

## **Julio Boltvinik**

**AFILIACIÓN INSTITUCIONAL:** Doctor en Ciencias Sociales  
Profesor investigador del CES de El Colegio de México  
Correo electrónico: Correo electrónico: jbolt@colmex.mx

## **CLAROSCUROS DE GERALD A. COHEN**

(Nunca abandonó la crítica al capitalismo y la esperanza en el socialismo)

Fecha de recepción: 02-08-2016

Fecha de aceptación: 24-11-0216

### **Resumen**

El texto que sigue aborda: primero, las razones que él mismo da para haber creado el marxismo analítico y haberse dedicado a temas de filosofía política y moral, algo inusual entre marxistas; segundo, su postura sobre el socialismo y el socialismo de mercado; y tercero, sus dudas y críticas (del 2000) ante lo que en 1978, en su primer gran libro: Karl Marx. Theory of History: A Defence, había defendido: el materialismo histórico. Quedan fuera sus polémicas sobre temas de filosofía política con John Rawls, con Robert Nozick, y la crítica a la concepción de Sen sobre las capabilities.

### **Palabras clave**

**Marxismo, campamento, socialismo de mercado, antropología filosófica, necesidad de identidad, comunidad.**

### **Abstract**

The text that follows addresses: first, the reasons he gives for having created the analytical Marxism and have been dedicated to issues of political and moral, rather unusual philosophy among Marxists; Second, his stance on socialism and market socialism; and third, their doubts and criticism (2000) that in 1978, in his first great book: Karl Marx. Theory of History: A Defence, had defended: historical materialism. Remain outside its polemics on issues of political philosophy with John Rawls, with Robert Nozick, and criticism of the conception of Sen about the capabilities.

### **Keywords**

**Marxism, camp, market socialism, philosophical anthropology, need for identity, community.**

## CLAROSCUROS DE GERALD A. COHEN

(Nunca abandonó la crítica al capitalismo y la esperanza en el socialismo)

El texto que sigue es, cuando mucho, un *collage* muy parcial de Gerald Allan Cohen. Sólo se abordan, primero (sección 1) las razones que él mismo da para haber creado el marxismo analítico y haberse dedicado a temas de filosofía política y moral, algo inusual entre marxistas; segundo, su postura sobre el socialismo y el socialismo de mercado (secciones 2 y 3); y tercero (secciones 4 y 5), sus dudas y críticas (del 2000) ante lo que en 1978, en su primer gran libro: *Karl Marx. Theory of History: A Defence*, había defendido: el materialismo histórico. Quedan fuera, entre otros temas que ocupan muchas páginas brillantes, sus polémicas sobre temas de filosofía política (sobre todo en materia de teorías de la justicia) con John Rawls, con Robert Nozick y con muchos otros filósofos políticos, y la crítica a la concepción de Sen sobre las *capabilities*.<sup>1</sup>



### El marxismo ocupó su filosofía política y moral

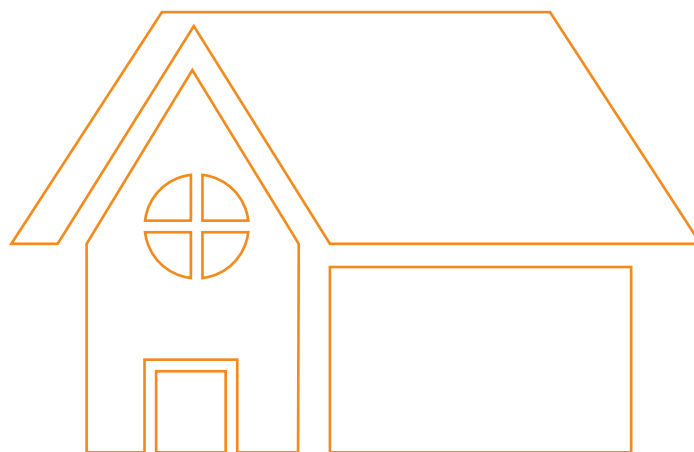
Me enteré de la muerte de este gran filósofo en 2010, varios meses después de que ocurriera y me dolió mucho a pesar de que mi contacto con su obra intelectual (casi) se limitaba a su lúcida crítica del enfoque de *capabilities* de Amartya Sen,<sup>2</sup> pues, casi, no había leído su obra entorno del pensamiento de Marx. Aunque tenía su gran obra de “juventud”, publicada en 1978: *Theory of History: A Defence*<sup>3</sup> (segunda edición ampliada en el 2000), considerada como la obra fundante del *marxismo analítico*, había leído solamente, con gran asombro y admiración, el primer capítulo titulado “Imágenes de la historia en Hegel y Marx”. Al enterarme de su muerte, adquirí algunos otros libros y varios los leí con avidez, lo que aumentó mi admiración por su gran capacidad y rigor analíticos. En la introducción a la nueva edición de esta obra juvenil explica qué es el marxismo analítico y cómo él ingresó en esta corriente:

La operación decisiva que creó el marxismo analítico fue el *rechazo de la pretensión de que el marxismo posee valiosos métodos intelectuales propios*, lo que permitió la apropiación de una rica corriente metodológica que éste, en su detrimento, había rehuido. (p. xvii)

Esta es una postura en la cual resultan dudosas tanto la primera afirmación, que he marcado en cursivas, como la segunda, que he subrayado. Sin embargo, no las discutiré en este artículo. Debo sólo señalar que mi admiración por Cohen es a pesar de mis fuertes desacuerdos con él sobre el marxismo. Empiezo con un pasaje autobiográfico:

