



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

G.A. Cohen i el marxisme analític: el llegat del Grup de setembre i les teories de la justícia en els debats de l'esquerra

Raül Digón Martín

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

G. A. Cohen i el Marxisme Analític

Raül Digón Martín

Tesi doctoral

UNIVERSITAT DE BARCELONA
FACULTAT DE DRET
DEPARTAMENT DE DRET CONSTITUCIONAL
I CIÈNCIA POLÍTICA

Tesi doctoral:

G. A. COHEN I EL MARXISME ANALÍTIC

El llegat del Grup de setembre i les teories de la justícia en els debats de l'esquerra

Programa de Doctorat: Dret i Ciència Política

Línia de recerca: Ciència Política

Doctorand: Raül Digón Martín

Directors: Dr. Miquel Caminal i Badia (†) i Dr. Joaquim Lleixà Chavarría

Tutor: Dr. Xavier Torrens Llambrich

MAIG DE 2015

Per a la Yolanda, en Raimon i la Clara

A Miquel Caminal i Badia,

in Memoriam

El socialisme no és tant una apel·lació a rebutjar els principis del liberalisme com una reivindicació de què només el socialisme pot portar-los a terme.

Andrew Gamble

Allà on no existeix la igualtat, la llibertat és una mentida.

Louis Blanc

G. A. Cohen em va ensenyar gairebé tot el que sé sobre els objectius i els mètodes de la filosofia política.

Will Kymlicka

Resum. *Aquesta tesi doctoral reconstrueix i analitza els trets fonamentals de la trajectòria filosòfica de Gerald Cohen, així com les premisses metodològiques i el gruix dels debats principals del Marxisme Analític, el corrent de pensament que ell esperonà. Mitjançant l'anàlisi sistemàtica de l'obra de Cohen, la tesi prova la hipòtesi que el valor d'igualtat subjau a tot l'itinerari intel·lectual d'aquest professor d'Oxford. Alhora, s'hi constata que la seva perspectiva de fons és socialista, i que les successives etapes del seu pensament mostren el compromís, latent o explícit, de fonamentar normativament un socialisme ètic. Així, la seva anàlisi del materialisme històric, la crítica del llibertarisme, o la reflexió sobre l'igualitarisme de la sort i la teoria de la justícia com a equitat figuren entrelaçades per aquesta motivació de fons, tot i l'especificitat temàtica dels diàlegs de Cohen amb Marx, Nozick, Dworkin o Rawls. La tesi examina i sistematitza igualment discussions teòriques destacades dels membres del Grup de setembre, nucli del Marxisme Analític que, a més de Cohen, aplega acadèmics com Roemer, Elster, Przeworski, Van Parijs o Wright. Per tant, la polèmica sobre l'ús de les explicacions funcionals i la teoria de jocs en les ciències socials, l'anàlisi de l'explotació i les classes, la justícia distributiva o les propostes de socialisme de mercat i renda bàsica són objecte d'estudi. L'enfocament que se'n fa cerca escatir què resta vigent en el llegat d'aquesta escola per als debats teòrics i programàtics de l'esquerra. Particularment, pel que fa als dissenys institucionals alternatius al capitalisme existent, la justificació normativa de les alternatives, i les estratègies i els actors del canvi social.*

Paraules clau: *Socialisme, igualtat, comunitat, materialisme històric, explotació, classes, autopropietat, liberalisme igualitari, justícia distributiva, igualitarisme de la sort, ethos igualitari, socialisme de mercat, renda bàsica.*

Resumen. *Esta tesis doctoral reconstruye y analiza los rasgos fundamentales de la trayectoria filosófica de Gerald Cohen, así como las premisas metodológicas y el grueso de los principales debates del Marxismo Analítico, la corriente de pensamiento que él impulsó. Mediante el análisis sistemático de la obra de Cohen, la tesis prueba la hipótesis que el valor de igualdad subyace a todo el itinerario intelectual de este profesor de Oxford. A la vez, se constata que su perspectiva de fondo es socialista, y que las sucesivas etapas de su pensamiento muestran el compromiso, latente o explícito, de fundamentar normativamente un socialismo ético. Así, su análisis del materialismo histórico, la crítica del libertarismo o la reflexión sobre el igualitarismo de la suerte y la teoría de la justicia como equidad figuran enlazados por esa motivación de fondo, sin perjuicio de la especificidad temática de los diálogos de Cohen con Marx, Nozick, Dworkin o Rawls. Asimismo, la tesis examina y sistematiza discusiones teóricas destacadas de los miembros del Grupo de Septiembre,*

núcleo del Marxismo Analítico que, junto a Cohen, reúne a académicos como Roemer, Elster, Przeworski, Van Parijs o Wright. Por tanto, la polémica sobre el uso de las explicaciones funcionales y la teoría de juegos en las ciencias sociales, el análisis de la explotación y las clases, la justicia distributiva o las propuestas de socialismo de mercado y renta básica son objeto de estudio. El enfoque busca dilucidar la vigencia del legado de esta escuela para los debates teóricos y programáticos de la izquierda. En particular, con respecto a los diseños institucionales alternativos al capitalismo existente, la justificación normativa de las alternativas, y las estrategias y los actores del cambio social.

Palabras clave: *Socialismo, igualdad, comunidad, materialismo histórico, explotación, clases, autopropiedad, liberalismo igualitario, justicia distributiva, igualitarismo de la suerte, ethos igualitario, socialismo de mercado, renta básica.*

Abstract. *This PhD thesis reconstructs and analyzes the main features of Gerald Cohen's philosophical path, as well as the methodological premises and many of the most important debates of Analytical Marxism, the current of thought that he fostered. Through systematic analysis of Cohen's work, the thesis tests the hypothesis that the value of equality underlies the whole intellectual itinerary of this Oxford professor. At the same time, it is verified that his background perspective is socialist, so the successive stages of his thought express a latent or explicit commitment to support an ethical socialism, which is understood as a normative conception. Thus, this background motivation is equally shared by his analysis of historical materialism, criticism of libertarianism or reflection on luck egalitarianism and the theory of justice as fairness, notwithstanding the specific topics of Cohen's work on Marx, Nozick, Dworkin and Rawls. Furthermore, the thesis examines and systematizes September Group's important theoretical discussions, which is the core of Analytical Marxism, bringing together, along with Cohen, academics such as Roemer, Elster, Przeworski, Van Parijs and Wright. Consequently, controversies about using functional explanation and game theory in social sciences, as well as the analysis of exploitation and classes, distributive justice and proposals on market socialism and basic income are issues to analyze. Our approach seeks to assess the legacy of this school of thought in the framework of current theoretical and programmatic debates of the left. Particularly, regarding institutional design alternatives to existing capitalism, normative justification of these alternatives, and the strategies and actors for social change.*

Key words: *Socialism, equality, community, historical materialism, exploitation, classes, self-ownership, egalitarian liberalism, distributive justice, luck egalitarianism, egalitarian ethos, market socialism, basic income.*

SUMARI

INTRODUCCIÓ

Presentació i agraïments	V
Objecte, enfocament i metodologia	VII

CAPÍTOL I

1. G. A. COHEN I EL SOCIALISME: IGUALTAT I COMUNITAT

1.1 La visió d'un món diferent com a anhel constant	1
1.2 Socialisme(s)	2
1.3 El marxisme com a socialisme científic	3
1.4 La concepció de G. A. Cohen (primera aproximació)	4
1.5 Montreal, anys 40. L'origen atípic d'un acadèmic d'Oxford	6
1.6. L'herència rebuda: estímulo o condicionament?	10
1.7 Ciència i utopia: capitalisme, socialisme, revolució	11
1.7.1 L'articulació (dialèctica) dels tres components del marxisme	12
1.7.2 Residus hegelians i implicacions polítiques	14
1.8 L'esfondrament de l'URSS i els estats afins: desencís i replantejaments	19
1.8.1 Un distanciament progressiu	20
1.8.2 Reaccions diverses davant la fi d'un món	21
1.8.3 Socialisme de mercat: <i>second best</i> o claudicació?	23
1.8.4 Mercat, motivacions i moral	25
1.9 Tornar als fonaments i reformular preguntes	28
1.9.1 Comunitat i igualtat com a principis bàsics	28
1.9.2 El socialisme com a projecte, encara?	33
Conclusions (un socialisme utòpic i alhora científic)	40

CAPÍTOL II

2. EL MARXISME ANALÍTIC: MÉS ENLLÀ DEL DEBAT METODOLÒGIC

2.1 El gir analític en els marxismes dels anys vuitanta del segle XX	43
2.2 Què entenem per Marxisme Analític?	44
2.3 <i>Non-Bullshit Marxism</i> (contra la manca de claredat)	53
2.4 Cohen en l'estudi del materialisme històric	57
2.4.1 Forces i relacions de producció, superestructures i canvi social	58
2.4.2 Explicacions funcionals versus <i>rational choice marxism</i> : debat amb Elster	65

2.5	Explotació i classes socials: noves perspectives analítiques	88
2.5.1	J. E. Roemer i la teoria de l'explotació: entre la reformulació i l'abandó	89
2.5.2	E. O. Wright (o perquè les classes importen)	95
2.5.3	J. Elster. El significat de l'explotació i les classes per a l'acció col·lectiva	111
2.5.4	A. Przeworski en la disjuntiva entre el compromís de classes i el socialisme	119
2.5.5	P. Van Parijs. Efectes morals de l'explotació i revolució conceptual en la teoria de classes	124
2.5.6	G. A. Cohen. Revisar el concepte d'explotació i la definició de classe	134
	Conclusions	141

CAPÍTOL III

3. LLIBERTAT I PROPIETAT: EL GIR NORMATIU I FILOSÒFIC

3.1	Del materialisme històric a la filosofia política: les raons d'un canvi fonamental	145
3.1.1	L'evolució de la classe treballadora	150
3.1.2	Els límits del creixement econòmic	154
3.2	El despertar del somni socialista dogmàtic: la llibertat i el desafiament de Nozick	156
3.3	La utopia de l'Estat com a mera agència de seguretat	157
3.4	El cas de Wilt Chamberlain com a argument antisocialista	158
3.4.1	Entorn de l' <i>Entitlement theory</i> i els models de distribució	158
3.4.2	L'aparent innocència del contracte de Chamberlain	160
3.4.3	Justícia i legitimació en l'argument	162
3.4.4	La prohibició d'actes capitalistes en una societat socialista	163
3.4.5	El caràcter <i>voluntari</i> de les transaccions entre desiguals	166
3.5	La justícia de les transaccions de mercat i els seus resultats	169
3.5.1	El mercat i la preservació de la justícia	171
3.5.2	Els efectes d'establir un impost sobre els guanys de Chamberlain	172
3.5.3	Capitalisme i llibertats	172
3.5.4	Socialisme i capitalisme: què s'adiu més a la llibertat?	175
3.6	El fals contrast entre la llibertat i els diners	177
3.7	El principi d'autopropietat com a contingut de la llibertat	181
3.8	De la compatibilitat entre la llibertat i la igualtat	185
3.9	L'autopropietat en el pensament de Marx	187
3.9.1	Superar l'explotació sense renunciar a l'autopropietat	188
3.9.2	Sobre la bona societat	192
3.9.3	La igualtat voluntària	194

3.10 La propietat d'un mateix: concepte, tesi i implicacions pràctiques	196
3.10.1 Problemes conceptuals	196
3.10.2 Delimitant la tesi	197
3.10.3 Perquè és important?	199
Conclusions	200

CAPÍTOL IV

4. JUSTÍCIA DISTRIBUTIVA I IGUALITARISME: ALLÒ PERSONAL ÉS POLÍTIC

4.1 La temàtica d'estudi de la darrera etapa intel·lectual de G. A. Cohen	204
4.2 Entorn a l'originalitat de John Rawls	205
4.3 La teoria de la justícia com a equitat	206
4.4 Crítiques	218
4.5 Què fa que una societat sigui justa?	221
4.5.1 L'abast del principi de la diferència i l'ethos igualitari	221
4.5.2 La justificació dels incentius econòmics	224
4.5.3 Dues interpretacions del principi de la diferència	232
4.5.4 Una crítica global al principi de la diferència	233
4.6 Resposta rawlsiana a la crítica dels incentius (l'objecció de l'estructura bàsica)	235
4.7 Refutació de Cohen de la resposta rawlsiana (el dilema de l'estructura bàsica)	236
4.8 L'objecció de l'estructura bàsica revisada i la rèplica dels factors aliens	238
4.9 La crítica de l'argument de la publicitat	239
4.9.1 La publicitat com a condició de la justícia	241
4.9.2 La publicitat com a desideràtum de la justícia	248
4.9.3 Publicitat i elecció d'ocupació	249
4.10 L'objecció de la llibertat	251
4.10.1 Treball i igualtat	251
4.10.2 La solució ètica	254
4.10.3 La Igualtat, Pareto i la llibertat d'acord amb Rawls	258
4.10.4 L'elecció d'ocupació com a problema filosòfic (rawlsianisme versus igualitarisme)	261
4.10.5 El trilema reformulat (la igualtat, Pareto i la llibertat com a autorealització)	268
4.10.6 La crítica a la inferència de l'ingrés desigual	273
4.11 Discussió amb els crítics, igualitarisme de la sort i precedents	279
4.11.1 La resposta als crítics	279
4.11.2 L'igualitarisme de la sort (els debats amb Sen i Dworkin)	289

4.11.3 Predecessors de la discrepància amb Rawls	311
4.12 Contradiccions en els fonaments filosòfics de la teoria de la justícia com a equitat	312
4.12.1 Principis i fets: una tesi discutible	313
4.12.2 Fets i principis: el contrast amb els arguments rawlsians	320
4.13 L'explicació constructivista de la justícia social	323
4.13.1 Constructivisme rawlsià i igualitarisme de la sort	326
4.13.2 Exemples	329
4.13.3 La relació de la justícia amb el principi de Pareto i els requeriments de publicitat i estabilitat.	331
4.14 Rawls en el marc de la tradició contractualista	333
Conclusions	335

CAPÍTOL V

5. ALTERNATIVES ECONÒMIQUES I POLÍTIQUES EN EL MARXISME ANALÍTIC

5.1 La renda bàsica: Una drecera capitalista cap al comunisme i la justícia global?	339
5.2. El socialisme de mercat com a síntesi d'eficiència, llibertat i distribució equitativa	356
Conclusions	374

CONCLUSIONS FINALS

G. A. Cohen i l'exigència igualitària	376
El Marxisme Analític com a corrent intel·lectual heterodox	382

BIBLIOGRAFIA	391-409
---------------------	---------

INTRODUCCIÓ: G. A. COHEN I EL MARXISME ANALÍTIC

El llegat del Grup de setembre i les teories de la justícia
en els debats de l'esquerra

Presentació i agraïments

1. L'origen d'aquesta investigació rau en una motivació personal, en un interès ideològic i polític que, posteriorment, també ha esdevingut acadèmic. Fa uns anys, en cursar estudis universitaris de filosofia, dret i ciències polítiques, em vaig interessar a conèixer la tradició teòrica i política del socialisme, principalment el corrent marxista. Vaig decidir investigar-ne les variants, amb una atenció particular envers les propostes de reformulació que s'han plantejat en les dècades darreres. M'hi van empènyer dues intuïcions de fons. Primerament, la sospita que les fonts clàssiques del socialisme d'arrel marxista puguin aportar, encara ara, conceptes i categories útils per entendre certes constants del sistema capitalista, malgrat les seves transformacions històriques. I, en segon lloc, l'expectativa que d'aquelles mateixes fonts se'n puguin derivar principis normatius en favor d'una societat més equitativa. Creia aleshores, i ho continuo pensant ara, que el llegat filosòfic del socialisme, juntament amb elements d'altres tradicions, pot contribuir a la possibilitat d'un món més civilitzat i més digne.

Després d'un primer esforç d'immersió en l'obra dels clàssics del marxisme, que fructificà en un treball de recerca sobre Karl Marx i Antonio Gramsci, amb què vaig obtenir la suficiència investigadora,¹ vaig escollir l'objecte d'estudi d'aquesta tesi doctoral: el pensament de Gerald Allan (Jerry) Cohen (1941-2009) i els trets fonamentals de l'anomenat Marxisme Analític, escola de la qual en fou fundador i esperonador destacat. Un dels motius que justifiquen la tria és que Cohen i altres membres del col·lectiu *September Group* encetaren a les darreries del segle passat un diàleg innovador entre el socialisme i el liberalisme igualitari. Un debat fèrtil i profund que ha obert un camp de reflexió molt viu en l'àmbit de les teories de la justícia.

2. El meu coneixement de G. A. Cohen respon essencialment a l'estudi de la seva obra, atès que no n'he pogut ser deixeble directe. Amb una única excepció puntual: l'abril de 2007, arran d'una estada al Centre for Social and Political Thought (Sussex University) per complementar estudis universitaris,² vaig desplaçar-me a la Universitat de Reading per conèixer-lo

1 El treball, *Una reconsideració del socialisme com a teoria política per al segle XXI*, per a l'elaboració del qual vaig rebre un ajut a la recerca de l'Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS), es troba disponible a <http://www.icps.cat/archivos/Recerca/AjutRecerca2006RaulDigon.pdf>

2 Durant el primer quadrimestre de 2007 vaig participar regularment en els seminaris que dirigeix a la Universitat de Sussex el doctor Darrow Schechter, entorn d'autors clàssics de la història del pensament social i polític, com

personalment. Va ser en el marc de la conferència “Justice and Constructivism”. A més del mateix Cohen, hi participaven com a ponents Andrew Williams, Thomas Pogge, Michael Otsuka i Thomas Cristiano, i l'objecte de la jornada era acabar de discutir les tesis d'allò que finalment fou la seva última gran obra, *Rescuing Justice and Equality*, publicada el 2008 (pòstumament, s'han multiplicat els estudis sobre el seu pensament, se n'han recuperat textos, Michael Otsuka ha editat dos volums recopilatoris d'articles dispersos i assajos inèdits, i Jonathan Wolff n'ha editat un tercer amb les lliçons de Cohen sobre la història de la filosofia moral i política, però com a llibre unitari *Rescuing Justice and Equality* és probablement la seva darrera gran obra de filosofia política).³ En una pausa de la conferència m'hi vaig poder presentar. Cohen em va atendre cordialment i em va suggerir que li escrivís. La resposta a l'e-mail que vaig adreçar-li uns dies després fou l'enviament generós d'un pdf amb tot l'esborrany provisional del llibre citat, acompanyat d'un lacònic “good luck!”. Així doncs, en no haver presenciat gaire el talent pedagògic que se li ha reconegut com a docent, el que sé de les seves idees i dels debats mantinguts amb altres autors prové de la lectura de les seves denses publicacions i del seguiment d'entrevistes i lliçons que va impartir i són disponibles a la xarxa. També m'ha ajudat conèixer dos acadèmics propers a ell, com Paula Casal i Andrew Williams, els quals m'han orientat decisivament en aquesta matèria, i la participació en seminaris sobre llibres publicats després de la mort de G. A. Cohen.⁴

3. Amb posterioritat a l'etapa de contacte preliminar amb la temàtica, vaig tenir el privilegi que el doctor Miquel Caminal i Badia, catedràtic de Ciència Política i de l'Administració a la Universitat de Barcelona, dirigís aquesta tesi. Des del moment que li ho vaig proposar hi vaig trobar interès, implicació i receptivitat davant dels dubtes que van anar sorgint en la investigació. El seu mestratge va depassar amb escreix l'estricta tasca de direcció d'una tesi, i l'exigència de rigor conceptual i metodològic que em va transmetre fou fonamental per a un bon enfocament de la recerca. Per desgràcia, una malaltia implacable ens ha privat a tots de la seva saviesa i amistat. Malauradament, no he pogut compartir amb ell els fruits finals d'aquest esforç, amb la consegüent frustració intel·lectual i humana que això suposa. Tanmateix, he maldat per regir tot el meu afany d'acord amb la seves concepcions sobre la tasca investigadora i la teoria política en particular. Durant l'any darrer, molt intens, ha estat

Marx, Benjamin, Hegel, Gramsci, Foucault, Freud, Simmel o Arendt.

³ A les darreries de 2009, poc temps després de la seva mort, es publicà *Why not Socialism?*, un llibre breu de G. A. Cohen que condensa bona part de la seva filosofia política, però les tesis d'aquest llibret ja havien estat avançades en un article anterior del mateix autor.

⁴ El 21 de juny de 2011, per exemple, vaig participar en un workshop al Departament de Dret de la Universitat Pompeu Fabra, amb P. Bouhabib, S. Olsaretti, M. Otsuka, H. Steiner, A. Williams i P. Casal, sobre la publicació pòstuma del recull d'assajos de Cohen titulat *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy* (2011), editat per Otsuka.

fonamental la direcció del doctor Joaquim Lleixà Chavarría. Sense l'ajut d'aquest professor extraordinari la tesi difícilment s'hauria pogut enllestir. Ell m'ha proporcionat un suport i unes pautes inestimables per consumir aquesta recerca. I també per a la meva maduració com a investigador. La seva dedicació, generosa i brillant, ha estat essencial. Així mateix, ha estat important la tasca que, com a tutor, ha exercit el Dr. Xavier Torrens Llambrich, com també el recolzament que sempre he trobat en els doctors Joan Antón Mellón i Jaume Magre Ferran per a l'elaboració de la tesi. No cal dir, però, que tota incongruència o ambigüitat que s'hi pugui trobar m'és imputable de manera exclusiva.

Vull agrair igualment la complicitat de Hillel Steiner, Phillippe Van Parijs, David Miller, Miriam Ronzoni i Nicholas Vrousalis, els quals m'han facilitat textos essencials per a aquesta recerca. Com també donar les gràcies pel seu ajut als meus companys Ignasi Sardà, Eulàlia Mesalles, Víctor Ramírez, Òscar López i Juli Cuéllar. Agraeixo en especial l'ajuda dels meus pares, Lydia i Armand, i, profundament, tot el suport excepcional de la Yolanda, la meva companya.

4. El procés d'elaboració d'una tesi sovint s'allarga més que no voldria el doctorand. En el meu cas, diversos factors n'han condicionat el ritme de treball: la dedicació laboral com a tècnic (llettrat) del cos superior de la Generalitat de Catalunya i, alhora, com a professor associat del Departament de Dret Constitucional i Ciència Política de la UB, dues ocupacions exigents; l'haver cursat un màster (UPF) entremig i el temps esmerçat per a publicacions i traduccions diverses, i, més darrerament, la conveniència d'adaptar el decurs de la recerca al seguiment de la publicació pòstuma de materials de Cohen i altra bibliografia derivada recent.⁵ Circumstàncies que, tanmateix, han resultat positives per al desenvolupament final de la tesi.

Objecte, enfocament i metodologia

1. És previsible que l'obra de Cohen, gran incitador de debats filosòfics i polítics, segueixi propiciant en el futur noves aproximacions, tal com ja s'ha esdevingut fins ara. Justament, a causa de la pluralitat d'anàlisis que poden suscitar la seva biografia intel·lectual i l'evolució de l'escola que s'hi vincula, en tractar-se d'un tema viu, escau determinar en aquestes línies introductòries el nostre objecte específic, l'enfocament i la metodologia que hem seguit. L'autor i el col·lectiu tractats es caracteritzaren per una preocupació extrema pel rigor formal i la

⁵ Entre els darrers exemples hi trobem *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy* (2013), de G. A. Cohen, editat per J. Wolff a Princeton University Press, que en principi clou la producció "oficial" de Cohen, malgrat els textos que romanen dispersos, o el volum 13 (núm. 2) de *Politics, Philosophy & Economics* (Special Issue: Symposium on G. A. Cohen and Socialism), publicat el maig de 2014. També Kaufman (ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage. G. A. Cohen's Egalitarianism* (2015).

consistència lògica dels arguments esgrimits en els llibres i *papers* que sotmetien a crítica i debat. Tant és així, que en ocasions se'ls podria retreure menystenir qüestions substancials en teoria política (continguts) per privilegiar-ne aspectes formals i d'exactitud semàntica. Val a dir que aquesta característica regia la conferència de Reading, abans citada, amb un estil de discussió sorprenent i eventualment decebedor (“I never said exactly what you say that I said...” i raonaments similars), que es fa palès en la producció dels analítics, i de Cohen particularment, des del primer llibre fins als anys darrers, en què l'estudi textualista d'arguments sobre la justícia l'endinsa finalment en una reflexió metaètica sobre la fonamentació dels principis. Així doncs, una aproximació plausible a aquesta temàtica fóra la de l'investigador que l'analitzés des de la lògica formal i el textualisme pur. Però aquí s'opta per una mirada diferent. El nostre interès principal no rau en els aspectes estrictament formals de la filosofia de G. A. Cohen i el Marxisme Analític. També defugim per igual l'hagiografia o la hipercrítica d'un autor i una escola que, al capdavall, tenen tants punts forts com febleses.

L' objecte d'aquesta tesi doctoral és reconstruir i sistematitzar les aportacions teòriques de Cohen i el Marxisme Analític per jutjar-ne la validesa en el marc dels debats actuals de l'esquerra. La nostra lectura del llegat de Cohen i el Marxisme Analític avança a contracor d'alguns posicionaments d'aquesta mateixa escola. Mentre que l'enfocament que proposem s'adreça a les implicacions teòrico-pràctiques dels treballs que analitzem en aquesta tesi, una part notable de la producció del Marxisme Analític respon a motivacions més abstractes, fins i tot metaètiques, certament allunyades de la praxi més reconscible. El mateix Cohen, tot i caracteritzar les idees com a eina per a la pugna política entre progressistes i conservadors, concep la filosofia política com a branca de la filosofia, no com a part de cap tecnologia social. Orienta el seu treball vers l'esclariment de proposicions i la identificació de valors irreductibles a la realitat fàctica. Altrament, la nostra concepció de la teoria política normativa com a filosofia política, des d'una perspectiva menys abstracta, s'associa més directament a la fonamentació normativa d'acords institucionals, lleis i polítiques públiques, sense negligir l'estudi de les motivacions personals indispensables per assolir i consolidar models socials igualitaris. Per això, la lectura del pensament de Cohen i del Marxisme Analític que proposem és diferent a la que, de forma igualment vàlida, podria examinar-ne el llegat des de l'angle prioritari de la metaètica, la lògica formal o el debat purament metodològic.

Això no obstant, la interpretació que defensem no desvirtua el leimotiv fundacional del Grup de setembre (nucli del Marxisme Analític), consistents a sotmetre a escrutini el corpus marxista i estudiar-lo com a font d'inspiració per a una nova teoria socialista. Ans al contrari, la nostra

aproximació en constitueix una exploració plausible. Pensem que és versemblant una lectura contextualitzada, i no només abstracta, dels conceptes debatuts per Cohen i la resta de marxistes analítics (com ara els principis d'igualtat i comunitat, l'explotació, l'ethos igualitari o els incentius d'una altra moral econòmica), atesos llurs efectes potencial sobre l'acció política. Pretenem dialogar-hi. Problematitzar, en un recorregut crític de la trajectòria de Cohen i els seus companys de viatge, si ells van ser capaços de respondre les preguntes que, com digueren reiteradament, han de guiar l'expectativa d'una societat més justa: el què, el perquè i el com. És a dir, el disseny institucional cercat, la seva justificació normativa i l'estratègia per assolir-lo, sense oblidar la pregunta pel qui, relativa a la identitat dels actors del canvi social.

2. Les característiques inherents a l'obra dels marxistes analítics ens han imposat una metodologia menys contextualista que no voldríem. Quan t'aproximes a un col·lectiu interdisciplinari d'intel·lectuals d'esquerres i, en particular, a qui en fou figura central, preveus trobar-hi referències més abundoses a la història i al context social i econòmic, i sobretot a les lluites a peu de carrer. Però en les obres del Grup de setembre això no és gaire habitual. De fet se'ls ha criticat que, partint d'una matriu teòrica marxista, la història real de les dones i els homes, més enllà d'una concepció teorètica sobre el materialisme històric, i a banda d'alguns exemples i excepcions concretes, no hi tingui més pes, possiblement a causa del perfil academicista del col·lectiu estudiat. Amb tot, d'acord amb la motivació pràctica que guia la nostra recerca, s'ha procurat relacionar els conceptes examinats amb problemes socials concrets (les reflexions sobre justícia distributiva, per exemple, s'han vinculat amb temes de política fiscal), però cal advertir que en alguns punts l'explicació és inevitablement abstracta.

Els debats abordats pels marxistes analítics bevien de qüestionar fil per randa els escrits de cada autor i de criticar-ne estrictament la consistència argumentativa. Això ens ha obligat, per fidelitat a l'objecte d'estudi, a elaborar la tesi des d'una perspectiva més textualista que la que s'aplicaria en altres investigacions,⁶ desmembrant arguments en les seves premisses i conclusions quan ha estat necessari. El camí seguit per reconstruir sistemàticament el pensament de Cohen i el gruix dels debats principals dels marxistes analítics ha consistit en l'anàlisi exhaustiva de les obres representatives d'aquesta escola, en l'estudi meticulós dels debats mantinguts pels autors que n'han estat membres i en la consulta de les entrevistes que ells han concedit. Aquests elements ens han permès confegir un quadre de conjunt sobre l'evolució intel·lectual de Cohen i el Grup de setembre, ordenat cronològicament i, tant com ha

⁶ Per a una explicació de les diferències metodològiques entre els enfocaments textualistes i contextualistes vegeu Vallespín, F. *Historia de la Teoría Política* (1990), pp. 21- 56, i Harto de Vera, F. *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: Una relación problemática* (2005), pp. 209-226.

estat possible, per variables temàtiques, tot identificant-ne els girs i els aspectes de continuïtat.

3. L'estructura de la tesi conjumina un criteri principal d'ordenació cronològica (s'ajusta, en essència, a l'evolució del pensament de Cohen i el gruix del Marxisme Analític al llarg del temps, tractant-ne les diverses etapes –capítols 2 a 4–) amb un de temàtic (articula els àmbits que G. A. Cohen explorà, privilegiant en concret el seu tractament sobre el socialisme –capítol 1– i les alternatives econòmiques i polítiques discutides entre els marxistes analítics –capítol 5–). Per consegüent, el sumari integra cinc capítols que recullen, respectivament: 1) la visió general de Cohen sobre el socialisme –expressada específicament en diversos passatges de la seva carrera i subjacent a tot el seu pensament–, que funciona com a introducció global de la resta de capítols de la tesi; 2) les idees força i bona part dels debats principals dels marxistes analítics, centrant-nos de manera fonamental en les aportacions dels que n'han estat nucli dur (G. A. Cohen, J. Elster i J. E. Roemer) i d'altres membres que, al nostre entendre, són especialment destacats (com ara E. O. Wright, A. Przeworski o P. Van Parijs), sense obviar referències a d'altres integrants (com H. Steiner o Van der Veen); 3) el gir conceptual que portà Cohen, amb altres companys de viatge, de l'estudi del materialisme històric a la filosofia política, de la mà de la crítica al llibertarisme de dreta (R. Nozick); 4) la reflexió de Cohen sobre l'anomenat “luck egalitarianism” (amb debats creuats amb A. Sen i R. Dworkin, entre d'altres), integrada amb l'extens qüestionament que desenvolupà sobre la teoria de la justícia com a equitat (J. Rawls), i amb referències a altres temes complementaris, i 5) les alternatives econòmiques i polítiques discutides en el si del Marxisme Analític. En darrer lloc, l'apartat de conclusions finals és cabdal perquè avalua els aspectes més consistents i els més discutibles que la tesi ha palesat, i també aborda la potencialitat i l'ús que algunes idees i conceptes encunyats per Cohen i altres marxistes analítics podrien tenir avui, en temps de tantes transformacions, en els debats de reformulació dels projectes de les esquerres, tant pel que fa a la fonamentació filosòfica del seu ideari com als aspectes programàtics que se'n desprenen, amb implicacions no menors en matèria d'economia.

4. Les preguntes següents han guiat el conjunt de la investigació: 1) hi ha cap fil conductor que enllaci les etapes successives de la carrera acadèmica de Cohen?; 2) és responsable d'un pensament original i genuïnament propi, o un crític enginyós de teòrics polítics clàssics i contemporanis?, i 3) què se n'extreu, de les seves idees i del Marxisme Analític, per als replantejaments teòrics i pràctics que haurien d'afrontar les forces socials i polítiques progressistes? Les conclusions de la tesi intenten respondre aquestes qüestions. Podem avançar que allò que hi ha de transversal als diferents moments de la trajectòria de Cohen és

la preocupació per un valor nuclear: la igualtat. Aquesta tesi doctoral, a través de la reconstrucció sistemàtica de l'obra de Cohen, prova la hipòtesi que aquest valor subjau a tota l'evolució intel·lectual de l'autor, i en diferents passatges de la tesi procurem escatir-ne les implicacions pràctiques. Pel que fa a la valoració de la seva figura, bé com a postulator d'idees rigorosament pròpies bé com a lúcid intèrpret de les d'altres, constitueix una qüestió discutible que requereix molts matisos. I que reclama tenir present la seva pròpia concepció de la filosofia política.⁷ Nosaltres defensem que, malgrat que Cohen no desenvolupà alguns conceptes importants que ens presenta en forma embrionària o intuïtiva, i sovint a través de la crítica del pensament d'altres autors, sí que aporta pistes i ens orienta, implícitament, perquè aprofundim les seves reflexions i n'explorem les conseqüències. Unes reflexions, cal reconèixer-ho, tributàries del pensament d'altri (Marx, Nozick, Dworkin, Rawls, etc.). En relació amb la utilitat dels seus plantejaments per inspirar transformacions socials en clau igualitària, afirmem que és plausible una lectura política de les seves contribucions teòriques, especialment pel que fa als principis d'igualtat i comunitat, concebuts, juntament amb la llibertat i la democràcia, com a nucli filosòfic irrenunciable per al pensament socialista, com a condició *sine qua non* de tot projecte d'esquerres. I també en relació amb el concepte, tan fecund com diversament interpretable, d'ethos igualitari, o amb la temàtica dels incentius positius, elements que apunten envers una nova moral personal en l'àmbit de les relacions econòmiques i que, adaptats de forma escaient, podrien coadjuvar a fonamentar normativament regulacions i polítiques públiques de redistribució de béns i càrregues, en oposició oberta a la lògica del mercat en el capitalisme. Malgrat que per a Cohen la filosofia política, *strictu senso*, no tingui com a funció teoritzar directament cap model socioeconòmic exacte i detallat, sinó aclarir amb rigor principis i valors.

5. En el rerefons d'aquesta panoràmica subjau, però, una pregunta fonamental, a saber: és la condició humana una barrera per al socialisme? Aquesta és una qüestió recurrent que ha sorgit en les classes de teoria política en què darrerament he col·laborat com a docent, atès que l'ensenyament dels clàssics del socialisme la suscita sovint, vist el fracàs històric de l'extinta Unió Soviètica i els estats afins. Cohen no la defugí. Argumentà que no s'ha demostrat l'existència de cap impediment antropològic per a una societat regida per pautes diferents a les mercantils; no hi ha cap evidència empírica ni comprovació científica en aquest sentit. Altrament, va apuntar que la clau del problema podria raure en què encara no s'ha sabut trobar el disseny institucional adient per assolir que una població nombrosa s'organitzi –

⁷ Vegeu Cohen, "How to do Political Philosophy" (Cap. 11 d'*On The Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, 2011, pp. 225-235), on subratlla la centralitat del contrast de punts de vista per a la disciplina.

socialment i econòmicament– d'acord amb principis d'igualtat, comunitat i autorealització, de manera que la possibilitat de repensar el socialisme restaria oberta. És possible que tingués raó. De fet, un dels punts forts entre els marxistes analítics ha estat la cerca de mesures i dissenys socials ajustats a aquells principis. En són exemples la renda bàsica, el socialisme de mercat i altres utopies viables. Nosaltres ens sentim satisfets si l'esforç de la tesi pot contribuir modestament a mantenir oberta la discussió sobre alternatives, i a generar-hi respostes convincents.

6. Aquesta tesi s'emmarca, com és palès, en l'àmbit acadèmic de la teoria política normativa o filosofia política, la disciplina que s'ocupa d'estudiar i esclarir els principis subjacents als acords institucionals vigents i a aquells altres que podrien substituir-los. És habitual que se'n discuteixi l'estatut epistemològic, atès el seu lligam amb l'estudi de les ideologies; la història de les idees, dels conceptes i de les mentalitats, i, de forma general, el pensament social i polític.⁸ Tant és així que tradicionalment ha estat objecte de crítica per part de veus i corrents de la ciència política que consideren que el treball normatiu és especulatiu i poc científic. En unes poques línies introductòries no podem incidir en un debat ja molt reiterat,⁹ però sí subratllar que la teoria política, tot i no disposar d'eines de verificació d'hipòtesis que són vàlides en altres àmbits acadèmics, dilucida les grans preguntes que solquen la vida política. Així, dota la politologia d'orientacions de fons per a la recerca empírica. La relació de complementarietat que s'hi dona queda clara en alguns treballs representatius del Marxisme Analític, per bé que la tesi parteix de la convicció que la teoria política, com a punt de confluència entre les humanitats i les ciències socials, té un interès intrínsec. La reflexió sobre la política, plasmada en cada època en llibres, articles o discursos, forma part de la política, n'és element constituent. D'aquí, la centralitat de la teoria política per als estudis sobre la societat i el poder.

Barcelona, maig de 2015

⁸ Per al significat específic de cadascuna d'aquestes expressions, moltes vegades emprades com a sinònimes, vegeu Harto de Vera, F., *Ciencia política y Teoría política contemporáneas: una relación problemática* (2005), pp. 157-179, i Bermudo, J. M., *Filosofía Política: I. Luces y sombras de la ciudad* (2001), pp. 92-97.

⁹ Trobem arguments sobre la vigència i la necessitat de teoria política en múltiples assajos, entre els quals, per destacar-ne només dos de clàssics: Berlin, I., "Encara existeix la Teoria Política?" (1962), i Wolin, S. S., "La Teoría Política como vocación." (1969).

1. G. A. COHEN I EL SOCIALISME: IGUALTAT I COMUNITAT

“The fact that the first great experiment in running a modern economy without relying on avarice and anxiety has failed, disastrously, is not a good reason for giving up the attempt, forever. Philosophers least of all should join the contemporary choruses of dirge and hosanna whose common refrain is that the socialist project is over. I am sure that it has a long way to go yet, and it is part of the mission of philosophy to explore unanticipated possibilities.”

G. A. Cohen (“The future of a disillusion”)

1.1 LA VISIÓ D'UN MÓN DIFERENT COM A ANHEL CONSTANT

Un aspecte central en tota la trajectòria de Gerald Cohen rau en la reflexió sobre el socialisme i els valors que el defineixen.¹ L'interessa escatir els fonaments teòrics i normatius d'una possible societat socialista, com a aspiració moral. Aquesta preocupació no sempre és igual d'explícita en la seva obra, però mai no s'esvaeix. Fins i tot en els anys darrers, quan se'l podria qualificar com a rawlsià d'esquerres, segueix definint-se com a socialista² i manté l'adscripció a un projecte regit per principis d'igualtat i comunitat com a alternativa a la vida social regida pel mercat. De fet, aquest compromís és essencial per entendre la seva reconsideració de la teoria de la justícia com a equitat.

En aquest capítol exposem les raons per inserir la figura de G. A. Cohen en la gran tradició – de pensament i acció– que, en sentit ampli, s'anomena “socialisme”, i abordem les aportacions específiques que hi va realitzar. Tot estudiant passatges d'etapes diferents de la seva evolució intel·lectual, on parla explícitament del socialisme i de l'esquerra. L'examen d'aquests passatges, a tall introductori, ens dota d'una panoràmica global prèvia a l'estudi dels eixos del Marxisme Analític (capítol 2), la crítica del libertarisme de dretes (capítol 3), el forcejament amb el liberalisme igualitari (capítol 4) i les alternatives en el Marxisme Analític (capítol 5).

¹ També ho considera així Nicholas Vrousalis, deixeble de Cohen: “what unites all of Cohen's writings in political philosophy is a belief in the feasibility and desirability of a fully emancipated society, which Cohen identifies with socialism or communism”; “socialism is perhaps the one topic that unites the disparate intellectual labours and political advocacies that animated Cohen's philosophy” (Vrousalis, N.; *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*, pp. 27 i 203. Agraeixo a aquest autor que m'hagi facilitat el llibre citat, que es publicarà el 2015, on s'intenta reconstruir el pensament de Cohen en un conjunt unificat de tesis). En el mateix sentit: “Cohen's work in political philosophy is best understood in the background of lifelong commitment to a democratic, non-market, form of socialism realizing the values of freedom, equality and community, as he understood them.” (Vrousalis, “G. A. Cohen's Vision of Socialism” (2010), p. 1).

