

¿Qué fue del “marxismo analítico”? (En la muerte de Gerald Cohen)



El artículo que reproducimos a continuación es una versión ligeramente resumida de un texto que aparecerá en el N° 6 SinPermiso (diciembre de 2009). El autor agradece a Casiopea Altisench el esfuerzo por editarlo en versión resumida para SP-electrónico, así como las críticas de María Julia Bertomeu, David Casassas, Joaquín Miras, Daniel Raventós y Carlos Abel Suárez a un primer borrador.

El pasado 5 de agosto murió el filósofo oxoniense Gerald A. Cohen (Montreal, 1941), el animador principal del llamado “Grupo de Septiembre”, compuesto por intelectuales de distintas disciplinas (filosofía, politología, teoría económica e historia) que se reunían anualmente en Oxford en los 80 y los 90, dando lugar a una corriente académica conocida como “marxismo analítico”.

El significado de “analítica” predicado de la filosofía ha ido desdibujándose cada vez más desde sus orígenes (cuando lo que se pretendía era el análisis lógico del lenguaje, científico o cotidiano), al punto de convertirse paradójicamente en un término vagaroso y polisémico, capaz, en el mejor de los casos, de identificar cierto estilo de escribir y enseñar filosofía propio de una

tradición histórica dominante en el mundo académico angloparlante de la segunda mitad del siglo XX. Es lo más probable que si Wittgenstein o Neurath o Reichenbach o Carnap o Russell (o Ryle) levantaran la cabeza, apenas reconocerían a la [“filosofía analítica”](#) como tradición vividera ni en el realismo modal extremista de David Lewis (1941-2001) ni en la metafísica teoría causal de la referencia de Saul Kripke, (1940-) por limitarnos a los nombres de dos de sus grandes e indiscutibles representantes en nuestros días.

Parte importante en el calificativo de “analítico” aplicado al marxismo del Grupo de Septiembre fue el primer libro publicado por Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, que recibió en 1978 el premio Issac Deutscher, acaso el más prestigioso de la izquierda intelectual británica. Cohen había nacido en el seno de una familia de emigrantes judíos comunistas en Canadá, se había penetrado en su infancia y primera juventud —como él mismo gustaba de contar con cierto donaire no exento de autoironía— de la versión más esquemática del marxismo doctrinalmente normalizado por el estalinismo, y, luego, los avatares de la vida le habían llevado a estudiar filosofía en Oxford con uno de los representantes más caracterizados de la filosofía analítica británica de posguerra, Gilbert Ryle. Pues bien; su defensa de la “teoría de la historia” de Karl Marx venía a juntar ambas cosas. Porque *La teoría de la historia de Karl Marx* puede leerse como un intento de reconstruir y defender una versión supuestamente ortodoxa del “materialismo histórico” —el determinismo tecnológico—¹ con instrumentos conceptuales sacados del arsenal de la filosofía analítica de la época, señaladamente el análisis lógico de los conceptos disposicionales funcionales y de las explicaciones funcionalistas a través de “leyes de consecuencia”.

En contra de lo que a veces se sugiere, el cruce de la filosofía de tradición analítica con el marxismo no era una novedad; mucho menos, una novedad radical. Por dar algunos ejemplos:

Otto Neurath (1882-1945), a justo título considerado uno de los fundadores de la tradición analítica, fue un marxista convencido, además de un activista político de primera magnitud en la Viena y en el Munich revolucionarios de los años 20. Karl Korsch (1886-1961), el gran teórico y dirigente de la extrema izquierda comunista antibolchevique en la primera posguerra, se carteo y llegó a apreciar en el exilio norteamericano el trabajo filosófico de Rudolf Carnap (1892-1970), el “profesor rojo”, y de Hans Reichenbach (1891-1953), otro socialista convencido.² El secretario de Trotsky, Jean van Heijenoort (1912-

¹ O, como él mismo dejó dicho, una versión *old-fashioned*, pasada de moda, del materialismo histórico.

² En el *curriculum* preparado por el propio Karl Korsch en 1940 para acceder a alguna plaza en las universidades norteamericanas podemos leer: “Mi conocimiento del cálculo lógico y materias conexas deriva principalmente de la obra de B. Russell y A.N. Whitehead, que estudié bajo la guía del profesor W. Dubislav en Berlín. Participé activamente en la “Sociedad para la filosofía empírica” en Berlín [bajo Hans Reichenbach, miembro destacado del Círculo de Viena], y hace poco leí un *paper* sobre “Mathematical Constructs in Psychology and Sociology” en el Primer Congreso Internacional para la Unidad de la Ciencia, celebrado en Cambridge, Mass.” (Karl Korsch, *Gesamtausgabe*, Vol. IX: *Briefe (1940-1958)*, Amsterdam(Hanover, Stichting beheer IISG/Offizin, 2001, pág. 911). En la carta de Korsch a Hans Reichenbach, su viejo camarada del movimiento estudiantil revolucionario alemán posterior a 1918, y una de las principales cabezas del movimiento filosófico neopositivista, puede leerse: “Podría hablarle de una discusión habida anteayer en el Instituto de Investigación Social [de la Escuela de Francfort en el primer exilio neoyorquino] a propósito de una ponencia de Frank y una co-ponencia mía sobre la aplicación a las ciencias sociales del empirismo lógico. No dejó de tener su interés. Mi propia posición era difícil, habida cuenta de

1986), fue el autor de uno de los hitos clásicos de la filosofía de estirpe analítica, el manual *From Frege to Gödel* (Harvard Univ Press, Cambridge, Mass., 1967). Y por terminar en algún sitio, los que acaso hayan sido los dos mayores filósofos en lengua castellana de la segunda mitad del siglo XX, el argentino Mario Bunge (1919-) y el español Manuel Sacristán (1925-1985), fueron, cada uno a su modo, filósofos marxistas o de convicciones profundamente socialistas formados en la tradición analítica.

La reconstrucción funcionalista de la pretendida “teoría de la historia” de Karl Marx

La novedad venía más bien de otro sitio. Porque, por lo pronto, ninguno de los filósofos que se acaban de mencionar se habría allanado tan fácilmente a pretender que en Marx hubiera una “teoría de la historia” —el propio Marx, se calla por sabido, no—; ni siquiera a suponer que fuera posible construir, y no digamos “reconstruir”, cosa semejante a una “teoría de la historia”. Porque *theorêin* e *historêin*, teorizar e historiar, tareas intelectualmente respetables ambas, son, como bien enseñó Aristóteles, de naturaleza cognitiva harto distinta. Lo cierto es que cuando inquirimos en las realidades históricas podemos hacer muchas cosas, pero no, desde luego, limitarnos a “pasar de lo necesario a lo necesario a través de lo necesario”, por seguir con Aristóteles. Sin “teoría”, Aristóteles no habría conseguido ordenar el material para escribir su fabulosa historia de la constitución de Atenas (la única que se conserva de las cerca de 150 historias constitucionales que llegó a escribir de otras tantas *póleis* mediterráneas). Pero la investigación histórica de la trayectoria única seguida por la vida política de Atenas no era una empresa propiamente “teórica”. Una filosofía de la historia que no entienda eso, que trate de arrebatar a la investigación historiográfica —estudio de trayectorias únicas— toda tangencia con lo contingente —con lo necesariamente contingente, si se quiere así— está condenada al fracaso. O al ridículo. Nadie ha expresado esto mejor que el historiador marxista británico Edward P. Thompson (1924-1993) en su demoledor libro *La miseria de la teoría* (trad. castellana en la editorial Crítica, Barcelona 1981), precisamente publicado en Gran Bretaña en el mismo año (1978) que el de Gerald Cohen.

El lúcido y mordaz ensayo de Thompson era una crítica inmisericorde de la “*théorie*” francesa, particularmente del marxismo estructuralista de ascendencia althusseriana, empeñado en esquemáticas reconstrucciones “teóricas” escolásticas del materialismo histórico (“es escolástica sin la única virtud de los escolásticos, a saber: la claridad”, dijo una vez el filósofo Manuel Sacristán, amigo político de Thompson y también editor suyo en castellano). Ese marxismo tartarinesco a la moda parisina había hecho estragos en la izquierda británica a partir de la reconversión gálica de la revista *New Left Review*, tras la marcha del propio Thompson y de toda una generación de historiadores e intelectuales marxistas tan sólidos como brillantes que la habían fundado luego de romper con el Partido Comunista británico a finales de los 50. El juicio de Thompson no era sólo científico: en el transfondo de la *Théorie* y de la “práctica

que no podía coincidir ni con la línea ortodoxa del positivismo (representado por Frank, Zilsel y algunos otros, entre ellos, algo menos rígido, Hempel), ni con el craso idealismo filosófico que las gentes del Instituto dan en llamar ‘marxismo’ y ‘materialismo’. (...) ¡Habría sido bueno tenerle a usted allí!” (Karl Korsch, *Gesamtausgabe*, Vol. VIII: *Briefe (1908-1939)*, Amsterdam(Hanover, Stichting beheer IISG/Offizin, 2001, pág. 811-2.)

teórica” de impronta althusseriana supo ver con gran penetración y sagacidad políticas secuelas del doctrinarismo cerrado de la normalización estalinista del marxismo.

“... no sois una ‘generación postestalinista’. Sois una generación en cuyo seno las razones y legitimaciones del estalinismo, mediante la ‘práctica teórica’, vienen siendo reproducidas día tras día.”³

La idea de reconstruir conceptualmente una pretendida “teoría de la historia” de Marx estaba en el aire en esa “generación postestalinista” que, según Thompson, no acababa de serlo. Althusser (1918-1990) y sus seguidores acometieron la tarea con los mostrencos instrumentos de la lamentable epistemología francesa de posguerra y con una hermenéutica marxiana por lo menos tan “creativa” como la contabilidad financiera de los actuales *hedge funds*.⁴ Jürgen Habermas, quien, aunque fuera por la ósmosis de su ambiente, conocía un poquito mejor a Marx, acometió también por esa época la tarea de “reconstruir el materialismo histórico”;⁵ el instrumental venía aquí de muy variados y encajonados sitios, pero señaladamente de la psicología ontogenética de Kohlberg: el desarrollo de la historia humana podía entenderse —obscuramente, hay que apresurarse a añadir— como el desarrollo de un programa ontogenético de aprendizaje moral.

Habían sido necesarias décadas de “normalización” y falsificación del pensamiento de Marx (un proceso que arrancó en la propia socialdemocracia de comienzos de siglo y culminó en el estalinismo) para dar por sentado que en Marx había una “teoría de la historia” conceptualmente “reconstruible”. Algo que el propio Marx, y por motivos filosóficos bastante interesantes, había negado mil veces *expressis verbis*. Un solo ejemplo (de 1877), pero tan elocuente, que vale la pena citarlo generosamente:

“...mi crítico (se) siente obligarlo a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino impondría a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar arribando a la forma de economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las fuerzas productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del ser humano. Que me disculpe, pero me honra y me avergüenza demasiado. Daré un ejemplo:

³ La parte de su ensayo específicamente dedicada al estalinismo concluye de manera aún más rotunda y brutal: “la he escrito por compasión hacia la inocencia de una ‘generación postestalinista’. Un día u otro alguien tenía que contarles las cosas”.

⁴ En sus impresionantes confesiones publicadas *in articulo mortis* pueden leerse pasos tan iluminadores como el que sigue: “Je venais dans l'euphorie de publier *Pour Marx* et *Lire «Le Capital»*, parus en octobre. Je fus alors saisi d'une incroyable terreur, à l'idée que ces textes allaient me montrer tout nu à la face du plus large public: tout nu, c'est-à-dire tel que j'étais, un être tout d'artifices et d'impostures, et rien d'autre, un philosophe ne connaissant presque rien à l'histoire de la philosophie et presque rien à Marx (dont j'avais certes étudié les œuvres de jeunesse de près, mais dont j'avais seulement sérieusement étudié le Livre I du *Capital*, dans cette année 1964 ou je tins ce séminaire qui devait déboucher sur *Lire «Le Capital»*). Je me sentais un « philosophe » lancé dans une construction arbitraire, bien étrangère à Marx même”.

⁵ Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp, 1976.

“En diversos pasos de *El Capital* aludo al destino que les cupo a los plebeyos de la antigua Roma. En su origen habían sido campesinos libres que cultivaban por su cuenta su propia parcela de tierra. En el curso de la historia romana, fueron expropiados. El mismo movimiento que los divorció de sus medios de producción y subsistencia trajo consigo no sólo la formación de la gran propiedad agraria, sino también la del gran capital financiero. Así que, una buena mañana, lo que había eran, de un lado, hombres libres despojados de todo menos de su fuerza de trabajo, y del otro, prestos a explotar ese trabajo, quienes se habían apropiado de toda la riqueza. ¿Qué pasó? Los proletarios romanos se convirtieron, no en asalariados, sino en una *chusma* ociosa, más abyecta aún que los antiguos ‘blancos pobres’ del Sur de los Estados Unidos, y con eso lo que se desarrolló fue un modo de producción que, lejos de ser capitalista, dependía de la esclavitud. Así pues, acontecimientos asombrosamente análogos pero que se dan en ambientes históricos diferentes llevan a resultados totalmente diferentes. Estudiando cada una de estas formas de evolución por separado y luego comparándolas podrá acaso descubrirse fácilmente la clave del fenómeno, pero nunca se llegará a eso mediante el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica, la virtud suprema de la cual consiste en ser *suprahistórica*.”⁶

En general, ninguno de esos intentos reconstructivos *suprahistóricos* de Marx que se pusieron de moda en los 70 escapó a la regla de que los llamados filósofos o epistemólogos de la historia suelen ser grandes ignorantes de la historia —también de la historia de las ideas: por lo pronto, como se ve, de las de Marx—, y no digamos de la labor de los historiadores. El Cohen de 1978 no escapaba a esa regla. Pero, a diferencia de otros intentos, su instrumental conceptual era más sólido, y desde luego, más claro, porque procedía del arsenal de la tradición analítica.