Me considero muy judío, pero no creo en el Dios del Antiguo Testamento. Fui criado tanto para ser judío como para ser antirreligioso y sigo siendo muy judío y bastante ateo. Mi madre estaba orgullosa de haberse vuelto proletaria en Montreal después de haber nacido en una familia burguesa de Ucrania. Mi padre, obrero también, pertenecía a una organización judía antirreligiosa, antisionista y fuertemente prosoviética. Mi primera escuela, manejada por esta organización, era muy política y antirreligiosa. En las tardes el lenguaje de instrucción era el yidish. Judíos y judías izquierdistas nos enseñaban historia judía (y de otros pueblos) y la lengua y la literatura yidish. Incluso cuando narraban historias del Antiguo Testamento las impregnaban de marxismo vernáculo. Una de las materias en yidish era “Historia de la lucha de Clases”. Cuando los estadounidenses matan vietnamitas, los soviéticos siegan checos, los serbios asesinan bosnianos, me siento enojado, frustrado y triste. Pero cuando los israelíes destruyen casas y matan hombres, mujeres y niños en los territorios ocupados, hay sangre en mis propias manos y lloro con vergüenza. ¿Por qué me siento tan judío? Parte de la respuesta es que la tradición judía fue bombeada en mi alma en la infancia. Pero otra razón es el anti-semitismo. Sartre exageró cuando dijo que es el antisemita el que *crea* al judío. ¿Pero quién podría negar que el antisemita *refuerza* el sentimiento de judío en el judío?<sup>4</sup>

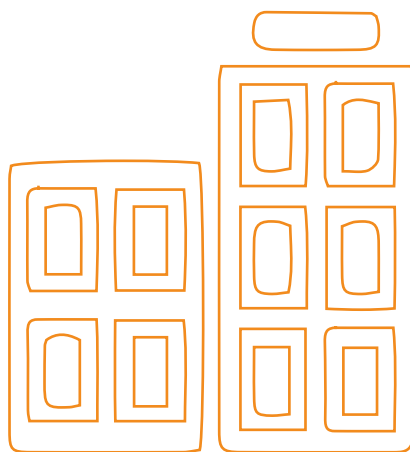
Cohen escribió varios libros. El último tiene una gran importancia y es de una complejidad similar a la del primero: *Rescuing Justice and Equality*. Como buen marxista (creo que lo fue a pesar de sus propias dudas y de las de muchos), Cohen trata de explicar por qué en la última etapa



de su vida (lo que se refleja en este libro) abordó temas de filosofía moral y política que los marxistas solían desdeñar. Empieza con una anécdota. Viaja, en 1964, a Checoslovaquia a casa de su tía paterna, cuyo esposo (Norman Freed) era editor de *World Marxist Review*. “Una noche, dice, planteo la pregunta sobre la relación entre, por un lado la justicia y los valores morales, y por el otro la práctica política comunista”. Su tío político le respondió sardónicamente: “No me hables de moralidad. No estoy interesado en la moral”. Cohen explica que esto significaba que para él la moralidad era puro cuento. Ante la insistencia de Cohen quien dijo que lo que Freed hacía reflejaba un compromiso moral, éste le contestó: “No tiene nada que ver con moral. Estoy luchando por mi clase.” “En su desprecio de la moralidad, el tío Norman estaba expresando, en forma vernacular, una venerable, profunda y desastrosamente engañosa autoconcepción marxista”, dice Cohen. La razón más importante de la exclusión de las cuestiones morales: “Es que el marxismo se presentaba a sí mismo, ante sí mismo, como la conciencia de la lucha en el mundo, y no como un conjunto de ideales propuestos al mundo para que se ajustara a ellos.” El marxismo, explica, en contraposición con el socialismo utópico, era científico: se basaba en los duros hechos históricos y en el duro análisis económico. Esa autodescripción era en parte una bravata porque, añade: “Los valores de igualdad, comunidad y autorrealización humana eran sin duda parte integral de la estructura de creencias marxistas.” Pero los marxistas no examinaban los principios de igualdad, o de hecho ningún otro valor o principio. En cambio, señala, dedicaron su energía intelectual al *duro caparazón factual* que rodeaba dichos valores, a las audaces tesis explicativas de la historia y del capitalismo (*Ibíd*, pp.101-103). Cohen continúa:

Pero ahora el marxismo ha perdido la mayor parte de su caparazón, su dura concha de supuestos hechos. Casi nadie lo defiende en la academia. En la medida en la que el marxismo todavía esté vivo —y se puede decir que una suerte de marxismo está vivo en, por ejemplo, el trabajo de académicos como Roemer en E.U. y Van Parijs en Bélgica— se presenta a sí mismo como un conjunto de valores y un conjunto de diseños para realizar dichos valores. Es ahora, por tanto, mucho menos diferente del socialismo utópico de lo que alguna vez pudo anunciar que era. Su concha está cuarteada y se derrumba, su débil panza ha quedado expuesta. (*Ibid.*, p. 103)