²Vegeu a tall d'exemple el “Prague preamble to *Why not socialism?*” (2001), editat per Otsuka com a capítol II del recull *Finding Oneself in the Other* (2012), p. 16: “If the now mercifully defunct experiment had had nothing to do with real socialist commitment, but had merely been made to bear the *name* “socialism”, then we socialists – I say “we” because **I remain a socialist** – would have less reason than we actually have to be disheartened by the fact that the experiment was a disaster”. (El destacat és nostre.). L'assumida condició de socialista no obsta que consideri que “en certs aspectes sóc un liberal” (“Sobre el futuro del socialismo” – entrevista de Lea Ypi a Gerald Cohen (2009), a Cohen, *Por una vuelta al socialismo, o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (2014).)

1.2 SOCIALISME(S)

El mot “socialisme” s'ha emprat tradicionalment per denotar un ampli ventall de posicionaments teòrics i polítics. És per això que quan ens hi referim cal afegir matisos i adjectivacions³ per esclarir què volem dir exactament, tal com s'escau amb el liberalisme. Tant és així que l'heterogeneïtat de les seves variants faria convenient parlar de “socialismes”, en plural. Amb el terme esmentat s'ha al·ludit a corrents de pensament i d'acció vinculats majoritàriament al moviment obrer, amb precedents en el republicanisme⁴ i altres fonts. D'ençà de les primeres dècades del segle XIX, quan apareixen a França i Anglaterra les primeres publicacions i col·lectius que se'n reclamen, molts han reivindicat l'esperança en un ordre social més igualitari per a la humanitat, i, com a resposta crítica a les xacres del capitalisme, s'han organitzat en partits, sindicats i associacions nacionals i de solidaritat internacional; en grups, estructures i xarxes de persones que han maldat per impulsar canvis de fons, mitjançant reformes i/o revolucions, malgrat que sovint hagin estat objecte d'amenaques i repressió.

L'aspiració socialista, d'arrel racionalista i il·lustrada, expressa en les seves formulacions principals la voluntat de reorganitzar la societat per redistribuir-hi equitativament els béns i les càrregues, els drets i els deures, les oportunitats i els sacrificis; la intenció de regular la propietat d'acord amb les necessitats individuals i col·lectives i les capacitats de cadascú, i el propòsit de fer possible la participació dels treballadors en la gestió i el control de la producció. Així mateix, en el nucli filosòfic dels moviments socialistes s'hi troba un anhel de comunitat que l'excessiu individualisme liberal no pot satisfer, un ideal de vida en comú, emancipada i fraternal, que fóra assolible amb transformacions estructurals i un canvi consubstancial de valors. En l'horitzó de fons, el(s) socialisme(s) propugnen una idea substantiva d'autogovern popular i democràcia econòmica, social, cultural i política. Una idea de poder que conjumini els principis proclamats per la Revolució Francesa, sense renunciar-ne a cap.

³ Vegeu De Francisco, A., “El Marxismo y la Utopía Socialista”, a Caminal, M., *Manual de Ciència Política* (2006), p. 162: “Que la noción de socialismo es equívoca lo muestra la sempiterna necesidad de adjetivarla. Según el adjetivo, así los diferentes tipos de socialismo: socialismo utópico, científico, ético, humanista o de rostro humano, socialismo ricardiano, de mercado, factible, realmente existente.”

⁴ Antoni Domènech (2013) denota amb “socialisme”: “una familia de tradiciones políticas históricas nacidas con y del movimiento obrero y popular contemporáneo”; afirma que “en sentido amplio incluye a la socialdemocracia, marxista y menos marxista, al laborismo, al anarquismo y a los varios comunismos, marxistas o no marxistas”; i en situa les arrels en una part del republicanisme: “el socialismo contemporáneo es heredero del republicanismo democrático-revolucionario moderno”, i, per tant, amb un fonament normatiu vertebrat pels eixos de: llibertat/igualtat, democràcia i fraternitat, propietat, i unitat de la humanitat. Domènech, “Socialismo: ¿de donde vino?, ¿qué quiso?, ¿qué logró?, ¿qué puede seguir queriendo y logrando?”, a Bunge & Gabetta (eds.), *¿Tiene Porvenir el Socialismo?* (2013), pp. 71-124.

La pluralitat dels socialismes i els comunismes, conceptes sinònims o amb matisos diferenciadors segons el context, mostra, però, un jerarquia clara. Totes les seves variants històriques s'acaben definint en referència a una de principal: el marxisme (o socialisme científic). La influència filosòfica i històrica de la tradició que Karl Marx i Friedrich Engels inauguren depassa amb escreix la d'altres formulacions socialistes, anteriors i posteriors, que generalment s'examinen a la llum de les tesis d'ambdós pensadors alemanys. Fins al punt que, com a lloc comú, es qualifica d'utòpics els representants del socialisme premarxista.⁵ Igualment, els debats decisius de la II Internacional i la socialdemocràcia alemanya clàssica amb posterioritat a la mort de Marx, amb veus tan singulars com Kautsky, Luxemburg o Bernstein, tenen com a vèrtex teòric la dificultat d'interpretar el llegat dels fundadors i traduir-lo a projecte polític per a una nova etapa històrica. Un problema comú a les discussions dels comunistes en temps de la III Internacional, amb figures com Lenin, Trotski i Gramsci. Així mateix, l'enfrontament anterior entre Bakunin i Marx en la I Internacional implica que l'anarquisme es defineixi en part com a negació del pensament del revolucionari de Trèveris, donant-s'hi, per tant, una certa relació de dependència conceptual, per bé que es podria afirmar el mateix a la inversa. Per tot això, el marxisme és el centre de gravetat a redós del qual es defineixen la resta de corrents socialistes. I la matriu comuna de prestigioses escoles de l'esquerra intel·lectual: el Marxisme Occidental,⁶ l'Escola de Frankfurt, el Marxisme Analític, etc.

1.3 EL MARXISME COM A SOCIALISME CIENTÍFIC

Escau, per tant, presentar sumàriament els trets definitoris del marxisme, ja que el lligam que hi tingué Cohen ocupà una part cabdal de la seva vida política i acadèmica. Sabem que Karl Marx, en paral·lel a una intensa militància en moviments de contestació, del periodisme polític a la fundació de la I AIT i més enllà, elaborà un marc teòric per analitzar el món i contribuir a transformar-lo. Un entramat conceptual de base materialista derivat de tres fonts principals, a saber: 1. La filosofia idealista alemanya (Kant; Hegel, Feuerbach); 2. L'economia política britànica (Smith, Ferguson, Ricardo), i 3. El socialisme utòpic francès (Fourier, Saint-Simon). Sobre aquest substrat, que reflecteix grans fites de la cultura del seu temps, els escrits de l'obra de Marx es poden dividir en tres períodes: el treball sobre les filosofies de Kant i Hegel;

⁵ L'etiqueta de premarxistes inclou noms tan diversos com: Babeuf, Saint Simon, Sismondi, Fourier, Owen, Leroux, Blanc, Blanqui, Proudhon o Weitling. Una bona antologia n'és la de Bravo Gala, P., *Socialismo premarxista* (1998). L'expressió és més neutra que l'encunyada per Engels ("socialistes utòpics"), que ha perpetuat un cert acarnissament sobre les tesis de Saint Simon, Owen i Fourier, sovint considerades il·lusòries, tot i que alguns dels seus crítics en tinguin un coneixement superficial.

⁶Vegeu Anderson, P., *Considerations on Western Marxism* (1976).

un allunyament de la filosofia envers l'estudi de l'economia i la política, i, finalment, la maduresa que es plasma en els *Gründrisse* i *El Capital*, suma dels diferents vessants del seu pensament. Al llarg dels anys, l'idealisme i l'antropologia donen pas al materialisme històric. Amb tot, alguns autors interpreten que no hi ha cap trencadissa radical dins l'evolució de Marx, sinó una continuïtat de fons entre el Marx jove (filosofia, política) i el madur (sociologia, economia).⁷ Aquesta perspectiva integral –contrària a la d'altres analistes que, arran de la recepció tardana dels *Manuscrits econòmics i filosòfics* i d'altres texts primerencs, contraposen un Marx romàntic amb un de positivista, separats per una pretesa “ruptura epistemològica”– defensa que l'obra de Marx es pot llegir com una “polièdrica, però en última instància molt coherent, síntesi de crítica de la religió, la filosofia, el dret, l'economia política i l'Estat.”⁸ D'acord amb aquest enfocament, en una lectura global del marxisme que, com veurem, és alternativa a la dels marxistes analítics, s'entén que la crítica de l'epistemologia, que es basa en la dialèctica i en una concepció *sui generis* de la relació entre teoria i praxis, implica el qüestionament de la societat existent, i a la inversa.

1.4 LA CONCEPCIÓ DE G. A. COHEN (PRIMERA APROXIMACIÓ)

De quina manera sistematitza Cohen l'àmplia producció de Marx? Com creu que se'n podrien ordenar els conceptes vertebradors (alienació, lluita de classes, revolució, dictadura del proletariat, explotació, mercaderia, plusvàlua, etc.)? Hi trobem una resposta orientativa en uns passatges reiterats a dos llibres,⁹ on afirma categòricament que el marxisme no és una teoria, sinó un conjunt de teories més o menys imbricades. Hi defensa que Marx generà, si més no, quatre conjunts d'idees o teories, a saber: 1. Una antropologia filosòfica; 2. Una teoria de la història (el materialisme històric); 3. Una economia (la crítica d'una teoria econòmica) i 4. Una visió de la societat futura. Malgrat els seus respectius espais diferenciats, Cohen observa connexions entre “the four doctrines”, i, com a denominador comú, hi veu l'èmfasi en l'activitat productiva i el materialisme. Dues parts restarien més vinculades: la teoria de la història i l'antropologia,¹⁰ ja que semblaria que el materialisme històric es fonamenta en la concepció marxista de la naturalesa humana. Ell argumenta que ambdues parts estarien en una certa tensió, però que, en ser independents, els errors de l'una no n'haurien de comportar els de

⁷ Schechter, D., *The History of the Left from Marx to the Present* (2007), p. 1.

⁸ Schechter, D., *The History of the Left from Marx to the Present* (2007), p. 1.

⁹ “Reconsidering historical materialism”, publicat primer com a article a *Marxism: Nomos XXVI* (1983), editat per Pennock, J. R.; Chapman, J. W., i, posteriorment, com a capítol 8 de *History, Labour and Freedom* (1988) i 12 de l'edició de 2000 de *Karl Marx's Theory of History: A defence* (1978). I “Restricted and inclusive historical materialism”, article de 1984 publicat en el núm. 1 de l'*Irish Philosophical Journal*, i, després, com a capítol 9 de *History Labour and Freedom* i 14 de l'edició de 2000 de *Karl Marx's Theory of History*.

¹⁰ De fet, ambdues qüestions, la idea de la història i la visió sobre l'home, són dues variables centrals per a l'estudi de qualsevol autor/a clàssic/a.

l'altra, malgrat els paral·lelismes. Es mostra així mateix força crític amb el caire unilateral que per a ell té l'antropologia marxista. Considera que, a causa d'un materialisme excessiu en la reacció envers Hegel, aquesta antropologia es basa exageradament en el treball i en la creativitat, i que l'èmfasi en aquests aspectes humans fa menystenir-ne d'altres de més subjectius, com ara la necessitat d'identificació i de protecció de la identitat. El marxisme, sobretot després dels *Manuscripts econòmics i filosòfics* de 1844, negligiria la preocupació pel "qui sóc?", com a neguit que es projecta en les religions, els nacionalismes i altres fenòmens associats al gènere i la raça, els quals no responen a una lògica estrictament econòmica. L'accent abusiu en les necessitats econòmiques faria oblidar-ne les culturals.

Amb tot, les mancances que imputa Cohen a l'anàlisi social de Marx i Engels entorn de qüestions sobreestructurals, per dir-ho així, no deixa de ser un lloc comú en la crítica al marxisme. Té més interès i originalitat aparent l'aposta per estructurar-ne el sistema en teories. És un punt polèmic que situem en primer terme perquè avança el posicionament dels marxistes analítics davant del corpus teòric del pensador de Trèveris, en contrast palès amb altres enfocaments més clàssics. Tanmateix, és plausible esqueixar aquell gran sistema en conjunts autònoms d'idees que són susceptibles de contradir-se? Classificar els conceptes de Marx en compartiments temàtics no ens distancia arbitràriament del seu esperit essencial?

Cal recordar que, en una lectura més tradicional, el marxisme s'interpreta com un tot, amb vessants i qüestions distintes, sí, però entrelaçades per un element transversal: la dialèctica. Una instància –que s'extreu de rellegir Hegel en clau materialista– medidora entre el subjectiu i allò objectiu, entre l'epistemologia i l'ontologia, i que serà àmpliament blasmada pels marxistes analítics. Vista, però, de manera diferent, la dúctil subdivisió del marxisme en teories ("Marxism is not one theory, but a set of more or less related theories"),¹¹ a risc de desvirtuar-ne el missatge central, facilita, com a recurs pedagògic, un primer accés al socialisme científic.

Cohen va concentrar els seus primers esforços a explorar-ne una part: el materialisme històric. Creia que la teoria de la història de Marx era certa i dedicà el seu primer llibre a esclarir-la i defensar-la. Fou l'aclamat *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), obra fundacional del Marxisme Analític que examinarem en tractar aquesta escola en el capítol segon. Abans, però, cal estudiar les arrels que motiven les idees generals de Cohen sobre el socialisme i el marxisme.

¹¹ Cohen, *History, Labour and Freedom*, p. 155.

1.5 MONTREAL, ANYS 40: L'ORIGEN ATÍPIC D'UN ACADÈMIC D'OXFORD

"My parents and most of my relatives were working-class communists, and several of them had served years in Canadian jails for their convictions."¹²

El *pathos* de la tradició socialista, fer realitat els valors –llibertat, igualtat, fraternitat– proclamats per la gran revolució de 1789, és latent en tota l'obra de Cohen. Hi trobem com a fil conductor un compromís moral i filosòfic amb la igualtat –que identifica fonamentalment amb la justícia– i amb el valor de comunitat. No abandona aquestes conviccions ni quan conflueix amb altres autors en el debat convencional sobre l'equilibri entre la llibertat i la igualtat, eix rawlsià de la filosofia política contemporània. D'on prové, però, el substrat esquerrà d'una obra tan academicista com la de Cohen? Els orígens d'aquest rerefons axiològic són unes vivències d'infantesa i joventut determinants en la formació de la seva personalitat. Cohen explicà en diferents escrits¹³ que el seu primer contacte amb el marxisme s'esdevé en un entorn singular. En una comunitat molt polititzada, pertanyent a la classe obrera jueva de Montreal de mitjan segle XX. Situa les arrels familiars a Ucraïna i Lituània. La mare, que l'influencià més que el pare, havia emigrat al Quebec el 1930, procedent de Kharkov (Ucraïna), quan la família, de jueus no creients, comerciants de la fusta, decidí abandonar la Unió Soviètica per si el final de la NEP els perjudicava. Per a ella fou un viatge a contracor, ja que estava plenament compromesa amb la causa dels bolxevics. En arribar a Montreal amb 18 anys i aquelles mateixes conviccions, troba que les circumstàncies –manca de formació superior i de domini de l'anglès– la proletaritzen, i esdevé cosidora en una fàbrica del tèxtil. Hi coneix qui serà el pare de G. A. Cohen, un tallador de roba, també jueu no religiós i sense formació secundària, fill d'un sastre empobrit que havia emigrat des de Lituània. Tots dos, casats el 1936, militen en la creació del sindicalisme al tèxtil i en altres activitats d'esquerres, davant la brutal repressió dels caps i la violència policial.¹⁴ La mare fou durant decennis membre del partit comunista canadenc al Quebec. El pare, de l'organització United Jewish People's Order, de caràcter antisionista, antireligiosa i prosoviètica. El 1941 va néixer el primer fill de la parella, Gerald Allan Cohen. La seva educació estarà marcada per l'antireligiositat, l'antifeixisme i la il·lusió que a la Unió Soviètica s'implementen principis socialistes. En el gresol pluricultural del Quebec dels anys 40, Cohen i la seva família pertanyen, en un sentit

¹² Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), p. 17.

¹³ Vegeu a tall d'exemple el prefaci de *History, Labour and Freedom* (1988) o "Politics and Religion in a Montreal Communist Jewish Childhood", capítol 2 d'*If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000), els quals hem de resseguir a bastament per explicar els primers anys de la vida de l'autor.

¹⁴ "McCarthyism was less insidious and more brutal in its Quebec manifestation than it was in the United States. Fewer people lost their jobs, but more people were beaten in police stations" (*If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, p. 27). "The Quebecois version of McCarthyism was less insidious than the real article occurring south of the border, but it was also cruder and, specially for a child, more immediately frightening." (*History Labour and Freedom*, p. X).

més ètnic que religiós, a una minoria menystinguda i objecte de discriminacions més o menys subtils: la comunitat jueva. Alhora, són part activa en un subgrup d'aquesta comunitat, la porció jueva de la minoria comunista del Quebec,¹⁵ on també s'hi poden trobar ucraïnesos i “French Canadians”, el grup lingüístic majoritari en aquell territori. L'abril del darrer any de la II Guerra Mundial, quan en té quatre, ingressa a una escola peculiar, la Morris Winchewsky.¹⁶ Hi rep una formació notablement polititzada i antireligiosa, congruent amb l'atmosfera cultural en què va créixer. Aprèn en yiddish llengua i literatura, història jueva, i, entre d'altres matèries, “història de la lluita de classes”, on segons que sembla obté una bona qualificació. En anglès li ensenyen matèries comunes. Era un ensenyament bilingüe sense gairebé presència de l'hebreu, en ser considerat una llengua de religió, ni del francès, l'ensenyament del qual s'impartia en les escoles catòliques francòfones. L'explicació que rep sobre la cultura jueva en aquella etapa li arriba fortament secularitzada. Els mites religiosos s'integren en un relat d'emancipació que té el denominador comú en el rebuig a l'opressió de tots els temps. En la consciència d'aquella comunitat escolar conflueixen la condició de jueu amb la d'antinazi, demòcrata i comunista. Com una sola identitat comuna, contrària a tota forma de tirania que mai s'hagués produït. L'any 1945, com sabem, encara no havia començat la guerra freda. L'URSS i les democràcies occidentals tot just s'havien enfrontat conjuntament al feixisme. Aquest context ajuda a entendre apreciacions com les següents:

“In the Morris Winchewsky School we believed profoundly both in democracy and in communism, and we did not separate the two –for we knew that communism would be tyranny unless the people controlled how the state steered society, and we thought that democracy would be only formal without full citizen enfranchisement that required communist equality. As Jewish children growing up in the shadow of the Holocaust, the Nazi destruction filled us with fury and sorrow. Nazism was a great fierce black cloud in our minds, and we thought of anti Nazism as implying democracy and therefore communism, and we therefore thought of Jewish people as natural communists; the many lefft-wing Yiddish songs we were taught to sing confirmed those ideological linkages”.¹⁷

Cohen descriu aquesta etapa autobiogràfica amb un relat molt ben construït, potser fins i tot massa congruent, tal com és freqüent en l'ús adreçador que fem de la memòria per

15El 1943, en l'àrea on vivia Cohen i s'hi ubicava la seva escola s'escollí un jueu polonès-canadenc del Partit Comunista per al Parlament d'Otawa.

16Anomenada així en honor d'un poeta jueu proletari i dirigida per la United Jewish People's Order. En la lliçó de comiat (*Valedictory Lecture*), l'1 de maig de 2008, Cohen es referí irònicament a l'escola com a “pro-Soviet communist private Jewish school”, entre les rialles del públic. La conferència es pot escoltar a <http://press.princeton.edu/titles/9886.html>, i el text és el capítol 9 del pòstum *Finding Oneself in the Other* (2012). La sessió es considera una exhibició memorable del talent pedagògic de Cohen, on el sentit de l'humor n'és recurs essencial: “His valedictory lecture at Oxford in 2008 included a series of imitations or parodies of many well-known philosophers, and was said by many members of the audience to be the funniest and most entertaining lecture they had witnessed.” (Wolf, “G. A. Cohen: A Memoir”, p. 343 – Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (2013)).

17 *If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000). p. 23.

rememorar (i reconstruir) el passat. Amb tot, defuig la nostàlgia i és prou autocrític perquè puguem inferir les ombres, els aspectes menys positius, d'aquell entorn: maniqueisme, adoctrinament, dogmatismes (“strong ideologies tend toward the Manichean: it's cowboys and Indians, cops and robbers, good versus evil, progressives versus reactionaries. Nothing is a mixture of good and evil, and there is no variation, no shading, within either the good or the evil”).¹⁸ Fos com fos, aquella època d'aprenentatge escolar impregnat d'ideologia i d'actitud militant, en l'escola i en activitats complementàries, finalitza abruptament el 1952. Arran d'uns escorcolls policials en el centre educatiu i en les dependències de la United Jewish People's Order per buscar-hi pamflets comprometedors. L'edifici de la UJPO és clausurat. (En aplicació d'una normativa quebequesa de 1937 – incorporada el 1941 com a capítol 52 dels Estatuts del Quebec; una llei contrària a la propaganda comunista que el 1957 fou anul·lada per la Cort Suprema del Canadà per considerar-la una intromissió en competències legislatives exclusives del parlament canadenc.) De retruc, tal com Cohen explica, un bon nombre de pares retiraren llurs fills del centre, la continuïtat del qual esdevingué inviable.

Seguint amb el seu relat, des dels 11 anys fins a l'ingrés a la McGill University, Cohen estudià a centres protestants anglòfons del Quebec. En els francòfons l'antisemitisme era més obert i les portes estaven més tancades per als no catòlics. I els jueus tampoc no volien estudiar en l'idioma d'un grup que els era hostil, en una parla que no n'era la llengua mare i que, a més, consideraven menys moderna, com a menys nord-americana. Alhora, vist el paper de la inquisició espanyola o la passivitat de la jerarquia catòlica davant l'holocaust, els desagradava més la religió catòlica que la protestant. Consideraven la primera més opressiva en litúrgia, normes i rituals, mentre que veien, ens diu Cohen, el protestantisme “with less blood on its hands and on its altars.”¹⁹

En aquell temps del McCarthysme, Cohen porta amb discreció, per no dir clandestinament, la seva condició de comunista que simpatitza amb l'URSS i la Xina. També oculta davant dels seus companys jueus que no és practicant i que no ha complert el ritus del Bar-Mitzvah (la cerimònia de confirmació que hauria hagut d'acomplir en fer els 13 anys). Amb el pas dels anys, la seva visió envers la religió hebrea i la cristiana, i la religió en general, estarà menys marcada per l'ateisme i més per l'agnosticisme, la tolerància i el respecte, en part a causa d'algunes vivències com a monitor amb comunitats religioses. No debades, va ser un lector

¹⁸ Ibid., pp. 186-187.

¹⁹ Ibid., p. 28.

regular del vell i el nou Testament.²⁰ (Tot i que nosaltres no hi aprofundirem, Cohen va acabar mantenint una interessant relació intel·lectual amb el món de la religió i l'espiritualitat.)²¹

Políticament, amb 15 anys, era un dels líders de la fracció *teenager* de l'organització juvenil comunista National Federation of Labour Youth (NFLY), però aquesta es col·lapsa durant la crisi del partit al Quebec, en conèixer-se els fets del XXè Congrés del PCUS (1956) i la gestió secretista de la informació que n'havia fet la direcció nacional canadenca, que havia tingut delegats internacionals en aquell congrés històric. El sector renovador del partit, al qual s'adscriu la mare de Cohen, va perdre la convenció que havia de reconstituir-ne la direcció regional, dimitida en bloc arran dels fets al·ludits. La convenció és manipulada pels dirigents nacionals, que alteren l'elecció dels nous responsables. Per tot plegat, Cohen se n'anirà desvinculant, tot esdevenint, en les seves pròpies paraules, un "company de viatge", per bé que, durant un temps, encara prosoviètic. En ingressar a la McGill University, l'accés a la qual requeria més excel·lència per als jueus, mitjançant una política subtil de *numerus clausus*, s'incorpora al que hi troba organitzat, la Socialist Society, més moderada. En serà president.

Els records d'infantesa i primera joventut de Cohen alimenten en ell la reflexió sobre com es formen les conviccions més profundes en la consciència personal, la seva durada en la nostra escala de valors i com ens poden condicionar en el futur. Hi pensa, com a sociologia bàsica de l'origen de les conviccions:

"I was raised as a Marxist (and Stalinist communist) the way other people are raised Roman Catholic or Muslim. A strong socialist egalitarian doctrine was the ideological milk of my childhood, and my intellectual work has been an attempt to reckon with that inheritance, to throw out what should not be kept and to keep what must not be lost." [...] The personal thing is that I remain unambivalently grateful to the people who ensured that my upbringing was Marxist, and I have in no measure abandoned the values of socialism and equality that are central to Marxist belief. The political thing is that the task which Marxism set itself which is to liberate humanity from the oppression that the capitalist market visits upon it, has not lost its urgency."²²

Hem considerat els orígens socials i formatius de G. A. Cohen amb una certa extensió perquè són essencials per entendre la singularitat de la figura que, juntament amb d'altres, impulsà el Marxisme Analític. Aquests antecedents, la força de les vivències personals referides, ajuden a

20 Wolf, "G. A. Cohen: A Memoir", p. 342 – Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (2013).

21 Vegeu a tall d'exemple "The Opium of the People: God in Hegel, Feuerbach and Marx", a *If you're an egalitarian...* (2000), pp. 79 – 100, i "One Kind of Spirituality: Come back, Feuerbach, All is Forgiven!", a *Finding Oneself in the Other* (2013), pp. 201- 207.

22 Ibid., pp. IX i X.

captar perquè tota la trajectòria intel·lectual de l'autor estarà tenyida d'un compromís ètic amb la igualtat i les causes col·lectives.

1.6 L'HERÈNCIA REBUDA: ESTÍMUL O CONDICIONAMENT?

Posar l'accent sobre el pes de ser educat en el que podem considerar com una concepció del món, que després acompanya l'adult, suggereix que alguns valors, si no imponderables, es poden preferir a d'altres per motius que, més que estrictament racionals, responen a una fidelitat més o menys (in)conscient amb el llegat moral que hom hagi rebut, com pot ser el cas del compromís amb la igualtat. Hi hauria, per tant, una certa contingència, difícil de superar, en allò que creiem (en matèria de política i societat i d'altres dominis), que s'explicaria per l'entorn religiós (diferent per al catòlic, el protestant, el jueu, etc.) i/o polític (divergent entre el socialista, el liberal, el nacionalista) en què hom hagi crescut. Aquesta "herència" condicionant dificultaria amb escreix el canvi de creences. Cohen no porta el problema gaire més enllà d'unes reflexions interessants, però ens podem preguntar si el *background* més primari de cadascú conforma un nucli irreductible de valors que som incapaços d'analitzar críticament i distanciadament.²³ Alhora, el plantejament que en fa ens porta a especular amb què pensaríem d'haver-nos format en un entorn diferent. Ell ho exemplifica amb el record d'una elecció personal transcendent que, d'haver-se resolt altrament, podria –si més no– haver dificultat el sorgiment del Marxisme Analític. Es tracta de la disjuntiva que se li planteja el 1961, entre Harvard i Oxford, quan havia de triar on seguiria els estudis universitaris iniciats a la McGill University. Descarta d'entrada una tercera opció, a París, per coneixement insuficient del francès.²⁴ Harvard estava sota la influència de Quine, autor del cèlebre article "Two dogmas of empirism." Oxford, sota la d'Ayer. Existia un debat entre professors i estudiants d'ambdues universitats, de totes dues ribes de l'Atlàntic, per escatir si existia una diferència –d'arrel kantiana– entre judicis analítics (un enunciat és veritat a causa dels significats) i sintètics (un enunciat és veritat per raons més substancials), tal com creien a Oxford, o si, tal com es desprenia del clàssic article citat, és un fals dogma que les veritats es puguin dividir entre analítiques i sintètiques, puix no hi ha res que es pugui considerar com una veritat analítica perquè totes les veritats depenen de la manera en què el món és. Pertorbat per aquest raonament, Cohen esmerçà temps i esforços a combatre la tesi de Quine, però

²³Sobta que, en parlar d'aquests temes, Cohen obviï les aportacions de Gramsci. Nosaltres n'hem trobat ben poques referències en el conjunt de la seva obra. Una d'indirecta és l'esment a Anderson, P., "The Antinomies of Antonio Gramsci", a *Karl Marx Theory of History: A Defence*, p. 245 (nota 2). En general, tot i ser un autor ineludible per a la comprensió de les ideologies i les creences, el pensament de Gramsci no va ser àmpliament estudiat entre els membres del Grup de setembre.

²⁴ Vegeu el capítol 9 ("Valedictory Lecture") de *Finding Oneself in the Other* (2012).

interessa més la seva pròpia reflexió²⁵ que, d'haver estudiat a Harvard i no a Oxford, potser la seva visió del tema hauria estat la contrària, per factors tan influents com l'entorn intel·lectual i l'ascendent dels professors sobre els estudiants. Així mateix, considerant els seus escrits crítics amb una part de la filosofia francesa (“French bullshit”), es demana: “If I had gone to Paris, would I have sunk into a sea of bullshit, and become a bullshitter myself? We shall probably never know.”²⁶

Amb aquestes consideracions no cau en el relativisme, però subratlla el pes de l'atmosfera intel·lectual en les conviccions filosòfiques de tot investigador. Per tant, ens fa pensar en què si mai no hagués anat a Oxford i no hi hagués après les tècniques de la filosofia analítica sota la direcció de Gilbert Ryle²⁷ (a través del qual Cohen també fou tutoritzat per I. Berlin), potser mai no s'haurien donat les condicions de la síntesi –entre marxisme i filosofia analítica– que propicià l'aparició de l'escola del Marxisme Analític.

1.7 CIÈNCIA I UTOPIA: CAPITALISME, SOCIALISME, REVOLUCIÓ

El repàs dels vint primers anys de la vida de Cohen ens ajuda a confegir la nostra aproximació a la seva visió general del socialisme, objecte principal d'aquest capítol. La descripció dels anys de Montreal palesa com n'era, de *rara avis*, el jove canadenc que el 1961 ingressa a Oxford, *sancta sanctorum* del *mainstream* acadèmic, i que més de vint anys després, amb posterioritat a una llarga etapa laboral a l'University College de Londres, aconsegueix retornar-hi per ser-ne professor de prestigi.²⁸ Com a estudiant, Cohen no va trigar gaire a a impregnar-se de la filosofia analítica dominant a Oxford i a esdevenir-ne defensor, si bé per tal d'aplicar aquests mètodes a l'estudi del marxisme. Per continuar amb el fil de l'explicació, cal remetre's, entre d'altres textos, a les *Gifford Lectures* novament.²⁹ En tres d'elles exposa la seva visió dels trets bàsics del marxisme clàssic i n'ataca l'herència hegeliana.

25 Cohen, *If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000), Cap. 1

26 Cohen, *Finding Oneself in the Other*. Cap. 9. Tal com veurem, Cohen marca un contrast rígid entre Analytical Marxism i Bullshit Marxism.

27 Cohen, *History Labour and Freedom* (1988), p XI i Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), Cap. 9

28 Gargarella i Queralt es fan ressò de l'extravagància de Cohen, ja com a docent, en el context d'Oxford: “Sus bromas salvajes y su gracia para imitar a otros filósofos contrastaban con la ironía cínica y entumecida de sus pares; y su afición por entonar viejas canciones de la vanguardia comunista, los partisanos italianos o la resistencia republicana española, tanto en la calle como en sus seminarios, aflojaba los corsés académicos oxonienses.” Gargarella & Queralt, “Igualdad y Comunidad. El Pensamiento de G. A. Cohen.” Claves de razón práctica, 199 (2010), p. 60. Ambdós autors consideren que aquests trets tan especials van convertir Cohen en “uno de los huéspedes más singulares del All Souls College.” Gargarella & Queralt, “Por una vuelta a Cohen”, a Cohen, *Por una vuelta al socialismo, o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (2014).

29 Ens referim a les lliçons impartides el 1996 a la University of Edingurgh, en un moment ja madur en la seva carrera acadèmica, recollides com a capítols 3, 4 i 5 de Cohen, *If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000).

1.7.1 L'articulació (dialèctica) dels tres components del marxisme

Cohen estudia els tres components de què parteix el marxisme, als quals ens hem referit succintament. En problematitza l'articulació. L'ambient en què va créixer li facilita l'accés a un bon ventall d'obres clàssiques de la tradició marxista. No sabem si les més riques filosòficament o si, per contra, les més esquemàtiques, però el doten d'una base sòlida en aquest àmbit. Entre elles figuren el text de Lenin *Les tres fonts i parts components del marxisme* (1913) i el capítol de l'*Anti Düring* (1878) d'Engels que després es publicà com a llibret independent sota el títol *Del Socialisme Utòpic al Socialisme Científic*, així com també *la Misèria de la Filosofia* (1847), de Marx. Les tres fonts del marxisme procedeixen de tres països europeus diferents. De la filosofia alemanya, el de Trèveris incorpora el mode dialèctic d'anàlisi (ha estudiat a Alemanya dret i filosofia, en un món que 10 anys després de la mort de Hegel segueix sota el seu influx); del socialisme francès, país del primer exili de Marx, n'ha extret idees de crítica del capitalisme, i l'economia política clàssica l'ha estudiada en profunditat des de l'exili britànic. La formulació de la consciència explícita d'aquestes tres arrels en el marxisme no és exclusiva de Lenin. Hi ha els precedents d'Engels i del propi Marx, així com també els de Lassalle i Kautsky, entre d'altres. Sabem també que la dialèctica no és cap invenció original de Hegel, però l'idealista alemany la formula en una de les variants més influents històricament. Per a Cohen, allò distintiu de la dialèctica hegeliana és que tota entitat, biològica o cultural, està cridada a la plena autorealització, fins arribar a un finiment o autodestrucció que generi una nova creació. L'autor de la *Fenomenologia de l'Esperit* aplica la dialèctica a la història del món, entesa com el procés d'adquisició d'autoconsciència per part de l'esperit (Déu, tal com es manifesta en cada consciència humana). El vehicle d'aquest procés de progrés en la consciència de si és cada cultura, l'esperit de cada societat, que, com a unitat del desenvolupament històric, objecte del principi dialèctic, substitueix i, al seu torn, és substituïda per una altra cultura. Cada cultura fineix quan ha estimulat més creixement de l'autoconsciència (de l'esperit del món) del que pot contenir. Sense menystenir la centralitat d'aquests aspectes, sobta que, en les *Gifford Lectures*, Cohen no emfasitzi la tensió del joc d'antagonismes i síntesis en la dialèctica de Hegel. Sí que en trobem referències a “Hegel: Minds, Masters and Slaves”,³⁰ la lliçó que Cohen dedica, com a docent, a analitzar la secció de la *Fenomenologia de l'Esperit* sobre la dialèctica del senyor i l'esclau.³¹ (En el text d'aquesta classe acadèmica –que subratlla la intenció de Hegel de superar les rígides dicotomies kantianes en epistemologia i ontologia, i defineix la visió hegeliana del coneixement com a autoconeixement– Cohen explora abstractament les implicacions cognitives i morals de

30 G. A. Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (2013), pp. 183-200.

31 Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 113-121.

l'antagonisme entre el senyor i l'esclau, així com el paper del treball i el consum en els dos pols de la relació. Alhora, conjectura que Marx pot haver extret inferències revolucionàries d'aquella part de la *Fenomenologia*, en extrapolar-la a la relació entre el capitalista i el proletari. Una relació on el primer depèn materialment –i psicològicament– del segon, però no a la inversa, i on l'opressió del proletari constitueix el preludi indispensable per edificar, revolucionàriament, una vida nova i lliure.)

Marx preserva la idea de la dialèctica hegeliana (d'autodestrucció de les entitats a través de la seva autorealització, com a via de perfeccionament) i l'estructura de la filosofia de la història d'aquell pensador, canviant-ne el contingut i capgirant els termes, de l'espiritual al material. Projecta la idea dialèctica a l'anàlisi del capitalisme, com si fos un ordre que, en si, hagués de generar el socialisme. Ho fa replantejant conceptes d'un altre dels pilars de la seva síntesi: l'economia política clàssica. Reformulant-los en sentit dialèctic, en apuntar que la competició capitalista s'anirà autodissolent en crear empreses de caràcter social implícit que podran empènyer el capitalisme vers el col·lapse, vers l'autotransformació (per a Engels: hi hauria un trànsit del capitalisme competitiu al capitalisme monopolista d'Estat i, d'aquí, al socialisme).³² Així mateix, Marx aplica el marc dialèctic al conjunt de la història universal, en sentit materialista, tot substituint les cultures per les estructures econòmiques com a vehicle dels canvis.³³ La “trama” de la història ja no és el procés d'avenç en l'autoconeixement de l'esperit del món en la consciència humana; no és una successió d'estadis de la consciència, sinó l'augment del procés productiu de la humanitat sobre la natura, més enllà d'il·lusions ideològiques que emmascarin els antagonismes de classes. Parlem del materialisme històric. Tal com veurem en el capítol segon, Cohen esmerçà anys a investigar-lo. Però el que interessa aquí és que, per a ell, la idea dialèctica serveix a Marx i Engels per criticar l'anomenat socialisme francès, eix tercer de la síntesi marxista. Ells reconeixen a Cabet, Fourier i Saint-Simon la crítica a la injustícia capitalista i a la irracionalitat i l'anarquia dels mercats, i la visió d'una societat millor, però els consideren un corrent adialèctic. Els veuen com a autors que no poden captar, per raons històriques (el capitalisme és encara poc evolucionat i el proletariat i la reacció subsegüent poc potents encara), que és el propi capitalisme el que, en certa manera, ha de produir el socialisme. Moralitzen, en lloc d'analitzar dialècticament la realitat. No poden entendre com han d'arribar els canvis, i per això plantegen dissenys socials ideals que transcendeixin l'ordre establert. En conseqüència, perceben el seu propi paper de manera esbiaixada, no com a integrants d'una classe, sinó com si gaudissin

³² Engels, *Del socialisme utòpic al socialisme científic*.

³³Vegeu el capítol 1 (“Images of History in Hegel and Marx.”) de Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978).

d'una autonomia que en realitat no tenen.³⁴ Els socialistes utòpics francesos conformen un corrent justificat en el seu temps, però anacrònic quan el capitalisme es desplega. Pel seu caràcter adialèctic, es distingeixen del socialisme científic:

“Scientific socialism is what it is because of a different self-perception. It understands itself and it understands utopian socialism as the latter could not understand itself. It understands itself as utopian socialism could not, as the reflex of the stage of development at which it arises, this now being the stage when capitalism's contradictions are acute and the proletarian movement is strong. It understands itself as the consciousness of that movement, rather than as inspired by universally valid ideals. It consequently looks for the solution to the evils of capitalism in the process in which capitalism is transforming itself”.³⁵

Així doncs, per a Marx i Engels el socialisme científic no ofereix ideals al moviment obrer, sinó que n'és l'expressió teòrica, a diferència del socialisme utòpic. Per bé que, seguint Cohen, el contrast rígid entre ambdós socialismes, si més no des de finals del segle XX, s'hauria de relativitzar a la llum d'importants fets històrics que han rebutjat assumpcions marxistes bàsiques, com l'esperada superabundància futura de recursos i la hipotètica unitat del subjecte (proletariat) del canvi social. La reflexió sobre ideals i valors retorna.

1.7.2 Residus hegelians i implicacions polítiques

La distinció marxista entre el socialisme utòpic i el científic és, per tant, d'arrel hegeliana. Per a Cohen, Marx mai no es desempallegà del *background* hegelian. I la petjada de la filosofia de l'autor de la *Fenomenologia de l'Esperit* és palesa en “l'optimisme” marxista³⁶ sobre l'adveniment del socialisme, vist com a conseqüència material del desenvolupament del capitalisme. Cohen pensa que la creença en la inevitabilitat del socialisme ha deixat una herència problemàtica en la tradició marxista, un heretatge que implica el debat clàssic sobre els trets de la revolució; els dubtes de l'articulació entre els vessants determinista i voluntarista del marxisme, l'encaix de les lleis de la història amb la praxi revolucionària. I explica el lligam entre ambdós vessants amb la metàfora de l'embaràs, freqüentment invocada per Marx i Engels (tota societat vella està prenyada d'una de nova). Es tracta de la concepció obstètrica de la política, que genera la “birth pangs solution” al problema de reconciliar la inevitabilitat històrica del socialisme amb l'acció revolucionària: La dóna en estat sap que el nadó naixerà en una data aproximada, però no nega el paper de la llevadora per facilitar i, si escau, avançar-ne el part. Anàlogament, el capitalisme està “prenyat” de socialisme, però cal una

34 En termes gramscians, es concebríen més com a intel·lectuals tradicionals que orgànics.

35 Cohen, *If you're an Egalitarian* (2000), p. 54.

36 D'acord amb Marx, en el prefaci a la *Crítica de l'Economia Política* (1859), la humanitat només es planteja les tasques que pot resoldre, atès que la pròpia tasca només es presenta quan els mitjans de la seva conclusió ja són a l'abast.

política adient per garantir i, possiblement, accelerar-ne el desenllaç. Cohen es refereix en diversos escrits a aquest enfocament.³⁷ Creu que el marxisme clàssic ha estat dominat per aquesta concepció obstètrica de la política, i advoca per substituir-la per plantejaments més normatius. El motiu obstètric pesa en la concepció marxista de la revolució proletària, que només pot produir-se quan totes les potencialitats del capitalisme s'hagin consumat. Com si se seguís un *télos*, la solució es troba en el ple desenvolupament del problema.

