

LOS RICOS Y LA IGUALDAD: ENTRE JESÚS, MARX Y RAWLS

Corina Yturbe

GERALD A. COHEN,
*Si eres igualitarista,
¿cómo es que eres tan rico?*,
Barcelona, Paidós, 2001
[*If You're an Egalitarian,
How Come You're So Rich?*,
Cambridge, MA / Londres,
Harvard University Press, 2000]

Durante la década de los años setenta, el marxismo se convirtió en un punto de referencia obligado para el discurso académico de las ciencias sociales. El pensamiento de Marx había pasado por críticas, interpretaciones desde distintas perspectivas, incluso contradictorias, correcciones y reformulaciones, por lo que surgió la necesidad de volver a plantearse la cuestión de qué se entendía por marxismo. Este debate tenía como centro cuestiones metodológicas, alejadas tanto de los intereses originarios del propio Marx, como de la realidad social, histórica y política. A finales de esa década, G.A. Cohen publica su conocido libro *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (*Karl Marx's Theory of History. A defence*, Oxford, Oxford University Press, 1978 [trad. cast.: Madrid, Pablo Iglesias - Siglo XXI, 1986]). Esta obra formaba parte del intento de un grupo de filósofos, pertenecientes

a la tradición analítica anglosajona, de hacer del marxismo una ciencia, con verdadera capacidad explicativa, corriente conocida como marxismo analítico. Cohen centra el debate sobre el marxismo en la reflexión acerca de la sociedad y la historia, a partir de una relectura de la teoría de la historia de Marx con los instrumentos de rigor y claridad propios de la filosofía analítica. Tomando como punto de partida la tesis materialista de Marx, según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas determina las relaciones de propiedad y las formas políticas de una sociedad. La determinación de la superestructura social por la estructura económica se justifica apelando a enunciados tipo ley, basados en explicaciones de tipo funcional. Así, según Cohen un fenómeno social se podría explicar por sus efectos positivos sobre la estructura social, es decir, por impulsar el desarrollo de las fuerzas productivas.

El aporte específico de Cohen al llamado marxismo analítico fue objeto de fuertes críticas no sólo de carácter epistemológico, sino de orden sociológico o historiográfico. Parecería que a raíz de algunas de las críticas levantadas en contra de las tesis fuertes —las explicaciones funcionales y la perspectiva holista— la obra posterior de Cohen se enfocó hacia tres con-

ceptos fundamentales de la teoría política: la igualdad, en particular desde la perspectiva de la justicia distributiva, la libertad y la propiedad.

El libro que hoy nos ocupa reúne una serie de conferencias —las Gifford Lectures— impartidas por Cohen en 1996, en la Universidad de Edimburgo. El concepto que ocupa el centro de las reflexiones de Cohen a lo largo de estas conferencias es el de igualdad, desde la perspectiva de tres corrientes de pensamiento: el marxismo clásico, el liberalismo igualitarista de John Rawls y la tendencia igualitarista en el cristianismo. Cohen analiza cómo entienden la igualdad cada una de esas corrientes y los modos a través de los cuales se logra construir una sociedad justa, para llegar a la conclusión de que igualdad es, sobre todo, una cuestión de actitud y de elección personal, siendo la perspectiva cristiana la que más se acerca a la posición actual de Cohen: «Ahora creo que es necesario un cambio de actitud social para producir la igualdad, un cambio en las actitudes que la gente muestra hacia los demás en la vida diaria y esta creencia me acerca más de lo que hubiese esperado a la perspectiva cristiana de estos asuntos que una vez menosprecie» (p. 17).

