de la institución y de lo social-histórico deviene el límite del pensamiento heredado, porque ella es establecida en un horizonte «puramente teórico»; porque se quiere dar cuenta y razón de la institución tal como ella es, y fundar racionalmente la institución tal y como ella «debería» ser. Pero la cuestión de la institución excede de lejos la «teoría»; pensar la institución tal como es, como *creación* social-histórica, exige quebrar el cuadro lógico-ontológico heredado; proponer otra institución de la sociedad a partir de un proyecto y un horizonte *políticos*, que pueden desde luego ser discutidos y argumentados, pero no ser «fundados» sobre una Naturaleza o una Razón cualquiera (fueren ellas la «naturaleza» o la «razón» de la «historia»).

Franquear este límite exige comprender esta «banalidad»: el valor (incluso el «económico»), la igualdad, la justicia no son «conceptos» que se podrían fundar, construir (o incluso destruir, como quiere hacerlo Marx por la justicia) en y por la teoría. Son las ideas/significaciones políticas que conciernen a la institución de la sociedad tal como ella podría ser y quisiéramos que fuera; institución que no está anclada en un orden natural, lógico o trascendente. Los hombres no nacen ni libres, ni no-libres, ni iguales, ni no-iguales. *Nosotros los queremos* (nos queremos) libres e iguales en una sociedad justa y autónoma; sabiendo que el sentido de esos términos no podrá jamás ser definitivamente definido, y la seguridad que la teoría podría aportar a esta tarea es siempre radicalmente limitada y esencialmente negativa.

Así es para el «valor» y para la «igualdad», comprendido en esto el dominio que parece el más «racionalizable» de todos, el de la «economía». No están allí los «conceptos» cuya definición una sociedad autónoma podría demandar a los teóricos (como le podría preguntar a los ingenieros las especificaciones de las modalidades técnicas de la construcción de una fábrica). Si, por ejemplo, yo sostengo desde hace veinticinco años que una sociedad autónoma debería adoptar inmediatamente, en materia de «retribución», la igualdad absoluta de todos los salarios, beneficios, etc., no es ni a partir de la idea de una «igualdad/identidad» natural cualquiera de los hombres, ni a partir de razonamientos «teóricos». Lo que éstos razonamientos muestran suficientemente, son la incoherencia, las falacias, las mistificaciones contenidas en todas las pretendidas «justificaciones» teóricas («económicas» u otras) de la desigualdad de los salarios y los beneficios. Pero la demanda de una igualdad en este dominio tiene una meta y un sentido

Valor, igualdad, justicia.

que sobrepasan de lejos las consideraciones «económicas». Se trata de significaciones imaginarias, que mantienen la sociedad unida, y de la *paideia* de los individuos. *Se trata de destruir la motivación económica*, al destruir las condiciones «socialmente objetivas» de su posibilidad: la diferenciación de los beneficios. Se trata de destruir el «valor» económico como Proto-valor *según* el cual la sociedad está reglamentada y funciona. Y, aún más: se trata de destruir la significación imaginaria nuclear, en este campo, de todas las sociedades llamadas «históricas»: la de una *jerarquía* entre los hombres, cualquiera que sea su fundamento y lo que la enmascara. De la misma manera, en lo que respecta al «cálculo económico» en una sociedad autónoma. Si sostengo que ese cálculo - del cual de todos modos los resultados deberán estar subordinados a otras consideraciones mucho más pesadas - deberá hacerse a partir de tiempos de trabajo y teniendo en cuenta la equivalencia de todos los trabajos<sup>56</sup>, no es sólo porque ninguna otra base para el cálculo no se puede imponer de manera indiscutible - más bien, todas las propuestas hasta aquí son falaces e incoherentes - sino porque se trata a la vez de anclar en los hechos la destrucción de la jerarquía, y de volver lo más claro posible e inteligible para todos la relación entre su trabajo y su consumo. «Igualdad» y «conmensurabilidad» de los trabajos «económicos» deberán ser *instituidos* por una sociedad autónoma como instrumentos de su institución, para destronar lo económico y la jerarquía, volver su funcionamiento más inteligible para todos, facilitar otra *paideia* de los individuos.

<sup>56</sup> V. «Sobre el contenido del Socialismo», *Socialisme ou Barbarie*, No. 22, julio 1957, p. 42-44.

## Individuo, sociedad, racionalidad, historia\*

Cornelius Castoriadis

Philippe Raynaud acaba de publicar un libro precioso, que con una multiplicidad polifónica de temas bien organizada, teje en conjunto la elaboración de dos tareas muy importantes. Por un lado, escribió la mejor introducción que yo conozca a la obra global de Max Weber, combinando en una exposición rigurosa de sus antecedentes, de su método y sus resultados, un balance extremadamente atento de sus dificultades, sus ambigüedades y sus problemas. Su cercanía con Weber, y la simpatía que, visiblemente y con todo

\* Publicado en *Esprit*, febrero de 1988, a propósito del libro de Philippe Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la raison moderne*, París, PUF, 1987.