Com a lloc comú, els residus hegelians en el socialisme científic i els intents de rellegir Marx des de Hegel (Lukács) són objecte de rebuig entre els marxistes analítics. En particular, com veurem, Cohen s'aproxima a una dissolució de les diferències entre el socialisme científic i l'utòpic, partint d'un estudi profund del primer. Efectivament, en les *Gifford Lectures*³⁸ recolza l'apreciació d'un nucli hegelian (la concepció obstètrica) en el marxisme per remissió textual a diferents passatges de l'obra de Marx: cartes, pamflets, discursos i llibres de referència, com ara el pròleg de la *Crítica de l'Economia Política*, l'estudi del qual va ocupar a bastament els primers anys de la carrera de Cohen. Igualment, cita textos d'Engels i Rosa Luxemburg (en la seva crítica a la política bolxevic de Lenin i Trotski). En tots ells, amb matisos i contradiccions, s'hi troba la ferma creença comuna que la nova societat ha de sorgir dels budells de la vella, quan les condicions objectives i subjectives hagin madurat prou (la humanitat només es plantejaria els problemes quan la solució fos a l'abast). Mentre que el socialisme anterior (utòpic, ideològic i adialèctic), durament criticat en el *Manifest Comunista*, *La Misèria de la Filosofia* o *l'Anti Düring*, és, com s'ha dit, objectivament incapaç de captar el concepte d'autotransformació capitalista, tot i ser precursor del socialisme científic. Aquest últim, assabentat del seu paper en la història, s'autopercep com a modern i autoconscient, com a reflex en el pensament d'allò que s'esdevé en l'economia i la societat. Marx i Engels no entenen el comunisme com un estat de coses a establir per adaptació de la realitat a un ideal, sinó com a moviment real per abolir el sistema actual (*La Ideologia Alemanya*), com “la solució a l'enigma de la història” (*Manuscrits*). La revolució és endògena al capitalisme. Cohen cita gràficament el *report* del Congrés de la 1a AIT de 1868, a Brussel·les, quan Marx, en parlar-ne, afirma el següent:

“It has not been hatched by a sect or a theory. It is the spontaneous growth of the proletariat movement, which itself is the offspring of the natural and irrepressible tendencies of modern society.”³⁹

37Vegeu a tall d'exemple *History, Labour and Freedom* (1988). Cap. 4. S'hi afirma que l'expressió “birth-pangs” (dolors de part) prové del prefaci a la 1a edició d'*El Capital*.

38 “Hegel in Marx: The Obstetric Motif in The Marxist Conception of Revolution” (Cap. 4 d'*If you're an Egalitarian...*).

39 *Ibid.*, p. 70.

La visió evolucionista i teleològica del moviment (obrer) vers el socialisme té, per a Cohen, implicacions interessants per al debat sobre el suport a les mesures de reforma social. Ja que els marxistes estarien disposats a impulsar canvis interns al capitalisme (millors condicions laborals i mesures assistencials) perquè poden, justament, llegir-los com a part de l'autosuperació capitalista cap al socialisme. Així doncs, a diferència de les sectes que somnien a instaurar tot d'una un nou ordre, al marge del procés històric i les seves transicions, com ara els grupuscles d'extrema esquerra que, paradoxalment, es proclamen marxistes, Marx i Engels són naturalment favorables a l'assoliment de reformes, com ho són les millores salarials mitjançant la lluita social i política, però sense oblidar mai la dimensió revolucionària que les ha de guiar (amb objectius de fons com l'eliminació del treball assalariat). Altrament, fóra concentrar-se a combatre els efectes del capitalisme negligint-ne les causes. (Com sabem, aquest debat ha estat central en la història de l'esquerra, amb episodis tan cabdals com la intensa pugna teòrica lliurada entre Luxemburg i Bernstein, amb la controvertida mediació de Kautsky, en temps de la II Internacional).

Tanmateix, la valoració de Cohen sobre la concepció obstètrica de la pràctica política és negativa. Inequívocament. La considera falsa de manera òbvia, i totalment insostenible des de la perspectiva d'avui, més d'un segle i mig després que els pares del socialisme científic comencessin a defensar-la. L'afirmació, en definitiva, que la història sempre acaba produint amb les necessitats reals els mitjans per a la seva satisfacció, la solució i el problema simultàniament, no només és errada i fal·laciosa filosòficament, sinó també perillosa en termes polítics. Cohen apunta, amb encert, que el dissortat segle XX ens impedeix creure en assumpcions globals i finalistes sobre la història i la política. Assumpcions que poden haver causat desgràcies enormes, atès el risc tràgic, en la interpretació obstètrica de la política, de creure que l'anàlisi concreta de la situació concreta permet desxifrar sense més la intervenció política a seguir, com pot haver succeït amb certs règims "comunistes", en una praxi imprudent a voltes, no sempre conscient de les incerteses que ha d'afrontar una política responsable. Alhora, destaca que aquesta concepció hegeliana, heretada pel marxisme, no comporta només insuficiències per a la definició de l'estratègia socialista per capgirar el capitalisme, el *com*, sinó una manca d'atenció inexcusable en l'aclariment d'allò que se cerca, el *què* (el "socialist design", els trets definitoris del sistema social, econòmic i jurídic socialista). Els marxistes clàssics rebutjaren la il·lusió d'aplicar receptes preconcebudes en els processos socials. D'aquí una part de la crítica de Rosa Luxemburg a la primera evolució dels bolxevics. Però, per a Cohen, "the history of the socialist failure shows that socialists do need to write

recipes.”⁴⁰ Encara que siguin receptes flexibles, pensades per a cuines noves, receptes que permetin aconseguir el menjar que agrada i així atreure les masses, per treballar amb les forces socials. Tal com veurem, Cohen i altres marxistes analítics conclouen que cal cercar aquestes receptes, i que cal fonamentar-les èticament, en constatar la falsedat de les tesis marxistes clàssiques –sobre el progrés tecnològic i l'abundància futura de recursos– que, presumptament, farien menys necessari el debat sobre els dissenys socials.

Als punts febles del hegelianisme marxista, fermament denunciats per Cohen,⁴¹ nosaltres podríem afegir-hi d'altres observacions crítiques. Com ara que la visió de la història com a macrorelat amb final consumat, amb la política entesa com a llevadora que només actua per facilitar una evolució i un desenllaç prevists, és insostenible en temps líquids, de postmodernitat i celebració dels relativismes, dins i fora de l'acadèmia. La creença en tota teleologia que condueixi a un final de plenitud mitjançant la successió d'etapes progressives pertany a un temps històric anterior, secularitzador d'una escatologia transcendent. Hegel o Marx, com també Kojève i Fukuyama, expressen, en el punt concret que tractem, una lectura totalitzadora de l'evolució de la humanitat que difícilment s'acceptarà mai més. Ni en una versió reformulada. Les nostres coordenades culturals i geopolítiques han trencat amb les concepcions integrals del món i amb la fe en tota mena de macrosubjecte que protagonitzi de manera unitària cap transformació global.

El neoliberalisme, amb els seus dogmes individualistes, encaixa còmodament en l'atmosfera cultural esbossada, de dubtes i escepticisme. Però també ho fan les formes innovadores de crítica social i contestació popular, les quals, per altres raons, expressen d'anys ençà que ja no podem llegir la història com a narració coherent i compacta, sinó més aviat com un espai de ruïnes on l'excepció n'és la regla, per dir-ho a la manera de Benjamin. Aquests no són temps per a teodicees (ni religioses ni laiques). Així mateix, és gairebé irrecuperable el tipus de política d'una època passada, procliu a primar l'ètica de les conviccions per sobre de la de la responsabilitat, en termes de la clàssica divisió weberiana. I no només no és recobrable per la vindicació de l'espontaneïtat i el caràcter creatiu i singular de l'àmbit polític, que autors com Arendt han posat en valor. Sinó perquè la mateixa praxi fragmentària de l'anticapitalisme actual ha fet entrar en crisi el concepte de representació que legitimava bona part de la cultura política del socialisme clàssic. Alhora, arran de profundes transformacions en l'estructura de classes, tal com veurem a bastament, no és fàcil aglutinar les noves veus dels oprimits sota

40 Ibid., 77.

41 “Cohen's project of incorporating analytic philosophy into Marxism was designed precisely to overcome what he saw as the damaging obscurantism of Hegelian Marxism.” (Wolff, “G. A. Cohen: A Memoir”, pp. 332-333 – *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*).

l'etiqueta tradicional de proletariat o classe obrera, tal com palesa el dia a dia dels moviments progressistes més alternatius, d'una banda, i d'allò que en queda de l'antiga socialdemocràcia, d'una altra. Però tot això no implica que la riquesa conceptual i teòrica del socialisme de Marx –tot i el hegelianisme– i de la tradició marxista, diversa i heterogènia, no sigui reformulable profitosament per als debats i els dilemes que avui, anys després del final de la guerra freda, han d'abordar les esquerres. Tampoc hi ha raons per assumir que la teleologia subjacent al marxisme s'hagi de llençar sense més a l'abocador de la història de les idees. Sense haver d'acceptar-la en la seva literalitat ontològica, pot ser objecte d'una reinterpretació fructífera i dinamitzadora de l'acció, per a la qual fóra útil rellegir la hipòtesi teleològica que, com a astúcia de la raó, trobem heurísticament en els escrits de Kant sobre política i filosofia de la història. De fet, no anticipen aquells textos idees de Hegel i, derivadament, de Marx?⁴² Reprendre els temes esmentats a la llum d'*Idea d'Una Història Universal amb Intenció Cosmopolita* o dels apèndixs a *Sobre la Pau Perpètua*, ajuda a pensar el materialisme històric com a idea regulativa de la raó, estimuladora d'una praxi col·lectiva per a una civilització més humana. L'esperança que la història avanci cap a millor a través de períodes complexos pot esperar, sense recaure en cap determinisme material, una acció autònoma i emancipadora.

Les nostres observacions sobre l'actual context cultural i ideològic entronquen amb la crítica de Cohen a l'obstetricisme marxista i a la política que li és inherent. I introdueixen les seves reflexions sobre un episodi històric crucial per al canvi de coordenades intel·lectuals en els decennis darrers. A saber: El fracàs històric d'una influent versió del socialisme del segle XX, representada per l'experiència de la Unió Soviètica i el bloc de l'anomenat “socialisme real”. Aquest fenomen s'ha d'encarar en tota relectura del socialisme i de Marx que es faci avui, “analítica” o no. En tot intent de reformulació escau pensar si el col·lapse de 1989 rebut (o corrobora) les tesis dels filòsof de Trèveris i els seus seguidors. És indiscutible que aquell procés va tenir un impacte excepcional sobre la filosofia del socialisme i sobre els partits comunistes i socialdemòcrates, que un quart de segle després encara s'arrossega. Cohen s'hi ocupà de manera específica, i, per tant, cal estudiar la incidència que els fets del final del “segle XX curt” (Hobsbawm) van poder tenir sobre la seva *concepció* del socialisme. Tenint en compte que Cohen distingeix acuradament entre la repercussió dels esdeveniments de 1989-1991 sobre les tesis dels marxistes, en particular,⁴³ i sobre els socialistes, de forma més general,⁴⁴ tal com es desprèn de la diferenciació següent:

42 Vegeu Giner, *Historia del Pensamiento Social* (edició de 1990), p. 386.

43 Tracta la significació del fracàs soviètic per al marxisme al capítol XV (“Marxism After the Collapse of the Soviet Union”) de l'edició de 2000 de *Karl Marx's Theory of History. A Defence*.

44 El significat del fracàs soviètic per al socialisme l'aborda al capítol XI (“The future of a disillusion”) de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

“What is the significance, *for Marxists*, of the failure of the socialist project in what was the Soviet Union? And what is the significance, *for socialists*, of the failure of that project? I separate the two questions not merely for the formal reason that “Marxists” and “socialists designate (overlapping but nevertheless) distinct categories, but also for the more substantial reason that the significance of the Soviet failure is, in my view, very different in the two cases. [...], the Soviet failure can be regarded as a triumph for Marxism: a Soviet success might have embarrassed key propositions of historical materialism, which is the Marxist Theory of history. But no one could think that the Soviet failure represents a triumph for socialism. A soviet success would have been unambiguously good for socialism.”⁴⁵

1.8 L'ESFONDRAENT DE L'URSS I ELS ESTATS AFINS: DESENCÍS I REPLANTEJAMENTS

El 1917, per la revolució d'octubre, és un any marcat a foc en la memòria del moviment obrer i, en general, dels progressistes d'arreu. Com ho és el 1789, per la Revolució Francesa, o el 1871, per la Comuna de París. Tanmateix, el llegat dels bolxevics⁴⁶ i de l'extinta Unió de Repúbliques Socialistes Soviètiques és controvertit per diverses raons. La revolució, sorgida en un indret imprevisit per a les tesis clàssiques, i en el context geopolític de la Gran Guerra, va haver d'encarar urgències que marcaren la fundació del nou Estat. Com ara definir una política econòmica viable en un escenari de guerra civil i d'industrialització pendent. Les circumstàncies que van haver d'afrontar els dirigents russos dificultaren, com sabem, que el programa a aplicar fos el que apunta *l'Estat i la Revolució*, escrit per Lenin (1917) per reivindicar els continguts autèntics de Marx i Engels davant la lectura oportunista de dirigents de l'SPD i la II Internacional. En el II Congrés de la Internacional Comunista, celebrat a Moscou l'estiu de 1920, s'hi fixen els 21 punts que han de respectar estrictament tots els partits que vulguin ser-ne membres. Amb el procés subsegüent d'escissions en el si dels partits socialistes d'Europa occidental, considerat per alguns com el “pecat” original dels comunistes. L'intent d'exportar un model d'organització d'avantguarda, jeràrquic i fortament disciplinat, respon a l'esperança d'estendre la revolució a occident, per fer-la mundial. Després que això fracassi definitivament, en temps de l'estalinisme, l'URSS adopta una política internacional ambivalent que condiona la funció genuïna de la *Komintern*, amb girs estratègics molt pronunciats, i fa que els partits comunistes occidentals actuïn sovint més en interès de l'estabilitat d'un gran Estat que per desencadenar revoltes als diferents països.

La II Guerra Mundial, amb canvis crítics en la política internacional soviètica envers l'Alemanya nazi, i la gran mobilització i combat del poble rus en front l'ofensiva militar del

⁴⁵Karl Marx's *Theory of History: A Defence* (edició de 2000), p. 389.

⁴⁶ L'origen dels bolxevics s'esdevé en el II Congrés del Partit Obrer Socialdemòcrata Rus, celebrat clandestinament el juliol de 1903 entre Brussel·les i Londres, en configurar-s'hi una facció majoritària (bolxevic), encapçalada per Lenin, en front d'una altra de minoritària (menxevic).

Tercer Reich, marca un punt d'inflexió notable, preludi de la divisió d'Alemanya i de la Guerra Freda. Amb els anys, a més d'unes relacions complicades amb països com la República Popular de la Xina o la República de Cuba, es produeixen tensions internes en el bloc de l'Europa de l'est (Iugoslàvia, Hongria, l'antiga Txecoslovàquia) que avancen allò que, en decennis posteriors, amb el col·lapse econòmic i un cop fallits els intents de reforma (Glasnot, Perestroika), serà l'esfondrament definitiu de tot un món. Una desfeta accelerada que ningú no havia previst. Simbolitzada per la caiguda del mur –erigit el 1961– de Berlín el novembre de 1989 i per la dissolució oficial de l'URSS el desembre de 1991, i avantsala de conflictes bèl·lics immediats, tan tràgics com les guerres civils a l'extinta Iugoslàvia.⁴⁷ Avui tot aquell entramat geopolític pot semblar un record distant, fins i tot remot, però la política –i la teoria política– del segle XX no s'entenen sense tenir-lo present. Conformava el context històric, i l'imaginari col·lectiu, del temps en què Cohen i la resta de marxistes analítics començaren el seu camí conjunt.

1.8.1 Un distanciament progressiu

Amb totes les seves febleses, el bloc d'estats del socialisme real constituïa un contrapunt geopolític i ideològic per al capitalisme occidental i les democràcies liberals. L'URSS representava un pol alternatiu que, com a element de pressió, va afavorir durant una etapa l'adopció de millores per als treballadors d'occident. (En l'Europa del sud, a més, els comunistes tenien prestigi per llur protagonisme en la lluita antifeixista.) Malgrat fenòmens tan greus com els crims comesos en nom del socialisme (processos de Moscú, grans purgues estalinistes); la vulneració de drets i llibertats fonamentals; la ingerència en la política d'altres països o el desgavell mediambiental (Aral, Txernòbil, etc.), l'existència d'estats de tanta entitat com la Unió Soviètica (i la República Popular de la Xina –avui potència capitalista capdavantera) podia fer creure que en una basta àrea geogràfica del món s'implementaven principis socialistes. Així ho creia el jove Cohen, entre molts d'altres. Amb el temps, però, va perdre la inicial confiança prosoviètica. Ho explica en textos com “The future of a disillusion” (titulat així en referència a un llibre de Freud de 1927),⁴⁸ “Politics and Religion in a Montreal Communist Childhood” o “Prague Preamble to *Why not Socialism?*”⁴⁹ Hi exposa fets que li suposen un desengany gradual respecte de l'URSS com a Estat socialista. Si tot allò que s'hi esdevenia repercutia directament sobre els partits comunistes d'arreu, el del Canadà, subjecte

⁴⁷Carlos Taibo exposa una àmplia panoràmica de tots aquests fets històrics a llibres com *La Unión Soviética. El espacio ruso-soviético en el siglo XX* o *Historia de la Unión Soviética (1917-1991)*.

⁴⁸Freud, *El Porvenir de una ilusión* (1927).

⁴⁹Publicats, respectivament, com a capítols 11 de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995); 2 d'*If you're and Egalitarian, How Come You're so Rich?* (2000), i 2 de *Finding Oneself in the Other* (2012).

a diferents canvis de nom, no n'era cap excepció, i l'impacte del XXè Congrés del PCUS marca, com vàrem veure, un primer punt d'inflexió en el procés de desencís personal, agreujat per la gestió matussera que en féu la direcció del partit al Canadà. Per a Cohen, la consciència d'haver-se cregut una ficció i d'haver estat manipulat li suscita un escepticisme incipient, però en ingressar a la universitat encara és prosoviètic i company de viatge del partit. Crític amb l'URSS (i amb els règims afins), hi intueix objeccions de fons, però encara la considera un Estat socialista que malda per establir i difondre principis de comunitat i d'igualtat. Digne, per tant, de la lleialtat de les esquerres. Tanmateix, els viatges successius a Hongria (1962) i a l'extinta Txecoslovàquia (1964),⁵⁰ decebedors, l'obliguen a qüestionar-se aquest suport. També afirma que l'agressió russa a aquest país (1968) “thoroughly rid me of my pro-sovietism”, i que quan visità la pròpia URSS per primer cop (1972), ja esperava trobar-hi ben poc d'inspirador, tal com va ser el cas.⁵¹ A l'important “Prague Preamble to *Why not Socialism?*” (2001), adreçat al públic d'un antic Estat socialista, explica la fidelitat a les seves creences (i a l'ús del mot “socialisme”), es disculpa per no haver copsat abans que el que semblava un camí al paradís era més aviat un infern o una presó sense llibertat d'expressió, i resumeix el seu procés personal en els termes següents:

“I *began* to lose that belief in the early 1960s, which were my early twenties, and I lost my belief comprehensively no later than August 21, 1968, on which day I said to my then wife, “For the first time in my life I am *anti-Soviet*.” It is not that I had remained naive about the Soviet Union and Eastern Europe before the tanks rolled in. On the contrary: I already thought of myself as an extreme critic of actually existing communism. But until that day there was, at least in concept, a “thou” to whom my criticism and my anger could be addressed. The Soviet Union lost its “thou” status for me, and became a monstrous “it” when the 8:00 A.M. BBC news began: “Soviet, Polish, East German, Hungarian, and Bulgarian troops this morning entered...”⁵²

1.8.2 Reaccions diverses davant la fi d'un món

El desmembrament del bloc de l'Est, tan precipitat i imprevist, impactà profundament les formacions polítiques comunistes i socialdemòcrates d'arreu. Va afectar llurs bases socials i, en particular, allò que hom pot anomenar esquerra intel·lectual. Els fets del tombant de segle i la situació geopolítica que en sorgí van provocar reaccions que sovint oscil·len entre l'escepticisme i la negació de l'evidència. Cohen aborda aquesta problemàtica amarga i històricament recent en l'assaig “The future of a disillusion” (1992).⁵³ El text figura entre els

50 Cohen explica aspectes interessants del seu viatge a Praga a *If you're and Egalitarian* (p. 101) i a *Finding Oneself in the Other* (2012), pp.16-19 (“Prague Preamble to *Why not Socialism?*”).

51 Vegeu p. 26 i p. 188 d'*If you're and Egalitarian...*(2000).

52 *Finding Oneself in the Other* (2012), p. 16-17 (“Prague Preamble to *Why not Socialism?*”).

53 Publicat primer a la revista *Psychoanalysis, Mind and Art. Perspectives on Richard Wollheim* (1992) i, posteriorment, com a capítol darrer (11) de Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

més interessants de la seva carrera (i mostra una connexió de fons amb “Back to Socialist Basics” (1994) i *Why not Socialism?* (2001/2009)). Destaca per la riquesa filosòfica dels temes que s'hi tracten i per algunes propostes embrionàries que, com si fos un programa per a la reflexió, ocupen els desenvolupaments de l'autor en anys posteriors. Comença afrontant l'estupor i la depressió que l'ensulsiada del bloc de l'Est causà entre molts intel·lectuals des de les darreries dels anys 80. Una crisi d'identitat política amb components psicològics complexos. Especialment per als marxistes crítics que, com ell, feia temps que veien la Unió Soviètica com una esperança realment molt dubtosa de socialisme. Aquests perfils, paradoxalment, van ser dels més afectats per l'ensorrament. No podem afirmar que a Cohen “se li caigués el mur a sobre”, per fer servir una expressió a l'ús durant els 90. Però sí que la seva actitud crítica envers el funcionament de l'URSS, tal com reconeix, pressuposava que aquell Estat i els afins romanguessin en el temps, i que la seva liquidació sobtada també va desubicar els marxistes que hi eren més reticents. Hom podia fer-se retrets, més per desorientació que per sentiment de culpa. L'afirmació següent condensa l'estat d'ànim causat per aquella pèrdua:

“Those of us on the left who were stern critics of the Soviet Union long before it collapsed needed it to be there to receive our blows. The Soviet Union needed to be there as a defective model so that, with one eye on it, we could construct a better one. **It created a non-capitalist mental space in which to think about socialism.**⁵⁴

Per tant, en termes de disposar d'un (contra)referent per a possibles alternatives al capitalisme, la permanència de l'URSS implicava l'esperança, més ferma o més feble, que en un gran país s'acabés realitzant l'ideal socialista (d'autorealització personal i justícia social). És a dir: la igualtat econòmica per comptes de l'explotació de classe en el capitalisme; una democràcia completa i real en lloc de la democràcia il·lusòria de la política classista i burgesa, i una economia de desitjós servei mutu i no d'alienació d'uns envers els altres (com a agents econòmics guiats per l'avarícia i la por).⁵⁵ L'adéu definitiu a aquesta expectativa no podia sinó afectar Cohen i tots els que no havien deixat de creure-hi d'alguna manera. Les reaccions per la consciència d'aquest fracàs històric són diverses. Cohen proposa una tipologia subtil per resumir-ne les principals. Es tracta de tres grans grups de respostes en saber-se que, en l'horitzó proper, no s'acomplirà l'ideal que hom creia que l'URSS encarnava: bastir una societat regida per una norma d'igualtat. Són formes diferents d'assumir una realitat nova, que varien en funció de com s'analitzi el col·lapse, de com s'entengui la relació ideals–praxi política, i, també, de la fortalesa emocional de cadascú:

54 *Self-Ownership, Freedom and Equality*, p. 250. El destacat en negreta és nostre.

55 *Ibid.*, p. 253.

PRINCIPALS REACCIONS A LA CONCLUSIÓ QUE NO HI HAURÀ UN PROGRÉS IMMEDIAT VERS L'IDEAL QUE, TEMPS ENÇÀ, HOM CREIA REPRESENTAT PER LA UNIÓ SOVIÈTICA

1. Manteniment de la creença en l'ideal	És la reacció d'aquells que preserven la creença en l'ideal i el compromís de perseguir-lo, amb visions renovades sobre com, on i quan s'assolirà (hom pot haver pensat en casos com Cuba, la Xina o Veneçuela –vists els canvis esdevinguts darrerament en el continent americà).
2. Repudi de l'ideal que no s'ha assolit	2.1 Rebutgen l'ideal frustrat després de reconsiderar-ne els elements de manera reflexiva. La conseqüència és que n'adopten un de nou i s'adhereixen a una nova política.
	2.2 Rebutgen l'ideal amb formes d'autoengany perquè aquells valors s'esllangueixin en la consciència. No reflexivament. És el cas de la formació de preferències adaptades o l'adaptació de preferències (es passa a preferir A a B perquè A és accessible i B no ho és, no perquè A sigui millor).
3. Abandonament general de la política	3.1 Encara reconeixen l'autoritat de l'ideal original, però davant la desil·lusió abandonen, en si, la política. Convençuts que assolir-lo és impossible (o gairebé); que ja manquen d'energia per lluitar-hi, o que potser altres persones els donaran el relleu.
	3.2 Rebutgen l'ideal i són incapaços d'abraçar-ne cap altre. Res que ara es pugui aconseguir paga la pena ni s'ho val prou per esmerçar-hi l'esforç d'unes forces ja migrades. Cohen en diu mirar-se la política com a "Vanity of vanities".

Font: Elaboració a partir del capítol 11 de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

Establerta aquesta taxonomia, s'ocupa de dues variants amb implicacions polítiques interessants: 3.2 i 2.2. (Val a dir que en la nostra òptica les relacions entre 1 i 3.1 també suggereixen un debat de fons.) Confessa que la mirada a la política com a "Vanity of vanities" (3.2) l'ha temptat personalment. Davant la decepció viscuda per l'ambició del passat, hom esdevé pessimista i creu que allò realment bo (el socialisme genuí) mai no s'obtindrà, i que el que sembla viable (algun tipus de capitalisme) no ho és prou com per dedicar-s'hi, no s'ho val (que ho facin uns altres). Considera que aquesta actitud pot ser una etapa transitòria, un cert dol o depressió temporal, atès l'abast psicològic de la frustració del somni. Altrament, pensa que la resposta 2.2 a la crisi té efectes més rellevants per a l'esquerra, i que, per tant, cal ocupar-se'n més abastament.

1.8.3 Socialisme de mercat: *second best* o claudicació?

Jon Elster va exposar a *Sour Grapes* (1985) el procés de formació de preferències adaptatives (2.2). Qui fou un membre eminent del nucli dur dels marxistes analítics, hi explica metafòricament que la guineu, en no poder accedir al raïm, reacciona creient que aquest és agre i que, per tant, convé més cercar objectius millors (més a l'abast).⁵⁶ Seguint Cohen, en el si del socialisme occidental (incloent-hi la nova esquerra, la socialdemocràcia i el nou

⁵⁶ De fet, es tracta de la popular faula d'Isop (S. VII aC) sobre la guineu que s'enganya a si mateixa davant la inaccessibilitat del raïm.

laborisme), del 1989 ençà, s'ha anat produint una patologia que respon al mecanisme d'adaptació de preferències aplicat a la política, és a dir, tractar allò accessible com el millor que hom pot concebre. Un moviment que, al nostre entendre, pot haver desplaçat l'esquerra cap al centre, políticament i filosòficament.

En l'àmbit acadèmic, a finals dels 80 i durant els 90 van sorgir importants aportacions teòriques en favor d'un "socialisme de mercat", per part d'autors com David Miller, Alec Nove o, entre els marxistes analítics, John Roemer i Pranab Bardhan. (En el capítol cinquè ens ocuparem més extensament del socialisme de mercat, una de les principals alternatives econòmiques debatudes entre els marxistes analítics, juntament amb la renda bàsica. Hi examinarem les diferències de Cohen amb Roemer, Steiner i Miller sobre aquest punt.) El coneixement dels fets del socialisme real va identificar aquell colossal experiment d'enginyeria social com un perill per als drets humans i una amenaça per al medi ambient, però també com un desastre econòmic inapel·lable. Davant d'això, autors com els citats advoquen per una economia no planificada o molt poc planificada; defensaren un sistema de mercat que es pogués dir "socialista", en haver-se superat la divisió capital/treball, ja que, en els seus models, els treballadors posseirien les empreses i, per tant, no existiria una classe de capitalistes en front d'obrers sense capital.

Per a Cohen, el socialisme de mercat pot ser una bona idea, útil políticament en una era d'ofensiva ideològica capitalista, si s'entén com a "second best", com a objectiu més o menys viable en un temps com aquest. Però si s'interpreta més ambiciosament, com creu que alguns autors fan, es cauria en un exercici autoindulgent d'adaptació de preferències. Adaptar així els objectius de fons pot tenir alguns efectes positius, com ara la no resignació definitiva, en podríem dir, però també efectes de claudicació, d'oblit de la necessitat que la guineu construeixi una escala per accedir a allò que de debò desitja (el raïm) i que potser sigui accessible amb més esforç i enginy.

El socialisme de mercat, en les seves variades formulacions, pot ser preferible al mercat capitalista, però té un preu alt per a la igualtat com a valor i objectiu. L'afecta més que altres formes –tradicional– de socialisme, ja que encara que funcionés entre cooperatives obreres, tot mercat suposa una competència pel consum, amb perdedors i guanyadors, amb fórmules contractuals que han d'ignorar necessitats dels menys capaços i premiar els més talentosos, per no parlar, afegim nosaltres, de l'acumulació de poder que genera i les múltiples situacions desiguals que consolida. Com a instància ordenadora d'intercanvis i generadora d'activitats, el

mercat compromet la destinació de béns valuosos des d'una perspectiva de justícia distributiva socialista.⁵⁷

Majoritàriament, el socialisme clàssic era contrari a organitzar l'economia a través del mercat. Defensava, altrament, una planificació central comprensiva per a la vida econòmica. En el segle XX aquestes tesis van ser força acceptades entre els comunistes, arran d'experiències com la industrialització staliniana, tal com esmenta Cohen, o la institucionalització de l'educació i la salut pública a la Xina popular en el seu moment. Marx també hauria estat contrari al mercat. Cohen ho argumenta amb remissió a la *Crítica del Programa de Gotha*, un text important que apareix citat abundantment en l'obra del canadenc i, tal com veurem, d'altres marxistes analítics, tot i ser un escrit contextualitzat en un debat polític concret (malgrat que Lenin n'explotés molt les tesis a l'*Estat i la Revolució*). El conegut lema de l'obra per a l'etapa “comunista” plena que s'hi preveu (“de cadascú segons la seva capacitat, a cadascú segons la seva necessitat”) implica, per a Cohen, que contribució i retribució es poden tractar com a qüestions separades, en clara contraposició a la lògica del mercat. Sens perjudici del “second best” transitori –diferent al socialisme de mercat– que suposa l'estadi inferior o “socialista” de la revolució, d'acord amb la mateixa *Crítica del Programa de Gotha*. Probablement Marx, en ser contrari al principi burgès de retribució salarial segons el treball, propi de l'estructura retributiva del socialisme de mercat, hauria rebutjat aquesta fórmula.

1.8.4 Mercat, motivacions i moral

Les reserves de Cohen sobre el socialisme de mercat el menen a una crítica del propi concepte de mercat. La inicia recordant les quatre objeccions principals que la tradició socialista –refractària a aquest àmbit de relacions humanes– hi ha plantejat. A saber: que el mercat és ineficient, anàrquic, injust en els seus resultats i qüestionable en els seus pressupòsits motivacionals. Es considerava efectivament que la manca de planificació central del mercat comporta ineficiències per a l'assignació de recursos per a diferents usos productius, amb desapropitaments. Per a Cohen, però, cal admetre que el mercat –no planificat– organitza millor la informació (preferències, productivitat) del que s'ha cregut, i, en certa manera, amb menys dificultats que un sistema de planificació centralitzada. Tampoc no s'hauria pogut demostrar el grau en què una regulació externa corregiria les ineficiències del

⁵⁷ L'interès pel concepte de justícia va augmentar amb l'evolució intel·lectual de Cohen, amb connexions amb Marx no exemptes de polèmica: “Marx disparaged the notion of justice, and, so I have claimed, did not realized that he believed in it” (Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 259); “In saying that Marx hated injustice, I am mindful of the fact that he sometimes disparaged justice as value. But that is because he was confused about justice, and he mistakenly thought that he did not believe that capitalism was unjust.” (“Isaiah's Marx and Mine”, cap. 1 de Cohen, *Finding oneself in the other* (2012), p.12).

mercat.⁵⁸ En segon lloc, existia la crítica que “l'espontaneïtat” del mercat impedia que la societat, com un tot, controlés el seu destí. Cohen ho rebutja com a idea equivocada, com a estranya projecció col·lectiva d'allò que fóra vàlid en el plànol individual, l'autocontrol del futur personal. (Aquesta projecció es pot considerar un residu hegel·lià en el cas del socialisme científic, com un anhel de consciència col·lectiva en el pas del regne de la llibertat al de la necessitat.)

Altrament, les dues crítiques restants les considera inapel·lables. El mercat produeix resultats injustos des del punt de vista distributiu (per a Cohen hi ha gairebé una equivalència entre justícia i igualtat), tot privilegiant els més productius –que tenen talents naturals– i perjudicant els menys hàbils. Alhora, el mercat motiva la contribució productiva atiant no un compromís humà amb la resta de persones, sinó la mera recerca impersonal de la recompensa dels diners. Cohen ho caracteritza sense subterfugis:

“The immediate motive to productive activity in a market society is typically some mixture of greed and fear, in proportions that vary with the details of a person's market position and personal character. In greed, other people are seen as possible sources of enrichment, and in fear they are seen as threats. **These are horrible ways of seeing other people however much we have become habituated and inured to them, as a result of centuries of capitalist development.**”⁵⁹

Tal com veiem, Cohen formula aquí un dur judici de desvaloració moral del mercat. Menysprea per mesquins els seus motors de motivació: la cobdícia i la por. Les regles del mercat són de tracte interessat, no funcionen pel desig de servir els altres i establir-hi una altra mena de reciprocitat. Al llarg del temps, s'ha demostrat que es pot promoure la productivitat furgant l'avarícia i la temença, en un marc social d'ingressos desiguals. Però més enllà de llur eficàcia per dinamitzar l'economia, és palès que ambdós sentiments s'associen a una psicologia negativa. Només poden tenir una vàlua instrumental, no intrínseca. Ningú podria proposar-los *per se* com el bon fonament de cap societat, atès l'ethos que promouen. La seva justificació i, per tant, la del mercat –com a instància que transforma útilment motius mesquins en fins socials desitjables– és extrínseca, tal com copsaren Mandeville i Smith. Mentre que el mercat

⁵⁸“We know that the traditional socialist view about the market's lack of planning was misconceived. It failed to acknowledge how remarkably well the unplanned market organizes information, and, indeed, how difficult it is for a planning centre to possess itself of the informations about preferences and production possibilities dispersed through the market in a non-planning system. Even if the planner's computer could do wonders with that information, there would remain the problem that there are systematic obstacles to gathering it: to that extent, Von Mises and Hayek were right. And the traditional socialist critique also failed to appreciate the degree to which it would prove possible to correct for market inefficiencies through an external regulation which falls far short of comprehensive planning.”(Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), pp. 259-260).

⁵⁹ *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995) p. 262. El destacat és nostre.

fóra repugnant en essència.⁶⁰ L'oblit d'aquest fet fa platònic l'intent del socialisme de mercat per conciliar els avantatges de la competició mercantil amb els valors –de vàlua intrínseca, no instrumental– que han inspirat als socialistes històricament. A saber: democràcia, llibertat, igualtat i comunitat.⁶¹

En el text examinat, seguint John Stuart Mill,⁶² Cohen afirma que tant l'egoisme com la generositat conviuen dins de cadascú, hi coexisteixen. Afegeix que la humanitat ha sabut crear un sistema econòmic basat en l'interès individual, però encara no en la generositat o, com diríem nosaltres, la solidaritat. (Els mitjans redistributius com la tributació fiscal progressiva, correctora de desigualtats del mercat, són insuficients si els individus i l'opinió pública no assumeixen conscientment la filosofia que les inspira, tal com evidencia el fenomen de l'evasió d'impostos. Aquesta línia de raonament és clau per entendre el concepte d'ethos igualitari, cabdal en la posterior crítica de Cohen a Rawls.) El primer gran intent d'organitzar una economia moderna sobre bases diferents al capitalisme fracassà,⁶³ però Cohen ens orienta a pensar noves vies i incentius morals per a les relacions econòmiques. Amb arguments que apunten vers un canvi d'actituds en el mercat o, més enllà, vers la possibilitat d'una economia sense mercat.

Les crítiques de Cohen al mercat, present a diversos treballs, amb més o menys matisos, serà objecte de rèplica per diferents acadèmics, tal com estudiarem en el capítol cinquè. Aquí escau destacar com l'autor reivindica –a través del judici a l'adaptació de preferències (plasmada en l'aposta pel socialisme de mercat en el context de la liquidació del socialisme real)– la necessitat de tenir clars els valors genuïns, essencials, de tot projecte socialista que no vulgui acabar desdibuixat. Sobretot en una conjuntura de desconcert ideològic tan acusat com els anys posteriors a la caiguda del mur de Berlín. Aquesta mateixa intenció (d'esclariment i vindicació), amb la consciència que cal cercar noves vies d'aproximació als ideals clàssics, caracteritza els textos que analitzem tot seguit.

⁶⁰“Traditional socialists have often ignored Smith's point, in a moralistic condemnation of market motivation which fails to address its extrinsic justification. Certain contemporary over-enthusiastic market socialists tend, contrariwise, to forget that **the market is intrinsically repugnant**, because they are blinded by their belated discovery of the market's extrinsic value.” *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 263. El destacat en negreta és nostre.

⁶¹ Ibid. pp. 260-261.

⁶²J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (1861).

⁶³ En la ressenya sobre *Equality and Partiality*, de Thomas Nagel, Cohen nega que del fracàs de l'experiment soviètic se n'infereixi que no pot reeixir cap forma d'igualitarisme comunista. Rebla: “I want to protest against the mix of political malevolence and intellectual fatuity within the horde of *clerics* who show triumphant confidence that no one with any sense can *still* be called a socialist”, i critica les veus –no només de dretes– que, sense argumentar-ho prou, atribueixen el fracàs per assolir una societat sense classes a la pròpia forma social d'aquell règim, i no a factors circumstancials (“Mind the Gap” –*On the Currency of Egalitarian Justice and other essays in Political Philosophy*, pp. 209-210).

1.9 TORNAR ALS FONAMENTS I REFORMULAR PREGUNTES

En aquest context de crisi i replantejaments de les aspiracions socialistes, en el decenni dels 90, Cohen publicà altres assajos breus que entronquen amb les qüestions que va abordar a “The future of a disillusion”, en relació amb la naturalesa i la viabilitat del socialisme. La revista *New Left Review*, tot un referent intel·lectual per als debats de l'esquerra,⁶⁴ publicà en el seu número 207 (setembre-octubre de 1994) un influent article de Cohen, de títol ben explícit: “Back to Socialist Basics.”