Podría decirse: la construcción del edificio estaba condenada de antemano a la ruina, porque el plan de obra era absurdo (filosóficamente absurdo); pero los materiales empleados eran, en general, nobles. En no menos de 400 páginas trataba de probarse la cogencia conceptual de las dos siguientes afirmaciones: primero, que las fuerzas productivas tienen una tendencia a desarrollarse, y segundo, que todas las manifestaciones de la vida social, política y cultural son funcionales al grado de desarrollo de la tecnología y las fuerzas productivas. Esa noción de función quedaba recogida en una “ley de consecuencia” (que trata de explicar algo por sus consecuencias), con la forma $[(A \rightarrow B) \rightarrow A]$ (si es el caso que A es condición suficiente de B, entonces eso es suficiente para que A sea el caso).

Supongamos que la tesis central de la visión de la historia humana de Marx y Engels fuera esta; que todas las manifestaciones importantes de la vida social, política, jurídica y económica, en todos los tiempos y en todos los lugares, pueden explicarse, en principio, porque son más o menos mediatamente funcionales al respectivo grado de desarrollo de las fuerzas productivas, tecnológicamente determinado. Todavía quedaría por hacer lo más importante.

⁶ Carta de Marx al director del periódico ruso *Otyecestvenniye Zapisky* (El Memorial de la Patria), escrita en francés a finales de noviembre de 1877. [No está recogida en la *MEW*. Una mediocre versión castellana de la misma puede encontrarse en Marx, Engels: “*El Capital*” visto por su autor, México, Grijalbo (Colección 70, No. 84), 1970, pp. 146 – 150].

Y a eso que habría sido lo más importante ni se asomaba el libro de Cohen: 1) identificar conceptualmente las fuerzas histórico-dinámicas capaces de seleccionar unas u otras instituciones, según su funcionalidad o capacidad adaptativa (el papel que cumplen en la biología evolutiva la selección natural y la deriva genética); 2) identificar conceptualmente la o las unidades de selección cultural o institucional (los “memes”, como dicen algunos, es decir, el equivalente de los genes en la biología evolutiva); y 3) identificar las restricciones de la evolución histórico-cultural (no sólo las geográficas y físicas; también, por ejemplo, las restricciones puestas por la arquitectura cognitiva humana). El “funcionalismo” como programa de investigación en las ciencias sociales se dio por definitivamente muerto (en los años 60 del siglo pasado) cuando algunos científicos sociales con cierta autoconsciencia metodológica (como Robert Merton) cayeron en la cuenta de que era vana tarea buscar en la evolución socio-cultural algún equivalente mínimamente plausible del papel desempeñado en la biología evolutiva por los algoritmos darwinianos de maximización local o aun parcial de la adaptación ecológica. Y sin ese equivalente, las “explicaciones funcionales” de los hechos y de los procesos culturales y sociales no son, por decirlo con el giro de Goethe que tanto gustaba a Marx, sino eco y humo; a lo sumo, metáforas poco fértiles (como la de los “memes” del biólogo Dawkins para explicar la evolución cultural).

El éxito cosechado en su día por el libro de Cohen no se explica, en mi opinión, por su valor filosófico, o no sólo por ese valor, sino por el contexto político-intelectual de su aparición. Precisamente en el momento en que, en el Continente, los filosofastros *prêt-à-penser* de tres al cuarto, poltrones aupados a la ola de la moda y convertidos en los 60 en estrellas académico-mediáticas a cuenta de sus especulaciones gratuitas y arbitrarias sobre Marx y el “marxismo”, querían, apagados ya todos los fuegos del 68, seguir acaparando la atención del respetable con el anuncio *urbi et orbe* de una “crisis del marxismo”; precisamente en ese momento, hete aquí que en la pérvida Albión aparecía un filósofo intelectualmente respetable, con las mejores y más venerandas señas de identidad académicas y un *pedigree* de raza, defendiendo a Karl Marx, y nada menos que una versión *old-fashioned* y supuesta y –más importante aún— expresamente ultraortodoxa de la “teoría de la historia” del barbudo de Tréveris. El libro de Cohen, huelga decirlo, fue ignorado en París –ya por entonces “capital intelectual de la contrarrevolución mundial”, como sentenciara Perry Anderson—, pero en los países, si no más serios filosóficamente, sí menos parroquianos, recibió críticas extremadamente favorables desde prácticamente todos los lados del espectro político-académico: desde el guerrero frío y antiguo agente de la CIA Isaiah Berlin (1909-1997) (irónicamente, según se ha sabido luego, implacable inquisidor académico –en la sombra— de Isaac Deutscher (1907-1967)), hasta el venerable decano de la historiografía comunista británica Eric Hobsbawm (1917-) y el filósofo trotskista Alex Callinicos (1950-). El propio Edward P. Thompson le dijo al autor de estas líneas en 1985 que el libro de Cohen, con todos sus defectos (“una cultura marxista extremadamente primitiva, sean cuales fueren sus aclamados méritos filosóficos, que tú juzgarás mejor que yo”), podía servir de saludable antídoto a la catastrófica penetración del

estructuralismo y el posestructuralismo francés en la izquierda académica anglosajona.⁷

Nunca un libro tan alabado dejó, sin embargo, rastro tan poco perdurable.

Actitud ante la llamada “ciencia social burguesa”

Porque lo cierto es que el propio Cohen se desinteresó pronto de su proyecto de reconstrucción conceptual funcionalista de la pretendida “teoría de la historia” de Marx, y más en general, de las explicaciones funcionalistas en las ciencias sociales. Los escritos de dos de los entonces miembros del Grupo de Septiembre, el economista californiano John Roemer y, sobre todo, el filósofo noruego Jon Elster (1940-), ardiente crítico —no siempre con los mejores argumentos filosóficos— de las explicaciones funcionalistas en ciencias sociales y decidido partidario de una versión del individualismo metodológico rígidamente maridada con la interpretación estándar de la teoría formal de la racionalidad, despertaron el interés de Cohen por esa teoría y por los instrumentos conceptuales usaderos en la teoría económica neoclásica, o por lo que, burla burlando, terminaron varios de ellos llamando la “ciencia social burguesa”.

Empecemos por notar ingenuamente que la expresión “ciencia social burguesa” (o, alternativamente, “proletaria” o aun “marxista”) habría asombrado a Marx. La idea misma de que la investigación científico-social estuviera inevitablemente polarizada conforme a barreras de clase (o de género, o de etnia) era completamente ajena a este estupendo hijo de la Ilustración, a quien no se le ocurrió crítica más despiadada del clérigo reaccionario que fue Malthus que la de acusarle de deshonorar la ciencia:

“Pero a la persona que busca *acomodar* la ciencia a un punto de vista que no deriva de la ciencia misma (por errado que pueda ser), sino *de fuera* de ella, *de intereses* que le son *extraños, ajenos*, a esa persona la llamo yo canalla.”⁸

Marx sólo distinguió entre ciencia buena y ciencia mala.⁹ Criticó premonitoriamente a otros socialistas —y aun “marxistas”— por construirse lo que él llamaba una “ciencia privada”.¹⁰ Separó estrictamente su condición de

⁷ Thompson fue muy activo en su apoyo a la campaña que se desarrollaba en España contra la entrada del país en la OTAN. La conversación tuvo lugar en una cena organizada por un grupo de amigos tras una de sus participaciones en Barcelona, cena a la que no pudo asistir Manuel Sacristán por hallarse enfermo, pero a la que pidió permiso para asistir alguien que estaba en la otra orilla de la campaña, nada menos que el entonces alcalde socialista de Barcelona, Pasqual Maragall, quien se comportó, me complace decirlo, como un contertulio más, humilde, intelectualmente curioso, políticamente abierto al debate, incluso *charmant*. Pues bien; ¡hasta el alcalde de Barcelona sabía “de qué iba” el libro de Gerald Cohen. ¡Qué tiempos aquellos!

⁸ *Theorien über den Mehrwert*, MEW, 26.2, pág. 112. Los subrayados son del propio Marx.

⁹ Valgan como pequeña muestra de su interesante deontología epistémica estas palabras dedicadas a David Ricardo: “los dos primeros capítulos producen un gran gozo teórico... [por] su originalidad, unidad en la visión de base, simplicidad, concentración, profundidad, novedad y amplitud de espectro” (MEW, 26.2, pág. 166).

¹⁰ Por ejemplo: “lo que se ve son intentos de poner en armonía ideas socialistas, superficialmente hechas propias, con los más dispares puntos de vista teóricos que los señores de la Universidad o de cualquier otros sitio han traído consigo, y a cuál más errado, merced al proceso de putrefacción en que se hallan hoy los restos de la filosofía alemana. En vez de empezar a estudiar concienzudamente (...), [cada quién] se ha construido sin más ni más una *ciencia privada* propia, y se ha avilantado sin dilación a entrar en escena con la pretensión de enseñarla”. (Carta de

“hombre de partido” de su condición de “hombre de ciencia”,¹¹ entendiendo siempre su propia obra científica como una aportación libremente debatible al foro público de la razón, a la república universal de la ciencia.¹² No se privó en su mocedad, por ejemplo, de hacer suyos conceptos e ideas de quien, ministro del interior en la Francia orleanista, había firmado personalmente el decreto que lo expulsaba de París en 1844, el historiador François Guizot (1787-1874).¹³ Ni en el otoño de su vida, por otro ejemplo, dejó de colaborar científicamente, y aun de mantener una buena amistad personal, con jóvenes “hombres de ciencia” valiosos y completamente alejados de sus puntos de vista políticos, como, por ejemplo, el historiador, jurista, economista y destacado político liberal ruso Maxim Maximovich Kovalevsky (1851-1916).¹⁴

En suma, y a despecho de lo que luego fueran el “marxismo” o buena parte de los “marxistas” académicos normalizados del siglo XX, lo cierto es que la producción intelectual de Marx estuvo gobernada por normas epistémicas deontológicas que excluían toda perspectiva consecuencialista en la que la ciencia, la obtención de conocimiento, o más en general, la vida intelectual tuviera un valor puramente instrumental, o como *ancilla políitiae*, como esclava o fámula de la política, o como *preambula fides*, como proemio al dogma de fe.

La broma de la “ciencia social burguesa” podía tener, desde luego, un lado refrescantemente valioso, si lo de lo que se trataba era de violar transgresoramente las pretensiones del “marxismo” académico y pseudoacadémico del que el propio Cohen venía.¹⁵ Un “marxismo” tartarinescamente autoproclamado “ciencia”, encastillado en sí mismo y substraído *pro domo sua* al foro de la razón pública, es decir, por volver al présago sarcasmo de Marx, “ciencia privada”. Ahora bien:

Marx y Engels a la dirección del Partido Socialdemócrata alemán, 17-18 de septiembre de 1879, en: *MEW*34, págs.. 407-408. El subrayado es mío.)

¹¹ “Me permitirá usted la observación marginal de que yo, como hombre de partido, tengo una posición de todo punto hostil al comtismo, y como hombre de ciencia, tengo de Comte una opinión muy modesta” (Carta a Spencer Beesly, 12 de junio de 1871, en: *MEW* 33, pág. 228).

¹² “Lo deseable ahora es un torrente de críticas sólidas y concienzudas, vengan de amigos o de enemigos...”. Marx a Kugelmann, 11 octubre de 1867, *MEW*31, pág. 562.

¹³ Por ejemplo, el concepto de “lucha de clases” como elemento de central dinamismo en la historia política y social lo tomó Marx del muy antidemocrático ministro de la monarquía orleanista y padre del llamado “liberalismo doctrinario”.

¹⁴ El testimonio del viejo Kovalevsky sobre su relación personal y científica con Marx es, en mi opinión, uno de los más interesantes y conmovedores de todos los prestados por quienes le trataron en vida. Está recogido en el volumen de recuerdos sobre Marx recopilado por Vladimir Victorov Andoratskij, *Karl Marx, eine Sammlung von Erinnerungen und Aufsätzen* (Zurich, Ring-Verlag, 1934), desgraciadamente, y hasta donde se me alcanza, nunca más reeditado.