En la primera conferencia —«Paradojas de la convicción»—, Cohen explora algunos aspectos de cómo llegamos a tener ciertas convicciones, es decir, el hecho de que creemos aquello en lo que fuimos educados para creer. En contra de lo que él llama «la propuesta purificadora de la credibilidad» (p. 32), sostiene que las convicciones, fruto de la educación, no sólo son irracionales o incitan al fanatismo, sino que estructuran nuestra personalidad y nuestro comportamiento. Estas creencias, además, no son sólo de tipo religioso o político, sino que «algunas creencias teóricas bastante recónditas también muestran indicios de ser creencias

fruto de la educación» (p. 33). A partir de esta idea de que la educación es una fuente poderosa de creencias, en la segunda conferencia Cohen nos relata su infancia con el fin de mostrarnos que algunas de sus creencias más profundas —entre ellas, la creencia en la igualdad— fueron frutos de su educación en el seno de una familia judía y comunista. De ahí su interés y su creencia en la igualdad.

Con el propósito, pues, de mostrar que la igualdad social —la justicia distributiva— no depende sólo de la estructura de la sociedad, sino que es una cuestión básicamente de elección personal, Cohen analiza la concepción de la igualdad en las tres corrientes de pensamiento, antes mencionadas, planteando dificultades y lagunas, para llegar al análisis de la conducta de las personas en general, particularmente la de los ricos que creen en la igualdad, buscando darle una respuesta a la pregunta que le da el título a este libro: «Si eres igualitarista, ¿cómo eres tan rico?». Es imposible hacerle justicia al modo como Cohen va armando con cuidado sus argumentos. Echa mano de todas las herramientas de la filosofía analítica anglosajona, elaborando sus argumentos con la mayor transparencia lingüística, separando cuidadosamente las partes de una tesis, especificando siempre el sentido de los términos y enunciados que discute. Aquí sólo podemos presentar el esqueleto de sus críticas. La finalidad de estas líneas es mostrar que, al final, a pesar de todo el rigor analítico, Cohen no logra trazar un puente entre su formación marxista, su creencia en la posibilidad de una explicación rigurosa de la sociedad y de la historia como condición de posibilidad de su transformación, y sus nuevas convicciones acerca del peso de la voluntad individual en la construcción de una sociedad justa.

Las siguientes tres conferencias están dedicadas al análisis del marxismo clásico.

Cohen sigue pensando que el marxismo nos proporciona un análisis realista y riguroso de cómo funciona el orden social. Sin embargo, critica fuertemente el «desprecio por la moralidad» de la tradición marxista, rechazo que se explica fundamentalmente por el hecho de que «desde sus comienzos el marxismo se presentaba a sí mismo desde una acusada conciencia de estar llevando a cabo una lucha en el mundo y no tanto de ser un conjunto de ideales que se proponen al mundo y al que el propio mundo debería ajustarse» (p. 138). Una de las premisas que una vez inspiraron su recuperación de la teoría de la historia de Marx como un instrumento indispensable para la explicación de la historia —el desarrollo ineludible de las fuerzas productivas a lo largo de la historia—, ahora le parece que da lugar a lo que él llama «la metáfora obstétrica» de la práctica política: en virtud de las tendencias históricas irrefrenables del desarrollo de las fuerzas productivas y del ascenso de la clase trabajadora organizada, la sociedad alcanzaría una condición tal de abundancia que la igualdad material, la igualdad de acceso a bienes y servicios era algo históricamente inevitable. Ni los ideales, ni los principios, ni los valores desempeñarían algún papel relevante. Tampoco las decisiones o las creencias de los actores podrían influir en el proceso histórico. No existe ni la incertidumbre ni las elecciones, con todas sus consecuencias. La historia, señala Cohen, «ha hecho trizas» (p. 141) cada una de las predicciones del marxismo: el proletariado no logró la unidad y el poder que anticipaban los marxistas y el pronóstico de la abundancia también resultó falso. Y, si «el capitalismo no produce sus propios enterradores», ahora «los socialistas deben comprometerse con una defensa de carácter más moral que aquella que otrora estuvo de moda» (p. 152). Así, si el marxismo creía que la igualdad se nos concedería

como resultado de la abundancia, ahora en un contexto de escasez, es necesario tener más claro qué tipo de igualdad se está buscando, qué razones existen para buscarla y cuáles son los medios idóneos para realizarla. De ahí que las personas de formación marxista —como el propio Cohen— tiendan a volverse hacia la filosofía política normativa.