1.9.1 Comunitat i igualtat com a principis bàsics

El rerefons de la publicació esmentada són els anys immediatament anteriors a la llarga etapa –1997-2010– dels “nous” laboristes en el govern britànic. Ells accedeixen al poder amb una estratègia en què destaca la imatge mediàtica i modernitzada del partit, la direcció del qual abraça una filosofia política que accepta l'economia de mercat, es distancia del laborisme tradicional –de base sindical i d'aposta pel sector públic– i saluda, entre d'altres aportacions pretesament superadores de la clàssica divisió dreta/esquerra, idees com les de Giddens i la seva famosa tercera via. Els laboristes discuteixen en aquell temps si llurs derrotes electorals successives responien a haver-se presentat com a massa (o massa poc) socialistes davant l'electorat, i redefeixen els seus postulats ideològics. (En aproximar-se a les classes mitges i altes, el *New Labour* parla més de “social justice” que d’“equality”.) En aquest procés de revisió de principis, aprofundit quan s'assoleix el poder, els *think tanks* hi tenen un paper remarcable, tal com també havia succeït amb el thatcherisme.⁶⁵ De fet, Tony Blair serà caracteritzat com a *think tanker*.

L'article de Cohen, remarcable, comença referint-se precisament a l'Institute for Public Policy Research (IPPR),⁶⁶ un *think tank* del nou laborisme que a finals de 1993 organitza una trobada d'intel·lectuals d'esquerra a Londres, amb Cohen entre d'altres. En el document repartit abans de la conferència, l'IPPR anuncia que el seu propòsit és, com féu la dreta en els 70, reobrir els paràmetres prevalents del debat i oferir una perspectiva nova per a la política britànica. Alhora, s'assenyala que la preocupació no era obrir un debat filosòfic sobre els

⁶⁴ La revista bimensual *New Left Review*, que es publica des de 1960, ha estat considerada com “the flagship of the Western intellectual Left” (The Guardian, 1993). S'edita a Londres (<http://newleftreview.org/>).

⁶⁵ La matèria ha estat objecte d'anàlisi per part de diferents autors. Vegeu, a tall d'exemple, “What works”? British Think Tanks and “The End of Ideology”, d'Andrew Denham i Mark Garnett (*The Political Quarterly*, vol. 77, N. 2. April-June 2006).

⁶⁶ D'acord amb el web de l'entitat <http://www.ippr.org/>, consultat el 03.09.2014, l'Institute for Public Policy Research (IPPR) es presenta com a “the UK's leading progressive think tank.”

fonaments del socialisme. Cohen hi discrepa. Considera que la discussió sobre els fonaments filosòfics de l'esquerra és important per al seu futur, i que si la dreta pot ensenyar quelcom a l'esquerra per a la irrupció en el debat públic és, justament, la recuperació dels seus respectius valors tradicionals. (Un punt fort de la Nova Dreta que recolzà l'ofensiva de Reagan i Thatcher fou la confiança en el fonament intel·lectual d'acadèmics com Friedman, Hayek o Nozick, els quals, més que idees rigorosament noves, exploraren i refermaren principis i valors conservadors tradicionals.) En aquest sentit, a diferència de l'IPPR, Cohen advoca per restablir un contacte amb els principis de la seva tradició, del qual en pugui sorgir una nova retòrica per als nous temps:

“If the left turns its back on its foundations, it will be unable to make statements that are truly on its own [...] The old rethoric now sounds “dated” not because everybody knows the content behind it but partly because its content has been forgotten. The Left will not recoup itself ideologically without addressing that foundational content.”⁶⁷

Primerament, argumenta que la relació entre principis i praxi és complexa, menys senzilla que com la veuen alguns laboristes, i més a llarg termini. El vincle entre tots dos àmbits no és el de la mera implementació política d'un disseny social general, avui difícilment caracteritzable. Sinó que la teoria s'entén com un arma més en la batalla sense fi de la política, en tant que la dota de direcció i horitzons, de referències i principis fonamentals. En la revolució conservadora, les idees que havien defensat Hayek, Nozick o Friedman no s'implementaren en forma pura. En tant que idees de fons, no tenien una vocació programàtica immediata. Però justament a causa del seu caràcter fonamental, dotaren d'un gran poder de convicció els líders polítics que en defensaren la validesa; els proveïren d'una notable força persuasiva, derivada del compromís sense concessions amb uns valors teòrics purs. Altrament, per a Cohen l'esquerra s'allunya dels seus propis valors fonamentals quan cerca amb immediatesa l'èxit electoral o basa –com en l'argumentació de 1993 del Gordon Brown de l'oposició– la crítica parlamentària als tories en l'incompliment de la promesa de no apujar impostos, aproximant-se implícitament al dogma thatcherista i assumint un marc conceptual aliè i advers, en comptes de reivindicar per principi, i com a punt central de la crítica, una política fiscal progressiva d'intenció redistributiva, indispensable per a l'Estat del Benestar.

En un món en transformació, la consciència dels valors socialistes bàsics és necessària per orientar l'acció envers una forma de societat de la que som a anys llum, però també per defensar i, si s'escau, recuperar cada petita passa que s'hagi fet en aquell camí i ara estigui

⁶⁷ “Back To Socialist Basics” (Cap. 10 d'*On The Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, p. 211-212).

amençada. Els valors proporcionen la retòrica bàsica per justificar l'impuls o el fre de certs canvis. Podem dir que doten un projecte polític de compromís amb elements que depassen la mera fita electoral, l'assoliment de la qual mai no hauria de justificar l'abandonament de vells ideals.

Abans de la crisi ideològica que palesen els documents d'aquell laboratori d'idees del New Labour (l'IPPR), el laborisme, originat sota l'influx de la societat fabiana –fet que Cohen no remarca, però que ajuda a entendre'n la moderació en contrast amb d'altres corrents socialistes–, havia tingut una relació natural amb dos principis bàsics. A saber: comunitat i igualtat. L'autoritat de cada un d'ells no depenia de la de l'altre, però la seva connexió els refermava a tots dos. El laborisme clàssic, l'esquerra britànica, els afirmava a Westminster com a qüestió de principi, explica Cohen. I també com a qüestió de principi els rebutjaven el centre i la dreta. Articulats en llibres, pamflets i altres manifestacions públiques, ambdós principis expressaven els sentiments d'un moviment social, l'obrer, que difícilment tornarà a existir en la seva forma tradicional, per diferents canvis estructurals que s'analitzaran. L'erosió de la base popular que sustentava aquests valors els ha afeblit, i a causa de l'èxit ideològic de la dreta han perdut l'hegemonia que tingueren. Tanmateix, per a Cohen conserven una força moral intrínseca, i sense ells res no justifica una existència orgànica separada del partit laborista respecte dels Lib Dems; sense aquests valors ambdues forces haurien de confluir. (Per al nostre autor, els Lib Dems i els tories més progressistes podrien subscriure els criteris de “justícia social” postulats pels think tanks del New Labour –en substitució més o menys conscient dels principis de comunitat i igualtat, i amb acceptació creixent de la lògica del mercat.) Però abans de repensar-ne la vigència, escau definir-los acuradament:

1. El Principi de comunitat: amb el terme “community”, Cohen fa referència a un principi contrari al mercat, d'acord amb el qual jo et serveixo (t'ajudo) perquè tu necessites el meu servei, i no pel que en pugui treure de fer-ho. La base que hi subjau no és la de la contribució productiva en el mercat (per pura retribució impersonal), sinó el compromís amb els altres.

La font de motivació de qui actua d'acord amb aquest principi no és l'aiguabarreig entre cobdícia i por que disciplina el mercat, sinó un vincle més genuí amb la resta i el desig d'ajudar-los. Hom també se serveix de les altres persones, però no mitjançant la reciprocitat instrumental del mercat. (El contrast s'observa gràficament en un exemple familiar entre colles d'amics: la disjuntiva entre sortir de copes pagant-ne per rondes desinteressadament – comunitat, o bé retenint qui paga en cada ocasió –mercat.)

Tal com s'ha indicat, el principi “de cadascú segons la seva capacitat, a cadascú segons la seva necessitat”, afirmat per Marx i altres socialistes, perfila una idea de la bona societat on les relacions personals no siguin instrumentals, sinó que es rebi en funció del que hom necessita, no del que s'hagi aportat. Cohen també recorda els dos impulsos contraposats que veu J. S. Mill en cadascú, un dels quals –l'egoisme– és estimulat pel capitalisme. Per contra, podem voler estendre el principi de comunitat als diferents espais de l'economia, amb un altre ethos social que influencii els líders i l'opinió pública, i que, per exemple, faci canviar algunes actituds ciutadanes envers la tributació. És l'aspiració socialista de generalitzar el principi de comunitat al conjunt de la vida econòmica, per bé que encara no se sàpiga com fer-ho a escala global. Un principi a contraposar a la pressió expansiva del mercat a tots els àmbits de la vida, una lògica alternativa que segueix inspirant formes disperses de producció i distribució alienes a la circulació de mercaderies, malgrat que avui retrocedeixi en alguns espais que havia guanyat esforçadament, els quals són objecte de remercantilització (educació pública, salut, etc.).⁶⁸

2. El Principi d'igualtat: prescriu que la quantitat de comoditats (*amenities*) i càrregues en la vida d'una persona hauria de ser més o menys comparable, equivalent, amb la de qualsevol altra persona. La igualtat fóra, per tant, la similitud aproximada de confort i gravàmens entre la gent. Cohen ho considera un valor important, a ponderar amb d'altres. Amb tot, el compromís amb el principi d'igualtat planteja dubtes sobre quines desigualtats es poden considerar justes o injustes, tema que Cohen investiga en els seus texts sobre “luck egalitarianism” (on avalua la responsabilitat personal en l'origen de les desigualtats a què hom s'exposi).

La concreció del principi, que tot seguit formularem de forma més detallada, exigeix valorar així mateix si els més talentosos, en ser més productius, han de percebre ingressos superiors als de la resta (és a dir, donar més als qui més tenen),⁶⁹ o si aquests ingressos els haurien de percebre els que s'esforcin més (encara que no obtinguin els mateixos resultats), i també exigeix aclarir implicacions econòmiques tan rellevants com el càlcul dels topalls dels percentatges de tributació sobre les rendes personals.

⁶⁸ En el capítol 5 –Community– de *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*, Vrousalis assenyala que, per a Cohen, “community” és sinònim de fraternitat. Així mateix, sosté textualment que l'argument cohenià de comunitat implica dos modes: En primer lloc, la noció moral de “justificatory community” (conjunt de persones entre les quals preval una norma de justificació comprensiva), que Cohen compara amb l'amistat. Aquesta accepció de comunitat es desenvolupa en la crítica de Cohen a la teoria rawlsiana de la justícia com a equitat, tal com veurem en el capítol tercer d'aquesta tesi doctoral. En segon lloc, “communal reciprocity” (pròpiament, el principi antimercat d'acord amb el qual jo et serveixo no per l'expectativa de cobrar-m'ho sinó perquè et cal, i tu em serveixes per la mateixa raó), que requereix la consciència recíproca de la companyonia humana.

⁶⁹ Cohen recull l'expressió (“giving to those who have”) de J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (Cohen, *On The Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 222).

Atès que l'acompliment del principi de comunitat no és incompatible amb les relacions de caire jeràrquic, tal com evidencia el lligam feudal entre el serf i el senyor, el principi d'igualtat informa el de comunitat en la seva formulació socialista. La possible tensió entre tots dos valors, de naturalesa i orígens diferents,⁷⁰ fa necessari ponderar-los quan l'expansió de l'àmbit de l'un envaeixi el de l'altre.⁷¹ (Com a bon deixeble d'Isaiah Berlin, Cohen és conscient de la pluralitat de valors i del caire irreductiblement conflictiu de la relació entre ells.)

A la llum d'ambdós principis, Cohen observa com el New Labour es distancia del rerefons filosòfic de l'esquerra, donant cabuda a concepcions sobre la llibertat alienes a les creences socialistes tradicionals. I que fins i tot incorpora al seu ideari concepcions provinents de la filosofia política de Nozick, per a la qual les mesures per una distribució més equitativa de diners suposen invasions contínues a la llibertat. Però en acceptar aquestes menes de tesis, el New Labour oblida que a una societat capitalista tenir diners és tenir llibertat (disposar de més cursos d'acció possible), i que, per tant, redistribuir-ne dota de més llibertat a molts a costa de pocs. (Cohen estudià la qüestió en la crítica a Nozick.)

Així doncs, podem afirmar que “Back to Socialist Basics” suggereix que, sense una consciència clara del marc conceptual clàssic de l'esquerra, difícilment hi podrà haver cap intent sòlid de reformulació ni d'impuls d'un nou projecte polític que s'hi referencii de debò. Obviar els principis fundacionals de la tradició socialista fa que l'esquerra es torni més permeable a ideologies de signe oposat, i més vulnerable i dependent de marcs teòrics contraris a aquells principis.

No es tracta de reivindicar dogmatismes ni ortodòxia, sinó d'afirmar que sense una consciència clara de les pròpies arrels teòriques i els horitzons de fons, imprescindibles per

⁷⁰ La distinta idiosincràsia d'ambdós principis fa que Cohen, en la reveladora entrevista “Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with Cohen.” Imprints: vol. 1, núm. 1 (juny de 1996), admeti que concep el socialisme com l'amalgama de la idea de comunitat amb l'igualitarisme liberal: “*Is there any fundamental distinction to be made between socialism and egalitarian liberalism? Are there any distinctively Marxist Values?* In its usual articulations, egalitarian liberalism lacks the value of community. So if you believe, as I do, that community is within the Marxian tradition, then there's that difference. But with respect to justice, which is a value independent of community, I don't think there is anything worth preserving in the socialist tradition which won't be found in the writings of Rawls and Dworkin.[...] Of course there are different emphases in the socialist tradition, but community, rather than disalienation, is the only value which really distinguishes our tradition. [...] **So is your idea of socialism an amalgam of this idea of community with liberal egalitarianism?** I think so.”(El destacat és nostre.)

⁷¹ Cohen planteja un “trade-off” entre la fraternitat i l'equitat, per circumscriure les desigualtats derivades de la responsabilitat personal dins d'uns límits que preservin el valor de comunitat (Cohen, *On The Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 120, n. 13). Vrousalis, que destaca aquesta tensió entre els valors de justícia (igualtat) i comunitat en el pensament de Cohen, hi observa una divisió del treball moral: “a certain division of moral labour underlines Cohen's commitments to justice and community, such that justice is concerned primarily with outcomes, whereas community is concerned primarily with individual motivation.” (*The Political Philosophy of G. A. Cohen*, p. 200).

fonamentar tot programa polític consistent, esdevé insubstancial que les organitzacions socials i polítiques progressistes tinguin una existència separada de les de caire centrista. Si els idearis respectius s'acaben confonent, també convergiran les polítiques d'uns i altres. En el fons, Cohen ens proporciona conceptes clau per estudiar la desnaturalització dels partits socialistes que avui implementen polítiques irrecognoscibles per a les seves bases tradicionals. Un exemple notori en el nostre temps, entre d'altres, és el Partit Socialista de França, exponent d'una política governamental on costa distingir-hi vestigis socialistes.

1.9.2 El socialisme com a projecte, encara?

Per completar la nostra aproximació a l'aportació específica de Cohen a l'estudi del socialisme, escau examinar les reflexions que planteja en el llibret *Why not socialism?*, un assaig força celebrat i debatut. Aquest títol evoca un article d'Albert Einstein, científic que Cohen esmenta.⁷² Atès que s'hi inspiraria, convé parlar-ne preliminarment. El maig de 1949, el 1r número de la revista *Monthly Review*⁷³ publicà un text d'Einstein titulat “Why Socialism?”. El pare de la teoria de la relativitat, que considera que el veritable objectiu –ètic social– del socialisme consisteix a superar la fase depredadora del desenvolupament humà, reflexiona sobre l'equilibri entre les tendències egoistes i les socials en l'ésser humà, i sobre com la personalitat de l'individu, sens perjudici de l'herència genètica, és en bona mesura resultat de l'estructura i les pautes culturals de la societat. Tot i això, a diferència del procés vital de les formigues o les abelles, Einstein adueix que en els humans les normes socials són variables, susceptibles de modificació. El científic destaca així mateix que la crisi del seu temps rau en la relació entre individu i societat. I critica l'anarquia de la societat capitalista, amb una oligarquia de capitals privats que concentren un poder immens i incontrolable, fins i tot, per a una societat organitzada democràticament (atesa la gran separació pràctica real entre l'electorat i el cos del legislatiu, i el control que exerceixen unes minories sobre els mitjans de comunicació i d'educació, que converteix en paper mullat els drets polítics formals).

Per tant, podríem dir que el text està marcat per un to greu de denúncia moral d'una societat sense democràcia econòmica, on no és la utilitat social sinó el guany individual allò que motiva la producció, on s'inculquen valors de competitivitat i materialisme excessiu a costa de la consciència social i de la protecció dels no privilegiats. En la cloenda, la convicció que només

⁷² Cohen, *Why not Socialism?* (2009), p. 82.

⁷³La *Monthly Review* – *An independent socialist magazine* (<http://monthlyreview.org/>), com a publicació mensual de Nova York que s'ha editat ininterrompudament des de la seva fundació, és la revista socialista més antiga dels Estats Units. El text *Why socialism?* també està recollit a Einstein, A; Sweezy, P; Williams, R. *El socialismo y el futuro de la humanidad*. Hacer Editorial, Barcelona (2005).

existeix una forma d'eliminar aquestes xacres: implantar una economia socialista acompanyada d'un sistema educatiu orientat vers objectius col·lectius. Restant, però, amatents als riscos que pugui comportar per als drets individuals l'eventual burocratització del poder de l'Estat, que s'ha de sotmetre sempre a control democràtic. Les idees d'Albert Einstein sobre la relació entre comunitat i personalitat, que podem prendre com a referència per a l'estudi de *Why not Socialism?* (2009), de Cohen, també es troben en altres publicacions.⁷⁴ Exemplifiquen l'interès que el socialisme ha suscitat en figures intel·lectuals molt prestigioses.⁷⁵

Molts anys després d'aquell text d'Einstein, es publicà el dúctil i pedagògic assaig titulat *Why not socialism?*.⁷⁶ La reflexió que Cohen hi planteja parteix d'identificar els valors i l'ethos que informen la convivència dels grups de persones que surten d'excursió per passar uns dies juntes. Pren com a referència aquest model especial, “de campament”,⁷⁷ on les relacions humanes, el consum de queviures i l'ús d'estris no es regeixen per pautes mercantils, sinó més solidàries. I, a partir d'aquí, qüestiona si les normes i l'ideal de vida latent en aquest context són, a escala nacional i internacional, moralment desitjables i/o –cosa ben diferent– tècnicament viables.

En el context d'un viatge de càmping sorgeix de forma força natural un estil de vida en comú que podríem qualificar de “comunista”. Espontàniament, s'hi dóna una organització pràctica sense jerarquies, on tot allò que s'hi ha portat –des d'una pilota de futbol fins al cafè o les canyes de pescar– queda a disposició del col·lectiu mentre duri l'estada conjunta. Compartint un esperit cooperatiu, s'estableix tàcitament una divisió del treball, amb una planificació suficient, que respon a les capacitats i, si s'escau, a les preferències de cadascú (alguns cuinen, d'altres paren taula o renten), sens perjudici de les rotacions pertinents. Tothom hi contribueix generosament. Hi regeixen normes –d'igualtat i comunitat– consubstancials a l'esperit del viatge. Altrament, pretendre basar la convivència en regles de mercat, com ara l'haver de pagar per l'ús de ganivets d'altri o pel consum d'aliments que hom no hagi comprat, n'alteraria el sentit. Introduir-hi criteris de reciprocitat mercantil trencaria la companyonia i

74 Vegeu Einstein, A., *Mi visión del mundo*. Fábula Tusquets Editores (2002).

75 Un altre cas notable n'és Bertrand Russell. Vegeu, per exemple: Russell, “The Case for Socialism” (1935).

76 Primer en una versió inicial a Broadbent, E. (ed.), *Democratic Equality: What went wrong?*, University of Toronto Press, 2001, de la qual existeix una traducció castellana a Gargarella, R; Ovejero, F. (comps.). *Razones para el socialismo*. Paidós. Barcelona (2001), i després en format de llibre breu, publicat pòstumament per Princenton University Press. New Jersey (2009).

77 Gargarella i Queralt consideren que l'ús de Cohen de l'exemple del campament “remite, inequívocament, a sus vivencias en Montreal”, en relació amb els campaments d'estiu jueus socialistes Kinderland, en l'organització dels quals Cohen va participar durant la seva adolescència a Montreal. Gargarella & Queralt, “Por una vuelta a Cohen”, nota 1, a Cohen, *Por una vuelta al socialismo, o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (2014)

l'eficiència del campament, tot obrint-se, previsiblement, la discussió pel recompte mesquí d'allò que cadascú aporta i rep del col·lectiu. Així, es desvirtuaria la filosofia que regeix aquesta mena de cohabitació.

Els principis que s'acompleixen en el campament, desitjables i viables en un context d'aquesta mena, i ja avançats en una primera aproximació, són el d'igualtat (radical d'oportunitats), concebut com a “socialist equality of opportunity”, i el de comunitat. El segon restringeix l'abast del primer, a manera de confí extern, en limitar les desigualtats que aquell permetria. En abstracte, el principi d'igualtat d'oportunitats prescriu remoure els obstacles que afecten el lliure desenvolupament d'alguns i que sovint existeixen a causa del benefici d'altres. Promoure'l implica implementar una política anivelladora i redistributiva, amb una afectació probable dels interessos dels anteriorment privilegiats. Seguint Cohen, en parlar d'igualtat d'oportunitats se'n poden distingir tres variants:

FORMES DE LA IGUALTAT D'OPORTUNITATS	
1. Igualtat d'oportunitats burgesa	Pròpia de l'era liberal, remou restriccions d'estatus socialment construïdes (formalment –per assignació de drets– o informalment –per prejudicis–), que afecten la vida de les persones.
2. Igualtat d'oportunitats liberal d'esquerres	A més d'1, també remou les restriccions d'oportunitats causades per circumstàncies socials (com les condicions poc avantatjoses de vida per néixer i créixer en un barri determinat). Entre les polítiques que promouen aquest tipus d'igualtat destaquen les educatives.
3. Igualtat d'oportunitats socialista	Corregeix els desavantatges que no responguin a opcions personals. A més d'1 i 2, incideix en els resultats de les diferències naturals entre les persones. Les diferències d'ingressos només haurien de reflectir preferències i opcions personals, no la desigualtat de capacitats.

Font: Elaboració a partir del capítol II de *Why not Socialism?* (2009)

La igualtat socialista d'oportunitats és un principi que el model de campament aconsegueix,⁷⁸ però Cohen no exposa quins règims d'organització social el satisfarien en general, qüestió rellevant davant les contradiccions que alguns sistemes poden plantejar (un règim d'igual treball – igual retribució, per exemple, pot contradir principis socialistes fonamentals, quan el pensem a fons, tot i que circumstancialment pugui ser apropiat com a “second best”). D'altra banda, la igualtat socialista d'oportunitats és consistent amb determinades formes de desigualtat, bàsicament les que són producte d'opcions personals de les que hom en sigui plenament responsable, però cal advertir que si aquestes desigualtats assoleixen un grau molt elevat poden ser repugnants per als socialistes. Poden contradir el que Cohen entén per comunitat, el principi que cerca una vida pròspera per a tothom i que, per tant, tempera el

⁷⁸ “The only egalitarian principle realized on the trip that I shall bring into focus is the one that I regard as the correct egalitarian principle, the egalitarian principle that *justice* endorses, and that is a radical principle of equality of opportunity, which I shall call “socialist equality of opportunity.” (Cohen, *Why not Socialism?*, 2009, p. 13).

d'igualtat d'oportunitats, que a priori tolera totes les desigualtats de resultats no originades per causes –socials o naturals– moralment arbitràries. Per això, l'autor subratlla que: “we cannot enjoy full community, you and I, if you make, and keep, say, ten times as much money as I do, because my life will then labor under challenges that you could help me to cope with, but do not, because you keep your money.”⁷⁹ I creu, en conseqüència, que “certain inequalities that cannot be forbidden in the name of socialist equality of opportunity should nevertheless be forbidden, in the name of community.”⁸⁰

El principi de comunitat consta definit a “Back to Socialist Basics”, tal com s'ha exposat prèviament. A *Why not Socialism?*, Cohen explica que l'exigència central d'aquest principi, en la situació hipotètica que planteja, és que les persones es preocupen i tenen, quan és necessari i possible, cura dels altres. En cas d'actuar altrament, la relació que mantindrien fóra de “lack of community”. La conjunció servir i ser servit, com a principi antimercat, té valor *per se*. És a dir, t'ajudo i sé que si em cal tu m'ajudaràs, però no ho faig per això. El mòbil no és la ni la por als altres, vistos com amenaça, ni la cobdícia que ens faci veure'ls com a oportunitat d'enriquiment. En les xarxes de mercat, generalment, ningú no dona res sense rebre quelcom a canvi.⁸¹ En canvi, en les xarxes de comunitat hi pot haver cadenes de persones que s'ajudin de forma no bilateral, sinó indirectament.

Exposats els principis rectors del model de campament, Cohen aborda les dues qüestions crucials de l'assaig: 1. És l'ideal del socialisme, entès així,⁸² desitjable? 2. És viable més enllà dels límits del campament?. I respon afirmativament a totes dues. En el primer cas, més categòricament, en el segon, de forma més condicionada.

Davant del principi d'igualtat, es pot objectar que les persones tenen el dret inalienable a fer tries personals que puguin implicar desigualtats i un tracte instrumental entre elles, i que el model de campament no ho toleraria. Però es pot respondre que el model sí que està obert a una varietat d'opcions personals (en lleure i treball), amb la condició que es respectin les necessitats de la resta. A més, no s'ha d'oblidar que el mercat també restringeix les nostres opcions, mentre que en les sortides de campament hi sol haver, si més no, una consciència de

⁷⁹ Cohen, *Why not Socialism?* (2009), p. 35.

⁸⁰ Cohen, *Why not Socialism?* (2009), p. 37.

⁸¹ “In every type of society people perforce provision one another: a society *is* a network of mutual provision. But, in market society, that mutuality is only a by-product of an unmuted and fundamentally *nonreciprocal* attitude.” (*Why not Socialism?* (2009), p. 49).

⁸² Convé matisar, d'acord amb la interpretació restrictiva que fa Vrousalis de l'analogia del campament, que aquest model ofereix una visió més humanitzada d'allò que, en termes marxians, és el regne de la necessitat, no una imatge plena del que pugui ser la vida en una societat socialista (Ibid., p. 232).

la mútua dependència interpersonal, fet que pot facilitar formes de planificació. Per a Cohen, en definitiva, els valors que s'expressen en aquelles situacions són desitjables per al conjunt de la societat. La cooperació, la manca d'egoisme, la reciprocitat altruista, són moralment preferibles –per informar les normes de vida comuna– a la indiferència que acompanya les relacions interpersonals en la societat de mercat. Considerar els altres com a veïns, amics o germans, en un sentit de comunitat, entès com a “general social friendship”, fóra preferible per a tots.

Tanmateix, la viabilitat tècnica de generalitzar aquesta fórmula més enllà de l'àmbit d'una excursió al camp és problemàtica. El context del campament és atípic per diverses raons. Com ara la curta durada o l'ambient relaxat, íntim i sense tensions, en què uns amics s'allunyen temporalment del dia a dia per oblidar-ne la duresa i, per tant, es poden mostrar més disposats a col·laborar que a competir. S'hi podria respondre que també en altres contextos, com ara inundacions, incendis i altres desgràcies col·lectives, s'observen normes similars a les del campament. Però més enllà d'això, Cohen distingeix dues raons fonamentals, amb implicacions teòriques i polítiques, per posar en dubte la viabilitat del socialisme a una escala global: les limitacions de la naturalesa humana (manca de generositat suficient) i la dificultat de trobar la tecnologia social adient (com encarrilar la generositat perquè faci rutil·lar l'economia). Podem dir que la primera qüestió és filosòfica i antropològica, mentre que la segona es refereix a la tècnica institucional. (El plantejament pur de totes dues deixa de banda la pressió ideològica que hi ha contra el socialisme en una societat capitalista, que el presenta com a inviable o molt difícil d'assolir.) Davant d'ambdues qüestions, Cohen considera el següent:

“In my view, the principal problem that faces the socialist ideal is that we do not know how to design the machinery that would make it run. Our problem is not, primarily, human selfishness, but our lack of a suitable organizational technology: our problem is a problem of *design*. It may be an *insoluble* design problem, and it is a design problem that is undoubtedly exacerbated by our selfish propensities, but a design problem, so I think, is what we've got. Both selfish and generous propensities reside, after all, in (almost?) everyone. Our problem is that, while we know how to make an economic system work on the basis of the development, and, indeed, the hypertrophy, of selfishness, we do not know how to make it work by developing and exploiting human generosity. Yet even in the real world, in our society, a great deal depends on generosity, or, to put it more generally and more negatively, on nonmarket incentives.”⁸³

Efectivament, hi ha àmbits del nostre món on “a great deal depends on generosity”, com ara les professions de caire assistencial, centrades en l'atenció als altres, ja que hi pesa la consideració de les necessitats alienes i la perspectiva del que s'ha de produir es guia per una

⁸³ Cohen, *Why not Socialism?* (2009) pp. 57-59.

concepció altruista de la naturalesa humana. Tanmateix, la dinàmica general del mercat, que no respon a aquests objectius, deixa més clar què s'ha de produir, mitjançant mecanismes que, com els preus, acompleixen una important tasca informativa i motivacional per als actors del mercat. D'aquí la pregunta de si es pot mantenir l'eficiència del mercat sense els seus incentius ni efectes distributius. Es poden utilitzar els mecanismes del mercat per cercar un disseny institucional socialista? És dubtós. Ja hem anticipat algunes objeccions de Cohen al socialisme de mercat,⁸⁴ tema que examinarem més a fons en estudiar els debats entre els marxistes analítics. Tant aquesta via, alternativa a la planificació central de l'economia, com la del *Welfare State*, que assegura necessitats externes al mercat, o la proposta polèmica d'una renda bàsica, només poden funcionar si les persones estan prou compromeses amb les limitacions que s'imposaran a llurs interessos. I podem afegir que si bé són sistemes que permeten introduir elements de comunitat i igualtat en una economia regida essencialment per la recerca del lucre personal, ignorem fins a quin punt poden aproximar-nos a la tecnologia social necessària per al socialisme. Un disseny que encara no hem sabut trobar. Però això no és un motiu suficient per renunciar a la cerca ni per abandonar un ideal (el socialisme) que per a Einstein, com també per a Cohen, rau en l'intent que la humanitat transcendeixi la fase depredadora del seu desenvolupament. Bo i recordant que, per aquell científic, l'esperança per millorar la nostra condició es basa en què no estem biològicament condemnats a anihilar-nos ni a autoimposar-nos un destí cruel. Hi pot haver alternatives.

Why not Socialism? aborda amb claredat una pregunta clau: la principal dificultat per a la viabilitat del socialisme és que la natura humana n'és impediment o que no sabem com implementar-lo a una escala significativa? Sense menystenir la complexitat de la condició humana, d'impulsos –de sociabilitat i insociabilitat– contradictoris en tensió, Cohen respon que l'assumpte bàsic és la qüestió pel com. Com establir principis d'igualtat i comunitat en les relacions socials? Quines institucions econòmiques i polítiques foren adients? Aquí apunta a tot un marc de debats imprescindible (el socialisme de mercat, la renda bàsica, etc.). Dels seus arguments se'n desprèn que el problema essencial dels socialistes no és cap impossibilitat antropològica –si més no, no s'ha demostrat que així sigui–, sinó més probablement el desconeixement d'un disseny institucional adequat. Amb tot, si bé critica algunes propostes alienes, no n'aventura cap de pròpia.

Hom pot objectar que el plantejament de Cohen té el risc de resultar naïf i reduccionista: on queda la problemàtica del poder en la seva reflexió? Realment és la ignorància de la

⁸⁴“Every market, even a socialist market, is a system of predation.” (*Why not Socialism?* (2009), p. 82.)

tecnologia social escaient el factor clau dels obstacles per al socialisme? Certament, s'hi troben a faltar consideracions sobre la dimensió conflictiva, gairebé constituent, de la vida social, que apareixen disperses en altres textos de l'autor. Però allò rellevant de l'assaig examinat, escrit amb una precisió impecable, és que manté viva la discussió sobre la possibilitat del socialisme, generant aportacions teòriques notables,⁸⁵ més enllà de l'abstracció o la parcialitat dels termes d'aquesta deliberació.

Els tres últims textos analitzats –“A future of a disillusion”, “Back to Socialist Basics” i *Why not Socialism?*– es poden llegir com un bloc unitari dins l'obra de Cohen, un conjunt que condensa bona part de la seva filosofia política. Els hem volgut destacar junts perquè comparteixen la preocupació d'esclarir de forma expressa els principis normatius de la filosofia política del socialisme, bé sigui mitjançant la crítica del mercat, el judici crític al nou laborisme, o la reflexió sobre les implicacions del model de campament. El seu fil conductor comú presenta una concepció ètica del socialisme que tindria com a nucli un ethos –d'equitat i solidaritat– a subscriure pels ciutadans i les institucions. La claredat de les tesis que Cohen hi defensa, senzilles però profundes, i la potencialitat per repensar llocs comuns de la crisi socialista, justificarien, per se, situar-ne la figura entre les veus més lúcides de l'esquerra intel·lectual dels darrers anys.

Això no obstant, els escrits analitzats només constitueixen una petita mostra de la sòlida producció acadèmica de Gerald Cohen, articulada pel seu forcejament amb els marcs teòrics de Marx, Nozick, Dworkin i Rawls. Obres com *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978) i *History, Labour and Freedom* (1988), fites del Marxisme Analític, o *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995); *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000); “On The Currency of Egalitarian Justice” (1989), o *Rescuing Justice and Equality* (2008), l'anàlisi i discussió de les quals ocupa bona part d'aquesta tesi doctoral, revelen, tal com veurem en els capítols següents, una continuïtat de fons en els interessos de tota la carrera de Cohen. El gir que el portà de l'estudi del materialisme històric a la filosofia política no trenca una constant: l'esforç per la fonamentació teòrica de la igualtat des d'una perspectiva socialista de base ètica.

⁸⁵ Se'n poden destacar, entre d'altres: Roemer, J., “Jerry Cohen's *Why Not Socialism?* Some Thoughts.” *Journal of Ethics* 14.3-4 (2010), pp. 255-262; Steiner, H.; “Greed and Fear.” *Politics, Philosophy & Economics*, 13 – 2 (2014), pp. 140-150; O'Brien, D., “Community, Equality, and Value Pluralism in G. A. Cohen's *Why Not Socialism?*” *Florida Philosophical Review*, 12-1 (2012), pp. 17-31; Gilabert, P., “Cohen on Socialism, Equality, and Community.” *Socialist Studies/Études Socialistes* 8-1 (2012), pp. 101-121, Vrousalis, N., “Jazz Bands, Camping Trips and Decommodification: G. A. Cohen and Community”, *Socialist Studies/Études Socialistes* 8 -1 (2012), pp. 141-163, o Ronzoni, M., “Life is not a camping trip – on the desirability of Cohenite socialism”, *Politics, Philosophy & Economics* (13/10/2011).

CONCLUSIONS (UN SOCIALISME UTÒPIC I ALHORA CIENTÍFIC)

Definir el socialisme com a conjunt de corrents teòrics i polítics que comparteixen l'objectiu de la igualtat i, per tant, l'aspiració d'eradicar/al·leujar les diferències de classe, fa que la figura de Cohen s'hi pugui inscriure de forma natural. Tot amb tot, la singularitat de l'autor el fa participar d'aquesta gran tradició amb trets originals. La filosofia socialista de Cohen, reconstruïble a partir de fragments de la seva obra i latent en tot el conjunt, arrela en una síntesi sui gèneris, biogràfica i intel·lectual: D'una banda, el pes ideològic que l'herència –comunista, demòcrata i antifeixista– de la comunitat canadenca on fou educat tindrà en la seva trajectòria, com ell mateix subratllà sovint. De l'altra, els mètodes analítics que va aprendre a Oxford, que li exigiran sempre rigor i claredat en l'elaboració filosòfica. Partint d'aquestes dues arrels, tota la producció acadèmica de Cohen es regirà pel compromís amb una concepció substancial de la igualtat social i la fidelitat a uns estàndards de màxima precisió conceptual i consistència lògica en la recerca intel·lectual.

El marxisme constitueix una de les fonts principals de reflexió per a Cohen, sobretot durant els primers anys de la seva carrera. Ell el defineix com un gran corpus teòric que integra, si més no, quatre teories, relatives a la història, l'economia, l'antropologia filosòfica i la visió d'una societat futura. Alhora, és crític amb el rerefons hegel·lià que subjau en l'obra de Marx i la tradició marxista, tant per raons filosòfiques com per les implicacions polítiques de la visió obstètrica de la història, heretada per Marx a través de la dialèctica de Hegel. Aquestes consideracions generals de Cohen sobre la teoria marxista s'han de tenir presents per poder estudiar adientment l'anàlisi que farà aquest autor sobre el materialisme històric, i la resta de les seves aportacions a l'escola del Marxisme Analític.

Tenint sempre present la referència de Marx, però bevent també d'altres fonts, Cohen ofereix una visió general del socialisme en textos específics i en nombrosos passatges fragmentaris. En el context posterior a la caiguda del mur de Berlín, examina l'impacte que el col·lapse del món de l'URSS i el bloc del socialisme real pot tenir sobre el marxisme i, com a matèria suficientment diferenciada, sobre el conjunt del socialisme. Hi observa un efecte positiu en el primer cas i un de negatiu en el segon. Durant uns anys en què tot posicionament socialista sembla sota sospita, i vells companys de viatge adapten als nous temps les antigues preferències, obrint-se al mercat i a terceres vies, Cohen malda per esclarir els principis normatius bàsics i les idees força de tot projecte caracteritzable com a socialista. En una etapa de descrèdit i qüestionament, quan la mera persistència de l'ideal socialista està en dubte, ell

considera imprescindible que l'esquerra recuperi el seu fonament teòric clàssic i s'hi reconegui, sens perjudici d'ulteriors reformulacions. Així, caracteritza el socialisme a partir de dos principis definidors, a saber: igualtat i comunitat. És a dir, la igualtat radical d'oportunitats, que la justícia exigeix, i la reciprocitat no mercantil en les relacions humanes. L'abandonament conscient o inconscient d'aquests principis –que s'entrellacen amb tensions i que, d'acord amb alguns comentaristes de Cohen, fins i tot poden ser irreconciliables– implica perdre el contingut essencial del socialisme, renunciar al *sine qua non* que el defineix i que justifica, en definitiva, l'existència d'organitzacions polítiques que se'n reclamin.

La caracterització que Cohen ofereix es basa, tal com és ben palès, en paràmetres ètics. Presenta un socialisme fonamentat en valors, amalgama d'elements –socialistes, liberal-igualitaris– heterogenis, tot invocant un capteniment que podríem definir de responsable, generós i altruista per part de cadascú envers el col·lectiu. Virtuts cíviques i lligams comunitaris –ciment de tota aposta republicana– que hom pot apreciar en conjuntures puntuals, com ara els viatges de càmping amb amics, però que històricament no s'han pogut assolir de forma duradora ni a escala de tota la societat. No s'ha pogut determinar encara el disseny institucional on la solidaritat, i no l'afany de guany, esdevingui el motor estable d'una economia eficient. Però la cerca dels models socials que fessin possible una alternativa al capitalisme resta oberta, puix no hi ha cap certesa que la condició humana sigui incompatible amb una societat socialista.