¹⁵ En varias ocasiones proclamó Cohen su cercanía al althusserismo en los 60, y en el libro del 78 no se recató de confesar la influencia de Althusser en la formación de su propio interés por la reconstrucción filosófica del materialismo histórico. En su divertido ensayo de 2002 “Deeper in the bullshit” (en: Buss, S., Overton, L. (comps.), *Contours of Agency : Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, Mass. MIT Press, 2002) dedicado a la crítica de la impostura filosófica escrita con el lenguaje entre crítico y delirante de gentes como Deleuze o Derrida o Zizek, Cohen volvió a hablar de su fascinación por Althusser en los años 60. (*Bullshit* es una palabra expletiva del inglés americano popular que el filósofo Harry Frankfurt incorporó al léxico filosófico para referirse a productos intelectuales que no son exactamente falsarios o mentirosos, sino algo acaso peor: porque el falsario y el mentiroso aún son capaces de distinguir la verdad de la falsedad; en cambio, el *bullshiter* ha perdido incluso esa capacidad.

“Ciencia social burguesa” quería decir en este contexto la ciencia social *main stream* en las instituciones universitarias de los países desarrollados, particularmente en los EEUU. Y aquí podía esperarse alguna cautela en *scholars* de cierta experiencia y, sobre todo, en gentes procedentes de la cultura política socialista. Porque lo cierto es que la evolución de la vida académica durante la Guerra Fría había llevado, a su vez, a una intensa politización “burguesa” –sigamos con la broma– de las ciencias sociales en la enseñanza superior. Bastará recordar que, en los EEUU, comoquiera que a los oídos macartistas lo de “ciencias *sociales*” sonara demasiado a “socialismo”, se favoreció oficialmente durante años el neologismo de “ciencias del comportamiento” (*behavioural sciences*). Y de mucho antes de la Guerra Fría venía algo que, para lo que aquí interesa, tiene todavía mayor importancia: el viejo y venerando nombre de “economía política” aplicado a la disciplina que habían cultivado y profesado Adam Smith, David Ricardo o el propio padre de Keynes (John Neville), fue substituido en todas las universidades del mundo desde comienzos del siglo XX por el neologismo “economics”, normalmente traducido por “teoría económica”. (En España y en la mayoría de países hispánicos el nombre de “economía política” se mantiene ya sólo en las Facultades de Derecho.) La autonomía de la vida universitaria – la “muy celebrada libertad académica”, tan despreciada por el nazi Heidegger— ha conocido en el [siglo XX ataques lo suficientemente devastadores](#) y notorios, señaladamente en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades, como para que resulte cuando menos ingenuo creer que proporciona un contexto intelectual impoluto para la investigación científica proba y sin compromisos. Y en cualquier caso, y ya que en Marx estamos, puede recordarse de pasada que el propio Marx tenía una opinión nada benévola sobre la “naturaleza del académico profesoral”:

“Conforme a su naturaleza, [es] incapaz de ir más allá de aprender y enseñar lo aprendido, sin llegar jamás a instruirse a sí propio, [como el] Wagner [del *Fausto*],¹⁶ [...] En la esencia de la naturaleza del académico profesoral está [...] que él mismo no entienda las *preguntas*; de aquí el errático olisqueo ecléctico que llega hasta la cosecha de sus *respuestas*; pero tampoco aquí honradamente, ¡sino siempre con un ojo puesto en los prejuicios y los intereses de quienes le pagan! Cualquier picapedrero es respetable comparado con semejante canalla.”¹⁷

Pues bien; cuando tratamos de estimar retrospectivamente las aportaciones realizadas por el “marxismo analítico”, una de las cosas que más llama la atención es que en el grueso de los componentes del Grupo de Septiembre predominara una actitud acrítica –científica, filosófica y políticamente acrítica— frente al *main stream* académico de la llamada “ciencia social burguesa”. (Dos excepciones notables son el historiador Robert Brenner y, en cierto sentido, el sociólogo Eric Olin Wright, pero ambos han sido muy periféricos al núcleo inicial del grupo.)

Esa actitud acrítica puede verse sobre todo en tres puntos. Primero: la incapacidad para someter a una crítica filosófica (si se quiere, filosófico-analítica) consecuente la teoría de la elección racional (*rational choice*).

¹⁶ En este fámulo del Doctor Fausto presenta Goethe al seco escolástico que halla la sabiduría página por página, librescamente, como personificación del pensamiento medieval.

¹⁷ Carta de Marx a Lassalle, 16 de junio de 1862 (*MEW*, 30, pág. 628).

Segundo: la incapacidad (en parte dimanante de la primera) para comprender las limitaciones de la teoría económica neoclásica. Y tercero: la incapacidad para sacar provecho filosófico-político de la crisis generalizada del utilitarismo académico que desató la aparición en 1971 del gran libro de John Rawls (1921-2002) sobre la justicia como equidad.

El individualismo metodológico y las limitaciones de la teoría de la elección racional

La crítica de los filósofos analíticos de la ciencia a la interpretación estándar de la teoría de la elección racional, y a cualquier individualismo metodológico que trate de anclarse en ella, tiene un largo historial: desde Otto Neurath y sus sarcásticas y devastadoras críticas del marginalismo de los economistas ultraliberales vieneses de los años 20, hasta, en nuestros días, John Searle (1932-) y su teoría filosófica sobre los “hechos institucionales”, o Philip Pettit (1945-) y su crítica del “atomismo metodológico” (la variante del individualismo metodológico rígidamente maridada con la teoría estándar de la elección racional).

Sorprendentemente, nada de esa larga tradición crítica de la filosofía analítica de las ciencias sociales puede encontrarse en el “marxismo analítico” de Cohen, Elster o Roemer. Enseguida volveremos sobre eso. Pero no estará de más observar antes que, haciendo bueno una vez más el aforismo de Marx, según el cual “el descubridor de una idea puede exagerarla honorablemente, pero el plagiarlo que la exagera lo que hace es un negocio”,¹⁸ para algunos profesores de ciencia política, de derecho y de sociología, ajenos a la filosofía profesional, y a los que, a través del “marxismo analítico”, se les reveló —acaso también como “negocio”— la teoría estándar de la racionalidad, esa teoría y una cosa enigmática y misteriosa llamada “filosofía analítica” serían, literalmente, términos coextensivos.

Como resultado del debate, no exento de interés, que Cohen tuvo con Elster a comienzos de los 80, al tiempo que quedaban prácticamente liquidadas las explicaciones funcionales que tanto interesaban al Cohen de 1978, se abrió, expedito, el camino a considerar que las únicas explicaciones posibles en ciencias sociales eran las explicaciones intencionales, que afirmar eso equivalía abrazar el individualismo metodológico, y que abrazar el individualismo metodológico traía inexorablemente consigo la aceptación, acaso con pequeños retoques, de la teoría de la racionalidad estándar. Porque el libro más influyente del “marxismo analítico”, después del Cohen de 1978, fue el intento de Elster de “reconstruir” a Marx —¡qué empecinamiento, el de esta generación de académicos!— de modo estrictamente “antifuncionalista” con ayuda de la versión más o menos estándar de la teoría de la elección racional.¹⁹ Lejos de la buena recepción de que gozó el libro de Cohen en prácticamente todos las franjas del espectro político-académico, el de Elster recibió críticas durísimas de marxistas tan sofisticados y comprometidos

¹⁸ *MEW*, 26.2, pág. 113.

¹⁹ Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Camb. Univ. Press, 1985.

políticamente como Ernest Mandel o Andrew Levine,²⁰ y en general, fue más apreciado por la derecha académica como una especie de demolición teórica del marxismo aupada a la moda “micro” que se iba imponiendo ideológicamente, a la par que el neoliberalismo, en las facultades de economía y de ciencias sociales: cuando empezó a ser *chic* decir cosas como que la macroeconomía de Keynes no tenía “microfundamentos”, era incompatible con la teoría de la racionalidad y, por lo mismo, no era científicamente mejor que la astrología.²¹

Si la tesis del individualismo metodológico consiste en sostener que nunca podrá eliminarse sin resto de las explicaciones científico-sociales el lenguaje intencional con que se describe habitualmente la acción humana individual (deseos, creencias, preferencias, expectativas, etc.), la tesis es una gedeonada más o menos trivialmente verdadera, que sólo negarán los aferrados a dogmas científicos en buena hora desacreditados (el positivismo sociológico más chato) o filosóficos (conductismo metodológico) hoy completamente superados y sin apenas defensores.

Cosa harto distinta es: 1) si la teoría matemática de la elección racional, aplicada a las ciencias sociales, es compatible con el individualismo metodológico, y más en general, con la “intencionalidad” (en el sentido técnico-filosófico del término); y 2) si esa teoría, caso de serlo, tiene modelos empíricos en la vida social. Y la discusión de estas dos cuestiones nos lleva directamente al *status* positivo y normativo de la teoría económica neoclásica (la que vino a substituir en la vida académica a la economía política).

Teoría económica, economía política y socialismo

Una de las influencias más decisivas en las discusiones del Grupo de Septiembre vino del economista californiano John Roemer. A través de él, principalmente, los instrumentos de la teoría económica neoclásica —y en su centro, la teoría estándar de la racionalidad— entraron a formar parte de la caja de herramientas conceptuales de los “marxistas analíticos”. Se podría decir,

²⁰ Cfr. Andrew Levine, “Review of ‘Making Sense of Marx’”, *Journal of Philosophy* (1986), 721-2; y, sobre todo, la devastadora crítica de Ernest Mandel, “How to Make No Sense of Marx”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 15 (1989), págs. 105-132.

²¹ Nada ejemplifica mejor el carácter cargadamente ideológico de esa pulsión micro que iba abatiéndose sobre las facultades de economía que el asombro y el disgusto que causaron en economistas para nada alejados políticamente del neoliberalismo, pero que, precisamente por su condición de hombres políticamente activos, se veían obligados a lidiar con el capitalismo realmente existente. Oigamos a uno de esos economistas, el famoso Larry Summers, en 1986 (antes, pues, de convertirse en el factótum económico de la administración Clinton): esas nuevas teorías “modelan la economía como un equilibrio walrasiano flotante perturbado por *shocks* de productividad (...) niegan afirmaciones consideradas evidentes por muchos macroeconomistas académicos y por todos quienes trabajan en labores de predicción de la economía día a día. (...) Si esas teorías son correctas, lo que implican es que la macroeconomía desarrollada en la estela de la revolución keynesiana está confinada en el basurero de la historia. Y sugieren que el grueso del trabajo desarrollado por los macroeconomistas contemporáneos apenas tiene más valor que el de los astrólogos.” Summers se asombraba de que el fundamentalismo de esos teóricos les lleve a extremos metodológicamente inconcebibles, como el de afirmar lo que sigue: “Una parte importante de estas desviaciones e incongruencias [entre la teoría y las observaciones empíricas] muy bien podría desaparecer, si las variables económicas se midieran de manera más conforme a la teoría. De aquí que (...) la teoría de los ciclos económicos deba ir por delante de las medidas empíricas de esos ciclos.” (Larry Summers, “Some Skeptical Observations on Real Business Cycle Theory”, *Federal Reserve Bank of Minneapolis Quarterly Review*, Vol. 10, No. 4, (primavera de 1986), pp. 23-27.

incluso, que no es ajeno a eso el que muchos de ellos –Cohen y Roemer, por lo pronto— siguieran considerándose socialistas aun después de dejar de considerarse marxistas.

En su libro sobre socialismo de mercado,²² Roemer observó correctamente no sólo que cierto neoliberalismo europeo duro (el de Hayek o el de Schumpeter, por ejemplo) ha sido implacablemente hostil a la teoría económica neoclásica y a su concepción del equilibrio general y de los mercados perfectamente competitivos, sino que muchos economistas neoclásicos de la primera y de la segunda generación eran explícitamente socialistas, “socialistas de mercado”. Pero asombrosamente, no sacó mayores consecuencias de eso, sino que, de una u otra forma, vino a sumarse a la corriente académica general que, interesadamente, terminó por ver en Walras, no a un teórico normativo de la justicia social y de un socialismo “científico” fundado en el “derecho natural” revolucionario heredero de la I República francesa de 1792 –“je ne suis pas un économiste; je suis un socialiste”—, sino a un teórico positivo imbuido de la pretensión de describir y aun de explicar el funcionamiento de los mercados capitalistas histórico-realmente existentes. Vale la pena detenerse un momento en este asunto, no sólo por su interés intrínseco, sino también porque ilustra de manera muy clara la radical solución de continuidad en que se hallaba esta nueva generación de marxistas “normalizados” de los 60 con las grandes (y libres) discusiones científicas y políticas socialistas del período de entreguerras: también aquí, por volver al terrible diagnóstico de Edward Thompson, puede verse que no fueron una generación verdaderamente “postestalinista”.

León Walras (1834-1910), el economista, moralista y matemático francés que logró la primera formulación matemática seria del equilibrio general en mercados perfectamente competitivos era un socialista convencido. Y es perfectamente conocido que ese lado político radical de Walras fue conscientemente dejado de lado, y aun escondido, por su sucesor en la cátedra de Lausana, el ultraliberal italiano Vilfredo Pareto, luego senador de Mussolini. Lo que es menos conocido es que el lado político del socialista Walras no podía separarse de su condición de teórico de los mercados perfectamente competitivos y del equilibrio general, sin perder el sentido mismo de su empresa teórica.