Cohen describe cómo ha ocurrido la pérdida del caparazón factual relacionado con la igualdad. En el pasado actuaban dos tendencias irresistibles que juntas garantizaban un futuro de igualdad material. Por una parte, la ampliación de una clase social organizada (convertida en mayoría), cuya ubicación social, en el lado perjudicado por la desigualdad, la dirigía en su lucha a favor de la igualdad. Por el otro, el desarrollo de las fuerzas productivas llevaría a un mundo en el que todos podríamos tener todo lo que quisiéramos, lo que haría que la desigualdad desapareciera. Cohen dice que este segundo aspecto ya no es cierto porque el planeta se ha rebelado y ha puesto límites naturales a lo que puede producirse (aquí también estoy en desacuerdo con Cohen. Creo que la abundancia, ambientalmente sustentable, es posible). Por otra parte, el proletariado está dejando de ser lo que fue: la mayoría explotada y carenciada de la población, lo que había llevado a que coincidieran la doctrina del derecho del trabajador al fruto de su trabajo y la doctrina igualitaria. Pero los explotados y los carenciados han dejado de



ser los mismos y han dejado de ser mayoría (incluso en el tercer mundo, donde predomina el ejército industrial de reserva). Por ello, los valores socialistas han dejado de tener un amarre en la estructura social capitalista y, por tanto, los temas de filosofía política y moral ahora se han vuelto importantes para el marxismo. Por ello Cohen se ocupa de ellos.

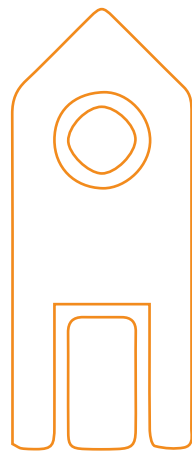
### **¿Por qué no el socialismo? Es el título de su último libro publicado**

Aunque se trata de un pequeño libro de bolsillo,<sup>5</sup> el último que publicó en vida,<sup>6</sup> y aunque en 2001 había ya publicado un ensayo con el mismo nombre, del cual el libro es una versión modificada, resulta simbólico que su último libro sea sobre el socialismo, cerrando así el círculo iniciado en su primer libro ya citado, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. *¿Por qué no el socialismo?* comprende cinco capítulos. En el primero, Cohen muestra que en los viajes de campamento (campamento de aquí en adelante) casi todos preferimos una forma de vida socialista. En el segundo, hace explícitos los principios de *igualdad* y *comunidad* que en ellos prevalecen. En el tercero, plantea si esos principios llevados a escala social, hacen *deseable* el socialismo. En el cuarto, discute si el socialismo es *viable*. El libro termina con una *coda*.

Cuando vamos de campamento no hay jerarquías entre nosotros y nuestro propósito común es pasarla bien. Las instalaciones y equipos de que se disponen (aunque algunos sean privados) están bajo el control colectivo. Existe alguna forma de división del trabajo. En estos

contextos, la mayor parte de las personas, incluso la mayor parte de los anti-igualitaristas aceptan y dan por sentadas normas de igualdad y de reciprocidad, dice Cohen. Añade que, aunque podríamos imaginar un campamento basado en reglas de mercado, la mayor parte de la gente lo repudiaría, lo cual Cohen ejemplifica con eventos hipotéticos, de los cuales cito uno: Harry es muy bueno para la pesca, pero él exige comer sólo del mejor pescado a cambio de su contribución. Los demás reaccionan airadamente y le señalan que no tienen por qué compensar la buena fortuna que lo hizo buen pescador. En todos los otros ejemplos, los demás rechazan y se burlan de la *codicia* de los involucrados. Cohen se pregunta entonces si la forma socialista no es obviamente la mejor para organizar un campamento.

Los principios que según Cohen prevalecen en el campamento son los de *igualdad radical (o socialista) de oportunidades* y el de *comunidad*. El segundo, el de comunidad, restringe la operación del primero que tolera algunas desigualdades resultantes. Distingue tres tipos de igualdad de oportunidades: a) La *igualdad burguesa* de oportunidades que caracteriza (al menos en las aspiraciones) a la era liberal: elimina restricciones socialmente construidas (formales e informales) de *status*, como la de ser siervo, negro o, podríamos añadir, mujer. b) La *igualdad liberal de izquierda* que elimina, además de lo anterior, los obstáculos de las circunstancias sociales de nacimiento y crianza de los individuos que los sitúan en desventaja (no elegida). Un ejemplo de políticas para crear este tipo de igualdad son las orientadas a compensar, desde temprana edad, a los niños que están en condiciones de carencias. c) La *Igualdad socialista de oportunidades* corrige, además de las anteriores, las desventajas



innatas de los individuos que, como las primeras, no fueron elegidas por ellos. Por esto, si prevalece esta forma de igualdad de oportunidades, las diferencias de resultado reflejarán solamente, dice, diferencias de gusto y elección (especialmente entre trabajo y ocio) que no constituyen desigualdades porque suponen un *disfrute similar de la vida*.

Sin embargo, después de esto sigue un largo e interesante pasaje en el que Cohen parece contradecir lo que acaba de señalar, y en el cual explica que *hay tres formas de desigualdad consistentes con el principio de igualdad socialista de oportunidades*. El primer tipo, que había referido antes, sólo refleja diferencias de gusto/elección, y no es problemático. El segundo es lo que llama *elección lamentable* en las que por descuido o poco esfuerzo se llega a una situación de desventaja y el individuo se arrepiente de sus elecciones previas. Cohen piensa que esta forma de desigualdad generaría, por sí misma, relativamente poca desigualdad. La forma de desigualdad verdaderamente preocupante es la tercera, que refleja lo que los filósofos llaman *opción afortunada (option luck)*, cuyo caso más importante es el que deriva de las desigualdades de mercado que reflejan apuestas de dónde colocar su dinero o su trabajo. Cohen enfatiza que *uno no puede evadir las apuestas de mercado en una sociedad de mercado*, pues: “El mercado, podría uno decir, *es un casino del cual es difícil escapar*, y las desigualdades que produce están contaminadas, por ello, con la injusticia”. Aunque la justicia no condena la segunda y tercera desigualdad, sin embargo ambas son *repugnantes* para los socialistas cuando ocurren en una escala suficientemente grande, dice Cohen, pues: “Contradicen el principio de comunidad”. Por lo tanto, añade que el principio socialista de igualdad de oportunidad