La crítica de Cohen a Rawls, y a los liberales en general, se centra en el rechazo a la restricción de Rawls de la justicia a la «estructura básica» de la sociedad, es decir, en el rechazo de la idea según la cual los principios fundamentales de la justicia se aplican a las reglas de la estructura básica de la sociedad y no a las elecciones que la gente hace dentro de esa estructura. Estas últimas son vistas por Rawls como virtudes diferentes: caridad, generosidad, abnegación, pero no como justicia propiamente dicha. Así, para Rawls, lograr la igualdad no es una tarea que tengan que proponerse los individuos, sino que depende de la elaboración de ciertas reglas, de cierta constitución. Para Cohen, «esta visión rawlsiana y, en general, liberal representa una abdicación: una abdicación de la responsabilidad de respetar la justicia distributiva en las elecciones de la vida diaria [...]» (p. 19). Parecería que Cohen se olvida que uno de los supuestos básicos del liberalismo es la concepción del Estado no como algo natural, sino como una construcción artificial, construcción basada, precisamente, en las elecciones, decisiones, valores, principios, de los individuos. Para Cohen, el comportamiento de los individuos dentro de la estructura legal del Estado responde únicamente a la coerción. Pero, fuera de esa estructura, insiste Cohen, la gente lleva a cabo opciones en su vida diaria que no están sujetas a la coerción. De ahí que, «los principios de justicia distributiva —es decir, los principios sobre la distri-

bución justa de beneficios y cargas en la sociedad— se aplican, donde lo hacen, sobre aquellas opciones de la gente que no son obligatorias desde un punto de vista legal» (p. 166). Analizando y criticando el principio de la diferencia de Rawls, según el cual las desigualdades son justas si, y sólo si, son necesarias para hacer que los que peor están en la sociedad estén mejor de lo que estarían de cualquier otra forma, Cohen concluye que «una sociedad justa dentro los términos del principio de la diferencia [...] no exige simplemente reglas coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuya a dar forma a las opciones de los individuos» (p. 174). Su lectura de las Escrituras apoya su opinión de la idea de ese *ethos* como motor de la transformación social: «Jesús —escribe Rawls— habría rechazado la idea liberal de que el Estado pueda encargarse de la justicia por nosotros, sólo con tal de que obedezcamos las reglas que dicta sin prestar atención a lo queelijamos hacer en el marco de esas reglas» (p. 20).

En la última conferencia, Cohen analiza una serie de razones para no esperar que la gente persiga de forma privada las normas que habrían de prevalecer en lo que consideran una sociedad justa, recurriendo a tesis de Dworkin, Nagel y Nozick para apoyar sus argumentos a favor y en contra de las razones que un igualita-

rista rico puede tener para no hacer grandes donaciones en una sociedad desigual. A la luz del problema central, reflexionar sobre la igualdad social, este «ejercicio» —como lo llama el propio Cohen— no aporta gran cosa al problema.

El fracaso de los socialismos revolucionarios y el consecuente hundimiento del paradigma marxista abren la tarea de una reflexión teórica seria que proponga nuevos marcos de interpretación a la altura de los retos planteados por las complejas sociedades modernas. Es lamentable que en un tema tan agudo como el de la igualdad social, Cohen opte por el cristianismo, entendido como un voluntarismo. Su evolución «desde un punto de vista económico a uno moral, sin haber mantenido nunca un punto de vista político» (p. 17) se hace evidente en las conclusiones de sus elaboradas argumentaciones. Cohen abandona el paradigma marxista, pero sigue preso del anti-liberalismo, del anti-individualismo del pensamiento marxista; crítica al liberalismo —«desde la izquierda», nos dice— y, congruente con su posición, retoma de esta corriente justamente la desconfianza hacia la política (relegada por el marxismo), reduciendo la complejidad de factores que intervienen en la construcción de un orden social a voluntad de los individuos, volviendo poco plausible su defensa de la democracia.