Los mercados perfectamente competitivos que aspiraban al equilibrio general eran una construcción normativa, no positiva. Por lo pronto sólo eran teóricamente posibles luego de medidas políticas radicalmente socialistas, como la nacionalización de la tierra (y de la banca). Además, esos mercados sólo podían mantenerse a través de una intervención estatal a gran escala que garantizara políticamente lo que Walras llamó la “organización de los mercados”, a fin de impedir, por ejemplo, la formación de monopolios u oligopolios que, derivados de las economías de escala (en el equilibrio general no hay economías de escala), perturbaran la libre competencia. Y la intervención estatal era también obligada para producir la miríada de “bienes públicos” (en el sentido técnico de la palabra) que, por definición, no puede producir ningún mecanismo de mercado.

²² John Roemer, *Un futuro para el socialismo*, trad. A.Domènech, Barcelona, Crítica, 1999.

Una forma interesante de ver hoy a Walras es entender sus preocupaciones analíticas y políticas en línea de continuidad con las de la vieja economía política. El “mercado libre” de Walras sigue siendo en buena medida “libre” en el sentido normativo de Smith o de Ricardo, porque: 1) las rentas “no ganadas” de la propiedad privada de la tierra desaparecen; 2) las rentas financieras “no ganadas” desaparecen; 3) las rentas monopólicas u oligopólicas “no ganadas”, dimanantes de las economías de escala y de la adquisición de posiciones de ventaja y poder en los mercados, desaparecen; y finalmente 4) los beneficios empresariales bien ganados quedan reducidos a prácticamente nada, porque en un mercado perfectamente competitivo los márgenes de beneficio se evaporan (sin este último punto no se entendería la simpatía activa de Walras hacia las empresas formadas por cooperativas de trabajadores). El socialismo sería eso, una sociedad en la que se realizan plenamente la justicia conmutativa y la justicia distributiva. Nacionalizada la tierra y organizado políticamente el mercado para garantizar la competición perfecta, el Estado podría prescindir de impuestos sobre salarios y beneficios y mantener un generoso presupuesto fundado en la renta de la tierra nacionalizada (y en el gravamen fiscal impuesto a las posibles rentas monopólicas u oligopólicas subsistentes o incipientes):

“Gracias a la justicia conmutativa y a la igualdad de oportunidades, el Estado subsistiría merced a [los recursos aportados por] la renta de la tierra, y, gracias a la justicia distributiva y a la desigualdad de posiciones, el individuo quedaría en plena y completa posesión de los frutos de su trabajo.”²³

El socialismo, que para Walras era justicia social colmada, se distinguía entonces netamente del activismo fiscal reformista del “radicalismo” de la izquierda burguesa:

“Lo que distingue (...) el *socialismo* del *radicalismo* es que el primero, reconociendo la injusticia social, pretende erradicarla para que impere la justicia, mientras que el segundo la deja subsistir, esforzándose en compensarla con una injusticia de signo contrario [la exacción fiscal sobre salarios y beneficios ganados en buena lid].”²⁴

Lo dicho hasta ahora basta para justificar una respuesta negativa a nuestra segunda pregunta: la teoría de los mercados perfectamente competitivos de estirpe walrasiana no tiene modelos empíricos reales. Podemos entrar ahora a discutir brevemente la primera cuestión, la de si la teoría de la racionalidad económica es compatible con el individualismo metodológico, y en general, con la “intencionalidad” en el sentido técnico-filosófico de la palabra.

También aquí la respuesta es negativa. En los mercados walrasianos, la racionalidad de los agentes económicos individuales, lejos de ser la pieza constructiva básica de la arquitectura de los mercados de competición perfecta, es, al revés, una propiedad dimanante de la estructura global de esos mercados (y de su organización política). La racionalidad bayesiana maximizadora de los agentes económicos se enfrenta siempre al problema de

²³ L. Walras, *Eléments d'économie politique pure. (Théorie de la richesse sociale)*. Lausanne/ Paris: Rouge/ Pichon, 1990 (edición original de 1896), pág. 404.

²⁴ *Ibid.*, pág. 402.

la información. Porque la información es un bien muy particular; el único bien al que no puede aplicarse un análisis coste/beneficio: no puedo saber el beneficio que me reportará la información X hasta que no la poseo, y para poseerla, necesito incurrir en unos costes que no puedo carear analíticamente con los posibles beneficios de obtenerla. Los agentes bayesianos pueden maximizar sus funciones de utilidad sólo bajo dos condiciones: o bien se conforman con el nivel de información de que disponen, sea el que fuere, o bien pueden obtener toda la información ulterior que necesiten a coste cero (lo que equivale a decir que son omniscientes).

La primera opción trae consigo complicaciones muy importantes: porque, caso de transitar por el camino que ella abre, necesitaríamos disponer de otra teoría distinta de la de la racionalidad bayesiana para saber por qué los individuos se conforman con un determinado nivel de información, y no con cualquier otro; y, más complicado aún, necesitaríamos averiguar –de manera conceptualmente independiente de la teoría bayesiana de la racionalidad— qué tipos de información (subjetiva) tienen los agentes económicos.²⁵

La teoría walrasiana de los mercados de competición perfecta optó, como es harto sabido, por la segunda opción, por la de la omnisciencia de los agentes económicos. Pero, y eso es lo decisivo, sólo pudo hacerlo porque: 1) en un mercado walrasiano perfectamente competitivo *toda* la información que necesitan los agentes económicos para actuar maximizadamente está contenida en los precios de equilibrio; y 2) la información sobre los precios de equilibrio en esos mercados “transparentes” resulta, por definición, accesible a *coste cero* para todos los agentes económicos. La capacidad de omnisciencia que hace posible la racionalidad bayesiana maximizadora individual no es, pues, una propiedad de los individuos, sino una propiedad estructural e institucional de los mercados perfectamente competitivos.²⁶

Dado que el supuesto de omnisciencia hace coincidir exactamente las creencias subjetivas de los agentes económicos con la realidad objetiva (de los mercados), una de las patas de la intencionalidad (entendida como capacidad subjetiva *falible* de representación del mundo objetivo) desaparecería *eo ipso* de esta construcción teórica: las “creencias” o “expectativas” de los agentes económicos que actúan omniscientemente en un mercado walrasiano no son “intencionales” en el sentido técnico-filosófico del término. (La otra pata, la de los “deseos” o preferencias, desapareció también, dicho sea de paso, de la teoría neoclásica de ascendencia pretendidamente walrasiana, víctima del impacto de la psicología conductista imperante en la franja central del siglo XX en las facultades de ciencias económicas de todo el mundo: las preferencias de los agentes nos serían meramente “reveladas” por su comportamiento en el mercado.)

Así pues, el uso de la teoría de la racionalidad en la economía neoclásica de ascendiente walrasiano no sólo es incompatible con el individualismo

²⁵ Esa idea está en el núcleo de la clásica crítica del Premio Nóbel Herbert Simon a la “racionalidad maximizadora”, así como en la base de su propuesta de una “racionalidad satisfactora”.

²⁶ Cfr. John K. Arrow: (1987) “Rationality of self and others in an economic system,” en: R. M. Hogarth and M. W. Reder (comps.), *Rational Choice*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

metodológico en el sentido más habitual del término (*id est*: un “atomismo metodológico” que exige explicar cualquier estructura o agregado macrosocial a partir de sus componentes individuales, “atómicos”, micro), sino que sería incompatible incluso con el individualismo metodológico que a mí me parece más o menos trivialmente verdadero: pues, caso de que hubiera algún modelo empírico real para esa teoría, nos hallaríamos entonces ante un rarísimo ejemplo de estructura social o institucional explicable sin restos de intencionalidad, es decir, sin necesidad alguna de apelar a la capacidad cognitiva representacional de los individuos.²⁷

En suma: es difícil resistirse a la idea de que la fascinación, no siempre moderada, experimentada a trechos por Cohen, Elster o Roemer con la teoría estándar de la racionalidad y con el *instrumentarium* conceptual de la teoría económica neoclásica es tan hija del “marxismo” académico imaginario e intelectualmente desvalido del que generacionalmente procedían (y del que, no sin buenas razones, consiguieron ser críticos implacables), como de su acrílica y parroquiana apertura de *parvenus* a una “ciencia social burguesa” que se hallaba ya plenamente inmersa en el inconcebible proceso de degradación intelectual que habría de abrir puertas y ventanas a lo que Paul Krugman ha llamado recientemente “la era oscura” de la macroeconomía.²⁸

La crisis del utilitarismo en la filosofía del derecho, política y moral

Mirando retrospectivamente la historia de la ciencia económica y de la filosofía social y política normativas del siglo XX, puede observarse que una de las razones más claras y profundas de la mala inteligencia y aun de la increíble tergiversación sufridas por el pensamiento de Walras es la asimilación del mismo al formato utilitarista de la llamada revolución marginalista del último tercio del XIX, la que dio lugar a que la ciencia económica académica terminara perdiendo el predicado de “política”.

En ese formato utilitarista desaparecen como por un sumidero los derechos y el lenguaje de los derechos (Bentham: “los derechos son un sinsentido, y los derechos humanos, un sinsentido mayúsculo”), y se evaporan asimismo las clases sociales y sus dinámicas pugnaces: la vida social tiende a verse como una colección de depósitos individuales de utilidades, equipotentes y posiblemente intercomparables. Los individuos con derechos, las personas con existencias separadas, tienden a desaparecer de esa perspectiva,²⁹ y paralelamente, se evapora también la compleja y dinámica regimentación institucional de los individuos en clases sociales. En la versión más tradicional del formato intelectual utilitarista, queda, como ya sugerido, una colección de depósitos individuales de utilidades maximizandas, de un lado, y, del otro, un misterioso *unicum sui generis* de ignota urdimbre institucional llamado “gobierno” o “Estado”. En el límite, la vida social queda reducida, en su

²⁷ Cfr. Antoni Domènech, “Algunos enigmas de la racionalidad económica”, en Noam Chomsky, et al., *Los límites de la globalización*, Barcelona, Ariel, 2002.

²⁸ No desde luego el historiador [Robert Brenner](#); autor de uno de los libros más importantes para entender la evolución de la economía capitalista mundial en el último medio siglo, en el que prosiguió críticamente con gran fecundidad las elaboraciones de Ernest Mandel.

²⁹ Cfr. Rawls, “Social unity and primary goods”, en Sen y Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982.

categorización descriptiva, a una colección de sacos de utilidades que compiten en un espacio mítico pero pretendidamente real llamado “mercado” (no en los virtuales mercados libres y perfectamente competitivos de Walras, sino en los histórico-reales mercados capitalistas, fantaseados como “libres”), de un lado; y del, otro, a un complejo no menos mítico: un “Estado” normativamente conminado a interferir lo menos posible en un mercado pretendidamente “libre”, tan capaz de asignar eficientemente los recursos como de distribuir con justicia los ingresos de acuerdo con la productividad marginal de los factores de producción.³⁰

Walras fue un enemigo implacable de esa ideología de los “economistas” (como se les llamaba en la Francia de la segunda mitad del XIX), tan afín al liberalismo político antidemocrático y antirrepublicano dominante en las monarquías constitucionales europeas hasta la I Guerra Mundial. (Su *boutade* más célebre ya se ha recordado antes: “no soy un economista; soy un socialista”.) Su “economía pura”, como todavía era capaz de recordar en los 70 el gran economista matemático marxista Morishima (1923-2004), era una “crítica de los mercados capitalistas” realmente existentes, y no una descripción de ellos,³¹ y resulta incomprensible si no se la entiende, primero, como derivada de su teoría de la justicia (su “moral pura”), que enlaza explícitamente con el “derecho natural” revolucionario de la I República francesa,³² y segundo, como realizable político-institucionalmente conforme a su “teoría económica aplicada”.

Sea ello como fuere, lo cierto es que el formato utilitarista se impuso en la vida académica del siglo XX, tanto en las facultades de economía como —en el mundo anglosajón, señalada y expresamente— en los departamentos de filosofía política, moral y del derecho.

“Cinco generaciones de utilitaristas, apoyados en la ciencia social posterior a la revolución marginalista neoclásica, destruyeron la conexión *clásica* entre la reflexión filosófica normativa y el mundo de los derechos y de las instituciones sociales.”³³

Y no sólo en la vida académica: junto con la pretensión de comprender las dinámicas causales socio-institucionales, y contra una opinión hoy tan vulgarmente común como históricamente ignorante, el lenguaje de los derechos humanos —forjado por el iusnaturalismo republicano-revolucionario moderno— desapareció también del derecho constitucional mundial durante la friolera de 150 años: exactamente, entre la contrarrevolución de Termidor

³⁰ En cambio, Walras negó explícitamente que su mercado perfectamente competitivo tuviera que tener el menor papel en la distribución de los ingresos; era un mecanismo “neutral”. Como en la economía política clásica, la distribución de ingresos tenía que quedar fijada político-institucionalmente antes, y la “economía pura” tenía que limitarse a mostrar normativamente cómo pueden desarrollarse los procesos económicos “de manera tal, que no pongan en cuestión la justicia del reparto determinada por el derecho natural” (Antoine Rebeyrol, *La pensée économique de Walras*, París, Dunod, 1999, pág. 33). La productividad marginal de los factores sólo jugaría un papel importante en la elección de técnicas productivas.