tiene que ser suavizado por el de comunidad, si la sociedad ha de desplegar el carácter socialista que hace que el campamento sea atractivo. Explica el sentido de comunidad que usa: comunidad es que a la gente le importen los otros, y si es necesario y posible, que cuide de ellos. Nuestro autor desarrolla a detalle las diferencias entre la reciprocidad comunitaria y la reciprocidad de mercado. La primera es un principio antimercantil de acuerdo con el cual yo te sirvo no por lo que puedo obtener a cambio al hacerlo, sino porque tú necesitas o quieres mi servicio, y tú me sirves a mí por la misma razón. En cambio: “En el mercado el motivo inmediato de la actividad productiva es típicamente una mezcla de codicia y miedo” en proporciones que cambian con la posición de la persona en el mercado y el carácter personal. En el mercado, sirvo a otros ya sea para obtener algo de ellos que yo deseo —esa es la motivación de la codicia—; o para asegurarme de que se evite algo —esa es la motivación del miedo—. En la comunidad se niega el carácter instrumental de las relaciones de mercado.

### Postura de Cohen sobre el socialismo de mercado

En los capítulos 3 y 4 de *Why not socialism?*, Cohen enfrenta las preguntas de si los principios de igualdad socialista de oportunidades y comunidad de los campamentos, los cuales derivó como principios constitutivos del socialismo: “Son deseables y viables a escala macrosocial y permanente”. Muchos, señala, notarían los rasgos especiales del *campamento* (una actividad recreativa en la que no hay grupos que compitan y en el que uno conoce personalmente a todos



y en la cual no hay tensión entre las responsabilidades familiares y sociales) para cuestionar la *deseabilidad* y *viabilidad* de aplicarlos a la sociedad moderna. Cohen, por su parte, piensa que esto no mina la deseabilidad de la ampliación a escala social de los valores del *campamento*:

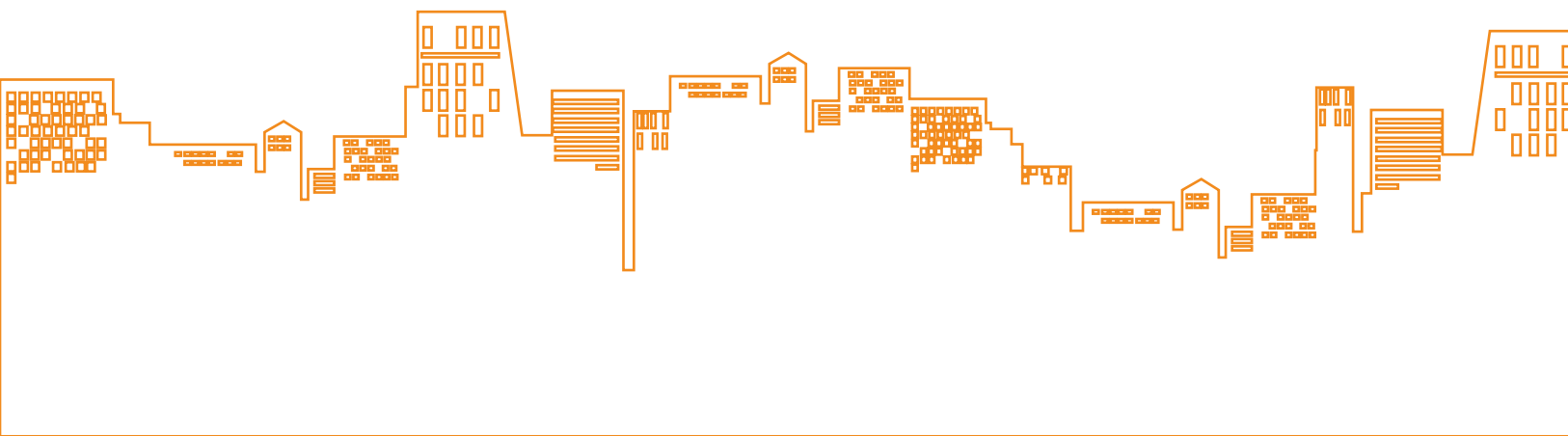
No pienso que la cooperación y la ausencia de egoísmo desplegada en el campamento sean adecuados sólo entre amigos o al interior de una pequeña comunidad. En la provisión mutua de una sociedad de mercado, uno es esencialmente indiferente del destino del agricultor cuyos alimentos se come. Sigo encontrando atractivo el sentimiento de una canción [en yidish] de izquierda que aprendí en mi infancia y que comienza así: “Si nos consideráramos uno al otro un vecino, un amigo, un hermano, podría ser un mundo maravilloso, maravilloso”.

