

## *In Memoriam* Gerald A. Cohen (1941-2009)

El pasado 5 de agosto de 2009 falleció en Oxford Gerald A. Cohen, uno de los filósofos políticos y sociales más importantes de las últimas décadas, y sin duda el teórico marxista y socialista intelectualmente más potente de nuestro tiempo. Su muerte supone una gran pérdida no sólo para el pensamiento político y social analíticamente riguroso, sino también para la tradición del igualitarismo político y de las izquierdas en general.

Cohen nació el 14 de abril de 1941 en Montreal y era hijo de judíos militantes comunistas, lo que marcó notablemente su trayectoria y su pensamiento, como él mismo narra en uno de sus libros más logrados, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (2000): en un magnífico capítulo sobre «Paradojas de la convicción», plantea con toda su crudeza la tensión entre la determinación causal de nuestras creencias más queridas y la convicción en la validez de las mismas. Durante sus estudios en Oxford, donde más tarde habría de desarrollar el grueso de su carrera académica, fue discípulo de pensadores de la talla de Isaiah Berlin o Gilbert Ryle; tales influencias permiten comprender una de



Logo del Grupo de Septiembre (o del marxismo analítico), del cual G. A. Cohen fue miembro fundador en 1979.

las señas de identidad de la obra de Cohen: el gusto por la lógica formal y el estilo analítico aplicado a la teoría y la filosofía política.

En el ambiente intelectual de Oxford, y en el de la filosofía política en general, Cohen era temido por sus aceradas y certeras críticas, y por su afinado método analítico de argumentación, que acababa acorralando al más seguro de los oponentes (por eso era frecuente que muchos de quienes le criticaban en la distancia o por escrito escurriesen el bulto cuando se les invitaba a discutir con él cara a cara). Quien esto escribe tuvo la oportunidad de conocer a Cohen y departir con él en dos o tres ocasiones, y comprobar no sólo su solidez intelectual, sino al mismo tiempo su ecuanimidad y su excelente humor (no en vano había sido actor de comedia durante sus años de estudiante, lo que aprovechaba a la hora de imitar a conocidos filósofos cuando citaba sus argumentos, o incluso para ponerse a cantar en medio de una conferencia). A Cohen se le encendían los ojos con un reto argumental, disfrutaba y divertía respondiendo al mismo de una manera desinhibida y desconcertante; avasallaba con brillantes contraejemplos para cualquier argumento que se le planteara; no dejaba pasar las vaguedades y la charla barata poniendo cara de póquer, sino que interrumpía con la eterna pregunta: «¿qué significa eso *exactamente?*»; le importaban sólo los argumentos y su validez, y no quién los esgrimiese, con qué títulos de autoridad, ni con qué supuestos intereses reales o imaginarios (es decir, lo que debería ocurrir siempre en las discusiones académicas, pero lo contrario de lo que es habitual). Las larguísimas y concentradas pausas, con la mano en la barbilla y los ojos elevados hacia el techo, que a veces se tomaba antes de contestar una pregunta o una crítica, dejaban al público en un estado de emocionada expectación que nunca se veía defraudado. Quienes fueron sus estudiantes recuerdan con nostalgia las incontables horas que dedicaba a discutir con ellos, y cómo se le podían plantear dudas y cuestiones incluso por teléfono (excepto, eso sí, cuando se emitía *Dallas*, su serial favorito).

En los años ochenta del pasado siglo, y tras la publicación de *La teoría de la historia de Karl Marx* (1978), Cohen se convirtió en una de las cabezas visibles del llamado «marxismo analítico», una saludable reacción frente a la degeneración teórica que había sufrido la teoría marxista en el siglo XX; los marxistas analíticos aplicaron las herramientas de la filosofía de la ciencia, los modelos matemático-formales y las teorías científico-sociales más avanzadas al estudio de los problemas que habían ocupado a los marxistas durante un siglo, con resultados muchas veces sorprendentes y siempre fértiles. Cohen reconstruyó la lógica inherente al materialismo histórico si es que éste debía ser una teoría científica, tirando por la borda el holismo, la dialéctica y la teoría del valor-trabajo. Es difícil leer el libro de Cohen y no tener la impresión de que hay poco más que decir e interpretar, desde el punto de vista epistémico y metodológico, sobre la teoría de Marx.