³¹ Michio Morishima, *Walras's Economics. A Pure Theory of Capital and Money*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

³² “El derecho natural del Estado [entendido como el conjunto de personas que tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones] tiene el mismo valor que el derecho natural del individuo”. (*Eléments...*, *op. cit.*, pág. 137.)

³³ María Julia Bertomeu y A.Domènech, “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”, en *Isegoría*, 33, diciembre de 2005, pág. 51.

(1794) y la derrota político-militar del nazismo con que concluyó la II Guerra Mundial en 1945. Cuando el lenguaje de los derechos humanos universales e inalienables fue oficial y expresamente recuperado en 1948 tras la catástrofe civilizatoria del nazi-fascismo,³⁴ se hizo de espaldas al *main stream* de la filosofía normativa y de la ciencia jurídica europea y norteamericana de la época. Los cuatro redactores principales del texto fueron un oscuro jurista canadiense (Humphrey), un filósofo cristiano, más o menos neotomista, libanés, Charles Malik, un filósofo chino confuciano (Peng Chun Chang),³⁵ un jurista menor, miembro de la Resistencia antifascista francesa (Renée Cassin), y, acaso sobre todo –lo que no deja de ser muy significativo—, un médico fisiólogo procedente de las filas del socialismo pacifista, masónico y republicano, asimismo miembro de la Resistencia antifascista francesa: Henri Laugier.

Signo de los tiempos, los grandes juristas y filósofos normativos académicos del momento, mantenidos al margen de la redacción del documento iusfilosófico-normativo acaso más importante del siglo XX, o despreciaron el documento, como Hannah Arendt,³⁶ o, los más inteligentes y políticamente comprometidos con el radicalismo democrático del antifascismo militante, como Hans Kelsen, se limitaron a observaciones críticas de carácter metodológico.³⁷

³⁴ En el Preámbulo de consideraciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, solemnemente aprobada por las Naciones Unidas el 10 de Diciembre de 1948, puede leerse: “Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad...”

³⁵ En las memorias de Eleanor Roosevelt (presidenta del Comité de redacción del documento) puede leerse: “El Dr. Chang era un pluralista, y avanzó con donaire la tesis de que hay más de un tipo de realidad última. La Declaración, vino a decir, debería reflejar algo más que las ideas occidentales (...). Su observación, aunque dirigida al Dr. Humphrey [el redactor del primer borrador], iba en realidad dirigida al Dr. Malik, de quien obtuvo una rápida réplica por la vía de entrar en una detallada exposición de la filosofía de Tomás de Aquino. El Dr. Humphrey se sumó entusiastamente a la discusión, y recuerdo que, en un momento dado, el Dr. Chang sugirió que el Secretariado bien podría dedicar unos cuantos meses a estudiar los principios del confucianismo”. (*The Autobiography of Eleanor Roosevelt*, Nueva York, Da Capo Press, 1992, pág. 317.)

³⁶ Cfr. Hannah Arendt, “Es gibt nur ein Menschenrecht” (No hay sino un solo derecho humano), publicado en 1949 (reproducido en Höffe *et al.* (comps.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Vol. 2, Francfort, Fischer, 1981). En ese texto, Arendt atacaba el derecho natural revolucionario del siglo XVIII (sin privarse de alabar a Edmund Burke, el gran enemigo reaccionario de los derechos humanos revolucionarios), subrayaba la “notoria falta de sentido de realidad” (pág. 166) de la Declaración de las Naciones Unidas, y soltaba lindezas *retro* como la que sigue: “hay que guardarse de seguir definiendo ese derecho humano [el único que Arendt reconoce como tal: el “derecho a tener derechos”, a formar parte de una comunidad política] con las categorías del siglo XVIII. Haberlo hecho no ha sido parte menor en la confusión actual, que resulta en pretensiones filosóficamente tan absurdas y políticamente tan irrealizables como la de que todo ser humano ha nacido con el derecho imprescriptible a un subsidio de desempleo y a una pensión de jubilación” (págs.. 163-164).

³⁷ “No es muy afortunado que la Declaración de Derechos Humanos comience con una afirmación problemática [‘Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros’], poniendo así todo el documento bajo la égida de una doctrina enormemente controvertida [el derecho natural].” Hans Kelsen, *The Law of the United Nations. A Critical Analysis of Its Fundamental Problems*, New Jersey, Lawbook Exchange, 2000 (edición original de 1950), pág. 41. La hostilidad filosófica hacia el iusnaturalismo por parte de Kelsen y de tantos otros demócratas radicales y socialistas del siglo XX es, hay que decirlo, perfectamente comprensible: tras el eclipse del iusnaturalismo revolucionario a partir de 1794, la reivindicación del “derecho natural” quedó en manos de la Iglesia Católica y, en general, de la extrema derecha cristiana. No hará falta decir lo: la relación que el mefítico iusnaturalismo reaccionario neotomista del XIX y del XX guarda con el iusnaturalismo revolucionario de los siglos XVI, XVII y XVIII es todavía más remota, si ello cabe, que la que puedan tener con Walras sus falsificadores neoliberales neoclásicos o la del imaginario marxismo normalizado del siglo XX con Marx y Engels. Sea ello como fuere, y como el propio Marx observó alguna vez a propósito del Derecho romano: “toda conquista de un período antiguo de la que luego se

La visión positivista y/o utilitarista del derecho y, en general, de las disciplinas normativas se había impuesto rotundamente en el siglo XIX, colonizando el grueso de la vida académica de la primera mitad del siglo XX. Y es lo cierto que la Declaración de Naciones Unidas, fueren cuales fueren sus méritos propiamente filosóficos, representó un *shock*, algo así como el principio de una entrada de aire social y político vital en el ambiente anóxico de la filosofía práctica académica europea y norteamericana.

La visión positivista y/o utilitarista del derecho y de la filosofía práctica puede recapitularse, a los efectos que aquí importan, como la aceptación, si no de todos, sí al menos del grueso de los siguientes 6 puntos:

- 1) Las leyes son órdenes dadas por unos seres humanos con capacidad para amenazar creíblemente a otros en caso de no cumplirlas.
- 2) No hay vínculo alguno necesario (en algún sentido filosófico de la palabra) entre derecho y ética.
- 3) El análisis del significado de los conceptos jurídicos es central, y debe ser tajantemente diferenciado de las investigaciones históricas sobre las causas generadoras de las leyes y de las investigaciones científico-sociales sobre la relación entre las leyes y otros fenómenos sociales, así como de la evaluación normativa de las leyes en términos éticos o de políticas públicas.
- 4) La evaluación normativa ético-social de las leyes es una tarea posible y científicamente respetable, a condición de que: a) el formato de esa evaluación sea estrictamente consecuencialista (sólo se consideran las consecuencias de una norma, no hay posibilidad de valorar la norma por sí misma); y b) la métrica empleada sea la de la utilidad (las únicas consecuencias contemplables son las que afectan a la utilidad social, entendida como agregado de utilidades individuales, entendidas éstas, al modo de los economistas neoclásicos, como grado de satisfacción de las preferencias o deseos de los agentes sociales).
- 5) Un sistema jurídico es un sistema lógicamente cerrado en el que las decisiones jurídicamente correctas pueden inferirse lógico-deductivamente de normas jurídicas predeterminadas, sin necesidad de referirse a criterios morales, propósitos sociales o políticas públicas.
- 6) Las disputas éticas o morales o, en general, normativas son indirimibles racionalmente, y, a diferencia de las disputas científico-positivas sobre hechos, no pueden apelar al foro de la razón pública. (Una versión positivista del weberiano “politeísmo ético del mundo moderno”.)

Todos y cada uno de esos principios comenzaron a ser cuestionados académicamente de un modo cada vez más abierto después de 1948:

El *principio 1* (en realidad, una versión monárquico-constitucional decimonónica del principio protoutilitarista de Hobbes: *auctoritas non veritas facit legem*) era simple y llanamente incompatible con la realidad jurídico-política de los regímenes republicano-parlamentarios que el movimiento obrero socialista

apropia una época posterior es *la antigua mal comprendida* (...) y es la forma mal comprendida, precisamente, la que se generaliza y, en un determinado estadio evolutivo de la sociedad, logra hacerse universalmente usadera” (Carta a Lasalle, 22 julio 1861, *MEW*, 30, págs. 630-631).

contribuyó decisivamente a forjar en Europa tras el desplome de las monarquías constitucionales continentales entre 1918 y 1931.³⁸

De la crisis del *principio 2* eran testigos, por ejemplo, la propia Declaración de Naciones Unidas, o la conversión del otrora “positivista” Gustav Radbruch, el gran jurista socialista que tanto influyó en el derecho público alemán de posguerra con su tesis de la naturaleza jurídicamente írrita, por inmoral, de las leyes nacionalsocialistas.³⁹

Del *principio 3* podía mantenerse la centralidad del análisis lógico-conceptual de las normas, pero, precisamente, el avance de ese análisis mostró la futilidad de la pretensión de separar tajantemente esa tarea intelectual de la de los historiadores, científicos sociales y filósofos normativos: los conceptos jurídicos, como los políticos, están histórico-socialmente indexados.

El *principio 4* comenzó a ser demolido por sus dos pilares básicos: su formato (el consecuencialismo estricto), incompatible, por ejemplo, con la inalienabilidad de determinados derechos fundamentales —no puramente instrumentales— constitutivos de la noción misma iusrepblicana de “libertad”; y su métrica, una métrica (la utilidad) que ni siquiera permitía la categorización de los individuos como existencias separadas, y no digamos como protegidas y aun constituidas por derechos fundamentales.

El *principio 5* fue demolido por el propio progreso del análisis lógico-conceptual de las normas jurídicas, y tuvo que ser abandonado, incluso por los más

³⁸ Contra la opinión común —y comúnmente divulgada por el “marxismo” normalizado—, no sólo no es verdad que Marx no se interesara por el derecho, sino que tuvo una sólida formación como jurista —fue discípulo, entre otros, de Savigny—, y si se repasa con un poco de cuidado lo que los marxólogos competentes llaman el *Lesefeld* (el campo de lecturas) de Marx, enseguida se cae en la cuenta de que más de la mitad de sus lecturas científicas lo fueron de temas jurídicos y de historia del derecho. Dicho esto, la concepción tanto de la ley como del derecho de Marx estuvieron desde el principio en la línea republicana antihobbesiana que venía de la Ilustración y señaladamente de la democracia revolucionaria francesa, línea que quedó eclipsada en la vida académica por el triunfo del utilitarismo a partir del primer tercio del XIX. (Cfr. Antoni Domènech, “Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne”, en Marc Belissa, et al. (comps.), *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux révolutions des droits de l’homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009.) Un ejemplo, del propio Marx (joven) : “Lejos de ser la ley de prensa una medida represiva contra la libertad de prensa, un mero medio para prevenir con la pena la repetición del delito, lo que debería es más bien considerarse que la ausencia de una legislación sobre la prensa excluye a la libertad de prensa de la esfera de la libertad jurídica, pues la libertad jurídicamente reconocida existe en el Estado como ley. (...) Las leyes son, antes bien, las normas positivas, luminosas, universales, merced a las cuales la libertad ha ganado una existencia impersonal, teórica, independiente del capricho del individuo. Un código de leyes es la biblia de la libertad de un pueblo” (*Rheinische Zeitung*, N°132, 12 de mayo de 1842). Y otro ejemplo, este del viejo Engels: “la primera condición de toda libertad: que todos los funcionarios públicos en todos los asuntos relacionados con su cargo puedan ser obligados por cualquier ciudadano a responder de sus responsabilidades ante tribunales ordinarios y conforme al derecho común” (Carta de Engels a Bebel, 28 de marzo de 1875, en: *MEW*, 34, pág. 128).