Cohen recuerda que en estados de emergencias como pueden ser una inundación o un incendio, la gente actúa con base en los principios del *campamento*. En un caso local, los mexicanos recordamos aún con gran emoción la *explosión de solidaridad*, sentimiento que creíamos casi inexistente, después del sismo de 1985. La viabilidad del socialismo que Cohen discute no se refiere a si podemos llegar a él desde el lugar en el que estamos ahora, sino a *si el socialismo funcionaría y si sería estable*. Cohen señala dos posibles razones por las cuales se puede pensar que el socialismo a escala social es *inviable*: 1) Los límites de la naturaleza humana: seríamos insuficientemente generosos y cooperativos; y 2) Incluso si la gente es, o puede volverse, en la cultura adecuada, suficientemente generosa, no sabemos cómo hacer (a través de estímulos



y reglas apropiados) para que la generosidad haga marchar las ruedas de la economía, en contraste con el egoísmo humano que sabemos conducir muy bien para este fin. Cohen piensa que el principal problema del socialismo no es el egoísmo, sino: “No sabemos cómo diseñar la maquinaria que lo haría funcionar, nuestra carencia de una tecnología organizacional adecuada; nuestro problema es de diseño”. Después de todo, añade: “Propensiones egoístas y generosas residen en (¿casi?) todos y, en el mundo real, mucho depende de la generosidad o, para decirlo de manera más general y más negativa, de incentivos no mercantiles”. Por ejemplo, no se necesitan señales de mercado para saber qué enfermedades curar o qué materias enseñar, sino que nos guiamos por una concepción de las necesidades humanas. Sin embargo, una vez que se trascienden los bienes que todos quieren porque están ligados a las necesidades, y nos ubicamos en la esfera de las *mercancías opcionales*, resulta más difícil saber qué producir y cómo producirlo sin las señales del mercado. Añade que muy pocos economistas socialistas estarían en desacuerdo con esta aseveración.

Tengo la impresión que Cohen, influido por economistas muy metidos en la corriente principal (ortodoxa) de esta disciplina, tenía una idea del funcionamiento de los mercados que se parece más a los modelos de competencia perfecta neoclásicos que a los *mercados realmente existentes*. Un mundo sin oligopolios y sin el *tsunami de la publicidad*, que terminan por crear la demanda para los bienes *que ellos deciden producir*. Un mundo en el que prevalece la soberanía del consumidor. Por ello afirma que las señales del mercado: “Revelan lo que vale la pena producir” (véase lo marcado en cursivas en la siguiente cita). En cambio, habla de los



padecimientos de la “planificación comprehensiva”: “Sabemos que la planificación central, al menos *como fue practicada en el pasado*, es una mala receta para el éxito económico, al menos una vez que una sociedad se ha proveído a sí misma con los elementos esenciales de una economía moderna”. Compara el modelo ideal del mercado (y su supuesta eficiencia, que no es tal) con la *planificación realmente existente*. Intenta combinar, por tanto, los principios socialistas con esta *imagen del mercado*:

A la luz de los padecimientos de la planificación comprehensiva, por un lado, y de la injusticia de los resultados de mercado y de la despreciable moral de las motivaciones mercantiles, por el otro, es natural preguntarse si sería viable mantener los beneficios de información que provee el mercado con respecto a lo que debe ser producido, mientras que se eliminan sus presupuestos motivacionales y sus consecuencias distributivas. ¿Podemos tener la eficiencia de mercado en la producción sin sus incentivos y su distribución de recompensas?

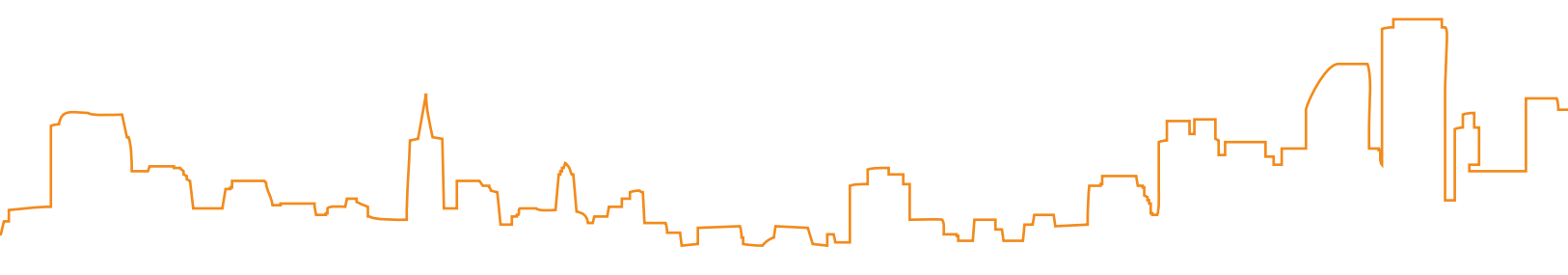
Hay maneras, dice, de introducir fuertes elementos de comunidad e igualdad en un sistema económico en el cual prevalece la elección basada en el interés egoísta. La primera, el Estado de Bienestar que saca fuera del mercado una gran parte de la provisión para las necesidades. La segunda, el *socialismo de mercado*, se le llama socialismo porque elimina la división entre el capital y el trabajo: toda la población es la propietaria del capital de las empresas que, poseídas por los trabajadores o por el Estado, se enfrentan en mercados competitivos. Cohen

es agudamente consciente de que: “El socialismo de mercado reduce sin eliminar el énfasis socialista en la igualdad económica. Y perjudica también a la comunidad, pues en el mercado no hay reciprocidad comunitaria”. No es un *fan* del socialismo de mercado:

El socialismo de mercado no satisface plenamente los estándares socialistas de justicia distributiva y, aunque lo hace mejor que el capitalismo, está en deficiencia porque hay injusticia en un sistema que confiere altas recompensas a las personas muy talentosas que organizan cooperativas altamente productivas. Es también un socialismo deficiente, porque el intercambio mercantil que se sitúa en su centro, actúa en contra del principio de comunidad. La historia del siglo xx estimula la idea que la manera más fácil de generar productividad en una sociedad moderna es alimentando los motivos de codicia y miedo. Pero no debemos nunca olvidar que codicia y miedo son motivos repugnantes. Los socialistas de viejo estilo con frecuencia ignoran, en su condena moral de la motivación mercantil, la justificación instrumental de la misma realizada por Adam Smith. Algunos socialistas de mercado súperentusiasmados tienden, de manera opuesta, a olvidar que el mercado es intrínsecamente repugnante.