A pesar de su filiación familiar e ideológica, el rechazo de Cohen por el estalinismo y el comunismo más ortodoxo no se hizo esperar en su juventud. Jon Elster afirmaba hace unos años, según cuenta en sus inolvidables memo-

rias su amigo y director de tesis Raymond Aron, que es imposible hoy en día ser a la vez marxista ortodoxo, inteligente y honesto (de manera que, ante un marxista ortodoxo, lo único que cabía preguntarse era si esa condición respondía a la falta de inteligencia, de honestidad, o de ambas a un tiempo). Cohen, compañero de Elster en las filas del marxismo analítico y del September Group, no pudo ser nunca un marxista ortodoxo, precisamente porque era inteligente y honesto. Su obra, junto a la de Elster y la de otros teóricos como John E. Roemer, Erik Olin Wright o Philippe Van Parijs, se erige hoy como la mejor herencia intelectual de todo lo inteligible y sostenible que todavía existe en la tradición de pensamiento político y social inaugurada por Karl Marx. El estilo de Cohen, en las antípodas de la palabrería vacua e inflada del *bullshit marxism* (expresión que él mismo acuñó), aúna las virtudes de un férreo rigor teórico y lógico con las del firme impulso moral que permea la obra de Marx. Como a este último, a Cohen le interesaba trabajar problemas reales y darles soluciones correctas en vez de respuestas precocinadas desde la propia ideología.

En un contexto en el que debemos soportar sin inmutarnos que los textos sobre Marx de charlatanes como Derrida, Negri o Althusser (¡de nuevo!) invadan las librerías y las mentes de los incautos, la aparentemente académica (que no academicista) obra de Cohen nos devuelve el mejor marxismo, como empresa de interpretación y transformación racional del mundo, desde el sano sentido común y la intuición moral profunda de alguien que no necesita añadir un gramo de retórica a lo que dice para que nos interpele. Al contrario que muchos de quienes se precian de defender el «pensamiento crítico», Cohen alimenta la esperanza (algo escéptica, pero esperanza al fin y al cabo) de que, por muchas batallas políticas que pueda perder la izquierda, aún puede ganar, al menos, la batalla del rigor intelectual en la defensa de su idea de justicia.

En efecto, tras la publicación de su libro sobre Marx y el materialismo histórico, que zanjaba la mayoría de las seculares discusiones al respecto (de un modo quizá sólo comparable al *Making sense of Marx* de Elster en 1985), Cohen dedicó sus esfuerzos durante la década de los noventa a elaborar una concepción de la justicia distributiva racionalmente defendible que capturasen los ideales socialistas. Ésta no era una tarea tan fácil como muchos de los militantes en pos de tales ideales tienden a creer: parafraseando a Kant, Cohen reconoció que fue el libertarista (o «anarquista de derechas») Robert Nozick quien «le despertó de su sueño dogmático» con su potente alegato *Anarquía, Estado y Utopía*. Aunque simpatizaba con su metodología rigurosa y algunos de sus supuestos de partida (el concepto de autopropiedad, común a los marxistas), discrepaba radicalmente de sus conclusiones. Seguramente por ello su primera tarea fue la de desmontar punto por punto el impresionante argumentario de Nozick en los ensayos publicados en *Self-ownership, freedom, and equality* (1995).

Cohen aceptó que la discusión actual sobre teoría de la justicia distributiva debe plantearse, aunque sea para ir más allá o contradecirlos, en los términos establecidos por John Rawls en su *Teoría de la justicia* (1971) y otros tex-

tos posteriores. En este sentido, asumió que hay un «antes» y un «después» de la publicación de esa obra, y que no podemos quedar por detrás de la misma. Contra otras lecturas críticas más apresuradas, Cohen advierte que incluso las clásicas cuestiones marxistas de las relaciones de producción y de la estructura de clases se pueden reformular como cuestiones de justicia distributiva, pues los medios de producción o las posiciones sociales son parte de los «bienes primarios» que deben ser distribuidos. Bien es cierto, no obstante, que el marxismo se planteaba la propia superación de las «circunstancias de la justicia» rawlsianas, como la escasez y el egoísmo. Abandonados hoy los sueños de suprimir la primera, la postura de Cohen representa una (¿última?) esperanza de basar una teoría de la justicia en la superación del segundo.