L'èmfasi de Cohen en elements igualitaristes que podem considerar morals, que apunten vers un ordre econòmic diferent al capitalista a través de la implicació personal per atendre les necessitats de la resta, fa que se'l pugui considerar com un pensador utòpic, però no en el sentit despectiu que Marx i Engels apliquen a aquells que consideren quimèrics en llurs mètodes i objectius, sinó en un sentit més constructiu i proper a l'origen etimològic del terme utopia, que connota el contrast d'una realitat injusta amb alternatives que aspiren a emancipar la humanitat i que encara no s'han pogut desenvolupar amb èxit enlloc. Tanmateix, el compromís de Cohen amb la vigència dels principis normatius socialistes, la seva “seguretat intel·lectual en la naturalesa moralment persuasiva de l'ideal socialista”,⁸⁶ no li fa negligir allò que, d'altra banda, fou bandera del Marxisme Analític: la preocupació pel mètode i l'avenç científic del coneixement. A l'igual que els fundadors del socialisme científic, Cohen i els seus companys del Grup de setembre, tal com veurem a bastament en el capítol segon, van tenir ben presents per a l'obra que produïren les tècniques més avançades de la filosofia i les

⁸⁶ “Sobre el futuro del socialismo” – entrevista de Lea Ypi a Gerald Cohen (2009), a Cohen, *Por una vuelta al socialismo, o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (2014).

ciències socials del seu temps, per tal de dotar de fonament objectiu llur compromís ètic i polític i evitar resultats naïfs o superflus. Per aquestes raons, autors tan destacats com Cristine Sypnowich han qualificat el treball de Cohen com a inspirador d'un socialisme que és alhora utòpic i científic:

“Cohen's work might be thought of as developing a unique conception of socialism that is, to coin a phrase, *both* utopian and scientific. [...] socialism, for Cohen, would involve an ambitious conception of community, where Marx's principle of “from each according to his abilities, to each according to his needs”, would guide both society's institutions and individual's behaviour.”⁸⁷

Amb tot, l'intent de conjuminar una metodologia científica amb ideals utòpics, en la teoria social i la filosofia política, no resta lliure de contradiccions. Creixents a mesura que Cohen, com veurem més endavant, s'endinsa en l'estudi del liberalisme rawlsià i desvincula, com a tesi de fons pròpia, els fets dels principis, des d'uns plantejaments teòrics que ja semblen molt distants del materialisme marxista i de la científicitat dels analítics. Però tot i aquestes dificultats, i malgrat l'aparent simplicitat d'alguns postulats de Cohen, cal destacar-ne l'esforç original per seguir pensant el socialisme com la possibilitat de posar els recursos i les capacitats al servei de les necessitats de tothom. Ras i curt:

“The socialist aspiration is to extend community and justice to the whole of economic life.”⁸⁸

⁸⁷ Sypnowich, “G. A. Cohen's socialism: scientific but also utopian.” (2012), p. 21

⁸⁸ Cohen, *Why not Socialism?* (2009), pp. 80-81.

2. EL MARXISME ANALÍTIC: MÉS ENLLÀ DEL DEBAT METODOLÒGIC

“I stopped writing (at least partly) in the fashion of a poet who puts down what sounds good to him and who needn't defend his lines (either they resonate with the reader or they don't). Instead, I tried to ask myself, when writing: precisely what does *this* sentence contribute to the developing exposition or argument, and is it true? You become analytical when you practise that sort of (frequently painful) self-criticism.”

(G. A. Cohen, “Reflections on Analytical Marxism”)

“One does not throw away a good tool because it fails in certain applications, especially if one lacks a better one. Instead, one asks: Why does this tool work well sometimes and not others times? Why does this edge cut sometimes and not others? This is the intellectual foundation of the trend I am calling Analytical Marxism.”

(J. E. Roemer, *Analytical Marxism*).

“To be an analytical marxist it is not enough to use analytical techniques, mathematical economics or logical analysis combined with strong marxist conceptions.”

(J. Elster, “Analytical Marxism, clear thinking”)

2.1 EL GIR ANALÍTIC EN ELS MARXISMES DELS ANYS VUITANTA DEL SEGLE XX

Des de les acaballes del segle XIX, s'han produït diverses revisions del llegat de Marx. De la II Internacional ençà, els marxismes han intentat comprendre críticament les societats del seu temps i contribuir a què la humanitat s'emancipi de greus xacres històriques (la pobresa, l'explotació, l'alienació, etc.). Han pretès avançar en el coneixement i en la lluita política. Per això, successives generacions d'intel·lectuals marxistes han maldat per esclarir, adaptar i desenvolupar les tesis d'una teoria que es volia fonamentada científicament i que tenia un nucli clar.¹

D'acord amb F. Buey i C. Muntaner,² a finals dels anys 70 del segle passat, quan es proclama “la crisi del marxisme”, el centre geogràfic del marxisme acadèmic es desplaça des d'Alemanya, França i l'Europa del sud cap al món anglosaxó, incloent-hi els països –

¹ “La idea central que Marx legó al siglo XX se puede expresar así: el crecimiento espontáneo, supuestamente “libre”, de las fuerzas del mercado capitalista desemboca en la concentración de capitales; la concentración de capitales desemboca en el oligopolio y en el monopolio; y el monopolio acaba siendo negación no sólo de la libertad de mercado sino también de todas las otras libertades. Lo que se llama “mercado libre” lleva en su seno la serpiente de la contradicción: una nueva forma de barbarie.” Fernández Buey, F., “Marxismos: Continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo.” (2005): http://www.lainsignia.org/2005/octubre/dial_002.htm (consultat l'1/10/2014).

² Fernández Buey, F.; Muntaner, C., “Marxismos contra corriente: sopesando la década de los ochenta.” (2013). <http://www.espai-marx.net/en?id=7675> (consultat l'1/10/2014).

nòrdics— on els autors havien adoptat l'anglès com a llengua d'expressió acadèmica.³ Aquest gir, vinculat a l'exhauriment de l'estructuralisme, implica un canvi metodològic i d'objecte en nombrosos treballs d'orientació marxista. La tendència especulativa i literària que havia predominat a França dóna pas a l'èmfasi en aspectes metodològics, propi de les ciències socials a Anglaterra i als Estats Units. El nou enfocament se centra en l'estudi del materialisme històric, les classes socials, l'explotació o la transició vers el socialisme, entre d'altres temes, malgrat que el nexa entre l'elaboració teòrica i els moviments de contestació social, tal com ja havia copsat Perry Anderson,⁴ se segueix afeblint. Amb tot, F. Buey i Muntaner indiquen amb exemples que el decenni dels 80 registra importants aportacions d'autors marxistes —no només dins el món anglosaxó— en els àmbits de la sociologia; la biologia, la medicina i la salut pública; la historiografia, l'antropologia i l'arqueologia. Sorgeixen noves investigacions de fenòmens socials a partir de l'ús de categories teoritzades per Marx, i també obres d'exegesi dels textos de l'autor d'*El Capital*. És en aquest context que irromp el Marxisme Analític com a escola destacada, amb G. A. Cohen al capdavant.⁵

El capítol que iniciem pretén respondre aquestes qüestions: Què és el Marxisme Analític? Quins trets el defineixen? Com sorgeix? Qui són els membres del Grup de setembre? Quina rellevància hi té G. A. Cohen? Quins mètodes i premisses comparteixen? Quins temes tracten? Les seccions subsegüents aborden críticament aquests eixos. En el capítol cinquè, examinada l'evolució filosòfica de Cohen, tractem les alternatives que proposa el Marxisme Analític i si són d'interès per a cap projecte d'emancipació en el nostre temps.

2.2 QUÈ ENTENEM PER MARXISME ANALÍTIC?

L'expressió “Marxisme Analític” denota una escola interdisciplinària de pensament que parteix de problematitzar conceptes clàssics del marxisme mitjançant mètodes i tècniques avançades de les ciències socials i la filosofia contemporànies (“Analytical Marxism is a cross-disciplinary school of thought which attempts to creatively combine a keen interest in some of the central themes of the Marxist tradition and the resolute use of analytical tools

3 Per al panorama teòric dels anys previs, vegeu Therborn, “El Marxismo europeo después de la II Guerra Mundial”, a Therborn, *¿Del Marxismo al Posmarxismo? (2014)-From Marxism to Post-Marxism? (2008)*

4 Anderson, P., *Consideraciones sobre el Marxismo Occidental*. Siglo XXI, Madrid (1976).

5 D'acord amb Levine, el Marxisme Analític sorgeix dins l'acadèmia (anglosaxona) com a resultat indirecte dels moviments estudiantils que tenen el zenit la primavera de 1968. Per tant, prové de la Nova Esquerra o, més precisament, del desig d'un grapat d'estudiants militants —formats en la filosofia analítica i la ciència social empírica— d'acoblar llurs interessos teòrics i conviccions polítiques. Levine, A., *A Future for Marxism? Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*. Pluto Press, Londres (2003), p. 124.

more commonly associated with “bourgeois” social science and philosophy”).⁶ D'acord amb les principals monografies i assajos que se l'hi han dedicat,⁷ i les explicacions directes d'alguns dels seus integrants,⁸ el naixement d'aquest corrent intel·lectual s'associa a l'exitosa publicació del primer llibre de G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence (KMTH)*, l'any 1978.⁹ Un treball molt celebrat (guanyador de l'Isaac Deutscher Memorial Prize, premi destacat per a l'esquerra intel·lectual britànica),¹⁰ que examina de forma innovadora importants postulats del socialisme científic, i que coincideix en el temps amb aportacions afins d'altres autors que comparteixen l'ús de tècniques inusuals en l'anàlisi de l'obra de Marx, amb la qual mantenen un “compromís sense reverència”. Fruit d'aquest plantejament comú, es comença a emprar l'etiqueta “Marxisme Analític”¹¹ per significar un rigorós estil de treball intel·lectual per a una nova teoria social i, més estrictament, per referir-se a un grup selecte i reduït d'acadèmics¹² –cor d'aquest nou corrent– que durant trenta d'anys es reuneixen regularment (un cop l'any o bianualment) per discutir de manera meticulosa les tesis dels *papers* i els llibres que van elaborant. Es tracta del *September Group*.¹³ D'acord amb G. A. Cohen,¹⁴ un dels primers esperonadors, la perspectiva analítica que ells defensen es contraposa a un pensament que s'ha considerat inherent al marxisme: el raonament dialèctic i holístic. En congruència,

6 Van Parijs, P.; Vrousalis, N., “Analytical Marxism” (2014).

7 Com a llibres monogràfics són de referència: Mayer, T., *Analytical Marxism*. Sage Publications. Califòrnia (1994), i Roberts, M., *Analytical Marxism: A Critique*. Verso. Londres (1996). Entre els nombrosos assajos a considerar destaquen, com a capítol de llibre, Bertram, C., “Analytical Marxism”, a Bidet, J.; Kouvelakis, S. (eds.), *A Critical Companion to Contemporary Marxism* (2008), pp. 123-141, i, entre els recents, Veneziani, R., “Analytical Marxism”. *Journal of Economic Surveys*, 26 - 4, (2012) pp. 649-673.

8 Tant G. A. Cohen com J. E. Roemer, J. Elster, P. Van Parijs, Przeworski o E. O. Wright, entre d'altres, subratllen en diferents escrits els trets definitoris i l'evolució del Marxisme Analític, i com ells hi varen confluïr.

9 “The book marks the birth of Analytical Marxism”. (Veneziani, “Analytical Marxism” (2012)); “Analytical Marxism came into world with the publication in 1978 of G. A. Cohen's *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. (Bertram, “Analytical Marxism” (2008), p. 123.). Tot i que també se n'ha situat l'origen en textos anteriors de Cohen, preparatoris del seu llibre de 1978 (vegeu, a tall exemple, Wolff, “G. A. Cohen: A Memoir”, a Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (2013), p. 329), i s'han observat antecedents del cànon del Marxisme Analític, entre d'altres, a O. Lange, M. Kalecki, P. Sraffa, N. Bukharin, E. Preobrazhensky i G. Plekhanov, i a una escola polonesa de marxisme analític en els anys 50 i 60.

10 Amb motiu d'aquest premi, Cohen pronuncià la important conferència “Freedom, Justice and Capitalism” el 24 de novembre de 1980 a la London School of Economics (publicada per *New Left Review* 1/126, 1981).

11 D'acord amb Gargarella, “Marxismo analítico, el marxismo claro” (1995), l'expressió podria ser d'Elster.

12 “Analytical Marxism was indeed an academic phenomenon.”; “Analytical Marxism came into being in British and American universities.” Levine, A., *A future for Marxism? Althusser, The Analytical Turn and The Revival of Socialist Theory*. (2003), pp. 122 i 124.

13 D'acord amb Bertram (“Analytical Marxism” (2008), p. 124), la distinció entre Marxisme Analític i Grup de setembre és rellevant, ja que del primer participen, en tant que corrent, un nombre més ampli d'autors –com ara Alan Carling– que del segon, en tant que grup establert i més restringit. Per a Veneziani (“Analytical Marxism” (2012), p. 667), “The boundaries of Analytical Marxism do not coincide with the September Group”.

I Mayer (*Analytical Marxism* (1994), p. 11) afirma: “... Writers whom I consider to be Analytical Marxists include Michael Albert, Pranab Bardham, Sam Bowles, Robert Brenner, Alan Carling, Joshua Cohen, Robin Hahnel, Andrew Levine, Stephen Marglin, David Miller, Richard Miller, Elliot Sober, G. E. M. De Santa Croix, Phillipe Van Parijs, Michael Wallerstein, and Allen Wood. Although [...] G. A. Cohen, Roemer, Elster, Wright, and Przeworski [...] give Analytical Marxism its distinctive identity”. Aquest reguitzell d'autors inclou integrants del Grup de setembre i persones que no en foren membres. D'aquests darrers n'hem subratllat el nom.

14 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [KMTH]: Reflections on Analytical Marxism.”

qüestionen que el marxisme posseeixi *per se* cap mètode valuós o lògica pròpia, i recorren, per tant, a “the mainstream methodology”, generalment inadmesa, per “burgesa”, pel marxisme més convencional.¹⁵ Aposten per aplicar a l'estudi dels temes bàsics de la tradició marxista les tècniques “analítiques” de la filosofia i les ciències socials de l'àmbit anglosaxó, les quals requereixen claredat, precisió i rigor conceptual en l'argumentació, i serveixen per escatir “what is living and what is dead in the philosophy of Marx.” Se'n poden distingir tres conjunts:

1. Les tècniques de la lògica i l'anàlisi lingüística (desenvolupades primerament en la filosofia positivista de l'àmbit lingüístic alemany i després –“as a result of Nazism”–¹⁶ dominants en tot el món anglòfon).
2. Les tècniques de l'anàlisi econòmica (procedents inicialment d'Adam Smith i David Ricardo, se'ls dóna forma matemàtica dins l'economia neoclàssica en temps de Léon Walras i Alfred Marshall).
3. Les tècniques que s'han aplicat àmpliament en la ciència política contemporània (desenvolupades a partir, i al costat, de l'economia neoclàssica: la teoria de la decisió, la de jocs i les de l'elecció racional).

Des d'aquestes premisses, l'escola del Marxisme Analític es desenvolupa a partir d'un nucli de tres fundadors: Gerald A. Cohen, autor que centra aquesta tesi doctoral, Jon Elster i John E. Roemer, el perfil divers dels quals és revelador del caràcter interdisciplinari del col·lectiu: el primer nom apareix associat a les tècniques filosòfiques; el segon, en tant que científic de la política, a les tècniques de l'elecció racional, i el tercer a les de l'economia. Per bé que cap d'ells, tot i que en graus diferents, no és totalment aliè a l'ús de la resta de tècniques esmentades.¹⁷ Des d'abans de conèixer-se¹⁸ (1979-81), tots tres bevien alhora de dues fonts diferents: els mètodes analítics i el marxisme. Abans de

15 Davant la interpretació que a Marx s'hi troba un mode “dialèctic” de pensament, d'arrel hegeliana, alternatiu al pensament analític convencional, els analítics neguen que de la filosofia del de Trèveris se'n desprengui cap “lògica alternativa,” i sostenen, contràriament, que el gruix de l'obra d'aquest clàssic es pot entendre en aplicació dels estàndards estrictes de l'anàlisi conceptual. Per bé que aquesta visió no implica el rebuig a tot el que s'ha encabir sota la “dialèctica” de Marx, com ara les contradiccions dialèctiques que regirien el canvi històric. Vegeu en aquest sentit: Van Parijs, P.; Vrousalis, N., “Analytical Marxism” (2014).

16 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [KMTH]: Reflections on Analytical Marxism”, p. xviii.

17 Ibid. xviii ,

18 “I met Jerry Cohen, through correspondence in 1980, when I was reading his *Karl Marx's Theory of History*, and while I was writing *A general Theory of Exploitation and Class*. We had an immediate affinity through “analytical Marxism”. Jerry became my informal tutor in political philosophy from the date on.” Roemer, J. E., “Jerry Cohen's *Why not Socialism?* Some thoughts” (2010), p. 1.

formar-se en aquelles tècniques acadèmiques havien tingut alguna mena de compromís polític marxista (o similar): el de Cohen ja l'hem vist a bastament; Roemer havia crescut en una família nord-americana polititzada, amb simpaties soviètiques i per les repúbliques populars, i Elster, que no partia d'un entorn comunista, havia participat en un fort moviment d'esquerra socialista noruega afí al marxisme.¹⁹ Conscients d'aquesta dualitat formativa i ideològica, el treball compartit per aquests investigadors apunta cap a una síntesi d'ambdues tradicions, en un projecte ambiciós que incorpora altres intel·lectuals notables.²⁰

Del 1981 ençà, hi va haver força continuïtat en la composició del grup que es forma a redós dels acadèmics esmentats. Es pot considerar que aquell any el Marxisme Analític ja estava en marxa, després dels bons precedents dels dos anys anteriors. El setembre de 1979, Elster, amb l'ajut de Cohen, convoca una dotzena d'acadèmics de diferents països que estaven estudiant el concepte d'explotació des d'una perspectiva marxista, per compartir un cap de setmana de treball a Londres. L'èxit fa que el setembre de 1980 repeteixin l'experiència, a la mateixa ciutat. Del segonencontre en surt la decisió de celebrar una trobada anual –no circumscrita al debat sobre l'explotació– que en anys subsegüents, a més de Londres, seu usual de la reunió, es realitza a París, Chicago, Nova York, Oxford o Cambridge (Massachusetts). Es reuneixen tres dies cada setembre. D'aquí que el col·lectiu s'anomeni “The September Group”.

D'acord amb el recompte que en fa G. A. Cohen el 2000,²¹ el grup, plurinacional, el formaven aleshores el gruix dels participants de les reunions inicials amb algun nou convidat (i alguna deserció), i consistia en:²² Pranab Bardhan, economista indi (Berkeley); Samuel Bowles, economista nord-americà (Massachusetts Amherst), que s'hi incorporà el 1987; Robert P. Brenner, historiador nord-americà (Los Angeles); el propi Jerry Cohen, filòsof canadenc (University College –Londres– i Oxford); Joshua Cohen, filòsof nord-americà (Cambridge, Massachusetts), que s'hi afegí el 1996; Philippe Van Parijs, filòsof i economista belga (Louvain-la-Neuve); John E. Roemer, economista nord-americà

19 “My book on Marx [*Making sense of Marx* (1985)] started with my thesis in Paris, and then I wrote a book on him in English 13 years later; it fulfilled a personal and political project, since in Norway at the beginning the 60s I was a socialist, my parents were socialists, all my friends were socialists and I wondered whether I could base my instinctive socialism on somewhat more solid theoretical grounds.” Guénard, F.; Landemore, H.; “When the lottery is fairer than rational choice” (Interview with Elster, J.). *Laviedesidees.fr*. November 19th 2008 (consultat 05/10/2014: http://www.laviedesidees.fr/spip.php?page=print&id_article=469)

20 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [*KMTH*]: Reflections on Analytical Marxism”, p. XIX.

21 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [*KMTH*]: Reflections on Analytical Marxism”, p. XIX.

22 Entre parèntesi, com a referència, fem constar les principals universitats on treballaven (o havien treballat) els components del Grup de Setembre quan Cohen en fa el recompte.

(Califòrnia i Yale); Hillel Steiner, filòsof canadenc (Manchester), Robert Jan van der Veen, teòric polític holandès (Amsterdam) i Erik Olin Wright, sociòleg nord-americà (Wisconsin-Madison, director de l'A. E. Havens Center for the Study of Social Structure and Social Change). Jon Elster, polític noruec (University of Chicago i Institute for Social Research d'Oslo), que per a Cohen era, de lluny, el més erudit dels tres membres fundadors, deixà el grup amb Adam Przeworski, polític polonès-nord-americà (University of Chicago) el 1993. Tots dos expressaren desacords amb alguns aspectes insatisfactoris de l'evolució intel·lectual del col·lectiu, si bé l'autor de *KMTH* i altres membres del grup vinculen més llur comiat a la caiguda del “comunisme” a l'Europa de l'est. Fos com fos, la llista dels filòsofs, sociòlegs, científics polítics, historiadors i economistes que integren el grup és imponent.²³ Més enllà d'abandonaments i noves incorporacions.²⁴ En la seva formació clàssica, el grup inclou alguns dels acadèmics més brillants de les ciències socials i la filosofia d'ambdues riberes de l'Atlàntic en els 80. Grans figures de diferents nacionalitats.²⁵ Sobta, però, l'absència de dones (llevat de la molt tardana incorporació de la filòsofa Seana Shiffrin, en els últims anys del col·lectiu). Erik Olin Wright es refereix a aquesta mancança en un assaig imprescindible.²⁶ Afirma que s'hi va debatre la temàtica de gènere, tant pel que fa a un *paper* seu sobre marxisme i feminisme com a la pròpia composició del grup, exclusivament masculina. Però segons que sembla ningú no coneixia prou bé acadèmiques interessades en els temes i en l'estil intel·lectual propis del col·lectiu, i no se'n van reclutar.²⁷ En qualsevol cas, ell lamenta aquest fet, que revela que el Grup de setembre, tot i els mèrits que va acumular, reflecteix la desigualtat de gènere i el paper marginalitzat que han tingut les intel·lectuals en la tradició marxista.

Wright aporta dades sobre el funcionament i l'evolució del grup, al qual s'incorpora arran d'una invitació de Cohen per a la reunió de 1981, després d'haver coescrit amb Andrew

23 Els noms que dona G. A. Cohen (2000) coincideixen amb els que proporciona Van Parijs a *Marxism Recycled* (1993), p. 4., i a “In Memoriam: G. A. Cohen (1941-2009)”, (2010):

https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2010.Cohen.All_Souls_final.pdf (cons. 05/10/2014).

24 D'acord amb Bertram, el 2007 el Grup de Setembre l'integraven els noms esmentats prèviament (sense Elster ni Przeworski des del 1993), juntament amb dos membres de nova incorporació: la filòsofa nord-americana Seana Valentine Shiffrin (UCLA) i el polític grec Stathis N. Kalyvas (Yale). (Bertram, “Analytical Marxism” (2008), p. 124), dels quals, G. A. Cohen en destaca la vàlua i l'originalitat en l'entrevista amb Tormey, S., a Browning, G.; Prokhovnik, R.; Dimova-Cookson, M., *Dialogues with Contemporary Political Theorists*, (2012), pp. 75-76.

25 Vist l'arrelament de Cohen i Steiner al Regne Unit, i la centralitat de l'acadèmia d'aquest país en la història del Grup de setembre, resulta paradoxal que aquest no hagi incorporat intel·lectuals de nacionalitat britànica.

26 Wright, E. O., “Autobiographical Essay” for *A Disobedient Generation: '68ers and the Transformation of Social Theory*. (2003) <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Autobiobiography2003.pdf> (consultat el 05/10/2014).

27 Ibid., p. 36: “In any event, no women have been recruited as members of the “club”, although several have been invited at various times.” Aquesta expressió, per la seva ambigüitat, no ens aclareix si s'hi van produir participacions puntuals de dones –més enllà de la incorporació de Shiffrin (nota 23), poc temps abans de la mort de G. A. Cohen– o si, per contra, aquestes rebutjaren majoritàriament les invitacions.

Levine una llarga ressenya de *KMTH* per a la *New Left Review* el 1980. El sociòleg nord-americà dibuixa un mode auster de treball: si més no durant els primers quinze anys, els membres del grup es reunien durant els tres dies d'encontre anyal en la mateixa habitació i prenien els àpats en els mateixos restaurants. A més, cadascú havia de cobrir-se sempre les despeses del viatge i l'estada, ja que no es disposava de cap finançament col·lectiu, com sí que en solen tenir els grups de recerca més convencionals. La sistemàtica era estricta: la meitat dels deu o onze assistents de cada edició presentaven *papers* a tot el grup, enviant-los amb una antelació d'un mes i mig.²⁸ Al setembre, quan coincidien, els *papers* havien estat llegits rigorosament per tothom, i després de ser comentats per algú diferent a l'autor eren objecte d'un debat que podia arribar a ser aspre. Es discutia intensament, amb agressivitat intel·lectual i exhaustivitat analítica, però no per menystenir el treball aliè, sinó com a senyal de respecte escrupolós per cadascuna de les aportacions debatudes. Es prenien molt seriosament aquesta tasca. El record de les objeccions formulades i rebatudes estimulava i orientava el treball posterior de cadascú, malgrat que, majoritàriament, no coincidissin durant la resta de l'any.²⁹ Així doncs, com a xarxa d'intercanvi, forja i poliment d'idees, val a dir que el camí dels marxistes analítics constitueix una experiència col·lectiva de gran interès. Una de les experiències més creatives de l'esquerra intel·lectual de finals del segle XX (“an exhilarating intellectual adventure that has now going for three decades.”)³⁰

Amb el pas del temps, s'observa una certa variació en les preocupacions dels integrants d'aquest cercle d'investigadors (“Substantively, the central mission of the group was initially to explore systematically the theoretical and normative foundations of a series of pivotal Marxian ideas –exploitation, class, the theory of history, economic crisis. Subsequently the preoccupations became less narrowly focused on Marxist concepts, but the normative

28 A “In Memoriam: G. A. Cohen (1941-2009)” (2010), Van Parijs cita una carta escrita per Cohen el 12 d'abril de 1989, per adreçar-la a la resta de membres del grup, que és reveladora del sistema d'organització d'aquells encontres i de la disciplina que Cohen infligia als seus companys: “Dear Member, I write further to mine of September 1 last, about next September meeting. I very much regret that most of you have not responded to the request expressed in the last paragraph of the September letter, where I asked you to say whether or not you wanted to give a paper at the next meeting. At the moment there are three paper-givers, and we need one more. Whoever volunteers first will be that one more. The three to hand are [...]” https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2010.Cohen.All_Souls_final.pdf (cons. 06/10/2014)

29 Philippe Van Parijs, en mostrar amb diverses referències l'agraïment per l'experiència viscuda al grup, comenta que “these many explicit references do not give a full picture of what I owe to the tremendous stimulation of this bunch of kindred spirits, gathered in the flesh once a year, but present thorough the year as a sympathetic though demanding invisible audience.” (Van Parijs, *Marxism Recycled* (1993), pp. 4-5). Wright afirma que: “When I write the shadows of the other people in the group lurk over my shoulder and scold me when I catch myself muddling through in some difficult part of my essay.” Kirby, “An Interview with E. O. Wright” (2001) <http://ecsoclab.hse.ru/data/2010/04/01/1217524193/Wright-ENG--EcSoc.pdf> (06/10/14).

30 Van Parijs, “In Memoriam: G. A. Cohen (1941-2009)”, (2010).

https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2010.Cohen.All_Souls_final.pdf (consultat 06/10/2014)

concerns with equality and social justice continued.”).³¹ Així mateix, sembla que la vitalitat del conjunt decau durant la dècada de 1990, en anys de reflux general del marxisme. Mentre que la dinàmica del grup en el decenni anterior és important per al treball d'acadèmics tan rellevants com Wright, posteriorment, a causa d'un canvi gradual en les respectives agendes d'investigació, alguns membres se'n desvinculen (tal com hem dit, Elster i Przeworski l'abandonen el 1993, en considerar que participar-hi ja no els és útil). Alhora, d'altres observaren que si bé les qüestions normatives sobre la igualtat romanien centrals per al seu treball, la preocupació particular sobre el marxisme “as a source of ideas and debates” per a l'agenda normativa ja no ho era tant. En aquest context, de menor intensitat del treball conjunt, es replanteja la necessitat del grup. L'any 2000 hi ha qui en proposa la dissolució, la supressió de l'encontre anual, però voten i decideixen continuar-hi. L'edició de 2001, convocada per a mitjan setembre a Nova York, se suspèn a causa dels atacs a les torres bessones. El 2002 decideixen canviar el format i trobar-se cada dos anys, decisió que es pot interpretar com un pas més en l'esllanguiment del grup, però que en propicia nous encontres, com el celebrat a l'All Soul College el juny del 2006.³² I l'agost de 2009 s'esdevé la mort de G. A. Cohen (“Jerry was not only the wittiest member of the group and therefore the centrepiece of its group dynamics, he was also among us the most untiring prosecutor of sloppy writing and lazy thinking, and the member of the group best at imposing upon himself and upon others the discipline required to keep such a group going for so long.”).³³ Una pèrdua cabdal per al futur, ja qüestionat, del Grup de setembre, malgrat que aquest s'hagi reunit amb posterioritat a la mort de qui en fou l'ànima mater.³⁴

Sens perjudici de les trobades que es puguin haver celebrat com a Grup de setembre amb posterioritat a la mort de Cohen, de les que s'organitzin en un futur, i de les noves col·laboracions que estableixin –bilateralment o en noves xarxes de referència– els seus antics components, en aquest capítol de la tesi abordem amb caràcter prioritari l'etapa

31 Wright, E. O., “Autobiographical Essay” for *A Disobedient Generation: '68ers and the Transformation of Social Theory*. (2003), p. 34. <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Autobiobiography2003.pdf> (cons. 06/10/2014).

32 Vegeu-ne la fotografia de família (consultada el 07/10/2014) a:

https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2010.Cohen.All_Souls_final.pdf

33 Van Parijs, “In Memoriam: G. A. Cohen (1941-2009)”, (2010).

https://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/etes/documents/2010.Cohen.All_Souls_final.pdf (consultat 06/10/2014)

34 Wright (Krylov & Loginow, “An Interview with Erik Olin Wright”, (2010)), explica la reunió de 2009, immediatament posterior a la mort de Cohen: “Now we would like to ask you about your annual meetings with scholars, who holding the same views. Does the September or No-Bullshit Marxism Group (NBSMG) exist today?: The last meeting was in September 2009. It represents the 30th Anniversary of the first meeting, started in 1979 [...] Jerry Cohen died in August 2009, which is a tremendous loss, but **for the moment the group intends to continue.**” Entre les qüestions que s'hi tractaren: “Does modern production of information contradicts capitalism or not?” And in what ways it might be subversive of capitalism? We had also a discussion about the role of moral norms in markets and whether or not market liberalism in a classical sense depended upon non-liberal institutions to provide its moral foundations.” (El destacat en negreta és nostre).

clàssica del col·lectiu, de vigor remarcable entre 1979 i mitjan dels noranta. Així mateix, de manera convencional, situem en el traspàs de Cohen (2009) l'acabament d'allò que, en sentit estricte, fou el projecte marxista analític. Però sense menystenir els desenvolupaments que aquest mateix enfocament filosòfic i metodològic pugui seguir generant, els quals han de ser objecte d'estudis posteriors.

L'escola que ens ocupa destaca per l'originalitat de la seva producció i les eines que s'hi apliquen. Amb la cerca de claredat i el rebuig, per irracional, de l'argument que la dialèctica constitueix cap mètode alternatiu a l'analític, aquests investigadors pretenen explicar fenòmens socials fonamentals –molars– en referència als microconstituents de la realitat, als seus mecanismes darrers, als àtoms subjacents a les entitats i als processos globals. En recórrer a aquest nivell bàsic i atòmic, accessible a algunes tècniques de l'economia, la teoria de jocs i la filosofia, els analítics s'oposen obertament a l'holisme (del grec ὅλος: tot), a la idea que un sistema no pugui ser explicat per les seves parts aïllades, sinó només si s'entén com un tot. Per tant, sovint des de l'individualisme metodològic,³⁵ qüestionen la visió de les formacions socials i les classes com a entitats que obeeixen lleis de conducta que no responen al capteniment dels seus constituents individuals. Per bé que la coincidència a aplicar la microanàlisi sempre que el desenvolupament d'una disciplina ho faci possible no nega que puguin discrepar sobre quan es dona aquest punt, tal com s'observa en la polèmica entre Cohen i Elster respecte de l'explicació funcional en el materialisme històric.

D'acord amb Cohen, allò que defineix els marxistes analítics és un compromís absolut amb les tècniques esmentades anteriorment (és a dir, amb el poder de l'anàlisi, la raó i l'argumentació rigorosa), i un de relatiu amb les tesis del marxisme, les quals sotmeten a un escrutini estricte que els farà descartar-ne algunes i refermar-ne d'altres, que surten reforçades del seu qüestionament. I tot des d'una adhesió força incondicional als valors socialistes que són essencials en la tradició marxista.³⁶ Per a Wright, són identificatius d'aquest corrent els trets següents: 1. Compromís amb les normes científiques convencionals, emfasitzant el valor de la recerca empírica i sotmetent els arguments a

³⁵ Per a una explicació i defensa de l'individualisme metodològic –la consideració que les institucions, els comportaments i els processos es poden explicar exclusivament en termes d'individus (accions, propietats i relacions), sense que això impliqui necessàriament cap visió egoista, atòmica o presocial del subjecte– vegeu, entre d'altres, la introducció d'Elster a *Making Sense of Marx* (1985), i el que manifesta el mateix autor a l'entrevista concedida a Hamburger, E. ("Marxismo Analítico, o Pensamento Claro" (1990)): "I believe that in the heart of analytical marxism there is methodological individualism and not rational choice theory." Tanmateix, si bé la cerca de microfonaments és comuna a tots els marxistes analítics, l'individualisme metodològic, tal com mostra el cas de Wright, no ho és. Com tampoc no ho és la teoria de l'elecció racional.

³⁶ Cohen, "Introduction to the 2000 Edition [*KMTH*]: Reflections on Analytical Marxism" p. XXIV.

crítica i revisió permanents. 2. Preocupació per definir els conceptes i mantenir-ne la coherència lògica i la de les anàlisis. 3. Ús explícit de models abstractes més (teoria de jocs) o menys (models causals) formalitzats. 4. Importància de les accions individuals intencionals en les teories explicatives i en les normatives.³⁷ Per la seva banda, en la breu introducció a l'antologia col·lectiva *Analytical Marxism* (1986),³⁸ important, Roemer afirma que l'aproximació d'aquests autors al marxisme, sofisticada (amb ús d'eines de la lògica, les matemàtiques i la construcció de models), divergeix del marxisme clàssic en: la necessitat d'abstracció i, per tant, de distanciament suficient envers la història real, i en la recerca de fonaments (plantejar-se preguntes que no s'havien considerat necessàries prèviament: perquè emergeixen les classes –si és que és així– com a actors col·lectius?; el socialisme convé als treballadors en un capitalisme modern?, etc.), així com també en la manca de dogmatisme. Elster coincideix amb aquesta apreciació. Entén el Marxisme Analític com un pensament clar, caracteritzat pel no dogmatisme (hom pot ser qualificat com a marxista analític en funció de la disposició a abandonar concepcions marxistes que contradiguin un argument empíric o lògic).³⁹ Al seu torn, Van Parijs s'expressa en sentit afí quan parla de la necessitat de “reciclar” el marxisme, de repensar-ne els conceptes amb l'ús de noves tècniques i relacionar-los herèticament amb els d'altres tradicions, com a punt de partida per a la crítica social i la proposta d'alternatives.⁴⁰

Al capdavant, l'adscripció desacomplexada a la filosofia analítica i a les ciències socials positivistes convencionals per part d'aquests acadèmics implica que el marxisme fóra una ciència social vuitcentista, construïda amb paràmetres d'un altre temps i equívoca en detalls i tesis essencials. Per bé que no li neguen una capacitat explicativa de fenòmens clau, que fa que s'hi intueixi un nucli vàlid que, d'acord amb Roemer, cal esclarir. L'ambivalència d'aquests autors envers el llegat de Marx i la confluència de “marxistes, semimarxistes i exmarxistes” en el Grup de setembre fan dubtós que l'etiqueta “marxisme” analític escaigui per definir l'escola que estudiem. Per a Cohen la qüestió fóra supèrflua si, històricament, l'expressió “socialisme científic” s'hagués imposat a la de “marxisme”, cosa que hauria estat preferible. Roemer tampoc no defuig aquest dubte:

37 Wright, E. O., “What is Analytical Marxism”?, a *Interrogating Inequality. Essays on Class, Analysis, Socialism and Marxism* (1994).

38 Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986) és un llibre essencial en la temàtica tractada, recull una selecció d'assajos de: G. A. Cohen; R. Brenner; J. Elster; P. Bardhan; E. O. Wright; A. Przeworski; A. Wood, i J. E. Roemer, que també n'és l'editor. Pel títol, contribuï a popularitzar el sintagma “Marxisme Analític”.

39 Hamburguer, E., “Marxismo Analítico, o Pensamento Claro” (Entrevista a Jon Elster –1990). *Novos Estudos*, N. 31, octubre (1991), pp. 95-105.

40 Van Parijs, *Marxism Recycled* (1993), pp. 1-5.

“But why should this kind of work be called Marxist? I am not sure that it should: but the label does convey at least that certain fundamental insights are viewed as coming from Marx. Historical materialism, class, and exploitation are treated as central organizing categories. There is a belief that some kind of socialism is superior to existing capitalism, and that the alienation and injustice of actually existing capitalism can be overcome. Indeed, perhaps the greatest task for Marxism today is to construct a modern theory of socialism. Such a theory must include an explanation of the inefficiencies and injustices of modern capitalism, and a theoretical blueprint for an alleviation of these flaws in a feasible socialist society. I think that methods and tools of analytical Marxism are what is needed for such a theory.”⁴¹

Així doncs, més enllà d'etiquetes, allò que el Grup de setembre ha sabut veure en el corpus marxista i la tradició marxista és una font d'inspiració per estudiar problemes socials i formular alternatives progressistes al capitalisme; per repensar el socialisme amb l'ús de les tècniques citades. El seu lligam amb el marxisme, per tant, és laxe i heterodox.

2.3 NON-BULLSHIT MARXISM (CONTRA LA MANCA DE CLAREDAT)

Per completar la nostra aproximació als trets identificatius del Marxisme Analític, escau contrastar-lo amb l'estil de pensament que, de forma reactiva, en provocà el sorgiment. Cohen anomenava “non-Bullshit Marxism” al nou enfocament, abans que alguns companys de viatge li ensenyessin a dir-ne “Analytical Marxism”. De fet, el “September Group” també és conegut com a “Non-Bullshit Marxism Group” (NBSMG), nom arrogant de què es va dotar el propi col·lectiu, com a expressió despectiva i intolerant envers els corrents marxistes que seguissin una metodologia diferent a l'analítica. Per a Cohen, de la resta de versions del marxisme només són legítimes les anteriors al naixement del Marxisme Analític, altrament s'haurien de considerar com a “bullshit”, escombraries. Què signifiquen, doncs, “bullshit” (i “Bullshit Marxism”) en aquest context? Amb el mot “bullshit” ens referim a un fenomen cultural que es dona a diversos ordres de la vida. A més de l'origen etimològic del terme, ja prou explícit, ens ajuda a avançar-ne el significat allò que l'*Oxford English Dictionary* (ODE) diu per a aquesta veu.⁴² Cohen problematitza la manifestació d'aquest fenomen en l'àmbit acadèmic. Tant ell com Elster havien tingut un coneixement força directe del marxisme francès dels seixanta, amb l'escola althusseriana en un lloc preeminent. A finals del decenni, Cohen llegí a Anglaterra *Pour Marx* i *Lire Le Capital*, però l'interès per l'obra d'Althusser només fou per a ell un flirteig temporal. En el mateix període, Elster estudiava a París, però ens diu que “I did not feel at home among

⁴¹ Roemer, J.; *Analytical Marxism* (1986), p.4.

⁴² “Bullshit: –N.1: Nonsense, rubbish. 2. Trivial or insincere talk or writing. –V: talknonsense; bluff. És a dir, segons l'accepció, el mot denota: absurd, escombraries, xerrada o escrit trivial o insincer, parlar sense sentit o enganyar.

the Althusserian Marxists who set the tone there.”⁴³ El fet és que el rebuig a aquesta manera francesa d'elaborar filosofia i teoria social de caire marxista, tan influent, es troba en l'arrel de l'escola que ens ocupa. De la valoració crítica que en fa Cohen,⁴⁴ se'n desprèn que el treball d'Althusser i col·laboradors constituïa, en sentit intel·lectual, “bullshit”, quelcom amb poca vàlua, atès que l'aposta pel rigor conceptual proclamat per l'autor dels llibres citats no s'ajustaria al que hom hi troba textualment, amb tesis de les que no se'n pot escatir la veracitat o que mostren ambigüïtat entre dues interpretacions possibles (l'una veritable però òbvia, l'altra interessant però palesament falsa). En el text⁴⁵ en què Cohen aborda amb més profundament aquest tema, vincula el refús a allò que considera “bullshit” amb aquella forma fosca de teoritzar, que durant un temps hauria “infestat el Marxisme”:

“[...] bullshit, and the struggle against it, have played a large role in my own intellectual life [...] because of my interest in Marxism, which caused me to read, when I was in my twenties, a great deal of the French Marxism of the 1960, deriving principally from the Althusserian school. I found that material hard to understand, and, because I was naive enough to believe that writings that were attracting a great deal of respectful, and even reverent attention, could not be loasted with bullshit, I was inclined to put the blame for finding the Althusserians hard entirely on myself [...] No doubt at least partly because of my misguided Althusserian dalliance, **I became, as far as bullshit is concerned, among the least tolerant people I knew.** And when a set of Marxists or semi-Marxists, who, like me, had come to abhor what we considered to be the obscurity that had come to infest Marxism –when we formed, at the end of the 1970s, a Marxist discussion group that mets annually, and to which I am pleased to belong, I was glad that my colleagues were willing to call it the Non-Bullshit Marxism Group. Hence the emblem [...] which says, in Latin, “Marxism without the shit of the bull.”⁴⁶

En parlar de “bullshit” (coses absurdes o sense vàlua), partint de l'accepció 1 de l'*ODE* (*nonsense, rubbish*), Cohen s'interessa a examinar el fenomen en l'acadèmia, fixant-se més en els *outputs* (els texts i les explicacions) que s'hi associen que en el procés

43 Elster, *Making sense of Marx*, p. Xiii.

44 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [*Karl Marx's Theory of history. A Defence*]: Reflections on Analytical Marxism” pp. XXI-XXii, i p. 95 de Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012).