³⁹ Cfr. Gustav Radbruch, “Gesetzliches Unrecht und übergeseztliches Recht” [Injusticia legal y derecho suprallegal], en *Süddeutsche Juristen-Zeitung*, 105, 1946. Entre los filósofos y los juristas marxistas, el más interesante y perceptivo al respecto fue Ernst Bloch, quien en la inmediata posguerra comenzó su serie de escritos históricos filosóficos sobre el iusnaturalismo revolucionario (*Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, Suhrkamp, varias ediciones) y sobre el “derecho natural” de Thomas Müntzer y su papel en las guerras campesinas alemanas de los años 20 del siglo XVI. El gran jurista Franz Neuman escribió piezas importantes de revisión histórica iusfilosófica (por ejemplo, su texto de 1955 “Zum Begriff der politischen Freiheit”, reproducido luego en *Demokratischer und autoritärer Staat*, Francfort, Basis, 1967).

ardientes defensores del positivismo jurídico, también so pena de tener que dar a los jueces un margen de discrecionalidad arbitraria prácticamente infinito.⁴⁰

Por último, el *principio 6* quedó filosóficamente desacreditado en cuanto se comprendió que la misma epistemología postpositivista cultivada por los filósofos analíticos de posguerra era una empresa de todo punto normativa (no puramente descriptiva o explicativa). En lo tocante a la filosofía política y del derecho, y por limitarnos a un solo ejemplo, el mismísimo Kelsen, que antes de la guerra había defendido el relativismo moral como condición necesaria de la democracia parlamentaria entendida como organización iuspública del conflicto de intereses sociales, se veía obligado a precisar, si no a matizar radicalmente, su tesis.⁴¹

Pero el empuje decisivo, desde luego en el mundo anglosajón, vino una vez más de fuera de los anóxicos recintos de la vida académica: como observó en su día con gran penetración el economista matemático Serge-Christoph Kolm, el gran libro de Rawls (*Justicia como equidad*, 1971) que dio la puntilla académica final a la tradición utilitarista sería apenas inteligible sin comprender, entre otras cosas, el papel desempeñado por una década de luchas encarnizadas en favor de los derechos civiles en los Estados Unidos.⁴² Desde este punto de vista, tal vez nada ilustra mejor la importancia y la singularidad histórico-filosófica del libro de Rawls que recordar la rotunda oposición a los derechos civiles de los negros norteamericanos expresada sólo doce años antes por Hannah Arendt.⁴³

⁴⁰ Cfr. la pionera y devastadora crítica de Ronald Dworkin, “The Model of Rules”, en *University of Chicago Law Review*, 14, 1967.

⁴¹ Un ejemplo de 1955: “Una teoría relativista de los valores no niega la existencia de un orden moral y (...) no es incompatible con la responsabilidad moral o jurídica. Lo que niega es que haya sólo un orden de este tipo que pueda tener la pretensión de validez en exclusiva, y por lo mismo, aplicabilidad universal. Sostiene que hay varios órdenes morales harto distintos entre sí, y que, por lo tanto, hay que optar entre ellos. El relativismo impone así al individuo la difícil tarea de decidir por sí propio qué es bueno y qué es malo. Lo que, huelga decirlo, implica una responsabilidad muy seria, la responsabilidad moral más seria que un hombre pueda asumir. El relativismo positivista significa: autonomía moral.” (Kelsen, “Fundamentos de la democracia”, 1955. El texto está recogido en el volumen, compilado por Mathias Jestaedt *et al.*: Hans Kelsen, *Verteidigung der Demokratie*, Tubinga, Mohr Siebek, 2006, pág. 304.)

⁴² “A pesar de su elevación teórica, [Rawls] pescaba sus cuestiones por abstracción de las que flotaban en el ambiente. No es aventurado, y desde luego no es falso, leer en el ‘principio de diferencia’, a la vez, la consigna demócrata de ‘lucha contra la pobreza’, el descubrimiento del subdesarrollo y la consciencia norteamericana de la eficacia de las élites; ver reflejarse el combate demócrata por los ‘derechos civiles’ de los negros en el principio de ‘igual acceso a las posiciones’; hallar la guerra, fría o no, contra el totalitarismo, a continuación de la guerra contra las dictaduras, en la prioridad absoluta de las libertades básicas; leer Norteamérica, y a decir verdad, la modernidad, en los individuos neutros unos respecto de otros y sin cultura teórica específica; y aun la ideología del *Mayflower* en el contrato social original. A pesar del Kant y del Aristóteles del filósofo de oficio, y a pesar de su altura, Rawls va a la deriva del riachuelo de la historia del momento.” (Kolm, *Le contrat social libéral*, París, P.U.F., 1985, pág. 355.) El juicio de Kolm resulta aún más relevante, si se recuerda que este matemático francés fue el forjador de instrumentos analítico-formales —como el índice de agregación *leximin*— que luego sirvieron a Rawls para amarrar piezas básicas de su teoría de la justicia distributiva (como el mismo principio de la diferencia *maximin*).

⁴³ Hannah Arendt, “Reflections on Little Rock”, publicado en la revista *Dissent*, primavera de 1959. En ese artículo (cuya publicación fue rechazada antes por la revista *Commentary*) Hannah Arendt se mostraba abiertamente contraria a la intervención del gobierno federal estadounidense en punto a terminar con la práctica de segregación racial en las escuelas de algunos estados federados norteamericanos. Congruente con el marco general de su filosofía política, Arendt sostenía que, aunque la discriminación debía erradicarse de la “esfera política” (todos tienen derecho al sufragio), no resultaba inadecuada en la “esfera privada” (en donde los padres tendrían derecho a elegir la compañía que desean para sus hijos): “Lo que la igualdad es para la política —su más íntimo principio—, eso

El “marxismo analítico” y la filosofía política postutilitarista

Con el auge de la filosofía política postutilitarista en buena parte propiciado por el libro de Rawls (y por los trabajos pioneros del iusfilósofo norteamericano establecido en Oxford Ronald Dworkin), volvieron los derechos, volvieron hasta cierto punto las clases sociales y sus conflictos; volvió, si así puede decirse, el lenguaje normativo dieciochesco — ¡volvió hasta el desacreditadísimo “contractualismo”! —, prácticamente desterrado de la vida académica “respetable” desde por lo menos el primer tercio del siglo XIX. ¿Y no razonaban los viejos economistas políticos precisamente en esos términos? ¿No eran Adam Smith y David Ricardo tan partidarios como el mismísimo Kant del “derecho natural” dieciochesco? ¿Volvería, entonces, también algo parecido a la vieja “economía política”, y con eso, una forma radicalmente otra de pensar y categorizar *dinámicamente* los problemas económico-sociales e institucionales, una forma completamente alejada de los dogmas y las miopías puramente *estáticas* de una tradición neoclásica pseudowalrasiana de todo punto enfangada en los destronados dogmas del utilitarismo?

En ese ambiente, era lo más natural que personas inteligentes procedentes de la tradición intelectual marxista, e interesados en renovarla, revitalizarla o rectificarla, sintieran viva curiosidad por la evolución postutilitarista de la filosofía política y de la filosofía del derecho académicamente establecidas. Los “marxistas analíticos”, y muy particularmente Cohen, no fueron una excepción.

Hay que decir que, desde el punto de vista de la tradición política republicana en que arraiga el socialismo moderno en general, y el marxismo originario —no imaginario— en particular, la evolución de la filosofía política académica postutilitarista resultaba *prima facie* decepcionante o insatisfactoria en al menos tres puntos:

- 1) El nivel de abstracción elegido. Desde el comienzo mismo de su libro de 1971, Rawls advirtió cautamente con toda honradez de que su teoría se movía sólo en el plano de las “teorías ideales”. Es decir, que el ejercicio intelectual que se proponía era básicamente una exploración normativa conceptual de la idea de justicia (distributiva), haciendo abstracción de los problemas motivacionales. Con eso quedaba excluido el importante problema de la observancia de las normas por parte de los agentes (la “observancia parcial” o “no-estricta” de las normas quedaría fuera de la “teoría ideal” [§§2, 25, 39]), y en la medida en que Rawls entendía aquí las instituciones en un sentido máximamente general (y vagaroso), como subconjuntos de prácticas sociales reguladas por normas (§10),

exactamente es la discriminación para la sociedad. (...) En cualquier caso, sin discriminación de algún tipo, la sociedad simplemente dejaría de existir y desaparecerían posibilidades muy importantes de libre asociación y de formación de grupos”. Little Rock es el nombre de la población en la que el 4 de septiembre de 1957 se produjo uno de los episodios que dieron el tiro de salida para el gran movimiento de derechos civiles que dominó la vida político-social norteamericana en los años 60: la adolescente afroamericana Elizabeth Eckford se presentó en la Escuela Superior Central (para blancos) de Little Rock en abierto desafío de las leyes segregacionistas del estado de Arkansas, y una enfurecida muchedumbre blanca respaldada por la Guardia Nacional de ese estado le impidió la entrada al colegio. Gracias a las épicas luchas por los derechos civiles de la población afroamericana, no pasarían muchos años antes de que la Corte Suprema de los EEUU le hiciera tragar a Hannah Arendt sus palabras de 1959: “La costumbre social de la segregación racial no es inconstitucional”.

quedaban fuera también del alcance de su teoría ideal los diseños normativos de la relación de los agentes sociales con las instituciones sociales, y por lo mismo, la configuración normativa de éstas. Elegido ese nivel de abstracción –dicho sea de paso: el grueso de los “rawlsianos” (y de los “antirawlsianos”) pareció no advertirlo—, carecía de sentido discutir, por ejemplo, asuntos filosófico-políticos clásicos como el del papel de la “virtud ciudadana”, porque esos asuntos sólo pueden –y deben—discutirse en el marco de alguna concepción normativa no-ideal, en la que sí resultan filosóficamente centrales los problemas de la capacidad de los agentes para observar normas. En general, puede decirse que el compromiso metodológico de Rawls con la teorización normativa ideal, a pesar de la explícita claridad con que Rawls lo enunció desde el principio, generó una gran confusión entre el público receptor de su. Diríase que, ansiosos de traducirla a políticas, si no concretas, cismundanas, sus lectores –y no sólo los *amateurs*— ignoraron aquel compromiso. En Europa, por ejemplo, fue generalmente interpretada y popularizada como una fundamentación filosófica rigurosa del Estado de Bienestar, a despecho de que el propio Rawls se molestara en negarlo *expressis verbis*.⁴⁴

- 2) El radio de los problemas normativos considerados. Aunque el espectro de problemas normativos abarcado por Rawls en su libro de 1971 era muy amplio, su núcleo central era la justicia distributiva. Su filosofía política es, básicamente, una teoría de la justicia distributiva, la “justicia como equidad”. Todo lo demás (la democracia, la vida buena, el autorrespeto de los ciudadanos, etc.), entra sólo derivativamente. En particular, por ejemplo, el problema de la justicia conmutativa (por ejemplo, la destrucción política previa de la apropiación privada de las fuentes de renta no ganada, lo que Keynes llamó en 1936 la necesidad de practicar políticamente la “eutanasia del rentista”), tan central, según hemos visto, para el socialismo walrasiano (y para la visión clásica de lo que significaba un “mercado libre”), quedaba fuera de consideración.
- 3) La adinamicidad (a-historicidad y a-institucionalidad) en el planteamiento del importante problema de lo que Rawls, siguiendo aparentemente a Hume, llamó “circunstancias de la justicia”, un problema conocido ya en la teoría política de Aristóteles (las *anankaia*, las restricciones que las necesidades –morales, dinámico-sociales, tecnológicas, y en general, dimanantes de la trayectoria histórica anteriormente seguida— imponen a las aspiraciones a la justicia social y política en un momento dado). Se trata del problema consistente en determinar el espacio de las configuraciones socio-morales y económico-tecnológicas en las que la justicia no sólo es necesaria, sino posible. El haber planteado explícitamente este problema en su gran libro de 1971 puede considerarse un indicio más de la voluntad de Rawls de enlazar con la teoría política clásica (en la tradición utilitarista, el problema ni siquiera se plantea, porque, sean cualesquiera las circunstancias, siempre hay, en principio, incluso en la más inmoral o en las más paupérrima de las comunidades humanas, una forma de promover la utilidad social agregada). Vale, empero, la pena observar algo que no siempre se aprecia debidamente, y es a saber: el modo de enfocar las

⁴⁴ Enseguida entraré en este punto.

“circunstancias de la justicia” de Rawls difiere por completo del clásico, y por lo pronto, del de Hume. El ilustrado escocés enfocó el problema desde un punto de vista conscientemente *histórico-contingente*, como no podía ser de otra manera en el autor de los 6 volúmenes sobre la **Historia de Inglaterra** o en el espléndido analista de la dinámica política de la Inglaterra hanoveriana de Walpole y Bolingbroke; Rawls, *ahistóricamente*. Las circunstancias de la justicia rawlsianas determinan meramente un espacio conceptual a-histórico y a-institucional (moralidad mínima de los agentes y escasez moderada de los recursos) en el que resultan concebibles –y plausiblemente hacederos– sus criterios de justicia (distributiva).⁴⁵ Se trataba, seguramente, de una elección obligada por su elección metodológica primera de un nivel “ideal” de teorización. Sea como fuere, ello tuvo como consecuencia un estilo de hacer filosofía política completamente a-histórico.

El segundo Rawls, tan honrado intelectualmente como el primero, parece haber sido muy consciente de algunas de esas limitaciones del “rawlsismo metodológico”.⁴⁶ En *Justice as Fairness. A Restatement (JFAR)*,⁴⁷ puede hallarse un sinnúmero de pasos que lo atestiguan. Hay en *JFAR*, además, un interesante esfuerzo por concretar el tipo de instituciones y hasta de regímenes económico-sociales compatibles o incompatibles con su teoría de la justicia como equidad. Así, la Parte IV (dedicada a “las instituciones de una estructura social básica justa”) precisa que se ve en la “necesidad” de “esbozar con más detalle el tipo de instituciones básicas que parecen necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales” (pág. 136). Y el “detalle” se elabora al menos hasta el punto de dejar meridianamente claro que su teoría es incompatible con el capitalismo en general (tanto en su versión de *laissez faire*, como en su versión socialmente reformada, provista con un Estado de Bienestar) y con el socialismo burocrático y centralmente planificado, presentando, en cambio, como compatibles con ella, por un lado, lo que parece ser su primera preferencia (una democracia anticapitalista de pequeños propietarios, en la tradición republicana jeffersoniana),⁴⁸ así como, por el otro, un socialismo democrático de mercado, al que, sin ser su primera preferencia, Rawls deja abiertas todas las puertas de la teoría de la justicia como equidad.