Y al citar a Einstein en la *Coda* del texto remata así su bello libro:

Concuerdo con Albert Einstein en que: “El socialismo es el intento de la humanidad para ir más allá de la fase depredadora del desarrollo humano”. Todo mercado, incluso un mercado socialista, es un sistema de depredación. Nuestro intento de ir más allá de la depredación ha fallado hasta ahora. No creo que la conclusión correcta sea darse por vencidos.



### **Cohen evalúa la validez del materialismo histórico**

La última edición en inglés (2000) de *La teoría de la historia de Karl Marx. Una Defensa*, de Gerald A. Cohen (la original es de 1978), incluyó una introducción nueva y cuatro capítulos añadidos al final.

En esta sección me referiré al añadido capítulo trece en el cual pone en duda la conclusión básica de su libro: que la teoría de la historia de Marx es verdadera. Cohen lo expresa así:

He llegado a preguntarme si la teoría que el libro defiende es verdadera. No creo ahora que el materialismo histórico sea falso, pero no estoy seguro cómo saber si es o no verdadero. Esto es opaco porque tenemos una concepción burda de qué tipo de evidencia lo confirmaría o lo rechazaría. Aunque en *KMTH* [así abrevia Cohen el título de la obra que comento] traté de hacer la teoría más precisa y clarificar sus condiciones de confirmación, resultará evidente de los retos descritos en este capítulo que se requiere clarificación adicional. (341)

Contrástese esta visión del materialismo histórico como teoría científica sujeta a comprobación empírica con la postura de György Márkus:

La teoría del progreso humano no es la “ciencia positiva” de la historia. Sólo tiene sentido como un elemento del esfuerzo histórico PRáctico para darle a la historia humana el sentido de progreso, es decir, para crear condiciones bajo las cuales todos los individuos puedan participar de manera efectiva e igual en las decisiones

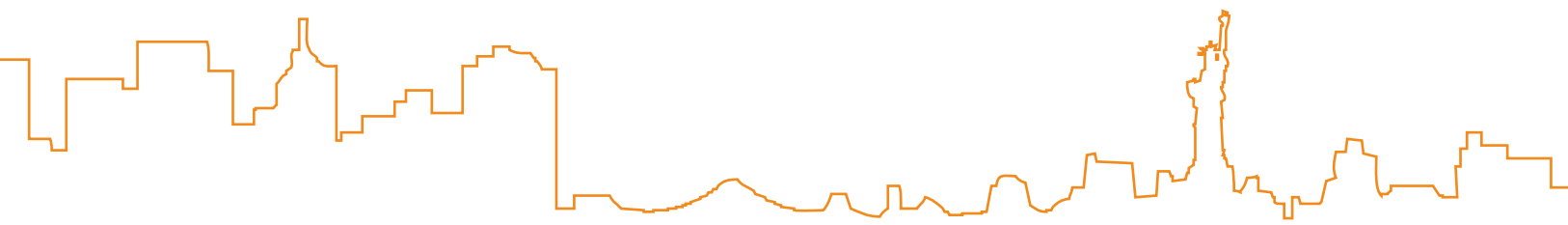


que determinan cómo darle forma al marco social e institucional de sus vidas para vivir mejor, de acuerdo a sus propios valores y necesidades.<sup>7</sup>

Cohen advierte, acercándose a Márkus, cuya obra al parecer no conoció,<sup>8</sup> que: “Las reservas sobre la teoría no debilitan la creencia de que es deseable y posible extinguir las relaciones sociales capitalistas y reorganizar la sociedad sobre una base justa y humanitaria”, puesto que: “La apreciación de los principales males del capitalismo no depende de tesis ambiciosas sobre el conjunto de la historia humana. Tampoco la posibilidad de establecer una sociedad sin explotación y acogedora de la plenitud humana requiere, ni quizás se derive, de dichas tesis”.

Cohen identifica cuatro doctrinas, todas materialistas, formuladas por Marx que, además, tienen en común el énfasis en la actividad productiva: la antropología filosófica, que concibe a los humanos como seres esencialmente creativos; la teoría de la historia, en la cual el crecimiento de los poderes productivos es la fuerza que determina el cambio social; la ciencia económica en la cual el valor es explicado en términos del tiempo de trabajo; y una visión de la sociedad futura: el bien supremo del comunismo permite un prodigioso florecimiento del talento humano.