45 “Complete Bullshit”, capítol 5 de Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), és un assaig format per dues parts: “I. Deeper into Bullshit”, publicat el 2002 en un compendi d'assajos sobre Harry Frankfurt, estudis del fenomen “bullshit”, i “II. Why One Kind of Bullshit Flourishes in France.” Aquesta segona part, descartada en el seu moment per Cohen per especulativa i/o raons d'espai, romanía inèdita fins a la publicació del volum citat (pp. 108-112), a cura d'Otsuka, el 2012. És un passatge interessant on Cohen planteja motius possibles per a la propagació a França, després de la II Guerra Mundial, d'una cultura filosòfica productora de “bullshit”, representada, al seu entendre, per Derrida, Delleuze, Lacan o Kristeva. (Es tractaria de les següents característiques principals de la vida intel·lectual francesa: 1) La unipolaritat de París com a centre d'autoritat acadèmica, en contrast amb la multipolaritat anglòfona. 2) La preocupació per l'estil, manifesta en les arts i la mentalitat. 3) Un públic lector ampli interessat en la filosofia només si és *interessant*, amb independència de si cerca la veritat. 4) La manca d'un sistema tutorial en les universitats franceses, més un estil de docència de dalt a baix. 5) La mixtura tradicional entre literatura i filosofia, unit a què la filosofia continental segueix més propera a la religió que la britànica. 6) Els excessos retòrics de l'escriptura apassionada, pròpia de molts continentals. 7) L'ethos autoritari de la vida intel·lectual francesa, que entronca amb la tradició catòlica romana). Aquesta perspectiva sobre la tradició intel·lectual a França, que Cohen estén a Itàlia, expressa al nostre entendre prejudicis de Cohen envers la intel·lectualitat francesa.

46 Ibid. p. 94 (destacat nostre). Reproduïm l'emblema esmentat, ben sorneguer, al final d'aquest epígraf.

intel·lectual que mena cap a aquesta mena de productes. L'amoïnen menys els aspectes psicològics de la intencionalitat de l'autor que escriu un llibre o un article sense sentit que el propi text en si, com a objecte d'anàlisi. Concedeix que quelcom “bullshit” pot ser producte d'un posicionament intel·lectual deshonest, que defugi afrontar honradament la crítica rigorosa. (A diferència del dogmàtic, que pot ser honest, el “bullshitter” conscient pot canviar de punt de vista de manera oportunista, per no ser vençut per les crítiques. S'ha d'oposar per força al Marxisme Analític.)⁴⁷ Però més que cap aspecte subjectiu (moral i epistemològic) que afecti el procés de creació, l'interessa assenyalar l'essencial dels productes intel·lectuals buits de significat o farcits de disbarats. Per tant, caracteritza així els tres trets que poden estigmatitzar un text com a “bullshit” (acadèmic): 1) Manca indesxifrable de claredat. 2) Ús d'arguments deficients en termes de lògica o d'evidència empírica. 3) Caràcter irremeiablement especulatiu (ni clar ni mancat de lògica).⁴⁸ Subratlla el primer aspecte i presenta, a manera de test, una condició suficient per identificar la manca de claredat: observar si afegir o sostreure (si en té) un signe de negació a un text en fa variar el nivell de plausibilitat. Un enunciat no té força, tot i ser suggestiu, si hom reacciona igualment en afirmar-lo que en negar-lo. (Cohen creu que un text inesclarible, d'acord amb aquest criteri, fóra “Transgressing the boundaries”, l'exercici de “deliberate bullshit” i frau intel·lectual mitjançant el qual el físic Alan Sokal, amb la intenció d'atacar l'ús del llenguatge com a mer relat desinteressat per la veritat, va deixar en evidència la revista postmoderna d'humanitats *Social Text* (Universitat de Duke), que l'hi publicà.)⁴⁹

També Erik Olin Wright s'ocupa de caracteritzar el bullshit acadèmic.⁵⁰ Particularment, el “Full-Blown bullshit Marxism”, en oposició al qual sorgeix el Marxisme Analític. En l'òptica de Wright, el Bullshit Marxism pateix els tres “pecats” següents: 1) Ofuscació (argumentació obscura, confusa i vaga). 2) Manca d'honestedat intel·lectual (ocultació de dubtes i representació falsa de creences davant els problemes). 3) Marxologia (estil d'argumentació d'acord amb el qual la lectura correcta de Marx i la resta de clàssics de la tradició marxista equival a una comprensió correcta del món). Per evitar els tres pecats cal

47 Cohen, “Introduction to the 2000 Edition [*Karl Marx's Theory of history. A Defence*]: Reflections on Analytical Marxism”, pp. XXV i XXVI.

48 Cohen cita un exemple extret de David Miller: “Of course, everyone spends much more time thinking about sex than people did a hundred years ago.” Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), p. 105.

49 “L'escàndol Sokal”, fruit de “Transgressing the boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity” (1996): http://www.physics.nyu.edu/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html (consultat el 10/10/2014) va créixer amb el llibre *Intellectual Impostures* (1997), escrit en coautoria per Allan Sokal i Jean Bricmont. Aquesta obra suscità atenció mediàtica, crítiques de Derrida i rèpliques qualificades.

50 Kirby, M., “An Interview with Erik Olin Wright.” *Social Science Teacher* (2001), p. 19. (consultat 10/10/14): http://www.ssc.wisc.edu/~wright/kirby_wright.pdf

compartir sempre els propis dubtes, reconèixer amb claredat allò que s'entén i el que no, i plantejar els arguments sistemàticament i clara, per facilitar la tasca dels que hi discrepin.

Així doncs, juntament amb el contingut positiu de llur projecte, l'aposta dels marxistes analítics s'entén nítidament en contrast amb allò que en deien "bullshit", una pràctica intel·lectual opaca, marcada per la manca de rigor i claredat. És per això que l'emblema del col·lectiu expressa la tensió entre el NBSMG i aquella altra orientació, tan abominada:



La línia de treball i les controvèrsies dels marxistes analítics pressuposen, per tant, el rebuig frontal a les vaguetats, les imprecisions i les impostures intel·lectuals. En conseqüència, tota la producció que generen ha de passar sempre pel sedàs del rigor metodològic. Partint d'aquestes credencials, exploren les àrees temàtiques següents:⁵¹

- 1) El materialisme històric i les explicacions funcionals.
- 2) L'individualisme metodològic.
- 3) La teoria de la taxa decreixent del guany.
- 4) La teoria del valor.
- 5) El lloc de l'ètica i la justícia en el pensament de Marx.
- 6) Els conceptes d'explotació i classe social.
- 7) La problemàtica de la igualtat.
- 8) El replantejament del socialisme després de la caiguda del mur de Berlín, ateses les objeccions teorètiques i pràctiques que aquell fracàs suscita, i els debats cabdals sobre el socialisme de mercat i la renda bàsica, de gran interès per a l'esquerra.

En les pàgines subsegüents (i, de fet, en diferents punts del conjunt d'aquesta tesi doctoral) ens ocuparem, de forma més o menys directa, d'aspectes principals d'aquests eixos del Marxisme Analític. Però prèviament, a tall de resum de la nostra aproximació, escau citar la definició que en dóna Wright, molts anys després de l'auge d'aquest corrent:

“Analytical Marxism” is a particular approach to reconstructing the central elements of the Marxist tradition that emerged in the late 1970s and had its most vibrant period of theoretical development in the 1980s. It grew out of a belief that Marxism continued to constitute a productive intellectual tradition within which to ask questions and formulate answers, but that this tradition was frequently burdened with a range of methodological and metatheoretical commitments that seriously undermined its explanatory potential. The motivation for trying to rid Marxism of this burden was the conviction that the core ideas of Marxism, embodied in concepts like class, exploitation, the theory of history, capitalism, socialism, and so on, remained essential for any emancipatory political project. The central

⁵¹ Van Parijs, P.; Vrousalis, N., “Analytical Marxism” (2014).

elements on this approach are a commitment to conventional scientific norms, an emphasis on the importance of systematic clarification of concepts, a concern with very fine-grained specification of the steps in theoretical arguments, and a concern with linking micro-analysis of individuals and their motivations to macro problems.”⁵²

2.4 COHEN EN L'ESTUDI DEL MATERIALISME HISTÒRIC

Es considera que l'escola del Marxisme Analític s'origina arran de l'impacte causat per *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978). La interpretació que hi exposa Cohen de les tesis de Marx sobre la història suscita objeccions, entre molts altres, d'exponents destacats del que ben aviat serà el Grup de setembre,⁵³ però més enllà de divergències, aquell gran treball revela a Elster i a la resta de marxistes analítics que a d'altres països hi ha acadèmics investigant en una línia anàloga. Perry Anderson considera que el llibre constitueix la fita de la dècada, en dotar la filosofia analítica de criteris metodològics per abordar els conceptes bàsics del materialisme històric.⁵⁴ Antoni Domènech, en un assaig remarcable,⁵⁵ assenyala que el projecte de reconstrucció conceptual i defensa d'una volguda “teoria de la història” de Marx era present en l'atmosfera intel·lectual d'aquells anys, tal com palesen intents tan diferents com els d'Althusser i els seus deixebles, d'una banda, o el d'Habermas, d'una altra. Tanmateix, el filòsof català argumenta amb erudició que no es pot atribuir a Marx cap teoria universal que expliqui la història com una marxa general que imposi les mateixes formes socials a cada poble, obviant l'estudi comparat dels diferents processos i llurs contingències. El de Trèveris, malgrat la falsificació posterior del seu pensament –que començaria amb la socialdemocràcia i culminaria amb l'estalinisme– negà en nombroses ocasions haver cregut mai en cap teoria “suprahistòrica” d'aquella mena. Per tant, l'aposta de Cohen per reconstruir i defensar una versió del materialisme històric com a “teoria” de la història, amb eines pròpies de la filosofia analítica (com ara l'anàlisi de conceptes i les explicacions funcionals), en la perspectiva de Domènech, es podria considerar com un absurd filosòfic. Per bé que, tal com també destaca el mateix acadèmic, el llibre va rebre crítiques molt positives d'autors tan eminents –i políticament distants entre si– com Berlin o Hobsbawm, a més de Callinicos o E. P.

⁵² Duvoux, N., “Analytical Marxism and Real Utopias: An Interview with Erik Olin Wright.” *La Vie Des Idees* (Nov, 2012) <http://www.booksandideas.net/Analytic-Marxism-and-Real-Utopias.html> (consultat 10/10/2014).

⁵³ Vegeu a tall d'exemple, les ressenyes crítiques que esmenta J. Wolff a Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (2013), pp. 333-334, on se citen escrits sobre *KMTH* per part de Jon Elster, Levine i Erik Olin Wright, Joshua Cohen o Richard Miller. G. A. Cohen va intercanviar diversos articles amb Elster en relació amb el materialisme històric i el funcionalisme. Pel que fa a J. Cohen, i Levine i Wright, Cohen va replicar-los a “Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History” (escrit en coautoria amb William Kymlicka i recollit com a capítol 5 de Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988)).

⁵⁴ Vegeu Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983) p. 29, llibre que complementa l'imprescindible Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976).

⁵⁵ Domènech, A., “¿Qué fue del “marxismo analítico”? (En la muerte de Gerald Cohen)”. *Sin Permiso*. 6. Desembre de 2009.

Thompson, entre d'altres. Amb independència del que es pugui pensar sobre l'encert de l'empresa i la idoneïtat de la metodologia per dur-la a terme, en el context de la seva aparició l'obra representa una alternativa a l'estructuralisme i al postestructuralisme francesos, molt criticables epistemològicament,⁵⁶ els quals fins i tot s'havien obert camí entre l'esquerra intel·lectual anglosaxona, incloent-hi la *New Left Review* durant l'etapa posterior a la marxa d'E. P. Thompson i d'altres fundadors.⁵⁷

2.4.1 Forces i relacions de producció, superestructura i canvi social

En recórrer directament a la font (*Karl Marx's Theory of History: A Defence –KMTH*), s'hi observa des de les primeres pàgines que l'autor és ben conscient de la singularitat de cada procés històric i dels efectes simplificadors que pot tenir l'abús de la teoria, però nega, interpretant altrament els textos que poden invocar els crítics del seu posicionament, que no es pugui reconstruir una teoria de la història d'acord amb els escrits de Marx. El llibre té així mateix un significat especial per a Cohen, doncs li va servir per homenatjar i mostrar un agraïment personal als seus pares i a la comunitat política en què fou educat, alhora que hi pagava el deute, i en el futur podria passar a pensar més autònomament, sense haver d'ajustar el seu pensament al de Marx.⁵⁸

En primer lloc, cal destacar que l'examen de les més de 400 pàgines⁵⁹ revela l'enfocament metodològic de Cohen per a l'estudi dels diferents autors que va investigar (no només Marx, sinó també Locke, Rawls, Dworkin o Nozick, entre d'altres). Sempre s'aproxima al pensador com a conjunt objectiu de proposicions, sense pretendre copsar-hi els aspectes

56 “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 dels 68, seguir acaparando la atención del respetable con el anuncio *urbi et orbe* de una “crisis del marxismo [...] en la pérfida Albión aparecía un filósofo intelectualmente respetable, con las mejores y más veneradas 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– 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 sentenciaría 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.” Ibid., p. 9.

57 Per a una visió dels debats de l'esquerra britànica sobre els grans corrents marxistes entre mitjan anys 50 i finals dels 70, i una explicació de la polèmica entre E. P. Thompson i P. Anderson a principis dels 60, amb el canvi subsegüent en el control de la *New Left Review*, és molt recomanable l'assaig de Davis, Madeleine; “The Marxism of the British New Left.” *Journal of Political Ideologies*. N.11 (octubre de 2006).

58 Vegeu Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. Xi del prefaci.

59 En tots els esments que fem a Cohen, *KMTH* (1978), ens referim a l'edició ampliada (2000).

subjectius que impulsen la creació d'una obra. Cohen representa una manera d'analitzar les diferents teories que ell mateix contraposa a la d'Isaiah Berlin, de qui en fou deixeble:

“...it is not, in the first instance, a theory that Isaiah expounds, but a thinker, a human being, a mental temper displayed not only in a theory but in life. Isaiah goes for what animates the person, for his governing passion and consequent bent. But what makes a person tick, what drives him, is not a sure guide to the structure of his theory, for theories are abstract objects, sets of sentences subject to logical laws, which impose themselves on the theorist and consequently force his theory to take unexpected turns which may not be noticed when the existential meaning of the theory for the thinker is always in prime focus. For my part, I can only admire and not emulate the work of figuring forth the phenomenology of a great thinker's experience. **Propositions, not people, are my academic material, and for me Karl Marx is more a set of writings than he is a man.**”⁶⁰

Probablement, concebre així les teories, com a objectes abstractes i conjunts de frases que s'han de sotmetre a l'anàlisi lògica, deixant de banda els aspectes vivencials de qui les elabora, sigui part de l'atractiu de *KMTH*, exponent destacat d'aquest enfocament. Potser l'allau d'articles i comentaris que va propiciar aquest intent d'esclarir, reinterpretar i defensar una part important del llegat del pensador de Trèveris no respongui només a la qualitat del llibre, sinó també a l'atractiu del seu mètode, lògic i textualista. A contrastar amb altres aproximacions menys accessibles a l'obra de Marx. Del primer gran treball de Cohen, avui se'n pot destacar que va contribuir a repensar el marxisme no ja com un corpus tancat i perfectament sistemàtic, sinó, tal com ja hem avançat,⁶¹ com un conjunt de teories unides per un nucli essencial –basat en els conceptes d'activitat productiva i materialisme– però relativament autònomes: una antropologia filosòfica, una teoria (o crítica) de l'economia, una visió de la societat del futur i el materialisme històric, objecte central de *KMTH*. Cohen ofereix una reformulació i una defensa clares d'allò que considera que és la teoria de la història de Marx. El conjunt de l'explicació es recolza principalment en un text de 1859, ja de l'etapa de maduresa intel·lectual del gran pensador alemany. Es tracta del conegut Prefaci a *La Crítica de l'Economia Política*, el qual, tal com remarca Mayer,⁶² esdevindrà pràcticament el passatge més rellevant de l'obra de Marx entre els marxistes analítics. Per la seva centralitat, escau citar-lo àmpliament:

“... En la producció social de la seva vida, els éssers humans contrauen determinades relacions necessàries i independents de la seva voluntat, les relacions de producció que corresponen a un grau determinat de desenvolupament de les seves forces productives materials. La totalitat d'aquestes relacions de producció constitueix l'estructura econòmica de la societat, la base real sobre la qual s'alça un edifici jurídic i polític i a la qual

60 A “Isaiah's Marx, and mine” (1991), recollit com a capítol 1 de Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), Cohen exposa detalls del mestratge de Berlin en la seva trajectòria. El destacat en negreta és nostre.

61 Vegeu el Capítol I.

62 Mayer, *Analytical Marxism* (1994), p. 26

corresponen determinades formes de consciència social. El mode de producció de la vida material condiona el procés de la vida social, política i intel·lectual en general. No és la consciència dels éssers humans el que en determina l'existència o l'ésser, sinó al contrari, és llur existència o ésser social allò que en determina la consciència. En una certa fase del seu desenvolupament, les forces productives materials de la societat entren en contradicció amb les relacions de producció existents o –el que només és una expressió jurídica per a això– amb les relacions de propietat, dintre de les quals s'havien mogut fins aleshores. De formes de desenvolupament de les forces productives, passen a ser-ne traves. Llavors sobrevé una època de revolució social. En canviar la base econòmica es revoluciona, més o menys ràpidament, tot l'enorme edifici. En la consideració d'aquestes revolucions s'ha de distingir sempre entre la revolució material en les condicions de producció econòmiques, que s'ha de comprovar amb l'exactitud de les ciències naturals, i les formes jurídiques, polítiques, religioses, artístiques o filosòfiques, en resum ideològiques, en les quals els éssers humans esdeven conscients d'aquest conflicte i el resolen lluitant. Així com no jutgem un individu per allò que creu d'ell mateix, tampoc no podem jutjar una època revolucionària des de la seva consciència, sinó que més aviat s'ha d'explicar aquesta consciència per les contradiccions de la vida material, pel conflicte existent entre les forces productives socials i les relacions de producció. Una formació social mai no s'extingeix abans que no estiguin desenvolupades totes les forces productives per a les quals és àmpliament suficient, i mai no la substitueixen noves i superiors relacions de producció abans que les seves condicions materials d'existència s'hagin incubat en el si de la vella societat [...]"⁶³

Aquest és el text “canònic” per a la interpretació de Cohen sobre la teoria de la història de Marx. L'autor de *KMTH* en cita d'altres que també expressen les tesis bàsiques del materialisme històric (la “carta a Annenkov”, *La Misèria de la Filosofia*, els *Grundrisse* i *El Capital*, de Marx, o *La Ideologia Alemana* i el *Manifest Comunista*, de Marx i Engels). Però aquell és el passatge clau i sistemàtic per a la reconstrucció del materialisme històric que Cohen defensa. Se n'ocupa a fons a *KMTH* i a *History Labour and Freedom* (1988), i posteriorment fins i tot en va fer paròdia.⁶⁴ Partint de la descomposició lògica de les proposicions del Prefaci de 1859, i considerant textos complementaris, la història fóra el llarg procés d'emancipació de la humanitat respecte a l'escassetat que la natura li imposa, un procés que, en darrer terme, també comportaria l'alliberament de l'opressió que les classes dominants infligeixen a les subordinades. En l'exposició de Cohen, el materialisme històric, l'intent d'explicar el social en referència al material,⁶⁵ constitueix una teoria basada en tesis funcionals, atesa l'estructura lògica de llur formulació (del tipus “e occurred because the situation was such that an event like e would cause an event like f”).⁶⁶ Una

63 Marx, “Prefaci a *La Crítica de l'Economia Política*” (1859), a Marx, K. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Traducció catalana pròpia.

64 En l'enllaç <http://www.youtube.com/watch?v=eiD1NwL3o8I> s'hi troba disponible, des de 2011, un vídeo d'octubre de 1991, filmat per E. O. Wright a la University of Chicago, on G. A. Cohen simula les condicions en què Marx hauria redactat el Prefaci a la *Crítica de l'Economia Política*. És una escena còmica en què el de Trèveris, imitat per Cohen, que mostra un cop més les seves dots teatrals, intenta pensar i escriure, esforçadament, mentre que Jenny Marx el reclama per a ocupacions ben distintes (consultat 20/10/2014).

65 En el seu estudi de Marx, Cohen situa la distinció entre el material i el social per sobre de la clàssica cesura materialista entre el mental i el material.

66 L'estructura de l'explicació funcional s'analitza amb caràcter general en el capítol IX de Cohen, *KMTH*, i, en relació amb el marxisme, en el capítol X. Un exemple fóra “els ocells tenen ossos buits perquè faciliten el

teoria que defineix la història com el procés de creixement del poder productiu humà on les diverses formes de societat (preclassista, esclavista, feudal, burgesa, comunista), organitzades a partir d'estructures econòmiques diferents, es van succeir en funció de llur aptitud per promoure, alentir o impedir el desenvolupament de les forces de producció. D'acord amb aquesta interpretació, “tecnològica”,⁶⁷ el progrés del poder productiu humà, que pauta el canvi social, es regeix per la interacció sistemàtica entre tres elements cabdals que es desprenen del Prefaci:

1. Les forces de producció (els mitjans productius –o dimensió objectiva: recursos materials com ara eines, maquinària, matèries primeres i instal·lacions, i la força de treball –o dimensió subjectiva: les capacitats físiques i intel·lectuals dels productors i els coneixements tècnics aplicats en el procés de treball);
 2. Les relacions de producció (les relacions socials de poder sobre la capacitat de treball i els mitjans de producció, la suma total de les quals constitueix l'estructura econòmica –o base– de la societat).
- i
3. La superestructura política i jurídica (per a Cohen, comprèn en essència les institucions legals –de l'Estat i la societat–, malgrat que sovint aquesta instància s'interpreti més extensivament).

Les relacions de producció corresponen funcionalment al nivell de desenvolupament de les forces productives. I constitueixen el fonament sobre el qual s'erigeix la superestructura jurídica i política. És a dir, el grau de desenvolupament de les forces productives (materials) explica la naturalesa de les relacions de producció (socials) i la sistemàtica de substitució d'una estructura socioeconòmica per una altra, de tal manera que quan unes determinades relacions de producció endarrereixin o oprimeixin l'avenç de les forces productives, acabaran essent reemplaçades per altres que en permetin i potenciïn l'expansió, en una dinàmica global de canvi social manifesta en diversos exemples històrics.⁶⁸ Quan el continent (o forma social) del procés de producció n'oprimeixi el

vol.” Amb tot, que A sigui funcional a B no implica que A existeixi a causa d'això.

⁶⁷ “We shall propound what is called a “technological interpretation of historical materialism.” (Cohen, *KMTH*, p. 29); “Our version of historical materialism may be called technological” (Cohen, *KMTH*, p. 147, n.1), i, matisant-ne el determinisme: “...but the issue of determinism will not be discussed in this book. One remark bearing on that issue: in so far as the course of history and, more particularly, the future socialist revolution are, for Marx, inevitable, they are inevitable not despite what men may do, but because of what men, being rational, are bound, predictably, to do.” (Cohen, *KMTH*, p. 147, n.1)

⁶⁸ “Early modern forms of division of labour in what Marx called “manufacture” demanded the concentration in one place of large number of workers. Such concentration was variously forbidden and hampered by

contingut material (les forces de producció), es produirà un alliberament revolucionari d'aquest contingut.⁶⁹ Al seu torn, les relacions de producció expliquen –també funcionalment– el caràcter de l'ordenament jurídic i el sistema polític vigents, la configuració dels quals respon a la funció de consolidar i estabilitzar l'estructura econòmica existent (la suma de les relacions de producció, la base), mitjançant institucions com les lleis sobre la propietat.⁷⁰

Conseqüentment, el materialisme històric es presenta com una teoria basada en la **tesi de la primacia** de les forces productives sobre les estructures econòmiques, la qual implica la **tesi del desenvolupament** d'aquelles forces, entesa com la tendència general de què incrementin la seva potència i es perfeccionin al llarg del temps.⁷¹ La causa subjacent a aquesta tendència, ateses les premisses bàsiques del conjunt de la teoria (racionalitat humana i escassetat dels mitjans de vida), rau en què l'evolució tecnològica permet alleugerir la càrrega del treball humà necessari per reproduir la mà d'obra i, per tant, la continuïtat de l'espècie.⁷² Tanmateix, tot i la seva claredat expositiva, la tesi de la primacia de les forces productives suscita objeccions dins la pròpia tradició marxista, així com

feudal and semi-feudal bonds and regulations, which tied producers to particular lords and masters in dispersed locations. Here, then, the relations of production fettered the use of the productive forces and, moreover, those relations came under pressure for that reason. Change occurred because of the gap between what *could* (now) be achieved and what was being achieved.” (Cohen, *KMTH*, p. 330).

69 La marcada distinció entre el material i el social en la lectura coheniana del materialisme històric, criticada, esdevé borrosa davant la confluència d'elements heterogenis en tot mode de producció (que sempre integra tecnologia i relacions de treball).

70 “Legal structures rise and fall according as they promote or frustrate forms of economy favoured by the productive forces”, Ex (en el context anglès de les vagues obreres pels drets a formar sindicats, contra les *Combination Acts*): “In England combination is authorised by an Act of Parliament, and it is the economic system which has forced Parliament to grant this legal authorisation... The more modern industry and competition develop, the more elements there are which call forth and strengthen combination, and as soon as combination becomes an economic fact, daily gaining in solidity, it is bound before long to become a legal fact”. Marx, *Poverty of Philosophy*. (citat a Cohen, *KMTH*, p. 228).

71 A la p. 29 d'*Analytical Marxism* (1994), Mayer sintetitza la versió *tecnològica* del materialisme històric, defensada per Cohen, explicitant una tercera tesi: “*Superstructure Thesis*: The nature of the economic structure explains the noneconomic institutions contained in the superstructure.” Al seu torn, a *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics* (2014), Vrousalis desmembra l'argument de la primacia de les forces productives entre les tesis de compatibilitat, desenvolupament, encadenament i capacitat, intentant oferir una explicació més articulada de la concepció de Cohen sobre el materialisme històric.

72 D'acord amb el nucli de l'argument, les forces productives tendeixen a desenvolupar-se perquè: “...men are disposed to reflect on what they are doing and to discern superior ways of doing it. Knowledge expands, and sometimes its extensions are open to productive use, and are seen to be so. Given their rationality, and their inclement situation, when knowledge provides the opportunity of expanding productive power, they will tend to take it, for not to do so would be irrational.” (Cohen, *KMTH*, p. 153). A *History, Labour and Freedom* (1988), pp. 22-29, Cohen puntualitza que, el text citat, no significa que els que introdueixin millores en les forces de producció ho facin sempre per alleugerir la càrrega de treball, malgrat que hom ho pugui considerar implícit en la literalitat d'aquell passatge. El desplegament de les forces productives sota el capitalisme palesa, per contra, que l'avenç del poder productiu (i, per tant, la possibilitat de reduir la càrrega de treball) pot contrastar amb les intencions dels particulars. Els interessos de la burgesia poden ser contraris a la reducció de la càrrega de treball (de fet el capitalisme avançat comporta una “contradicció distintiva” que fa que l'increment de la productivitat s'orienti a incrementar el consum en detriment de la reducció del treball), però l'efecte global del capitalisme pot ser de progrés productiu en l'estalvi de treball.

també problemes d'articulació amb altres parts importants del pensament de Marx (la teoria del valor, la crítica de les ideologies i de l'alienació, etc.). Particularment, s'observa una aparent contradicció de fons entre la tesi esmentada i la concepció de la història com a procés el motor del qual és la lluita de classes (i on les revolucions i les qüestions d'acció política semblen fonamentals). Atès que si bé la teoria comentada no nega que la superestructura també reguli i modeli les relacions de producció; que aquestes controlin d'alguna manera el desenvolupament de les forces productives, o que existeixin supòsits transicionals en què la classe social que està deixant de ser hegemònica procuri mantenir les relacions socials que l'afavorien, és innegable que les tesis funcionals que fonamenten la interpretació "tecnològica" del materialisme històric admeten una lectura determinista, gairebé mecànica, dels processos històrics, malgrat els matisos de la interpretació de Cohen.⁷³ Una lectura on no és fàcil encaixar-hi l'acció política dels grups més conscients de les distintes classes socials.⁷⁴ Ell aborda aquestes i altres dificultats en l'edició de 2000 de *KMTH* i prèviament a *History, Labour and Freedom (Themes From Marx)*, de 1988, que reuneix textos publicats prèviament, incloent-hi revisions de *KMTH* i respostes als crítics. Intenta resoldre la presumpta dualitat de teories de la història en el marxisme, conciliant-les mitjançant una distinció subtil entre el que són, d'una banda, les explicacions fonamentals del curs de la història de les societats, i, d'una altra banda, els seus esdeveniments principals, els quals succeeixen en la superfície de la societat, on es lliura la lluita de classes. Així doncs, tota història fóra la història de la lluita de classes en el sentit immediat en què els canvis socials es produeixen a través d'aquesta lluita, però no obstant això, "if we want to know why class struggle effects this change rather than that, we must turn to the dialectic of forces and relations of production which governs class behaviour and is not explicable in terms of it, and which determines what the long-term outcome of class struggle will be."⁷⁵ És a dir, a través de les vicissituds de la lluita de classes s'hi dirimeix quan la classe dirigent serà substituïda efectivament per una altra,

73 Vegeu en aquest sentit les puntualitzacions de la nota 66, en tensió amb afirmacions com "the answer of the "technological" reading to be favoured in this work, is that the productive forces strongly determine the character of the economic structure, while forming no part of it." (Cohen, *KMTH*, p. 31). Amb tot, la visió de Cohen sobre el suposat determinisme de Marx queda més clarament reflectida a "Historical Inevitability and Revolutionary Agency", capítol 4 de *History, Labour and Freedom* (1988), un text que explica distincions subtils sobre les significacions imperativa i predictiva (categòrica i condicional) de la inevitabilitat (que no automaticitat) a Marx: "...The doctrine of historical inevitability, as it was held by Hegel and Marx, does not entail the thesis of determinism. For, although they thought that the main course of history was inevitable, they did not think that everything in history was inevitable. The issues of determinism and historical inevitability in the Hegelian-Marxian sense should not be identified, as they *sometimes* are by Isaiah Berlin, to the detriment of his famous lecture on the subject." p. 81.

74 A "Historical Inevitability and Revolutionary Agency" (*History, Labour and Freedom*, pp. 51-82) tractant problemes d'acció col·lectiva, Cohen s'ocupa de *the consistency problem*, és a dir, d'escatir com és possible creure que el socialisme és inevitable i, alhora, considerar que és racional lluitar per assolir-lo.

75 Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 14.

més apta per afavorir i presidir el desenvolupament de les forces productives, però això només serà realitzable quan un nou ordre econòmic més avançat sigui objectivament possible, tal com es desprèn d'alguns passatges del Prefaci de 1859 i d'altres textos de Marx. Per tant, no es nega la centralitat de la política ni de les revolucions com a desencadenants del canvi social, però s'interpreta, d'acord amb Marx, que les seves causes fonamentals són els factors materials que ens explica la teoria de la primacia de les forces productives. Es tracta d'un ajustament difícil per salvar la coneguda tensió que es dona en el marxisme entre la subjectivitat de la voluntat política i l'objectivitat de les condicions materials econòmiques.⁷⁶ Un intent d'articular l'immediat i el subjacent, amb punts febles que Cohen reconeix.⁷⁷

Malgrat les indeterminacions apuntades i el distanciament gradual de Cohen envers les tesis del materialisme històric,⁷⁸ *KMTH* constitueix la principal obra de referència entre els marxistes analítics pel que fa a l'estudi de la teoria de la història de Marx. Sens perjudici de les crítiques formulades per altres membres d'aquesta escola, alguns dels quals, recolzant-se en textos diferents al Prefaci de 1859, proposen altres interpretacions del materialisme històric. Seguint l'historiador Robert Brenner, per exemple, podem pensar que la força motriu dels canvis econòmics no respon al desenvolupament de les forces productives, sinó als resultats de la lluita de classes, com la que varen lliurar els terratinents i la pagesia durant el sorgiment històric del capitalisme a diferents indrets d'Europa.⁷⁹ Al seu torn, Elster defensa que, juntament amb la versió lineal que Cohen va reconstruir, Marx hauria elaborat, sense conciliar-la amb aquella altra, una teoria que perioditza cíclicament la història mundial explicant-ne els trànsits entre els modes de producció –de l'asiàtic i antic al feudalisme i, d'aquest, al capitalisme– a partir dels canvis en els propòsits que subjauen a l'activitat productiva.⁸⁰

76 Vegeu la nota 73.

77 "I admit that I do not have a good answer to the question how productive forces select economic structures which promote their development. To be sure, we can say that the adjustment of relations to forces occurs through class struggle. But that is not a fully satisfying answer to the stated question, since it does not specify the filiation, or filiations, from contradiction between forces and relations of production to the class struggle which is supposed to resolve it. What activates the prospective new class? What ensures its victory? These are questions that need attention." Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 17.

78 Vegeu en aquest sentit els capítols 8 i 9 de Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), i els capítols 13 i 14 de l'edició de 2000 de *KMTH*. En ambdues obres l'autor reconsidera i matisa, a la llum de les crítiques rebudes, la seva confiança en la veracitat de les tesis del materialisme històric. En repensar el materialisme històric, Cohen distingeix entre "inclusive and restricted historical materialism" (el darrer dels quals no afirmaria que els trets de l'existència espiritual s'expliquin en termes materials (o econòmics), sinó que el material determina l'espiritual en la mesura necessària per evitar que l'espiritual determini el material.)

79 Vegeu a tall d'exemple Brenner, "The social basis of economic development", dins l'antologia *Analytical Marxism* (1986), compilada per J. Roemer. I també Mayer, *Analytical Marxism* (1994), pp. 50-54

80 Vegeu la part II ("Theory of History") d'Elster, *Making sense of Marx* (1985), juntament amb Mayer, *Analytical Marxism* (1994), pp. 49- 50.

Fos com fos, i més enllà de feixucs debats hermenèutics, *KMTH* i les objeccions sorgides de la seva recepció ajuden a entendre que el capitalisme, dins d'un marc teòric marxista, no es presenta com a quelcom irrevocable. Igualment, la publicació del llibre és cabdal per exemplificar l'estil de treball dels marxistes analítics: l'obra contraposa l'anàlisi rigorosa dels arguments i les distincions textuais subtils a la vaguetat althusseriana; fa palès que perquè algunes afirmacions tinguin caràcter teòric no cal que siguin difícils de comprendre, i dóna peu a l'interessant debat amb Elster que tractarem en la secció següent.

2.4.2 Explicacions funcionals versus *rational choice marxism*: el debat amb Elster

Un dels primers debats substanciats entre els marxistes analítics, i un dels més recordats, té com a vèrtex les explicacions funcionals i llur utilitat per al materialisme històric i les ciències socials. Arran de l'ús que se'n fa a *KMTH*, s'origina una disputa teòrica, principalment entre Elster i Cohen, però també amb aportacions d'altres membres del Grup de setembre (Roemer, Van Parijs). Una polèmica que, sobre el rerefons de la teoria marxista de la història, planteja la disjuntiva metodològica entre el funcionalisme, d'una banda, i l'individualisme metodològic i la teoria de l'elecció racional, d'una altra.

La discussió parteix d'un primer intercanvi d'articles publicats al núm. XXVIII de *Political Studies* (1980): "Cohen on Marx's Theory of History", d'Elster, i "Functional Explanation: Reply to Elster", de Cohen. El text de l'intel·lectual noruec constitueix una ressenya exhaustiva de *KMTH*. Hi presenta una valoració globalment positiva del llibre del canadenc, en considerar que l'autor hi ha fet palès un bon domini tècnic d'eines d'anàlisi conceptual i del corpus del marxisme, exposat de manera lúcida, precisa i imaginativa. Així mateix, revisa tots els capítols de l'obra destacant-ne els millors arguments, però també les contradiccions i les llacunes, com ara un coneixement insuficient de la teoria econòmica de Marx. I manifesta que, tot i l'excel·lència, el treball és fallit en les seves idees centrals: No resultaria argumentada amb prou consistència la tesi de la primacia de les forces productives sobre les relacions de producció, que estableix que el caràcter d'aquestes s'explica en funció de llur propensió per fer-les avançar, ni tampoc fóra reeixit el posicionament metodològic subjacent a la mateixa tesi, a saber: la reivindicació de l'ús de l'explicació funcional per a les ciències socials com a via diferent a les explicacions causals i intencionals.

En la lectura de Cohen sobre el materialisme històric, la connexió entre les forces productives i les relacions de producció s'interpreta en els termes d'una explicació funcional que, per a Elster, és un cas especial de les explicacions conseqüencials (fóra una explicació de conseqüències perquè les relacions de producció s'expliquen per allò que fan per a les forces productives). Pel que fa a la tesi del desenvolupament, Elster en critica no tant la fonamentació lògica com la històrica, ja que Cohen obviaria motius que en certs moments històrics poden haver frenat el progrés tecnològic, com ara la manca d'inversió, tot presentant una visió de la història com a progrés tècnic ininterromput. Així mateix, en relació amb el famós Prefaci de 1859, nucli dur de *KMTH*, el noruec hi distingeix una tesi correcta i crucial, pròpia de Marx i assumida per Cohen (les relacions de producció promouen o encadenen els progrés quantitatiu de les forces productives), i una de plausiblement imputable a Marx, afegida presumptament per l'autor de *KMTH* (la capacitat de promoure o encadenar el poder productiu explica l'emergència o la desaparició d'unes relacions de producció).

L'explicació funcional, objecte principal de la crítica d'Elster al seu col·lega, resulta més convincent per al noruec en la relació existent entre els drets legals, superestructurals, i els poders econòmics, estructurals (el dret és allò que és pel seu efecte estabilitzador dels poders sobre els mitjans de producció i la força de treball), que no en la relació entre les forces productives i les relacions de producció. Amb tot, com a eix de la crítica d'Elster, el problema rau en què perquè una explicació funcional sigui vàlida cal especificar les condicions i els mecanismes que fan que una relació entre dos elements tingui caràcter funcional. I Cohen no ho fa. No especifica ni demostra com l'explicació funcional pot ser una categoria diferent a l'explicació causal, i, alhora, d'una entitat equivalent. Altrament, en el cas de la biologia el mecanisme concret de la selecció natural proporciona la presumpció que les conseqüències beneficioses d'una estructura n'expliquen les causes. Per tant, mentre que la biologia sembla explicable funcionalment en aquest punt, Cohen no proporciona cap mecanisme similar per a l'explicació funcional en les ciències socials. En aquest sentit, d'acord amb *KMTH*, un marxista podria afirmar que la premsa burgesa explica els conflictes industrials amb un estil periodístic favorable a la classe capitalista precisament perquè és l'estil que permet presentar aquells fets com li convé al capital, tot i no poder demostrar exactament com aquest biaix per afavorir interessos capitalistes explicaria que aquells conflictes s'expliquin així. Aquesta indeterminació, que en l'exemple esmentat ens fa ignorar com els membres de la classe capitalista instrumenten un ús interessat dels mitjans de comunicació (acorden donar un relat públic esbiaixat sobre la

realitat?, es produeix espontàniament?), és criticada per Elster, que dubta de l'interès i de l'estatut epistemològic de l'explicació funcional quan hom no en demostra els mecanismes particulars –l'elecció intencional, la selecció intencional (o artificial), la selecció natural, el reforçament–⁸¹ que acreditin com un fenomen social (com ara el relat mediàtic tendenciós) es podria explicar per les seves conseqüències (com ara afavorir els interessos d'una classe social). Cohen no proporciona, ni per a les ciències socials ni per al materialisme històric, cap mecanisme funcional equivalent a allò que –com a mecanisme reproductiu/no adaptatiu– representa la selecció natural per a la biologia, si bé és plausible que, a *KTHM*, s'hagués limitat senzillament a defensar que les conseqüències dels fenòmens sovint n'expliquen les causes, sense que hi hagi un únic mecanisme que ho faci possible, fent servir “explicació funcional” com a expressió general per aixopugar tot un ventall d'eventuals mecanismes, en contraposició amb les explicacions causals. Fos com fos, Elster objecta que la dicotomia entre explicacions causals i intencionals és més productiva que la que contrasta les primeres amb les conseqüencials (i, per tant, amb les funcionals), atès que algunes explicacions conseqüencials invoquen mecanismes causals; que moltes explicacions intencionals, de conducta, no són conseqüencials, i que la distinció qüestionada, la de *KMTH*, entorboleix la diferència entre explicacions conseqüencials a curt i a llarg termini.