Con esta intención, y una vez ajustadas las cuentas con Nozick, Cohen se lanzó durante la primera década de este siglo a un vasto proyecto de crítica de la teoría de la justicia de Rawls, que culminó en su última gran obra, *Rescuing justice and equality* (2008). Desde la lectura de su primer borrador, que el propio Cohen me facilitó allá por el año 2004, este texto me dejó anonadado por su profundidad, por su minuciosidad, y por la dificultad de contraargumentar lo que allí se expone. La crítica de Cohen a Rawls, digámoslo ya, es una de las más sólidas que se han hecho al liberalismo igualitarista. Mucha gente de izquierda está convencida de que el liberalismo (incluso el igualitarista) es pernicioso o indefendible, pero si tuviera que explicar exactamente por qué, seguramente sería puesta contra las cuerdas por cualquier liberal inteligente (y más si es igualitarista como Rawls). Cohen llevó a cabo la crítica más valerosa que se ha hecho del liberalismo igualitario desde la izquierda socialista, e incluso me atrevería a decir que la única que se le puede hacer desde allí con alguna probabilidad de éxito (a años luz, por ejemplo, de supuestas alternativas que, como el actual neorrepblicanismo, llevan a puertos similares a los rawlsianos por cauces sólo verbalmente diferentes, aunque mucho más procelosos).

La crítica de Cohen al liberalismo igualitario se despliega en tres frentes: *a*) la defensa del *luck egalitarianism*, que excluye la fortuna de nuestras elecciones (y no sólo de nuestras circunstancias no elegidas) como mecanismo aceptable a la hora de determinar las distribuciones justas; *b*) la crítica del «principio de diferencia rawlsiano» como un incentivo para el egoísmo, y la reivindicación de los valores éticos personales y comunitarios como relevantes para capturar la idea de una sociedad justa, aunque se sitúen más allá de la «estructura básica» rawlsiana; *c*) la defensa de una idea «pura» de la justicia, del «deber ser», no condicionada por los hechos, por la ontología del mundo social y de la psicología humana tal y como hoy son. De esta última idea se deriva una coherente defensa de un socialismo comunitario como ideal, aun aceptando lúcidamente que no disponemos, hoy en día, de diseños institucionales viables para realizarlo en la práctica (razón por la cual las diferentes propuestas de socialismo de mercado son para Cohen una *second best*). En definitiva, el debate Cohen-Rawls ha dado lugar a una de las discusiones más prolíficas y enconadas de los últimos años en el campo de la teoría social normativa y la filosofía política.

La de Cohen es una gran pérdida, mayor aún por cuanto no se vislumbran sucesores que puedan estar a su nivel. Su lección moral: que la aparentemente irracional terquedad de las ideas frente a los hechos (que algunos críticos apresurados confundieron con «ahistoricidad») puede no serlo tanto. Su mensaje intelectual y político: que la izquierda debe equiparse con un excelente utillaje analítico (que esos mismos críticos aún confunden con «positivismo»), y dejar de hacer violencia al lenguaje ordinario y al sentido común, o llevará siempre las de perder. Y su enseñanza vital: que la ironía y el buen humor son siempre buenos compañeros de fatigas. Ojalá su obra sea recordada y estudiada por quienes más beneficio pueden sacar de ella.

José A. Noguera  
 Departament de Sociologia  
 Universitat Autònoma de Barcelona

### Bibliografía básica de Gerald A. Cohen

1978. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI-Pablo Iglesias, 1986.
1982. «Réplica a “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos” de Elster». *Zona Abierta* 33 (1984).
1988. *History, labour and freedom. Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press.
1989. «On the currency of egalitarian justice». *Ethics* 99 (julio).
1991. «Incentives, inequality, and community». En: PETERSON, Grethe B. (ed.). *The Tanner lectures on human values*. Vol. 13. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.
1995. *Self-Ownership, freedom and equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
1995. «The Pareto argument for inequality». *Social Philosophy & Policy*, 12, n° 1.
1997. «Commitment without reverence: reflections on analytical marxism». *Imprints: a Journal of Analytical Socialism* 1, n° 3 (marzo).
2000. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós, 2001.
2001. «¿Por qué no el socialismo?». En: GARGARELLA, Roberto y OVEJERO, Félix (comps.). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
2002. «Deeper into bullshit». En: BUSS, Sarah y OVERTON, Lee (eds.). *Contours of agency: themes from the philosophy of Harry Frankfurt*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.
2003. «Facts and principles». *Philosophy & Public Affairs* 31, n° 3.
2008. *Rescuing justice and equality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.