Cohen sostiene que la antropología de Marx sufre severamente de unilateralidad: enfatiza exclusivamente el lado creativo de la naturaleza humana –Cohen olvida el papel central de las necesidades en dicha antropología–, pero desatiende la relación del sujeto consigo mismo y la relación con otros, que es una forma mediada de relación con uno mismo. Dice que Marx dejó fuera la necesidad humana de autoidentificación o identidad y sus manifestaciones sociales; argumenta que las agrupaciones humanas que no tienen carácter económico, como



las comunidades religiosas y las naciones, son tan fuertes y durables en parte porque ofrecen satisfacción de la necesidad individual de autoidentificación. Al adherirse a colectividades tradicionales, añade, las personas tienen un sentido de quiénes son. Cohen está pensando más en lo que Abraham Maslow llama necesidad de pertenencia que en la de identidad. Maslow dijo:

Solemos subestimar la profunda importancia del barrio, del territorio propio, del clan, de los nuestros, de nuestra clase, nuestra pandilla. Hemos olvidado nuestras profundas tendencias animales a la manada, a unirnos, a pertenecer. Cualquier sociedad buena debe satisfacer esta necesidad, de una u otra manera, si ha de sobrevivir y ser sana.<sup>9</sup>

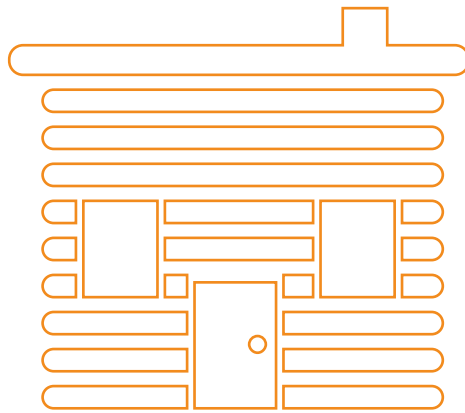
Por eso Cohen señala que: “El interés en definirse o ubicarse uno mismo no es satisfecho por el desarrollo de los poderes humanos. Incluso cuando una persona gana en entendimiento de sí mismo a través de la actividad creativa, porque se reconoce a sí mismo en lo que ha hecho, entonces típicamente se entiende a sí mismo como ser que posee un cierto tipo de capacidad, y no por ello es capaz de ubicarse a sí mismo como miembro de una comunidad”. La persona, añade, necesita saber quién es y cómo se conecta con otros; tiene que identificarse con alguna parte de la realidad social objetiva. Cohen introduce aquí dos advertencias: 1) No sostiene que haya una necesidad de religión o nacionalismo, sino que éstos han sido satisfactores históricos de la necesidad de identidad. 2) Al hablar de la necesidad de entenderse a sí mismo, dice Cohen (quien al parecer reinterpreta así la necesidad de identidad): “Uso entendimiento en un sentido que incluye el falso entendimiento. Las formas más comunes de la religión y

el nacionalismo constituyen medios inmaduros de satisfacción de la necesidad de identidad, apropiados para un estado menos que plenamente civilizado del desarrollo humano.<sup>10</sup>

En cuanto a la visión del futuro, Cohen pone en duda tanto la idea de Marx de la desaparición de los roles (a los que veía como restricciones al desarrollo humano) en el comunismo, como el ideal del multilateralismo en el desarrollo de las capacidades. Marx insistía en que todos realizaran la gama plena de capacidades, pero Cohen, se pregunta, ¿qué tiene de malo que alguien se dedique a una o a pocas actividades y que queden muchos talentos de cada individuo sin desarrollar? Anota que hay una elección frecuente entre un modesto desarrollo de varias habilidades o el desarrollo virtuoso de una o pocas, y no hay base para afirmar la superioridad general de una opción. El pleno desarrollo no sigue necesariamente del libre desarrollo. Termina el capítulo abordando la pregunta sobre si la unilateralidad de la antropología filosófica (a la que califica de falsa) es el origen de la falta de atención del materialismo histórico a los fenómenos del nacionalismo y las religiones, y la implicación que esto puede tener en la posible falsedad del materialismo histórico. En la siguiente sección, critico la limitada visión de Cohen de la antropología filosófica de Marx.

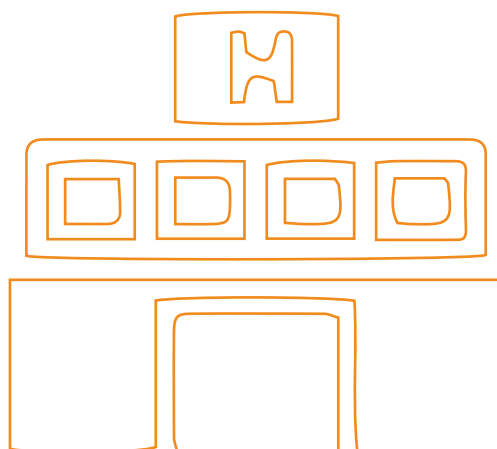
### **Con Márkus respondo a la crítica que Cohen hace de la antropología filosófica de Marx**