La rèplica de Cohen esclareix què entén ell per explicació funcional i quin abast epistemològic hi donaria.⁸² Considera que les objeccions d'Elster impliquen una comprensió esbiaixada dels capítols que *KMTH* dedica a les explicacions funcionals. Sense negar certes mancances de la seva versió del materialisme històric, Cohen adueix que no hi ha cap alternativa metodològica viable a reconstruir-ne les tesis centrals funcionalment, i que, per tant, si l'intent expositiu que proposa fracassa també ho faria, en si, el materialisme històric. Les afirmacions centrals d'aquesta teoria, considera ell, ens forcen a entendre-la en termes funcionals:

1) El nivell de desenvolupament de les forces productives en una societat explica la naturalesa de la seva estructura econòmica,

i

2) La seva estructura econòmica explica la naturalesa de la seva superestructura.

⁸¹ En relació amb aquests diferents mecanismes vegeu específicament les pàgines 126-127 d'Elster, “Cohen on Marx's Theory of History” (1980), pp. 121-128.

⁸² Cohen, “Functional Explanation: Reply to Elster.” (1980), pp. 129-135.

3) L'estructura econòmica d'una societat és responsable del desenvolupament de les seves forces productives,

i

4) La superestructura d'una societat és responsable de l'estabilitat de la seva estructura econòmica.

La conjunció de 3) i 4) amb 1) i 2) ens du a comprendre com a funcionals les explicacions del materialisme històric. Sense que el fet que l'estructura econòmica tingui la funció de desenvolupar les forces productives (3) impliqui que aquella existeix només perquè és funcional per a aquestes. Fet aquest aclariment, Cohen admet que a *KMTH* pot haver demostrat insuficientment la veritat d'alguna afirmació sobre les explicacions funcionals, però nega haver incorregut en cap errada conceptual o metodològica. Per tant, pensa que el nucli de la crítica d'Elster trontolla. El noruec li atribueix el posicionament metodològic d'apostar, en general, per l'explicació funcional per a les ciències socials, com a dispositiu sui generis i irreductible a les explicacions causals i a les intencionals. Tanmateix, per a Cohen l'explicació funcional no és un dispositiu característic i particular de les ciències socials. El que defensa és que aquest recurs, vàlid per a les explicacions de les ciències biològiques, pot ser d'aplicació per a les socials i els estudis històrics. Així mateix, clarifica que a *KMTH* l'explicació funcional es presenta com a varietat o subtipus de les explicacions causals, que esmenten una o més característiques causalment rellevants per contribuir a l'explicació d'allò a definir:

“In my account a functional explanation is a causal explanation in which a certain sort of dispositional fact is a causally relevant feature. Where what is to be explained is an event of type *E*, the dispositional fact is that if *E* occurs, it brings about some consequence *F*. When *E* occurs (partly) because if *E* occurs it brings about *F*, we have a functional explanation of *E*. Or, more strictly, a *consequence explanation* of *E*, but the distinction between functional explanation and consequence explanation [...] is of no polemical relevance...”⁸³

En una explicació funcional hi figura un fet funcional, sapiguem o no quina elaboració o mecanisme concret –bé sigui una mena de selecció natural, bé d'acció intencional– dona raó de com el fet funcional (l'*explanans*) explica allò que ha d'explicar (l'*explanandum*). A diferència d'Elster, Cohen considera racional hipotetitzar una explicació funcional davant d'un fenomen tot i no conèixer-ne els mecanismes concrets. Si la hipòtesi és certa, hi haurà sempre algun mecanisme en funcionament. Tot i ignorar-lo, tot i no haver determinat encara quin és el mecanisme explicatiu, hom pot trobar un patró funcional discernible en la relació entre un fet a i un fet b, si es parteix de comparar més d'un cas similar (“the general

83 Ibid., p. 130-131.

principle, here applied to functional explanation, is that we may be confident that *a* caused *b* in a given context because of appropriately parallel cases in other contexts, even if we do not know *how* *a* caused *b*”).⁸⁴ Des d'aquesta perspectiva, és consistent que els partidaris del marxisme presentin el materialisme històric com a teoria basada en grans afirmacions d'explicació funcional no elaborada, en no saber-se'n, encara, els mecanismes concrets, el com de cadascuna d'elles. Talment com en la biologia i la història natural predarwinianes, abans que Darwin descobrís –mitjançant el mecanisme de variació que és la selecció natural– com alguns fets de la dotació natural de les espècies (com ara facilitar el vol) ajuden a explicar perquè aquestes disposen d'una “equipació” determinada (com ara els ossos buits dels ocells), els historiadors de la naturalesa ja creien que s'hi donava una relació funcional d'utilitat. Encara que no poguessin identificar cap mecanisme concret de vinculació o que, erròniament, pensessin que el constituïa el mecanisme lamarckià d'adaptació a l'entorn, d'acord amb el qual les espècies tenen les característiques que tenen per adaptació al medi, en lloc de pel dispositiu reproductiu de la selecció natural, identificat per Darwin i per Wallace simultàniament. Però allò essencial, comú a Lamarck i a Darwin, és que des d'ambdues visions les característiques de les espècies s'expliquen perquè ajuden a mantenir i promoure la vida, la subsistència. Allò central és que la utilitat de les característiques n'explica la presència. Així, en un sentit anàleg, d'acord amb Cohen: “historical materialism may be in its lamarckian stage.”⁸⁵

Entre la resta de respostes de Cohen a Elster, es rebut el qüestionament a la lectura del Prefaci de 1859, de Marx, que defensa Cohen. Mentre que Elster hi observa una tesi certa i crucial (les relacions de producció fan avançar o frenen el desenvolupament productiu) i una de plausible i afegida presumptament per Cohen (aquest avançament o fre explica l'emergència i la desaparició de les estructures econòmiques), l'autor de *KMTH* afirma que la tesi “crucial” no és la primera, sinó la segona, la qual no és cap inferència plausible, sinó l'única lectura possible del redactat del Prefaci, i la interpretació més conseqüent amb altres textos de Marx, ja que després de descriure's-hi una etapa històrica en què les relacions socials esdevenen grillons que constreixen les forces de producció, s'hi diu que “llavors sobrevé una època de revolució social.” Aquesta és una matisació textual i rigorosa que exemplifica l'estil de discussió de l'escola que examinem. D'altra banda, Cohen puntualitza que ell contrasta les explicacions causals funcionals (de mecanisme intencional o no, i a curt o a llarg termini) i les explicacions causals no funcionals, a diferència d'Elster, que considera preferible epistemològicament distingir entre explicacions

84 Ibid., p. 132.

85 Cohen, “Functional Explanation: Reply to Elster.” (1980)

causals i intencionals. Cohen interpreta que potser la distinció del noruec es refereixi al procés de les intencions personals, però ell no aborda aquest tema. Per tant, no hi hauria competència entre les classificacions de l'un i de l'altre, ja que la classificació de Cohen s'aplica al materialisme històric, no a aspectes metafísics de la formació de la conducta individual.

A tall de resum de la seva primera rèplica, cal dir que, per a Cohen, Elster és reticent a admetre que la teoria marxista de la societat es basi en explicacions funcionals perquè llavors hauria de considerar-la insostenible, mentre que té interès a mantenir-hi alguna mena de compromís. L'aposta d'Elster, tal com veurem, s'orienta a substituir l'explicació funcional per la teoria de jocs en l'anàlisi del marxisme. Però tot i l'interès de la temptativa, útil per mostrar aspectes de la lluita de classes i de les estratègies que els actors implicats hi segueixen, les quals Cohen mai no intenta explicar funcionalment, allò rellevant per al filòsof d'Oxford, ateses les tesis del materialisme històric, és que és mitjançant les explicacions funcionals com s'entenen els resultats de la lluita de classes a llarg termini.

El debat entre ambdós membres del Grup de setembre, paradigmàtic del *modus operandi* dels marxistes analítics, segueix a través de textos posteriors. A "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism" (1982),⁸⁶ Elster aprofundeix la crítica al funcionalisme i aporta una alternativa. Argumenta que l'explicació funcional, en les seves diverses variants, no és òptima per a les ciències socials, i en canvi planteja la utilitat que pot tenir per al marxisme l'ús de la teoria de jocs, com a part de la teoria de l'elecció racional, per tal d'entendre problemes d'acció col·lectiva vinculats a conceptes centrals de la tradició marxista. Elster constata que l'anàlisi social marxista ha assimilat els principis de la sociologia funcionalista, mentre que ha rebutjat la teoria de l'elecció racional (particularment la teoria de jocs), i considera que aquella assimilació, reforçada per la lectura hegeliana de Marx, ha encoratjat un pensament fluix, poc autoexigent, i només potent en aparença. Altrament, addueix que la teoria de jocs té un gran valor per a una anàlisi del procés històric "that centers on exploitation, struggle, alliances, and revolution." Aquest contrast expressa el litigi sobre l'individualisme metodològic,⁸⁷ rebutjat per aquells marxistes que l'associen –per a Elster erròniament– a l'individualisme ètic i/o polític. L'aposta per l'individualisme metodològic mena a cercar microfonaments de teoria social

⁸⁶ Elster, "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism", a *Theory and Society* Vol 11, N. 4 (1982), pp. 453-482.

⁸⁷ "By methodological individualism [expressió encunyada per Schumpeter] I mean the doctrine that all social phenomena (their structure and their change) are in principle explicable only in terms of individuals." *Ibid.*, p. 453.

marxista. Elster estima que aquesta cerca s'ha obert pas en la teoria econòmica marxista, però que en la de l'Estat i les ideologies es troba en un estat lamentable. I creu, a tall d'exemple, que allò que la microeconomia ha estat per a l'economia marxista, és el que la psicologia social hauria de ser per a la teoria marxista de les ideologies, que no ha demostrat com l'hegemonia ideològica es crea i consolida a nivell individual. Aquest posicionament crític parteix de la premissa següent:

“Without a firm knowledge about the mechanisms that operate at the individual level, the grand Marxist claims about macrostructures and long-term change are condemned to remain at the level of speculation.”⁸⁸

Seguint aquest criteri, Elster explica el que per a ell és “la misèria del marxisme funcionalista”, i, seguidament, advoca per la utilitat de la teoria de jocs per a l'anàlisi marxista. Primerament, situa les arrels de l'explicació funcional en sociologia en elements ben variats: les teodicees cristianes, Leibniz, Hegel, Mandeville, Merton. I desglossa el paradigma funcional en tres variants preeminents:

1) El paradigma funcional feble (o “the invisible-hand paradigm”): Una institució o patró de comportament sovint té conseqüències que són: beneficioses per a alguna estructura econòmica o política dominant; no intencionades per part dels actors, i no reconegudes pels beneficiaris com a producte d'aquella institució o comportament. Omnipresent a les ciències socials, no explica la institució o la conducta que té aquelles conseqüències.

2) El paradigma funcional principal: Les funcions latents (si n'hi ha) d'una institució o d'un comportament n'expliquen la presència.

3) El paradigma funcional fort: totes les institucions o patrons de comportament tenen una funció que n'explica la presència.

D'acord amb Elster, és característic de 2 i 3 postular un propòsit sense un subjecte intencional. Un predicat sense un subjecte i l'ús de la veu passiva. 2 i 3 expressen processos de teleologia objectiva, i són igualment fal·laciosos. 3 ha estat majoritàriament abandonat en favor de 2, del qual Merton en fou exponent, si bé ambdós paradigmes són ben presents en la ciència social marxista i en la radical (en el treball de Foucault o de

⁸⁸ Ibid., p. 453.

Bourdieu, per exemple, cada detall d'acció social s'entendria com a part integrant d'un ampli disseny d'opressió, a parer d'Elster).

L'autor de *Sour Grapes* argumenta en l'article examinat que les tres variants del paradigma funcional són presents en l'obra de Marx (com a hegeliana, hi trobem una teleologia objectiva; la idea que la història acabarà esdevenint unitat, i la cerca de significat). Elster cita les *Teories sobre la plusvàlua* com a exemple d'aplicació de la versió 3, el paradigma fort (totes les activitats de la societat burgesa beneficiarien la classe capitalista, i aquests beneficis explicarien la concurrència d'aquelles activitats). Però creu que en el pensament de Marx fóra molt més present el paradigma funcional principal (2), tal com s'observa en la seva filosofia de la història. En aquest sentit, diverses institucions o elements de l'etapa capitalista de la humanitat es podrien explicar pel fet de ser funcionals al capitalisme. En seria exemple la mobilitat social. I també el funcionament de l'Estat en l'explicació del bonapartisme durant la França del II Imperi, de Napoleó III.

Elster critica l'ús marxista de l'explicació funcional, en ser arbitrari, ambigu i inconsistent. Observa que, en absència d'un actor intencional, l'ús d'aquesta mena d'explicacions en el llarg termini permet manipular la dimensió temporal dels processos a estudiar i trobar sempre alguna forma en què les institucions siguin funcionals al capitalisme. Per tant, constitueix una manera poc científica d'explicar els fenòmens socials, en ser difícil de provar empíricament. En aquest sentit, també qüestiona l'enfocament funcionalista que hom troba en la historiografia de J. Foster o E. P. Thompson, així com en la ciència social marxista pròpiament dita (la criminologia, l'anàlisi de l'educació, l'estudi de la política racial, i, de forma destacada, l'anàlisi de l'Estat capitalista – amb exponents com O'Connor o Poulantzas). D'acord amb l'autor de *Logic and Society*, la majoria d'intel·lectuals marxistes s'inclinen per creure que tot allò que succeeix en una societat capitalista correspon, de manera necessària, a les necessitats de l'acumulació capitalista. Però generalment no mostren el mecanisme que faria que aquesta suposició fos concloent.

Com a possible solució d'aquests problemes del funcionalisme, Elster planteja una alternativa. Per a ell, tant a “Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism” (1983), com en treballs posteriors, existeixen tres tipus principals d'explicació científica: la causal, emprada per totes les ciències, la funcional i la intencional. Mentre que la física usa exclusivament l'anàlisi causal, la biologia aplica a més l'anàlisi funcional (teoria de la selecció natural), però no la intencional, emprada per les

ciències socials al nivell de les accions individuals.⁸⁹ D'acord amb l'autor d'*Explaining Technical Change: a Case Study in the Philosophy of Science*, l'explicació funcional, tal com ja es desprenia de la seva ressenya de *KMTH*, no ha de tenir cap paper en les ciències socials, doncs no hi ha cap analogia sociològica de la selecció natural. Altrament:

“The proper paradigm for the social sciences is a mixed causal-intentional explanation – *intentional understanding* of the individual *actions*, and *causal explanation* of their *interaction*. Individuals also interact intentionally. And here –in the study of the intentional interaction between intentional individuals– is where game theory comes in.”⁹⁰

Tal com Elster ens recorda, sabem que la teoria de jocs és una branca de la teoria de l'elecció racional (aquesta, en oposició a l'estructuralisme, i a la *role theory*, es recolza en dues premisses: 1) Els constrenyiments estructurals no determinen del tot les decisions que adopten els individus en societat. 2) Dins el conjunt d'accions factibles i compatibles amb aquelles restriccions els individus escullen les que creuen que els reportaran un millor resultat). La teoria de jocs subratlla el caràcter interdependent de les decisions, ja que en un joc cada jugador es dota d'una estratègia que –amb la informació de què disposi– anticipa el que farà la resta. La decisió que adopti en depèn, vista la triple interdependència entre recompenses, entre opcions, i entre recompenses i opcions. Els “jocs” en què pensa Elster, en les diverses tipologies que exposa succintament (cooperatius/no cooperatius), poden tenir una solució més o menys satisfactòria per als participants, en termes de punt d'equilibri o convergència d'interessos, però el rellevant fóra llur aptitud per explicar les interdependències de què s'ocupa el marxisme, la utilitat per estudiar les accions estratègiques dels actors col·lectius que formen les classes socials i les accions individuals d'aquells que en són membres, en la disputa pel poder i la distribució d'ingressos. Des d'aquest prisma, la lluita entre el capital i el treball, incloent-hi els mitjans de negociació i conflicte que s'hi donen, es pot representar com un joc entre dues persones, amb estratègies respectives com a actors, o es pot explicar d'acord amb la formació de coalicions en els jocs cooperatius.⁹¹ Igualment, des del mateix enfocament, la consciència de classe es pot concebre com la capacitat (dels treballadors o els capitalistes) de comportar-se com un actor col·lectiu, i així es poden abordar problemes d'acció col·lectiva sobre solidaritat de classe i estructura motivacional dels treballadors en casos com el del *free rider* (Olson) en el marc de la participació (o no) dels treballadors en

89 Vegeu la taula del quadre 2 de Pedroza, R.: “Teoría de Juegos e Individualismo Metodológico de Jon Elster. Un acercamiento para el análisis de la educación”. *Cinta Moebio* 8 (2000): pp. 149-158.

90 Elster, “Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism.” *Theory and Society*. Vol 11, N. 4 (1982), p. 463.

91 Vegeu Riker, W. H, “Teoría de Juegos y de las Coaliciones Políticas” (1962), cap. 6 de Batlle, A. (ed.), *Diez textos básicos de Ciencia Política* (2014), Ariel, Barcelona.

una vaga. Així mateix, per estudiar aspectes d'altruisme condicional o d'egoisme en el comportament dels actors, es poden tenir en compte models com l'*assurance game* o el dilema del presoner, tal com Elster exemplifica. Ell reconeix limitacions en la teoria de jocs, com la manca d'hipòtesis que es puguin posar a prova, deixant de banda els estudis experimentals. Però en general la considera una aproximació útil per esclarir aspectes de la interacció social i aportar categories d'anàlisi sociològica i microfonaments per a l'estudi de l'estructura de la societat i el canvi social. Una eina aplicable per a l'anàlisi de les dinàmiques de conflicte i cooperació entre (i intra) classes des d'una perspectiva d'abolició del sistema capitalista, tal com palesa el treball de destacats marxistes analítics sobre els conceptes d'explotació i classes socials.⁹²

La nova resposta de Cohen ("Reply to Elster on "Marxism, Functionalism, and Game Theory"" (1982),⁹³ on referma postulats, constitueix probablement l'exposició més clara de la seva concepció del funcionalisme en el pensament de Marx. Tal com hem vist, Elster raona que les explicacions funcionals, aquelles en què les causes dels fenòmens s'expliquen a través de llurs conseqüències, són inútils per a les ciències socials, a diferència del cas de la biologia. Per tant, pensa que l'anàlisi marxista se n'hauria de desempallegar i les hauria de substituir, possiblement, per explicacions basades en la teoria de jocs. Contràriament, Cohen rebutja que les explicacions funcionals, aquelles en què un fet disposicional explica l'escaure's d'un esdeveniment (d'acord amb lleis conseqüencials de la forma: $(E \rightarrow F) \rightarrow E$), siguin inaplicables per a les ciències socials. Així mateix, nega que la força del funcionalisme en la tradició marxista procedeixi de la influència de certa sociologia, tal com esgrimeix Elster, i insisteix, per contra, en què les explicacions funcionals són inherents a les tesis centrals del materialisme històric, de les quals se'n deriva, per exemple, que si A (l'estructura econòmica) és funcional a B (les forces productives), B explica funcionalment A. Així doncs, Cohen estima inviable l'aposta d'Elster, ja que o bé hom accepta el materialisme històric i, per tant, les explicacions funcionals, o bé rebutja aquest tipus d'explicacions i, en conseqüència, el materialisme històric, tal com es desprèn del passatge següent:

92 "Cooperative n-person game theory has been usefully applied to the study of exploitation. In John Roemer's *General Theory of Exploitation and Class* it is shown that the feudal, capitalist, and socialist modes of exploitation can be characterized by means of notions from this theory." Elster, "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism" (1982), p. 477.

93 Publicada conjuntament amb l'assaig d'Elster: Cohen, "Reply to Elster on "Marxism, Functionalism, and Game Theory"" a *Theory and Society*. Vol 11, N. 4 (Jul. 1982), pp. 483-495, també s'ha inclòs com a cap. 10 de Cohen, G. A; *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Princeton University Press. Estats Units (2013), a cura de Jonathan Wolff, el tercer volum de textos de Cohen que s'ha publicat pòstumament.

“I began with a commitment to Marxism, and my attachment to functional explanation arose out of a conceptual analysis of historical materialism. I do not see how historical materialism can avoid it, for better or for worse. Contrast Jon Elster's attitude to Marxism and game theory. He wants Marxism to liaise with game theory because he admires game theory and thinks Marxism can gain much from the match. He wants to put Marxism and game theory together. I would not say that I want to put together Marxism and functional explanation, because I think functional explanation is inherent in Marxism”.⁹⁴

Es tracta d'una diferència important que mostra que, si més no en aquesta etapa dels primers anys vuitanta, Cohen fóra més fidel a la lletra de Marx. D'aquí, la necessitat que té d'acceptar l'explicació funcional com a intrínseca al marxisme, mentre que Elster aposta per una fusió d'aquest corrent amb una metodologia exògena (la de la teoria de jocs), convençut que la mixtura pot ser beneficiosa per a l'anàlisi social marxista. Però és una proposta amb punts febles. Per a Cohen, si l'explicació funcional es troba en el centre del materialisme històric, malgrat que se n'ignorin mecanismes concrets i que els marxistes no hagin fet prou per determinar-los, la teoria de jocs no pot reemplaçar-la. Tampoc no podria afegir-s'hi a aquell nucli addicionalment, en ser irrellevant per a les tesis centrals del materialisme històric (bàsicament, les proposicions: El nivell de desenvolupament de les forces productives en una societat explica la seva estructura econòmica i aquesta explica la naturalesa de la superestructura). La teoria de jocs és reveladora de la conducta de classe i de les estratègies de la lluita de classes, però l'objecte central del materialisme històric no és el comportament, sinó la dialèctica —entre forces i relacions de producció— que canalitza aquest capteniment a llarg termini, més enllà de la immediatesa de les estratègies de classe. La dinàmica històrica de fons no es pot explicar en els termes de la teoria de jocs. Aquesta pot ajudar a entendre'n les vicissituds, ens diu Cohen, i a esclarir aspectes centrals de l'explotació, les aliances i les revolucions, que en certa manera són fenòmens derivats d'aquells que per al marxisme tenen un caràcter més fonamental en el procés històric. La teoria de jocs no constitueix una alternativa consistent a l'explicació funcional en el materialisme històric, que ens explica que la classe dominant en cada època ho és perquè és la més ben situada per presidir el desenvolupament de les forces productives, malgrat que el pensament estratègic i la teoria de jocs, tal com Cohen admet, siguin més adients que el pensament funcionalista per afrontar aspectes importants de les revolucions polítiques i la transformació social. Des d'aquesta perspectiva, concedeix que:

“One of Elster's achievements is that he has shown how fruitfully what would remain of the doctrine we have inherited can be enriched and extended.”⁹⁵

94 Cohen, “Reply to Elster on “Marxism, Functionalism, and Game Theory””, p. 488.

95 Ibid P. 494.

La contrarèplica d'Elster a les objeccions de Cohen i altres acadèmics (Roemer, Van Parijs, Giddens, Gerger i Offe) la trobem a "Reply to comments (On the article "Marxism, Functionalism and Game Theory"),"⁹⁶ de 1983, un text organitzat en cinc seccions: individualisme metodològic, funcionalisme, estructuralisme, teoria de jocs i marxisme. Hi resumeix divergències i acords. En relació amb el debat sobre l'explicació funcional, considera que Roemer i Van Parij recolzen els arguments que ell esgrimeix, en front dels de Cohen. El primer de forma clara,⁹⁷ el segon més matisadament (coincideix amb Elster en què, sense especificar-ne el mecanisme, l'explicació funcional no pot ser mantinguda, però qüestiona que en les ciències socials hi hagi pocs mecanismes no intencionals que hi donessin suport, i dubta que les conseqüències positives a llarg termini no puguin dominar mai els efectes negatius a curt termini en absència d'un actor intencional).⁹⁸ En canvi, com hem vist, tot i que Cohen sap que una explicació del tipus "If (If A, the B), then A" remet a un mecanisme subjacent, nega que calgui conèixer-lo per acceptar una explicació d'aquesta mena, funcional.

Pel que fa a la teoria de jocs, Elster recull que tant Cohen com Roemer la consideren d'ajuda per entendre la lluita de classes. Tanmateix, mentre que l'aposta per aquest recurs és de fons en el cas d'altres autors, Cohen subratlla que el materialisme històric no es focalitza en els comportaments, sinó en la interacció entre les forces productives i les relacions de producció, que els limita i dirigeix. No nega que els agents actuïn d'acord amb opcions motivades, com a causa més propera de les accions que executen, però creu que els propis motius s'acaben explicant per llur tendència a afavorir o no el desenvolupament de les forces productives. En aquest punt les posicions d'Elster i Cohen semblen irreductibles.

Altrament, Elster accepta la crítica de Cohen a la seva explicació de l'explotació, tema central entre els marxistes analítics. El darrer subratlla⁹⁹ que l'explotació, injustícia distributiva contrària al sentit de dignitat dels treballadors en el capitalisme, no rau en la manca de poder d'alguns sobre les decisions d'inversió, tal com es desprendria del plantejament d'Elster,¹⁰⁰ sinó en l'assoliment –a través de l'apropiació de la plusvàlua– d'un

96 Elster, "Reply to comments (On the article "Marxism, functionalism and game theory")", a *Theory and Society*. Vol. 12 (1983), pp. 111-120.

97 Vegeu a tall d'exemple Roemer, "'Rational Choice" Marxism: some issues of method and substance", publicat a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

98 Van Parijs, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm*. Roman & Littlefield, Totowa (New Jersey), 1981.

99 Cohen, "Reply to Elster on "Marxism, Functionalism, and Game Theory."", pp. 493-494.

100 Elster, "Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism.", p. 476.

avantatge injust respecte d'algú altre, fet del qual les exclusions en l'adopció de les decisions d'inversió en són una subordinació interpersonal derivada. (La reflexió i el debat de fons sobre la problemàtica explotació-classes socials ha estat fonamental entre els marxistes analítics, i el mateix Cohen va repensar el seu punt de vista sobre aquest punt al llarg dels anys. Atesa la centralitat de l'àmbit esmentat en l'escola que ens ocupa, en aquest capítol de la tesi ens n'ocuparem a bastament.)

En un assaig posterior, “Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”,¹⁰¹ Elster aprofundeix en el contrast entre el mode d'explicació funcional i el de la teoria de jocs, en comparar com s'aborden, des d'ambdós marcs teòrics, cinc problemes –avançats d'alguna manera a “Marxism, Functionalism and Game Theory”– relacionats amb la tradició marxista: 1) l'explicació del canvi tecnològic, 2) la consciència de classe, 3) el “divideix i guanyaràs”, 4) la teoria de l'Estat capitalista i 5) la teoria de les revolucions burgeses. Pretén demostrar que, majoritàriament, el segon marc és superior al primer.

En aquest treball, Elster remarca un cop més que en les explicacions funcionals, com a subtipus de les explicacions conseqüencials, i a diferència de les causals i les intencionals, els fenòmens socials s'expliquen per llurs conseqüències, òptimes per a algú o per a quelcom. Això pressuposa l'existència d'algun tipus de mecanisme entre l'explanandum, que és allò que cal explicar, i l'explanans, que és allò que ho explica. Elster planteja si aquest mecanisme ha de ser conegut perquè l'explicació sigui satisfactòria, qüestió que haurien volgut respondre quatre tipus diferents de funcionalisme. Primerament, el funcionalisme naïf, dominant en la major part de la tradició marxista, que assumeix de forma tàcita i ingènua que assenyalar els efectes beneficiosos d'un fenomen és suficient per explicar-lo. En segon lloc, la versió del funcionalisme que considera que es pot tenir un coneixement general sobre la mena de mecanismes que operen entre l'explanandum i l'explanans, tot i que (encara) no se'n puguin proporcionar els detalls, tal com mostra l'analogia amb la biologia anterior al descobriment del mecanisme de la selecció natural. La tercera resposta funcionalista fóra l'argument de Gerald Cohen: a l'igual que una explicació causal es recolza en una llei causal, una explicació funcional pot recolzar-se en una llei conseqüencial (quan l'explanandum tendiria a produir l'explanans, aquell s'esdevé efectivament). A tall d'exemple, l'explanandum podria ser la mobilitat social i l'explanans l'augment de la prosperitat, tot i ignorar-se el mecanisme causal que enllaça aquella mobilitat amb l'increment de la bonança econòmica. Això mostra que, com a mode

¹⁰¹ Elster, “Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”, a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

d'anàlisi, l'explicació funcional es podria entendre com un second best per a l'explicació causal. En darrer lloc, hi tenim un funcionalisme més sofisticat, per al qual una explicació funcional és vàlida si proporciona el bucle complet del seu feedback, és a dir, si pot explicar íntegrament tota la cadena de connexions i conseqüències entre l'explanandum i l'explanans. Mentre que la quarta variant fóra per a Elster l'única defensa viable del funcionalisme, critica les tres restants per, entre d'altres dèficits, obviar possibles variables intervinents en la relació entre l'explanandum i l'explanans. Ell té interès a evidenciar les deficiències de la forma predominant del funcionalisme marxista, com ara la laxitud, el caire especulatiu i l'ambigüitat de les explicacions que aquest enfocament ofereix, o la predisposició a interpretar la connexió entre fenòmens alterant-ne interessadament la perspectiva temporal:

“In Marx and Marxism there is a close link between functional explanation and various other methodological views, such as a speculative philosophy of history, a certain mode of dialectical deduction and the insistence on some form of methodological holism. “Capital” and “Humanity” both appear as collective subjects that are somehow prior in the explanatory order to their individual components. In the secular theodicy that Hegel constructed and Marx took over with some modifications, history is conceived as a process with a given goal, whose realization is somehow guaranteed independently of any knowledge of the individual actions by which it is to be brought about.”¹⁰²

Altrament, pel que fa a la teoria de jocs, Elster exposa que els marxistes han estat reticents a les teories de l'elecció racional per diverses raons, com ara associar l'individualisme metodològic amb l'egoisme universal, o bé contrastar el subjectivisme de l'elecció racional amb les explicacions materialistes del marxisme, on les opcions personals serien poc significatives davant dels constrenyiments estructurals. Són raons poc consistents per a Elster, a les quals podem afegir l'observació que les teories de l'elecció racional prenen els desitjos i les preferències dels agents com a donades, o que els seus models no sempre poden proporcionar prediccions unívokes de conducta, dificultat que, per a Elster, fa que les explicacions causals generalment necessitin una explicació causal suplementària. A més, davant dels pressupòsits metodològics de les teories de l'elecció racional, no es pot obviar que les persones no sempre es comporten racionalment, sobretot, afegiria Elster, al nivell dels actors col·lectius com els sindicats o les companyies econòmiques. Amb tot, ell no deixa de defensar la utilitat particular de la teoria de jocs per a l'anàlisi social marxista, tal com es desprèn de la comparació amb el funcionalisme en els cinc casos subsegüents.

102 Elster, “Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”, p. 206.

El primer problema tractat, l'explicació del canvi tecnològic, fa referència a l'estalvi de força de treball –menor necessitat i demanda d'aquest factor– que representa per al capitalista la innovació tecnològica. Des d'una òptica funcionalista, les necessitats del capital tendeixen a ser satisfetes per l'Estat, bé sigui mitjançant alguna mena d'acció capitalista col·lectiva bé a través d'algun altre dispositiu. La solidesa d'aquesta tendència fa innecessari identificar-ne els mecanismes. Des del prisma de la teoria de jocs, al seu torn, es considera que si les companyies econòmiques preveuen un increment de salaris per al futur tindran l'incentiu d'adreçar la recerca tecnològica a l'estalvi de mà d'obra. Tanmateix, si les companyies pressuposen que les retribucions del treball augmentaran perquè les empreses rivals no mecanitzaran la producció, és perquè les consideren menys racionals que elles, fet que vulnera una assumpció de la teoria de jocs: el postulat de la simetria. A més, s'hi donen altres dificultats per explicar el comportament de les companyies en els termes de la teoria de jocs, com ara poder trobar-hi solucions no cooperatives. Així doncs, tant l'enfocament funcional com el de la teoria de jocs són insuficients per explicar el canvi tecnològic, com a factor de biaix en favor de l'estalvi de força de treball. Per tant, en aquest cas cal recórrer a explicacions causals, com l'impacte indirecte dels preus sobre aquell biaix.¹⁰³

El segon problema, sobre la consciència de classe, és clau entre els marxistes analítics, i ha estat objecte d'anàlisis tan variades com les de Wright o Przeworski. En el context que ens ocupa, Elster se centra en qüestions com: perquè les persones s'impliquen en l'acció col·lectiva?, què les empeny a participar d'una vaga? Una possible resposta té relació amb com concep Marx la formació dels sindicats. Hi observa en primer lloc la superació de la competitivitat entre els treballadors per avançar junts en la lluita per les millores salarials i per unes condicions de treball més dignes (jornades menys llargues i extenuants, mesures de seguretat laboral, etc.), però també, paral·lelament, i de forma més inconscient per als mateixos sindicats, l'alemany hi veu la formació de centres organitzatius de classe en la perspectiva de transcendir el propi sistema salarial i el mode de producció capitalista. Per a Elster, aquest enfocament de Marx és funcionalista (“His speculative philosophy of history made him believe that the advent of communism was inevitable, hence anything that entered among the necessary conditions of that event could be explained or mentally assimilated by that function.”).¹⁰⁴ Contràriament, Elster considera que la cerca dels microfonaments en la relació entre consciència de classe i acció col·lectiva mena cap a la teoria de jocs. Des de tres perspectives: 1) Entendre la formació dels sindicats en termes

103 Vegeu-ne més detalls a Elster, “Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”, p. 211.

104 Ibid., p. 212.

del dilema del presoner (es participa del sindicat pel caràcter reiterat de la interacció en què es troben els treballadors), plantejament que també pot ser aplicable a l'acció capitalista col·lectiva. 2) Explicar la relació entre consciència i acció col·lectiva en referència a l'assurance game (de la interacció personal en resulta una preocupació per la resta, que implica interdependència positiva en l'estructura motivacional de recompenses i que la solució sigui cooperativa, per solidaritat). 3) Considerar que els agents no són totalment racionals (pensi's en la presumpció, potser emocional, que participar i col·laborar comportarà la cooperació de la resta). Així doncs, descartada l'explicació funcional, la teoria de jocs pot ajudar a entendre com s'esdevé la participació col·lectiva: per pura motivació egoista i conducta racional, per racionalitat sense egoisme, o per una actuació no plenament racional dels actors.

En tercer lloc, Elster s'ocupa del problema que anomena "divideix i venceràs", és a dir, de les divisions internes de la classe treballadora, com les que poden succeir entre obrers d'ètnies diferents. Aquesta fragmentació beneficia la classe capitalista, però són aquests beneficis els que permeten explicar-ne el fenomen? Si és així, amb quin mecanisme? Elster discrepa de la fal·làcia funcionalista que les divisions en el si del proletariat es puguin explicar sempre en termes de beneficis de tercers, tal com s'inferiria d'algun text ambivalent de Marx sobre els prejudicis dels treballadors anglesos envers els irlandesos. Altrament, a parer del noruec, aquells prejudicis s'explicarien més pels beneficis psicològics que puguin comportar per als treballadors anglesos que no pels efectes, més accidentals, que puguin tenir per als capitalistes, els quals poden explotar aquests prejudicis, però no crear-los. Les divisions entre els obrers i l'ús que se'n faci també es poden enfocar des de la teoria de jocs, mitjançant els jocs cooperatius i la formació de coalicions entre els agents que negocien la distribució d'ingressos: d'una banda, aquells que controlen els mitjans de producció, de l'altra, aquells que només controlen llur força de treball. Mitjançant els models de la teoria de jocs, s'observa com la desorganització proletària pot propiciar coalicions interclassistes entre els capitalistes i una part dels treballadors, cosa que permet preveure nivells d'explotació més elevats. Tanmateix, com amb l'explicació funcional, Elster també hi veu febleses, com ara la manca d'identificació dels mecanismes concrets de negociació, o l'assumpció de la racionalitat col·lectiva.

El quart àmbit on Elster contrasta la teoria de jocs amb l'explicació funcional és la teoria marxista de l'Estat capitalista. D'acord amb Marx, en les societats del capitalisme l'Estat constitueix una eina al servei, més o menys indirecte, dels interessos de la classe

capitalista (en front dels membres individuals d'aquesta classe i en front del proletariat). És cert que la reflexió de Marx sobre el funcionament i el paper de la maquinària estatal esdevé més matisada arran de 1848, reconeixent-li més autonomia en el textos en què estudia el bonapartisme, per exemple. Però en general aquesta autonomia de l'Estat, relativa, s'explicaria en darrer terme pels seus beneficis per a la burgesia. Contràriament, Elster defensa que l'autonomia estatal en les societats capitalistes és substancial, no derivativa. S'inspira en la concepció de l'Estat de Przeworski.¹⁰⁵ A partir dels tres principals actors col·lectius que interactuen estratègicament a les societats capitalistes: el treball organitzat, el món dels negocis (el comerç o *business* organitzat) i el mateix Estat. Atesa la institució de la propietat privada, el vincle entre capital i treball es pot modelar com un joc diferencial on les estratègies de cada classe responen a les expectatives sobre el capteniment de l'altra, en quant a producció i inversió. I atesa la possible autonomia de l'Estat, amb incidència sobre aquestes expectatives a través d'eines com els impostos, s'observa que s'hi dona un joc no cooperatiu entre els tres actors, amb interaccions embrollades, per al qual “simulation studies and partial-equilibrium analysis can bring about real insight into the likely outcomes.”¹⁰⁶ És a dir, l'utilitatge de la teoria de jocs pot servir per avançar resultats de la negociació entre els tres actors esmentats. La capacitat predictiva que es desprèn d'aquest cas ens fa comprendre la insistència d'Elster en la potencialitat de la teoria de jocs per a les anàlisis sociopolítiques d'orientació marxista.

Finalment, Elster aborda la teoria marxista de les revolucions burgeses com a cinquè supòsit de comparació. Per a ell, Marx explica aquests fenòmens a partir d'una visió funcionalista i teleològica de la història, en què la classe treballadora hauria fet la “feina bruta” de la capitalista en les revolucions anglesa i francesa, com si els treballadors fossin l'eina inconscient de la història. Tot i que per a la revolució alemanya, l'autor d'*El Capital* preveu un rol més actiu d'aquesta classe social, de la qual s'espera que col·labori primerament amb la burgesia, però que després s'hi enfronti, com si els esdeveniments poguessin menar inicialment cap al règim burgès, que supera el feudalisme, i posteriorment cap al règim del proletariat. Un ús adient de les eines de la teoria de jocs, creu Elster, ens podria ajudar a superar les limitacions de l'enfocament de Marx en l'estudi de les revolucions burgeses, tenint en compte que el raonament del de Trèveris vulnera el

105 A *Analytical Marxism* (1994), p. 173, Mayer anomena “strategic conception of the state” la visió de Przeworski sobre l'Estat com a estructura institucional d'interacció política estratègica entre actors racionals (individuals o col·lectius). Es tracta d'una concepció que facilita l'ús de models de la teoria de jocs per estudiar l'acció política. Elster comparteix i desenvolupa aquest enfocament, a diferència d'altres marxistes analítics que, com Gerald Cohen o Wright, tenen una visió més funcionalista de la naturalesa de l'Estat.

106 Elster, “Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory”, p. 218.

postulat de la simetria, que prescriu que tots els actors són igualment racionals, atès que Marx preveu, en la interpretació d'Elster, que la burgesia podria ser manipulada en el cas alemany si se li ocultaven les intencions finals del proletariat.