La crítica, por ejemplo, del capitalismo reformado con un Estado de Bienestar más o menos robusto es excelente por su lacónica precisión al contrastarlo con su propio ideal de una democracia de pequeños propietarios:

“Las instituciones de base de la democracia de pequeños propietarios funcionan en el sentido de dispersar la propiedad de la riqueza y del capital, tratando así de prevenir que una pequeña parte de la sociedad controle el conjunto de la economía, y a su través, la vida política toda. En

⁴⁵ Años después de su libro de 1971, matizó que su teoría de la justicia sólo pretendía validez para los países industriales más o menos avanzados y con democracias consolidadas, pero sin ulteriores precisiones histórico-institucionales. Cfr. Rawls, *El liberalismo político*, trad. A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1999.

⁴⁶ Para la crítica del “rawlsismo metodológico”, cfr. María Julia Bertomeu y Antoni Domènech, “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico”, en *Isegoría*, Nº 33 (diciembre de 2005). Los párrafos que vienen a continuación siguen de cerca ese texto.

⁴⁷ Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2001.

⁴⁸ “Pensamos en esa democracia como alternativa al capitalismo” (págs. 135-7). Véase también la nota 58.

cambio, el capitalismo del Estado de Bienestar permite que una pequeña clase tenga prácticamente el monopolio de los medios de producción. La democracia de pequeños propietarios evita ese resultado, no redistribuyendo el ingreso a los que menos tienen al final de un período dado, por así decirlo, sino más bien asegurando la difusa propiedad de los bienes productivos y del capital humano (esto es, educación y entrenamiento pericial) al comienzo de cada período, y todo eso sobre la base de la igualdad equitativa de oportunidades. De lo que se trata no es de asistir a quienes han resultado perdedores a causa de un accidente o de la mala fortuna (aunque eso puede hacerse también), sino de poner a todos los ciudadanos en situación de ocuparse de sus propios asuntos sobre la base de un grado adecuado de igualdad social y económica”.⁴⁹

Rawls “necesitaba” acaso entrar en esos “detalles” en *JFAR* porque la indefinición y la ambigüedad fundamentales del concepto de “estructura básica” institucional —a la que se aplica en exclusiva su idea de justicia política— ofrecido en 1971 habían sido criticadas por una miríada de autores, hasta el extremo de generar dudas sobre si, por ejemplo, la familia o la empresa privada eran instituciones pertenecientes a la “estructura básica”. En el último Rawls (ya por lo menos desde su “The Idea of Public Reason Revisited” —incluida luego en la edición de su para tantos decepcionante *The Law of Peoples*⁵⁰—), esos interrogantes quedan despejados por la afirmativa. Pero de un modo curioso, que nos va a ocupar aquí unos instantes.

No se ha insistido lo bastante, en mi opinión, en el hecho de que tanto Rawls como los “rawlsistas metodológicos” son deudores —o prisioneros— de la ciencia social académica de su época. Se ha observado ya alguna vez esto a propósito del uso harto acrítico por parte de muchos “rawlsistas metodológicos” del instrumental de la teoría económica neoclásica, un instrumental que, entre otras cosas, condena inexorablemente a quien lo usa al análisis estático o estático-comparativo, cegándole la visión analítico-dinámica de la vida económica.⁵¹ Pero también puede verse en el uso —aún más acrítico, tal vez— de la teoría sociológica y politológica de las instituciones predominante en los EEUU de los años 50 y 60. Para lo que aquí interesa, se puede resumir esa teoría —a la que puede llamarse “teoría del pluralismo institucional”— en la afirmación de que la sociedad está compuesta por una muchedumbre de instituciones entendidas como conjuntos y subconjuntos de prácticas sociales de los agentes reguladas por normas. Ahora bien; esa muchedumbre (de asociaciones de padres, clubs filatélicos, empresas capitalistas, empresas sin ánimo de lucro, iglesias, universidades, sociedades benéficas, patronatos, escuelas, entidades deportivas, sindicatos, organizaciones patronales, partidos políticos, sociedades eruditas, ligas protectoras de los animales, colegios profesionales, familias, etc., etc., etc.) se describe sin apenas visos de articulación o de jerarquía causal en la determinación de la dinámica social, económica y política.⁵² De esa visión pluralista institucional estaba de todo

⁴⁹ Pág. 139.

⁵⁰ Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1997.

⁵¹ Los críticos liberales más duros de la teoría neoclásica (Schumpeter o el propio von Hayek) dieron al menos en el clavo al insistir en su incapacidad para el entender la dinámica económica. (Se puede recordar que Schumpeter, quien siempre admiró —y entendió— el carácter dinámico de la teoría económica de Marx, llegó a llamar a la doctrina neoclásica “ciencia económica para contables”.)

⁵² Tal vez ayude al lector menos familiarizado con la filosofía de la ciencia una aclaración sobre los conceptos de “estática”, “estática comparativa” y “dinámica”. Una teoría es puramente estática cuando sólo es capaz de identificar

punto impregnada la “abstracta” *Justicia como equidad* de 1971, y seguía estándolo la más “concreta” *JFAR*. Cuando en esta última entró Rawls a discutir, por ejemplo, si la institución de la familia forma parte de la “estructura básica” —lo que se afirma categóricamente—, y cómo, entonces, se aplican a ella los principios de la justicia política, la respuesta es reveladora:

“Los principios de justicia política han de aplicarse directamente a esa estructura [básica], pero no se pueden aplicar directamente a la vida interna de las muchas asociaciones de que se compone, la familia entre ellas. (...) Obsérvese que una cuestión de todo punto análoga surge en relación con todas las asociaciones, ya se trate de iglesias o de universidades, de asociaciones científicas o profesionales, de empresas privadas o de sindicatos.”⁵³

Ahora bien; instituciones como la “empresa privada” capitalista o la familia son de todo punto decisivas —causalmente— en la configuración y dinámica (productiva y reproductiva) de un entero régimen económico-social, mientras que las asociaciones científicas, los clubs filatélicos o las iglesias, generalmente, no.⁵⁴ El régimen de capitalismo reformado por el Estado de bienestar —que no le gustaba a Rawls— configuraba la constitución *de la vida interna* de la empresa privada de un modo muy distinto a cómo la configuraba el capitalismo de *laissez faire* —que todavía le gustaba menos—: en el primer caso, el del capitalismo socialmente reformado, el poder del empresario *en la vida interna* de la empresa está embridado por interferencias legislativas que dan ciertos derechos sociales y civiles a los trabajadores (la llamada “ciudadanía social”: vista desde un punto de vista jurídico, una especie de *ius in re aliena*); en el segundo caso, el del capitalismo liberal prerreformado tradicional (o en el del actual capitalismo contrarreformado neoliberal), el poder del empresario *en la vida interna* de la empresa tiende a ser poco menos que absoluto: el empresario y sus agentes no sólo tienen *possessio*, sino también *dominium*,⁵⁵ el empresario —el “patrón”, el “capitán de industria”, o sus agentes fiduciarios— cobra aquí el papel de un verdadero *dominus ab legibus solutus*.

Rawls mismo no desconocía que una característica centralmente determinante del régimen económico-social propugnado por el socialismo democrático es la

y describir con cierta precisión las variables de estado que definen un sistema; es estático-comparativa, cuando es, además, capaz de comparar distintos estados del sistema a lo largo del tiempo; y es dinámica cuando es capaz de identificar con cierta precisión algunas fuerzas causales que actúan en la transformación del sistema a lo largo del tiempo. Sean cuales fueren sus otras posibles virtudes, la tradición económica neoclásica no es dinámica; sean cuales fueren sus otros posibles defectos científicos, tanto la teoría económica schumpeteriana como la de ascendencia marxiana son dinámicas. La teoría evolutiva de Lamarck era, a lo sumo, estático-comparativa; la teoría darwiniana, en cambio, dinámica (gracias a la identificación de la “selección natural” como fuerza causal; y dicho sea de pasada, Marx y, sobre todo, Engels entendieron estupendamente esta afinidad metodológica desde su primera lectura de Darwin). Agradezco a María Julia Bertomeu y a Daniel Raventós que me hayan insistido en la necesidad de aclarar eso al lector.

⁵³ Págs. 163-4. Obsérvese que las relaciones sociales en la “vida interna” de las instituciones formarían parte de lo que la tradición filosófica habría considerado un problema de justicia conmutativa. Es, pues, hasta cierto punto natural que el distribucionismo estricto de la teoría normativa rawlsiana no pueda entrar por uvas en este asunto.

⁵⁴ Una interesante crítica de lo que aquí viene llamándose “teoría pluralista de las instituciones” puede hallarse en el devastador capítulo VI de la *Crítica de la impaciencia revolucionaria* de Wolfgang Harich (trad. A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1988, págs. 86-117), dedicado a la versión europea ultraconservadora que de esa teoría hizo el filósofo y sociólogo exnazi Arnold Gehlen y al aprovechamiento de la misma (previa inversión radical de su intención política) intentado por Theodor W. Adorno, y tras él, por una parte de la izquierda sesentaiochesca alemana.

⁵⁵ María Julia Bertomeu, “Derecho personal de carácter real: ¿*stella mirabilis* o estrella fugaz?”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXI, N 2, Primavera 2005

radical democratización desde abajo de la empresa, es decir, el gobierno y la gestión obrera *de la vida interna* de la empresa o unidad productiva.⁵⁶ Y no podía ignorar que fueron las luchas del movimiento obrero sindical y políticamente organizado a favor de la “democracia industrial” las que llevaron, como fórmula de compromiso, al pacto social en que se fundó el capitalismo socialmente reformado de la segunda posguerra. Como difícilmente podía ignorar que el asalto derechista al capitalismo socialmente reformado y el regreso del capitalismo desembridado de *laissez faire* a que hemos venido asistiendo desde mediados de los 70 guarda una estrecha relación causal con la debacle experimentada por el movimiento obrero y, más en general, popular luego de su punto culminante de radicalización político-social en 1968-71 (una debacle que incluyó, claro es, al movimiento de derechos civiles en los EEUU).⁵⁷ Pero una cosa es no ignorar y otra entender. Su teoría social normativa carecía de los instrumentos analítico-dinámicos para integrar conceptualmente eso, y por lo mismo, para entenderlo. Ahora bien; quien no entiende eso, no puede tampoco entender políticamente nada del tiempo histórico en que nos ha tocado vivir.⁵⁸

¿Lo entendieron los “marxistas analíticos”?

Cohen se interesó vivamente por la filosofía política académica postutilitarista a partir de mediados de los 80. Y hay que decir que, desde el punto de vista de las preocupaciones aquí apuntadas, los frutos de ese interés son francamente decepcionantes.

Por lo pronto, Cohen pareció aceptar galanamente –incluso con fe de converso— dogmas del “rawlsismo metodológico”, respecto de los cuales,

⁵⁶ Cfr. *JFAR*, pág. 178. Dicho sea de pasada: en la medida en que, histórico-evolutivamente, la empresa capitalista moderna y su regulación jurídico-institucional surge de la vieja *loi de famille* del Antiguo Régimen europeo (de ahí el nombre de *patrón* que reciben desde el comienzo de la Revolución Industrial los “capitanes de industria” y los empresarios), parece que los dos ejemplos –que han ocupado por años, respectivamente, a las y los críticos socialistas y feministas de Rawls— están más que conectados. (Para esa conexión dinámico-institucional y su relevancia normativa, cfr. Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica, 2004.) Pero para ver la decisiva importancia normativa de eso, hay que ponerse unos lentes histórico-institucionales que corrijan, no ya el “liberalismo”, sino el tenaz estrabismo daltónico de todas las teorías metodológicamente “ideales” (también, si las hubiere, las de carácter “feminista” y “socialista”). Para una crítica de la miopía de cierto feminismo académico en este punto, cfr. M.J. Bertomeu y A. Domènech, [“Público y privado: Republicanismo y Feminismo académico”](#) (accesible desde [SinPermiso](#) electrónico).

⁵⁷ Hay muchas maneras de medir ese desplome cuantitativamente. Una de las más impresionantes es observar la evolución de la curva de horas de trabajo anualmente perdidas por huelgas: esa curva, en todos los países del mundo de los que hay datos fiables, tiene su pico en 1969-1971, y, desde entonces, comienza un desplome constante, que dura más de 35 años. Otra, claro, es ver la curva que describe el desplome de la tasa de sindicalización.