En primer lugar, Fromm ha señalado que la mayor parte de los individuos de las sociedades modernas son incapaces de asumir una identidad individual y se refugian en una forma modi-



ficada de la identidad del ser humano primitivo (“yo soy nosotros”): “yo soy la muchedumbre” (véase nota en la sección anterior). En segundo lugar, debo señalar que ni Marx ni Márkus formularon una lista o un esquema de necesidades humanas, por lo cual señalar la omisión de alguna de ellas y, sobre todo, convertir dicha omisión en algo que vuelve falsa la antropología filosófica de Marx, resulta desacertado y desproporcionado. Tampoco en el esquema de necesidades de Maslow se incluye la necesidad de identidad, pero sí la de pertenencia (grupal). En cambio en las concepciones de necesidades de Fromm así como de Max Neef y coautores, la identidad o sentido de identidad es una necesidad explícita.<sup>11</sup> En tercer lugar, es necesario afirmar claramente que las personas necesitamos pertenecer a un grupo social, pero que ello no necesariamente conlleva el que nuestra identidad (que también, en mi opinión, es una necesidad universal) no pueda ser individualista-universalista. Maslow dice que las personas autorrealizadoras (las que han logrado realizar sus potencialidades centrales): “Se identifican con toda la humanidad. Tienen un profundo sentimiento de identificación, simpatía y afecto por los seres humanos en general, como si todos fuesen de una sola familia. Sin embargo, pocos los entienden: son como extranjeros dondequiera que vivan.” Nadie clasificaría como falsa la teoría de las necesidades de Maslow por omitir la necesidad de identidad. A pesar de que Marx y Márkus no elaboran una lista de necesidades humanas, en la antropología filosófica del primero encontramos, sistematizada por el segundo, una serie de elementos que, en mi opinión, apuntan hacia la necesidad de identidad grupal. Juntando extractos no necesariamente literales de la obra de Márkus, que comento entre corchetes, cito:

Ante todo, el hombre es un ente genérico, esto es, un ser social y comunitario.<sup>12</sup> Esta descripción del ser humano como comunidad significa, por una parte, que el hombre no puede llevar una vida humana, no puede ser hombre como tal más que en su relación con los demás y como consecuencia de esa relación. Por otra parte, significa que el individuo no es individuo humano más que en la medida en que se apropia de las capacidades, las formas de conducta, las ideas, etc., originadas y producidas por los individuos que le han precedido o que coexisten con él, y las asimila (más o menos universalmente) a su vida y a su actividad. Así pues, el individuo humano concreto como tal es un producto en sí mismo histórico-social. La historia de un individuo singular, dice Marx, no se puede en modo alguno arrancar de la historia de los individuos precedentes y coetáneos, sino que está determinada por ésta (Ideología Alemana). La individualidad concreta específicamente humana no se origina sino a través de la participación activa en el mundo producido por el hombre, a través de una determinada apropiación de éste. [Hasta aquí queda claro que el hombre, independientemente de sus percepciones, está inserto objetivamente en la comunidad —y parcialmente determinado por ésta— y que cambia al cambiar ésta.] Pero, por otra parte, las interrelaciones entre los individuos no son nunca relaciones naturales inmediatas, tienen siempre como presupuesto las de tráfico [intercambio] material y espiritual que dichos individuos encuentran dadas. La socialidad del hombre no se reduce al acto de producción. Marx atribuye una particular función en el proceso genético de la sociedad a la humanización de las relaciones naturales entre los sexos y entre las generaciones. La socialidad es un rasgo esencial del individuo entero



y penetra en todas las formas de su actividad vital. [Por tanto, la socialidad es también un rasgo esencial de su conciencia, que incluye su sentido de pertenencia e identidad.] La vida colectiva, social, produce también nuevas necesidades individuales, ante todo la necesidad de trato humano. La producción adquiere carácter social en el sentido concreto que los individuos empiezan a producir los unos para los otros, sus productos se complementan recíprocamente, su trabajo se convierte en auténtico componente integrante de un trabajo total social, y los productos se convierten en producto común del trabajador colectivo [Con la división ampliada del trabajo la comunidad o sociedad empieza a cambiar.] La actividad del individuo se hace objetivamente dependiente de la actividad de un ámbito de individuos cada vez más amplio; al mismo tiempo se constituyen para los individuos las condiciones históricas más elementales, en las cuales pueden apropiarse de las experiencias, el saber y la riqueza del mundo acumulados por la humanidad entera, y utilizarlos. Proceso en el cual el hombre deviene ente social universal. La historia de las hordas, las tribus y las etnias origina paulatinamente la historia universal, y el individuo mismo se convierte en un ente universal, en un ser histórico-universal. Esa ampliación del tráfico entre los hombres produce las condiciones de la autonomía del hombre individual respecto de su propio entorno y, sobre la base de esa autonomía, las condiciones del despliegue de la interioridad humana, de la individualidad humana real. El hombre no deviene realmente individuo, sino en el curso de la evolución histórica, precisamente porque a través del tráfico cada vez más universal, dicha evolución disuelve aquellas pequeñas comunidades. [Marx ve la posibilidad de un nuevo sentido de identidad, que rebasa al comunitario, en el de la nación, similar a la de los autorrealizadores de Maslow que citamos antes.] En este sentido la universalización

y la individualización del hombre son un proceso unitario, aunque esa unidad no se realice, durante toda una gigantesca época histórica, sino a través de contraposiciones (la universalización es en la era de la alienación la unidad de la individualización y la despersonalización).

La antropología filosófica marxista contiene todos los elementos, aunque no estén explícitos, como se aprecia, para fundar la necesidad de identidad. Pero la visualiza en un sentido dinámico: de la identidad con la familia y el clan, pasando con la de la tribu y la nación, hasta llegar a la identidad de la especie, la identidad genérica. Creo que Cohen no apreció esta tendencia positiva a superar lo parroquial. En todo caso, podemos concederle a Cohen que Marx subestimó las resistencias y las dificultades que supone el tránsito del “yo soy nosotros” al “yo soy yo”, miembro de la especie *Homo Sapiens*, pero plenamente individualizado.





Fotografía que Michel Cohen eligió de su marido, para que se publicara en este medio, el día en que Cohen se retiró de All Souls. Cortesía de Cindy Skach.