⁵⁸ Sólo esa incapacidad para categorizar histórico-dinámicamente la vida social y económica –dimanante de su concepción ahistórica y ainstitutional de las “circunstancias de la justicia” — explica el que Rawls considere (en *JFAR*) como una opción anticapitalista plausible la democracia jeffersoniana de pequeños propietarios, una opción que ya Robespierre y Tom Paine habían descartado como inviable antes de la Revolución Industrial. (El celebrado “derecho a la existencia” (1793) de Robespierre estaba concebido como un antídoto adecuado contra la “economía política tiránica” del capitalismo en auge, constatada la imposibilidad de universalizar la libertad republicana por la vía de una democracia de pequeños propietarios agrarios. Y lo mismo vale para la “justicia agraria” (1796) de Tom Paine, quien proponía un ingreso ciudadano universal e incondicional como compensación por la imposibilidad de universalizar la pequeña propiedad agraria. Cfr. Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, Ediciones Viejo Topo, 2007.)

según ha habido ya ocasión de ver, el propio Rawls terminó por mostrarse inseguro y vacilante:

“Mi concepción de la filosofía moral y política era, y es, del tipo académico corriente: se trata de disciplinas a-históricas que se sirven de la reflexión filosófica abstracta para estudiar la naturaleza y la verdad de los juicios normativos.”⁵⁹

Esta afirmación consta en la página primera de su libro sobre autopropiedad, libertad e igualdad, que es básicamente una colección de ensayos de reflexión y polémica contra la filosofía política “libertariana” de Robert Nozick (1938-2002). A Cohen le llamaba la atención que los filósofos políticos *left liberal* (como el propio Rawls) no prestaran suficiente atención a la crítica que en *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) había realizado Nozick, desde la derecha, al igualitarismo de la justicia como equidad de Rawls. La originalidad filosófica de la argumentación de Nozick consistía en aceptar la crítica rawlsiana del utilitarismo, para pasar a construir él mismo una teoría deontológica (no consecuencialista, y por lo tanto, no utilitarista) de la justicia, que, contra Rawls, venía a justificar todos los tópicos del giro conservador “neoliberal” impulsado en el mundo, y particularmente en los EEUU, por *think tanks* excelentemente financiados por las grandes empresas: “Estado mínimo”, “libertad” irrestricta de los mercados, apología de las privatizaciones, etc. El núcleo de la teoría nozickiana, o mejor dicho, su piedra basal era un pretendido derecho de autopropiedad de los individuos, derecho supuestamente elaborado filosóficamente por Locke, y a partir del cual Nozick derivaba prácticamente toda su teoría. En la medida en que Cohen, a diferencia de los rawlsianos y, en general, de los liberales de izquierda se sentía irresistiblemente atraído por ese principio del derecho a la propiedad de sí mismo, un principio que creía que el socialismo no podía negar, se embarcó en una bizantina discusión con Nozick (a la que Nozick, hasta donde yo sé, reaccionó con displicencia: no replicó jamás), cuyo resultado más notorio es el libro mencionado.

La relación que Nozick pueda guardar con Locke, es, sin embargo, todavía más problemática y remota que la que pueda guardar Rawls con Kant. Toda la construcción de Nozick sobre la “autopropiedad” lockeana estaba basada en una formidable confusión hermenéutica sobre las bases de la filosofía política de Locke (y de todo el iusnaturalismo revolucionario del XVII y XVIII). Cualquiera que supiera algo de historia real y de historia de las ideas y de los conceptos políticos y jurídicos de esa época tenía que darse cuenta del enredizo en que se había metido Nozick a cuenta de una mala comprensión de Locke, filósofo político, dicho sea de paso, malinterpretado donde los haya, pero al que James Tully había dedicado en 1980 un libro que ha cambiado completamente la manera en que los filósofos y los historiadores competentes lo leen ahora,⁶⁰ un libro que destruyó radicalmente, entre otras, la imagen, tan cara a neotomistas, marxistas vulgares y liberales iletrados, de Locke como un “liberal”,⁶¹ fanático propugnador de un “individualismo posesivo” (MacPherson):

⁵⁹ Gerald A. Cohen, *Self-ownership, freedom, and equality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1995, pág.1.

⁶⁰ James Tully,

⁶¹ “Liberalismo” es palabra inventada en España en las Cortes de Cádiz de 1812. El liberalismo es un fenómeno histórico del siglo XIX, y es un anacronismo –nada inocente, por cierto, y preñado de consecuencias político-ideológicas— calificar de “liberales” a autores del XVII o del XVIII.

ni la propiedad privada era para Locke (ni para Kant) un “derecho natural”, ni la autonomía individual republicana defendida por Locke (y luego, en su estela, por Kant) arraigaba en un pretendido derecho natural a la propiedad de sí mismo.

Saber un poco de historia –también de historia de las ideas y de los conceptos políticos— habría ayudado mucho aquí a deshacer el enredizo filosófico de Nozick, en vez de empantanarse en un terreno de “la reflexión filosófica abstracta sobre la naturaleza y la verdad de los juicios normativos” precisa y tramposamente dispuesto por el adversario. Saber que en la primera mitad del XIX hubo una poderosa corriente de socialismo ricardiano que construía filosóficamente sobre el iusnaturalismo republicano de Locke,⁶² y que Locke mismo llegó a ser considerado en la Europa postermidoriana, y especialmente en Inglaterra, poco menos que como un vitando escritor “socialista”, habría servido también para darse cuenta de que algo no encajaba muy bien en el *puzzle* construido por Nozick. Y sobre todo: saber que, en la tradición histórica del derecho romano republicano –en la que también se hallaban Locke y Kant—, cualquier contrato “voluntario” de esclavitud –posibilidad no negada, sino afirmada por Nozick— era de naturaleza jurídicamente írrita por incompatible con una libertad republicana que, por excelentes razones filosóficas, se consideraba “inalienable”; saber eso habría ayudado a Cohen a entender mejor el significado filosófico de la autonomía, de la libertad y de la igualdad republicanas, y de la pretensión de afirmarlas y robustecerlas y universalizarlas en que consiste el socialismo revolucionario republicano-democrático moderno. Le habría evitado, también, boxear durante años con sombras.

En su siguiente libro,⁶³ Cohen entró en la crítica del liberalismo postutilitarista de izquierda, o sea, Dworkin y el propio Rawls. Lo que más puede interesarnos aquí es su crítica de Rawls y el extraño modo en que esa crítica procede. La crítica se centra fundamentalmente en la aplicación de los principios de la justicia a la “estructura básica” de Rawls, lo que, de acuerdo con lo que se lleva dicho, resultaría natural en un socialista de ascendencia marxista. Lo sorprendente es el tipo de crítica. En vez de entender que la insuficiencia de la aplicación rawlsiana de esos principios a las instituciones sociales básicas deriva directamente de las limitaciones metodológicas autoimpuestas por Rawls (de la idealidad de su teoría, de su distribucionismo estricto y de la ahistoricidad y la ainstitucionalidad de su caracterización de las circunstancias de la justicia), así como de una mala inteligencia científico-social de la articulación dinámica de las instituciones sociales fundamentales, Cohen parecía aceptar todas esas limitaciones metodológicas para centrarse en la necesidad de aplicar los principios de justicia igualitaria no, como Rawls –“de modo holista radical”— exclusivamente a las instituciones sociales básicas, sino a las relaciones entre individuos al margen de las instituciones. Rawls le resulta

⁶² El socialismo ricardiano sostenía que el “mercado libre”, en el sentido de la economía política clásica, era la vía más expedita al socialismo y a la abolición de la esclavitud del trabajo asalariado. Su teórico más notorio fue Thomas Hodgskin (1787-1869), un crítico iusnaturalista inclemente del giro utilitarista dado por la ciencia económica y la política británica tras la muerte de Ricardo y la falsificación del legado de éste por Bentham y Mill padre, fue leído y apreciado por Marx. Para la falsificación utilitarista de Ricardo, cfr. el importante libro de Murray Milgate y Shannon C. Stimson, *Ricardian Politics*, Princeton, N.J., Princeton Univ. Press, 1991.

⁶³ Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge, Mass. Harvard Univ. Press, 1999.

insuficientemente “kantiano” (dicho sea de paso: del Kant de Rawls y de Cohen, más vale no hablar), e insiste en la necesidad de una filosofía igualitarista individual, es decir, en un igualitarismo centrado en la “virtud” individual. Una “virtud”, ni que decir tiene, completamente desgajada del derecho y sin el arraigo institucional que toda la tradición filosófico-política, desde Aristóteles hasta Locke y Kant, le ha reconocido. Una “virtud”, pues, forjada en la “reflexión filosófica abstracta”, por volver a su irritante fórmula de 1995 sobre la tarea de la filosofía política y moral académica. Lo que se traduce, como anunciaba ya la cita inicial del libro,⁶⁴ en un redescubrimiento de la doctrina social cristiana como panacea:

“Esta panacea afirma que, para poner fin a la desigualdad, se precisa una revolución en el sentimiento y en la motivación, y no sólo en la estructura económica. A día de hoy, no creo que sea completamente *verdadera*, pero estimo que contiene más *verdad* de la que yo estaba dispuesto a reconocerle.”⁶⁵

¿Qué quedó, entonces, del “marxismo analítico”? Aparentemente, nada:

“Cuando yo estaba, digamos, en la veintena, me habría resultado estupefaciente la previsión de que terminaría en una posición como la mía actual, pues las tres formas de doctrina igualitaria [marxista, rawlsiana y cristiana] que he distinguido pueden en cierto sentido ordenarse de manera tal, que mi actual posición se halla en el lado opuesto de la posición marxista con la que comencé.”⁶⁶

Cuando Cohen comenzó a interesarse seriamente por la filosofía política y, en general, por las cuestiones normativas, parecía sentir vivamente la insuficiencia del marxismo en que se había educado:

“Los socialistas deben abandonar la concepción obstétrica y (...) en cierta medida, deben dar pie a concepciones utópicas.”⁶⁷

Pero el antiutopismo filosófico de Marx, piénsese lo que se quiera de él, no se fundaba en el desprecio o en la ausencia de toda perspectiva normativa. No dimanaba, por ejemplo, de la idea de que el futuro socialista o emancipador dependía completa o aun principalmente de leyes históricas más o menos inexorables (en las que Marx no creyó nunca, y menos aún de viejo). Se fundaba, antes bien, en una concepción de la normatividad que acaso pueda resumirse en este apotegma de su juvenil crítica de la filosofía hegeliana del derecho:

“No basta con que la idea tienda a la realización; la realidad debe también tender a la idea.”⁶⁸

En los *Grundrisse*, bastantes años después, estaba la misma idea:

⁶⁴ De Marcos, 8, 36: “Porque ¿qué aprovechará al hombre, si granjeare todo el mundo, y pierde su alma?”.

⁶⁵ *Ibid.* pág. 120. Los énfasis son del propio Cohen.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 3.

⁶⁷ Selfownership, op. cit, págs. 43-44.

⁶⁸ *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1*, pág. 386.

“Si no halláramos ya en la sociedad, tal como es, las condiciones materiales de producción – y las consiguientes relaciones de tráfico social— necesarias para una sociedad sin clases, todos los intentos de voladura serían Donquijotería.”

Que la antipatía de Marx por las utopías y los utópicos y sus “donquijoterías” eran una antipatía moral, normativa, de todo punto política, y en ningún caso derivada de una confianza dogmáticamente complaciente en alguna ley inexorable de la historia, es incontestable:

“... la utopía, el socialismo doctrinario (...) supedita el movimiento total a uno de sus aspectos, (...) suplanta la producción colectiva, social, por la actividad cerebral de un pedante suelto y (...) sobre todo, mediante pequeños trucos o grandes sentimentalismos, elimina en su fantasía la lucha revolucionaria de las clases y sus necesidades, (...) este socialismo doctrinario (...) en el fondo no hace más que idealizar la sociedad actual, forjarse de ella una imagen limpia de defectos, y quiere imponer su propio ideal a despecho de la realidad social.”⁶⁹

Lo que acaso no acabaron de comprender ni Marx ni Rosa Luxemburgo—otra crítica inclemente de la donquijotería—⁷⁰ es que el utópico de buena ley es siempre hijo de una catástrofe política, y compone la figura del derrotado intelectual y moralmente respetable, que no sólo no quiere resignarse al desastre, sino que, por remedar a nuestro Unamuno, ni siquiera quiere querer resignarse al desastre.

Y es seguramente mucho pedirle a un derrotado con cabal consciencia de serlo que ahonde, sin entregarse ni rendirse, en aquella vieja sabiduría normativa de Epicuro que el joven helenista Marx, distinguido cerdo de su “piara” —conforme a la grosera difamación católica tradicional del del Jardín y de su maestro—, se empeñó en hacer suya de por vida, en los momentos menos malos, no menos que en los malos y aun en los malísimos: *Ta anakaia euporista kai ta dysporista ouk anakaia*, “lo necesario es fácil de realizar, y lo difícil de realizar no es necesario.”

Descanse en paz Gerald Cohen, cuyo último libro acaba de publicarse con el enterquecido y nada resignado título de: *¿Por qué no socialismo?*

⁶⁹ Marx, *Lucha de clases en Francia*, cap. III.

⁷⁰ Recuérdese su célebre crítica a Bernstein y a “todos los don Quijotes de la historia” que, a falta de medios históricamente plausibles de promoción de sus ideales de justicia, se entregan a sueños de reforma universal “y lo único que consiguen es terminar con un ojo morado”.