L'exposició d'aquests cinc problemes vinculats al marxisme, tot comparant l'enfocament funcionalista i el de la teoria de jocs, té interès metodològic, assenyala Elster, per identificar-ne els punts forts i les febleses respectives. A parer d'aquest marxista analític, el funcionalisme condueix a errors i té perills teòrics i pràctics clars, ben palesos en els casos històrics de l'estalinisme o la Xina. En canvi, la perspectiva de la teoria de jocs ha mostrat una capacitat explicativa generalment superior en els àmbits tractats, tot i les seves limitacions per donar raó dels canvis de preferències o el capteniment final dels actors.

Elster clou l'important "Further thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory" amb unes consideracions generals plenament afins a les d'altres membres de l'escola de pensament que tractem. Subratlla que no existeix cap tipus d'explicació específicament marxista, cap mena d'anàlisi pròpia a banda de les de la ciència social de qualitat, i que els elements definitoris del marxisme són: 1) La creença que l'alienació i l'explotació són contràries a la bona vida i que suprimir-les és desitjable i viable. 2) Diverses assumpcions teòriques sobre l'estructura i el desenvolupament de les societats, que relacionen els drets de propietat amb el canvi tecnològic i la lluita de classes. Per a Elster, el primer element, de caire normatiu, constitueix allò essencial del marxisme, mentre que el segon pot ser objecte de revisió sense que, en principi, se'n perdi la identitat (la revisió dels continguts de les assumpcions teòriques del marxisme pot comprometre la creença en què l'alienació i l'explotació es poden superar, tal com podria succeir si es determina la inviabilitat d'una revolució comunista que deixi enrere el capitalisme).¹⁰⁷

John Roemer, al seu torn, esgrimeix arguments afins als d'Elster a "Rational Choice Marxism: some issues of method and substance", tant pel que fa al caràcter del marxisme com a la utilitat de la teoria de jocs. L'economista nord-americà rebutja que existeixi cap forma específica de lògica marxista, com ara la dialèctica, repudiada per justificar un pensament poc elaborat i teleològic i per remetre's a entitats històriques globals ("Estat", "classe treballadora", "capital", "classe capitalista", etc.) sense demostrar-ne les connexions, més enllà de la transformació de les coses en els seus contraris i de la quantitat en qualitat. Altrament, considera que l'anàlisi social marxista requereix

¹⁰⁷ "Of these, the first, normative element, constitutes the *sine qua non* of Marxism" (Ibid, p. 220).

microfonaments, i que les eines de la teoria de l'elecció racional i la teoria de jocs i l'economia neoclàssica poden ser útils per a l'estudi del capitalisme (per esclarir fenòmens com la relació entre classes, les discriminacions salarials, el canvi tecnològic o l'atur):

“What marxists must provide are explanations of mechanisms, at the microlevel, for the phenomena they claim come about for teleological reasons [...] In seeking to provide micro-foundations for behaviour which Marxists think are characteristic of capitalism, I think the tools *par excellence* are rational choice models: general equilibrium theory, game theory, and the arsenal of modelling techniques developed by neo-classical economics.”¹⁰⁸

Pel que fa a la “substantive agenda”, en termes similars a Elster, el nord-americà pensa que el marxisme presenta dues grans aportacions: 1) Una teoria de la relació entre els drets de propietat, el canvi tecnològic i la lluita de classes, explicada mitjançant la reconstrucció del materialisme històric (que cal esclarir en diversos extrems –els problemes d'acció col·lectiva, la formació d'ideologies i preferències – mitjançant les eines esmentades). 2) Una demanda normativa que denuncia l'alienació i l'explotació que hom pateix sota el capitalisme.

El debat mantingut entre Elster i Cohen, amb la participació d'altres marxistes analítics, com ara Roemer, té importants implicacions metodològiques i filosòfiques. Val a dir que en alguns punts la discussió examinada sembla excessivament abstracta i gairebé supèrflua, centrada en distincions subtils d'escassa rellevància pràctica, aparentment. Tanmateix, la relectura dels arguments en disputa serveix perquè diferenciem, en el si de l'escola que ens ocupa, entre “Marxisme Analític”, d'una banda, i “Rational Choice Marxism”, d'un altra. Així, seguint Veneziani,¹⁰⁹ podem afirmar que aquest darrer enfocament no pertany al mínim comú denominador del Marxisme Analític, sinó que n'és una subescola, inspirada en l'individualisme metodològic i compartida per Elster, Roemer i Przeworski, però no necessàriament per Cohen ni Wright. Mentre que els postulats generals del Marxisme Analític prescriuen la claredat lògica i lingüística en el desenvolupament de temes de la tradició marxista i en l'anàlisi dels textos de Marx, i, d'aquí, la reconstrucció del materialisme històric en clau d'explicacions funcionals, l'aposta específica d'elaborar teoria social d'orientació marxista mitjançant els mecanismes de les teories de l'elecció racional i, en particular, de la de jocs, suscita més dubtes de fons.

Els models de la teoria de jocs poden revestir una estructura complexa, incorporant equacions i fórmules matemàtiques sofisticades, tal com escau als orígens d'aquesta

108 Roemer, ““Rational Choice” Marxism: some issues of method and substance”, p.192.

109 Veneziani, “Analytical Marxim” (2012).

teoria. Si no s'hi està avesat, aquests models poden semblar un cos exogen i distant del marc conceptual clàssic de la tradició marxista. Per tant, no és senzill copsar com les eines de la teoria de jocs ajudarien a esclarir la dinàmica –i a anticipar resultats– de fenòmens com la lluita de classes, l'imperialisme, el funcionament de l'Estat, les crisis econòmiques, etc. En el valuós *Analytical Marxism* (1994), ja clàssic, Mayer ens facilita la comprensió de la simbiosi entre marxisme i teoria de jocs mitjançant diferents exemples, no sempre proposats pels autors més coneguts del corrent examinat.¹¹⁰

Mayer es refereix a Alan Carling, marxista analític que recorre a la teoria de jocs, com el membre de l'escola que més curosament ha analitzat la relació entre gènere i classe social, lligam que Wright també aborda. Carling considera que la desigualtat entre homes i dones respon a la manca d'equitat de les retribucions d'uns i altres en el mercat de treball i a l'explotació sistemàtica de les dones en la llar familiar. Analitza llur posició en l'estructura de classe mitjançant dos models, relativament senzills, de la teoria de jocs. Amb el primer, inspirat en un joc cooperatiu, vol estudiar el procés de formació de matrimonis entre homes i dones de classe obrera des d'una perspectiva de racionalitat econòmica, considerant que la unió matrimonial (en aquest cas heterosexual) i altres aliances afins es poden llegir com un acord econòmic per alleugerir la càrrega de treball laboral i domèstic que cada part hauria d'assumir per separat per tal de poder sobreviure. Així, distingeix quatre tipus viables de llar: 1) Simètrica: tant el marit com la muller desenvolupen treball assalariat i domèstic. 2) Tots dos realitzen treball assalariat, però el domèstic només l'executa la dona. 3) Ambdós efectuen treball domèstic, però l'assalariat només el fa l'home. 4) Tradicional: L'home s'ocupa de tot el treball assalariat, la dona de tot el domèstic. De manera contraintuïtiva, Carling observa que el tipus simètric de llar (1), en principi el més igualitari, no aconsegueix l'optimalitat paretiana i, per tant, mai no el formarien dones i homes econòmicament racionals.

Amb el segon model, inspirat en un joc no cooperatiu, pretén escatir la interacció estratègica entre l'home i la dona en la realització efectiva del treball domèstic. S'assumeix que ambdós detesten la feina de la llar i preferirien que l'altre se n'ocupés plenament, i, per això, la corresponsabilització fóra subsidiària. Alan Carling planteja una matriu senzilla, inspirada en “the game of chicken”,¹¹¹ per preveure els resultats de la interacció

110 Mayer té una concepció àmplia del nombre intel·lectuals pertanyents al Marxisme Analític (vegeu n. 12).

111 Anomenat així pel concurs d'adolescents conductors suïcides dels anys 50 (dos condueixen camí de la col·lisió, i s'entén que el primer que se'n desvia i que, per tant, perd, es comporta com un gallina), modela una disputa entre desigs de dominació i pressió psicològica que mena cap al desastre si ningú no cedeix.

corresponent.¹¹² Les solucions a aquest joc no cooperatiu són que o bé la muller o bé el marit assumeixin íntegrament tot el treball de la casa. Carling no hi troba cap més síntesi estable entre estratègies. Tot i que el model és abstracte, si es posa en connexió amb la cultura patriarcal dominant i amb les dades empíriques que ho corroboren, ajuda a fer palès el desavantatge sistemàtic que pateixen les dones a la societat.

En un altre passatge d'*Analytical Marxism* (1994),¹¹³ Mayer mostra que també Przeworski i Wallerstein elaboren un model basat en la teoria de jocs. En aquest cas, per estudiar la interacció estratègica entre els treballadors i els capitalistes i preveure'n els compromisos o conflictes resultants. Examinen quatre casos hipotètics amb ús de símbols i gràfics, explicables mitjançant jocs no cooperatius, que vinculen la incertesa d'ambdues classes socials envers el futur amb llurs estratègies respectives (militància o pacte per part dels treballadors, inversió o manca d'inversió per part dels capitalistes) i els punts d'equilibri corresponents. Els casos, tenint en compte la incertesa dels treballadors (IT) i la dels capitalistes (IC) són: 1 (IT: alta/IC: alta); 2 (IT: alta/IC: baixa); 3. (IT: baixa/IC: alta), i 4. (IT: baixa/IC: baixa). Així, 1 representa el cas del dilema del presoner, amb la desconfiança mútua entre les parts, exemplificable històricament amb la França de 1936 després de la victòria del Front Popular, quan l'Estat no pot afavorir un pacte entre classes. En el segon cas, el capital és més fort que el treball, amb dèbils estructures organitzatives i relacions laborals poc institucionalitzades, com ara en els Estats Units actualment. En el tercer la situació es capgira, com a l'Alemanya de Weimar, l'Anglaterra de la II postguerra mundial o la Itàlia de bona part dels anys 70, amb més capacitat de pressió per part del treball. Mentre que en el quart cas, com a la Suècia dels anys 30 als 60, el pacte equitatiu entre classes esdevé més factible, si hi ha confiança recíproca. Així doncs, es tracta d'un model que, desplegat suficientment, pot fer preveure *outputs* de negociació en escenaris variats.

Mayer també es fa ressò¹¹⁴ d'un joc simbòlic sobre la revolució plantejat per Roemer, entre dos jugadors anomenats emfàticament Lenin i Tsar. S'hi descriu la interacció entre un

112	Marit	
	Contribueix al treball de la llar / No hi contribueix	
Muller		
Contribueix al treball de la llar	b, b	c, a
No hi contribueix	a, c	d,d
	a > b > c > d	

Font: Mayer, *Analytical Marxism* (1994), p. 155.

113 Mayer, T., *Analytical Marxism* (1994), p. 183-189.

114 Ibid., p. 213-217.

estratega revolucionari i un de contrarevolucionari. Els quals, considerant els interessos i les possibles respostes dels afectats, malden respectivament per crear o evitar la formació d'una coalició revolucionària. L'un defensant una redistribució d'ingressos, l'altre amenaçant amb sancions que desincentivin l'eventual revolució, tot i saber que la duresa excessiva pot provocar l'efecte oposat. El model, un cop desenvolupat tècnicament en forma d'anàlisi matemàtica, permet calibrar les probabilitats d'una revolució i captar no tant la forma en què succeeixen aquests fenòmens com els fonaments racionals d'una ideologia revolucionària, en confluència amb qüestions d'estratègia. El joc de la revolució, malgrat les seves limitacions envers el problema del free rider o els incentius positius que pugui proposar el tsar, palesa que l'estratègia òptima d'aquest actor rau a penalitzar més la gent pobra que la rica, mentre que la de Lenin requereix redistribuir ingressos del ric cap al pobre. Constitueix un altre bon exponent d'ús de la teoria de jocs en el Marxisme Analític.

Els tres casos que hem exposat en formulació elemental (explotació de les dones a la llar, negociació entre classes i revolució proletària/contrarevolució), seleccionats d'entre els diversos exemples que recull Mayer, més els cinc que aborda Elster en l'assaig comentat prèviament (canvi tecnològic, consciència de classe - acció col·lectiva, manca d'unitat dels treballadors, Estat i revolucions burgeses), palesen que els models de la teoria de jocs poden tenir una certa utilitat, si més no interpretativa, per estudiar la mecànica interna de problemes clau en la tradició marxista i anticipar-ne els outputs. Malgrat que hom pugui objectar a priori que el tipus de racionalitat (economicista) que subjau a aquests models, i l'individualisme metodològic que els articula contrarien l'ontologia i l'holisme característics del marxisme, com també contrarien allò que s'ha anomenat col·lectivisme metodològic.¹¹⁵

Hem examinat el debat mantingut pels marxistes analítics sobre el contrast de les explicacions funcionals per a la teoria social –que defensen que el caràcter de l'explanandum s'explica pel seu efecte beneficiós sobre l'explanans– i el paradigma intencional-causal de l'elecció racional, prenent la teoria de jocs com a referència concreta. Aquesta polèmica expressa la necessitat del pensament emancipatori per dotar-se constantment de noves eines analítiques per comprendre la realitat social i fonamentar propostes per transformar-la. La teoria de l'elecció racional, com a perspectiva general sobre la racionalitat instrumental i el comportament humà, proporciona hipòtesis en què l'agent decisor escull entre diversos cursos d'acció possibles, d'acord amb preferències

115 “Methodological collectivism –as an end in itself– assumes that there are supra-individual entities that are prior to individuals in the explanatory order. Explanation proceeds from the laws either of self-regulation or of development of these larger entities, while individuals actions are derived from the aggregate pattern. This frequently takes the form of functional explanation...” Elster, *Making sense of Marx* (1985), p.6.

representades matemàticament per una funció d'utilitat, tot maximitzant els resultats de les seves accions de forma estratègica. Al seu torn, la teoria de jocs, específicament, amplia aquesta perspectiva al camp de la interacció entre actors igualment racionals (“la teoría de los juegos de estrategia no sólo sigue moviéndose dentro del paradigma de la elección racional, sino que puede entenderse como una formidable extensión de ese paradigma.”).¹¹⁶ Els seus instruments poden enriquir l'anàlisi dels mecanismes de què disposem per comprendre el sistema polític i el mercat. És cert que l'ús de les modelitzacions de la teoria de jocs genera reserves diverses: parcialitat de la unitat d'anàlisi implícita a l'individualisme metodològic (l'individu i no la classe, la nació o l'Estat), possible reduccionisme economicista en la visió de les motivacions personals, manca de neutralitat de les seves premisses, o risc de confondre l'esquema dels models emprats amb el desenvolupament real dels fenòmens socials que interessa conèixer. Tanmateix, el seu utilatge, tot i aliè i estrany al marxisme clàssic, pot constituir un instrumental útil, juntament amb altres enfocaments i mètodes, per elaborar la “teoria moderna del socialisme” que alguns marxistes analítics cercaven, com a programa comú, en els primers temps de l'escola. Al capdavall, tota aposta intel·lectual crítica i transformadora requereix la hibridació de mètodes de tradicions ben diverses, tal com palesa, entre d'altres exemples, el cas d'alguns exponents de l'Escola de Frankfurt, amb la temptativa de conjuminar, des d'una perspectiva integradora, marxisme i psicoanàlisi. Igualment, els marxistes analítics no podien escapar de l'allau que les teories de l'elecció racional representaren per a les ciències socials i el marxisme.¹¹⁷ I difícilment podien menystenir el potencial dels models de jocs estratègics, inspirats en treballs com els d'Arrow o Von Neumann, els quals són adients per explicar dinàmiques dels conflictes d'interessos.

Tot amb tot, el nostre interès principal pel Marxisme Analític no rau en el debat metodològic, ineludible però instrumental, sinó en el tractament de les matèries substantives que, en aplicació de tècniques com les comentades, han estat objecte d'investigació, proposta i debat entre els membres d'aquest corrent. Per això, les pàgines següents s'ocupen de qüestions més substantives i menys estrictament metodològiques. Situats en el plànol dels continguts (en matèria d'anàlisi social i proposta política), ens ocuparem de les concepcions dels marxistes analítics sobre els àmbits que avui podem considerar més vigents per a la reflexió socialista en el nostre temps, a saber: el seus

116 Domènech, A. “Elster y las limitaciones de la racionalidad” (1991), p. 24.

117 “La teoría de la elección racional invadió a la psicología, la antropología; a las teorías como el marxismo; e incluso a la misma biología. Acompañado del arsenal de la teoría matemática de juegos, el *tsunami* teórico creó expectativas con frecuencia exageradas sobre su poder explicativo y consistencia lógica.” Vidal de la Rosa, G. “La teoría de la elección racional en las ciencias sociales.” (2008), p. 224.

treballs teòrics i empírics sobre els conceptes de classe social i explotació, d'importantes implicacions normatives i polítiques, i –al capítol 5– les alternatives institucionals que han proposat per superar els estralls del capitalisme que coneixem. Alternatives que inclouen, com a projectes més debatuts, el socialisme de mercat i la renda bàsica de ciutadania.

2.5 EXPLOTACIÓ I CLASSES SOCIALS: NOVES PERSPECTIVES ANALÍTIQUES

Els membres del Grup de setembre, aplicant les tècniques que els defineixen, i més enllà del debat sobre el materialisme històric, investiguen un conjunt de qüestions centrals en la tradició marxista. Entre elles, destaquen dues temàtiques íntimament relacionades: el fenomen de l'explotació i l'estructura de classes. De fet, tal com s'ha dit, la recerca sobre l'explotació fou l'objecte de les primeres trobades del Grup de setembre, i temes com la relació entre la consciència de classe i els canvis polítics també van tenir centralitat en llurs treballs. Per consegüent, en aquest apartat estudiem les aportacions de Roemer, Wright, Elster, Przeworski, Van Parijs i Gerald Cohen sobre aquests assumptes, que expressen alguns dels millors resultats de l'escola que ens ocupa. A aquest efecte, entre d'altres fonts de referència, ens basem en les importants contribucions que conté l'antologia col·lectiva *Analytical Marxism* (1986), editada per Roemer en el moment àlgid del col·lectiu, juntament amb diverses obres individuals dels autors esmentats.

El concepte d'explotació pertany al nucli del pensament marxista. Té un interès especial per als científics socials i filòsofs de l'esquerra, a causa de la seva doble naturalesa, empírica i normativa. Constitueix un concepte central que pot regir per igual treballs de recerca sociològica com de filosofia moral i política. Amb un lligam directe amb la problemàtica de classes. L'explotació, genèricament, es pot concebre com una relació asimètrica entre dos individus o grups: un d'explotat i un altre d'explotador. El segon extreu un profit de l'activitat del primer, afeblit i subjecte a les privacions sistemàtiques que origina aquesta relació de dependència mútua (la relació entre nacions en l'imperialisme es pot llegir anàlogament). En el marxisme clàssic, aquest fenomen es vincula a la teoria del valor, atès que s'assumeix la hipòtesi que el valor de canvi d'una mercaderia correspon al *quantum* de temps de treball socialment necessari per produir-la, i es considera que el valor de canvi que la força de treball pot crear, del qual s'apropia el capitalista, depassa el necessari per reproduir aquesta força, que és l'única restitució que el capitalista abona. També es vincula al concepte de la plusvàlua (absoluta, si ens referim a perllongar la jornada de treball més enllà del temps necessari per reproduir la força de treball, i relativa,

si pensem en la reordenació interna de les dues dimensions de la jornada –la part necessària per reproduir la força de treball i la que cal per crear l'excedent de producció que rep el capitalista– mitjançant innovacions tecnològiques), i, per tant, a les tensions sobre els nivells salarials. Altrament, autors com Roemer accentuen el nexa del fenomen de l'explotació amb la desigual distribució de la propietat, mitjançant models de la teoria de jocs, seguint una lògica d'explicacions abstractes i ampliant la tipologia d'explotacions possibles. En relació amb el concepte de classe social, en un marc teòric marxista es concep com el conjunt de persones que ocupen les mateixes posicions en l'estructura econòmica de la societat i tenen, amb més o menys consciència, interessos antagònics o conciliables als d'altres classes. Hi ha autors com Wright que desenvolupen recerques sofisticades per provar les hipòtesis clàssiques del marxisme en aquesta temàtica, mitjançant l'ús de models i tècniques estadístiques que ajuden a comparar l'estructura de classes de diverses societats contemporànies. Altres marxistes analítics, com ara Gerald Cohen, Przeworski, Elster o Van Parijs, també contribueixen meritòriament a l'estudi del binomi explotació-classes socials, sovint a redós de les recerques de Roemer i Wright. Com a trets comuns a les aportacions de tots aquests autors i d'altres companys de corrent, no donar per certa cap assumpció clàssica si no s'ha pensat a fons, tot mantenint, però, el compromís emancipatori que és inherent al socialisme marxista.

En la nostra perspectiva, repensar l'abast i el significat del fenomen de l'explotació i examinar a fons la composició i l'estructura de classes del capitalisme avançat no només es justifica per la centralitat que ha tingut en el Marxisme Analític. També és indispensable per a la diagnosi de greus problemes contemporanis i per replantejar quin(s) subjecte(s) poden impulsar avui canvis socials. Entenem que aquestes qüestions han de ser presents quan, en el nostre temps, es debaten noves formes de democràcia. D'aquí que examinar el treball de sis destacats marxistes analítics en aquest àmbit tingui un interès molt viu.

2.5.1 Roemer i la teoria de l'explotació: entre la reformulació i l'abandonament

John E. Roemer presenta una aproximació iconoclasta i “herètica”, segons les seves pròpies paraules, al fenomen de l'explotació i les classes socials, eixos bàsics de la tradició marxista. L'economista nord-americà aborda aquestes qüestions en diversos treballs, com ara “New directions in the Marxian theory of exploitation and class” (1982),¹¹⁸ en els quals problematitza i reformula llocs comuns de la concepció marxista de

¹¹⁸ Roemer, “New directions in the Marxian theory of exploitation and class” (1982), inclòs a Roemer, *Analytical Marxism* (1986).

l'explotació, fins que n'acaba qüestionant la utilitat. En el text esmentat, que sintetitza tesis centrals del seu llibre *A General Theory of Exploitation and Class* (1982), Roemer proposa una teoria general de l'explotació que inclogui, com a diferents subtipus, l'explotació feudal, la socialista, i les formes de desigualtat que els marxistes i els economistes neoclàssics, respectivament, consideren com a explotadores. Així com Marx va elaborar la seva teoria del valor i de l'explotació per explicar l'expropiació sistemàtica de plusvàlua sense coerció, apuntant a la concentració dels mitjans de producció en poques mans, Roemer necessita una teoria de l'explotació que expliqui perquè també s'esdevé quan no hi concorre la propietat privada dels mitjans de producció, com en els estats de l'anomenat socialisme real, on es va produir una variant d'explotació per estatus burocràtic. El fonament de la teoria de Roemer rau en l'experimentació amb models construïts amb tècniques matemàtiques de la teoria de l'equilibri general i de la teoria dels jocs cooperatius. Entre d'altres objectius, pretén fer palesa la naturalesa de l'explotació i la relació d'aquest fenomen amb les classes socials, mitjançant demostracions formals d'una certa complexitat tècnica.

En termes generals, la concepció marxista de l'explotació rau en l'intercanvi desigual entre el treball que hom ha esmerçat per rebre un salari i el treball encarnat en els béns de consum que pot adquirir amb aquest sou, essent el segon *quantum* de treball inferior al primer. Des d'aquesta visió, l'explotació, més que un fet relacional entre el capitalista i l'obrer, expressa un lligam no equitatiu entre el treballador i la societat, una disparitat entre la contribució de l'individu a la col·lectivitat i la retribució que en rep. És aquest l'enfocament que subjau a la teoria del valor, la qual, durament criticada pel gruix dels marxistes analítics, identifica el valor de canvi de les mercaderies amb la quantitat de treball que aquestes encarnen, en referència al càlcul del treball social mitjà que és necessari per produir-les, del qual dependria l'equilibri de preus de tots els elements del procés productiu. Tanmateix, d'acord amb Roemer l'essència dels diversos tipus d'explotació no es troba en el marc del procés de producció ni en el mercat de treball, sinó, més primàriament, en les relacions de propietat sobre determinats béns i recursos. Així, mitjançant diferents models de societats hipotètiques, primerament de subsistència, després més complexes, l'economista defensa amb demostracions lògiques que l'explotació, entesa com l'expropiació de treball aliè (el fet que algú treballi menys del temps que és socialment necessari a causa de què un altre en treballi més), pot succeir fins i tot sense que hi hagi intercanvi directe de treball, tal com expressen els models institucionals de subsistència basats només en mercats de recursos i/o productes (si

imaginem una societat on tots tenen les mateixes necessitats de subsistència, les mateixes tecnologies a l'abast i una desigual dotació inicial de béns). L'explotació pot succeir en funció dels processos de treball que cadascú triï, els quals poden implicar més o menys temps de dedicació. Per tant, en abstracte, constitueix un fenomen que es podria produir sense classes prefixades, i sense acumulació.

Igualment, Roemer demostra que el sistema d'una "Credit Market Island" i el d'una "Labour Market Island" foren equivalents en quant al sorgiment de l'explotació i de la divisió social en classes. En tots dos supòsits, partint d'unes premisses obertes, de manera endògena ("producers choose their own class position"),¹¹⁹ es podria configurar una estructuració interna en cinc classes. En el primer cas, entre capitalistes purs, petits capitalistes, petits burgesos, semiproletaris i proletaris; en el segon, entre grans prestadors, semiprestadors, ni prestadors ni prestataris, semiprestataris i prestataris purs. Entre ambdós casos hi hauria una equivalència que expressa, com a teorema, el "Class-Exploitation Correspondence Principle" (CECP): en relació amb el primer model, es considera que tothom que pertany a una classe que compra mà d'obra és un explotador, i tot aquell que és d'una classe que la ven és explotat, en el segon model, s'observa que tot membre de la classe prestadora és un explotador, i tot membre de la prestatària un explotat. Sens perjudici dels casos que no s'ubiquen ni en la categoria d'explotats ni en la d'explotadors.

Mitjançant els models esmentats, Roemer pretén emfasitzar "the superiority of the property-relations characterization of Marxian exploitation to the classical surplus-value characterization".¹²⁰ Pensa que la teoria del valor, com a fonament per explicar l'explotació, pot ser d'aplicació per a determinats sistemes econòmics estables, però no amb caràcter general. Per estudiar l'explotació en altres sistemes escau tenir en compte l'equilibri de preus, del qual dependria el valor del treball, i aplicar el test d'explotació que Roemer basteix, com a withdrawal game, amb conceptes de la teoria de jocs. Per a cada tipus d'explotació previst en la seva teoria, el nord-americà proposa, com a experiment mental, comprovar si una coalició que hipotèticament es retirés d'un sistema enduent-se la dotació que li pertocaria milloraria o no la seva situació, empitjorant-ne així la d'una altra coalició. Si millorava, s'ha de considerar que aquella coalició era objecte d'explotació en l'estat de

119 "Class position is endogenous to the model: we are not told before the action begins who is a capitalist and who is a proletarian. That emerges as a consequence of the individual's behaviour facing competitive markets. Roemer, "New directions in the Marxian theory of exploitation and class" (1982), p. 89. Els actors optimitzen la seva conducta d'acord amb els recursos de què disposen, i són explotats si treballen més del temps de treball socialment necessari.

120 Ibid., p.112.

partida (en el cas de l'explotació capitalista –definida a partir de l'apropiació del treball d'una classe per una altra, atès l'accés diferencial als mitjans de producció–, el test consistiria a avaluar com milloraria la situació d'un agent o una coalició que es retira d'aquell mode de producció emportant-se la seva participació per capita sobre els béns alienables). D'aquesta manera, per comparació amb un sistema alternatiu de relacions de propietat, amb ús de conceptes de la teoria de jocs (core game, blocking coalitions), es pot avaluar, conceptualment, si un grup és objecte d'explotació en un sistema determinat.

Mentre que a “New directions in the Marxian theory of exploitation and class” (1982), Roemer pretén reconstruir una teoria general sobre l'explotació (sense recórrer, però, a la teoria del valor), a l'assaig “Should Marxists be interested in exploitation?” (1985),¹²¹ discutit amb G. A. Cohen, Elster, Sen, Wright i Van Parijs, l'economista nord-americà posa en dubte les raons per seguir interessat en la teoria de l'explotació, sens perjudici de la vigència de la crítica marxista al capitalisme. Reflexiona sobre els motius pels quals el concepte d'explotació ha estat la clau de volta del treball de nombrosos científics socials marxistes, i assenyala que els elements que n'haurien justificat l'interès tècnic i normatiu, de cara a l'anàlisi i la denúncia del capitalisme, serien les teories sobre l'acumulació, la dominació, l'alienació, la desigualtat, l'expropiació i la lluita de classes. Roemer qüestiona que l'explotació sigui efectivament la mesura explicativa d'aquests fenòmens, i, després de considerar cada cas particular, conclou que tenen interès intrínsec, sense haver de recórrer al concepte d'explotació per explicar-los. La idea de fons és: “exploitation theory is a domicile that we need no longer to maintain; it has provided a home for raising a vigorous family, who now must move on.”¹²²

Mitjançant el desplegament d'un enginyós model d'economia –amb mil persones que interactuen emprant les mateixes tecnologies per produir blat i disposar de lleure–, Roemer planteja en abstracte el sorgiment simultani de l'explotació, l'acumulació, la dominació, l'alienació i la desigualtat en l'accés als mitjans de producció. Així, entre d'altres observacions, qüestiona un teorema marxista fonamental (el nivell de benefici d'una economia capitalista només és positiu si hi ha explotació del treball), adduint que en el capitalisme l'explotació del treball no és més explicativa dels guanys que l'explotació de qualsevol altra mercaderia. Alhora, exposa que si bé la dominació –com les relacions no democràtiques de subordinació que es donen en el lloc de treball– implica explotació, no té

121 Roemer, “Should Marxists be interested in exploitation?” (1985), publicat a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

122 Ibid, p. 262.

perquè succeir a la inversa (“exploitation does not imply domination”):¹²³ si, d'acord amb el principi CEPC (“Class-Exploitation Correspondence Principle”), qualsevol que optimitza els seus recursos venent força de treball és explotat (i és explotador qui en compra), l'explotació no proporciona, *per se*, cap mesura de la dominació.

Allò essencial d'aquests plantejaments de Roemer és el qüestionament de l'explotació, si mes no en la seva formulació clàssica, com a categoria central per a la teoria social marxista, en termes tècnics i normatius. Un dels recursos per fer-ho palès rau en les variacions d'una situació hipotètica entre dos personatges anomenats, sarcàsticament, Karl i Adam, únics membres d'una societat on només hi ha un bé: el blat. Aquest pot ser emprat com a capital (de sembra) o com a consum, considerant que cadascú necessita consumir-ne una faneca a la setmana i que el temps de treball necessari per produir-la fóra de dos dies (ambdós actors tenen a l'abast una tecnologia de granja –tres dies de treball intensiu, conreant blat silvestre, produeixen una faneca de blat– i una tecnologia de fàbrica –un dia de treball més una faneca de blat de sembra generen dues fanecques de blat–). En un dels escenaris heurístics que se'ns planteja, que caracteritzem aproximadament i de forma simplificada, la situació comença amb en Karl disposant inicialment d'una faneca i l'Adam de tres. Pot ser que el primer prefereixi viure al dia i treballar menys, mentre que el segon opti per acumular, treballant més. Si, des d'aquesta lògica de preferències diferents, Karl presta blat a l'Adam a canvi d'un interès que li permeti no treballar i aquest s'hi avé, com a inversió per fer créixer, mitjançant el treball, la seva acumulació de blat, aleshores, formalment, en Karl estaria “explotant” l'Adam (d'acord amb la definició d'explotació com a intercanvi desigual de treball, l'inversor treballaria per sobre del temps socialment necessari de producció, i, per tant, en certa manera, estaria treballant per al prestador).

És evident que el supòsit d'en Karl i l'Adam, de resultats contraintuïtius, no constitueix cap de les situacions injustes que els marxistes tenen en ment quan denuncien les injustícies del capitalisme esgrimint el concepte d'explotació, ja que la situació exposada és reversible i lliurement acceptada. Amb tot, el model de Roemer palesa que, en abstracte, els pols de la relació d'explotació no sempre comporten la figura de l'explotador-ric, d'una banda, i l'explotat-pobre, de l'altra. En aquest cas és el ric qui treballa per sobre del temps socialment necessari. Així mateix, aquest recurs explicatiu serveix per desvincular la dominació –i les relacions de subordinació que comporta– de l'explotació, i també per

123 Ibid, p. 268.

desmarcar-la, analíticament, d'una connexió directa amb la propietat desigual dels mitjans de producció. Davant d'això, sorgeixen preguntes incòmodes, com ara: la dominació, l'alienació, o les desigualtats no escollides, representatives del capitalisme, es poden explicar mitjançant un concepte que, en la seva formulació típica, pertany a una teoria –del valor– que per a Roemer és inferior a l'economia neoclàssica en aspectes notables? Quina és la base normativa per condemnar moralment l'”explotació” que revela el cas exposat? Són preguntes que cal afrontar a la llum d'una qüestió més fonamental: “The central ethical question, which exploitation theory is imperfectly equipped to answer is: what distribution of assets is morally all right?”¹²⁴ Una qüestió que, com veurem més endavant, té implicacions sobre les obligacions morals dels membres més talentosos de la comunitat.

El treball de John E. Roemer sobre l'explotació i les classes socials en textos com els examinats, representatius del Marxisme Analític, és meritori i original perquè hi aborda amb subtileza i sense apriorismes llocs comuns de la tradició marxista. En aquests treballs i en altres obres –anterior i posterior– destacades, Roemer aporta una perspectiva innovadora i iconoclasta per a l'estudi de la problemàtica tractada. Tanmateix, hom pot objectar-li la manca de referències literals als passatges de l'obra de Marx que sustentarien la interpretació que ell en fa, ja que els seus esments crítics al pensament de l'autor d'*El Capital* i al conjunt del marxisme sovint no indiquen les fonts d'on procedeixen. Hi ha una certa vaguetat a l'hora de concretar textualment les referències a Marx.

D'altra banda, el mètode expositiu amb què argumenta, d'una notable elegància formal, es concentra en demostracions lògiques que s'abstreuen dels elements històrics i sociològics que se solen associar a l'explicació de l'explotació i les classes socials, elements que semblen imprescindibles per comprendre, de forma integral, aquests fenòmens. No és estrany que, com a economista, Roemer es recolzi en tècniques matemàtiques, ni ho és que, com a partidari l'individualisme metodològic i la teoria de jocs, desenvolupi models abstractes per demostrar les seves tesis. Però aquest instrumental pot semblar insuficient i fins i tot inapropiat per comprendre la temàtica tractada sense recórrer a la història i la sociologia. Com també semblen qüestionables algunes conclusions que se n'infereixen: no fóra més convenient per a l'anàlisi social i la reflexió filosòfica complementar el concepte d'explotació amb altres enfocaments en comptes de plantejar-ne l'abandonament?

124 Ibid., p. 282.

Amb totes les objeccions que hom pugui formular al treball de Roemer (abstracció excessiva, manca d'historicitat), gens atípiques en el conjunt del Marxisme Analític, és indiscutible que els seus intents de reformulació de la teoria de l'explotació i les classes constitueixen una fita per a la teoria econòmica i social del seu temps, i són referència obligada i punt comú de partida per a les propostes d'altres membres del Grup de setembre sobre aquestes mateixes matèries.

2.5.2 Wright (o perquè les classes importen)

L'anàlisi i la reflexió sobre les classes socials i l'explotació també ocupen els esforços d'Erik Olin Wright, bon coneixedor de les aportacions de Roemer. Com a sociòleg, Wright s'aproxima a aquest fenomen des d'un angle diferent, operant amb dades empíriques de societats diverses per provar hipòtesis i obtenir un concepte cada cop més depurat de classe social. Aquesta recerca constitueix l'objecte central de la seva trajectòria acadèmica. L'intel·lectual de Wisconsin, situat clarament en l'ala esquerrana del Grup de setembre, és alhora una figura de referència internacional en l'anàlisi de les desigualtats i la pobresa, i en la cerca d'utopies “reals” per la igualtat i l'aprofundiment democràtic.¹²⁵

D'acord amb Mayer,¹²⁶ existeix una distinció substancial entre Roemer i Wright. El primer, tal com hem observat, és un pensador deductiu, interessat en la connexió lògica entre conceptes i en un mètode per extreure teoremes des d'assumpcions clares, palès en la correspondència –com a teorema matemàtic– entre classe i explotació. En canvi el segon és un pensador inductiu. Ric filosòficament, però no axiomàtic. Orienta la recerca envers les divergències entre teoria i observacions, concep com a contingent la relació entre variables i rectifica davant de qualsevol constatació empírica que ho faci necessari. “His intellectual honesty should be emulated by other social scientists.”¹²⁷ Ens aproximarem a la visió de Wright sobre les classes socials i l'explotació mitjançant l'estudi de texts com “What is middle about the middle class?”, publicat durant l'època de més vitalitat en el Grup de setembre,¹²⁸ i el llibre *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis* (1997), fonamental en la carrera d'aquest acadèmic. Sense oblidar treballs posteriors, com ara “Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach.” (2009).¹²⁹

125 Vegeu en aquest sentit: Wright, *Envisioning Real Utopias* (2010) – Wright, *Construyendo Utopías Reales* (2014), i l'abundant activitat que reflecteix el seu web personal: <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/>

126 Mayer, *Analytical Marxism* (1994), pp. 133-134.

127 Ibid., p. 135.

128 Wright, “What is middle about the middle class?”, publicat a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

129 Wright, “Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach.” *New Left Review* 69 (2009).

“What is middle about the middle class”? (1986) és un assaig discutit amb altres marxistes analítics, tributari del llibre *Classes* (1985) i del *paper* “A general framework for the analysis of class structure” (1984). Podem dir que Wright hi mostra els trets bàsics d'un programa de recerca que seguirà desenvolupant en treballs posteriors. En el text, fa seves les línies mestres de la teoria de Roemer de 1982 i en desenvolupa alguns conceptes. Tal com sabem, Roemer situa la base material de l'explotació i les seves formes històriques en les desiguals relacions de propietat sobre els actius econòmics, i suggereix que les classes es formen a partir de les posicions en aquelles relacions. Per a Wright, tot i la notable abstracció del treball de Roemer, l'economista aporta una base conceptual a considerar en la recerca empírica sobre les classes socials. Fonamentant-s'hi, si bé amb matisos, el sociòleg de Wisconsin pretén reconceptualitzar la classe mitjana, un problema teòric i polític recurrent per als marxistes, com a categoria que ocupa posicions contradictòries en la clàssica polarització entre burgesia i proletariat (podem distingir entre la classe mitjana tradicional dels productors autònoms que no són explotadors ni explotats, i la nova classe mitjana d'assalariats altament qualificats, explotats pel capital i, alhora, explotadors de treball aliè mitjançant la capacitat organitzativa). Autocrític amb posicionaments anteriors, Wright no recolza la reconceptualització de la classe mitjana en la noció de dominació, que remet a múltiples opressions –sexual, econòmica, ètnica, nacional– sense prioritat explicativa entre elles, sinó en la d'explotació, fenomen central per a la comprensió de les classes i la desigualtat en el capitalisme. Així, prefigura una visió de l'explotació que sintetitza dimensions referents a la propietat de recursos, l'autoritat i les capacitats, i avança una matriu de dotze ubicacions de classes, útil per tematitzar-ne les aliances i per provar hipòtesis –la polarització d'ingressos entre burgesos i proletaris, i el seu increment monotònic entre els sectors d'assalariats menys qualificats i els que ho són més– en els casos de les societats sueca i nord-americana, amb dades procedents d'un projecte de comparació transnacional. N'extreu similituds i diferències a través de variables com els nivells d'ingressos i la consciència i les actituds de classe. Les conclusions reflecteixen molta més desigualtat social en la societat nord-americana que en la sueca, confirmant les expectatives que la divergent cultura política d'ambdós països podria fer-nos preveure. Finalment, Wright clou l'assaig amb unes consideracions de fons sobre el caire crític dels conceptes d'explotació i classe:

“The very definition of exploitation as developed by Roemer contains within itself the notion of alternative forms of society that are immanent within an existing social structure. And the historical character of the analysis of the possible social forms implies that this critical character of the class concept will not have a purely moral or utopian basis. Class, when defined in terms of qualitatively distinct asset-based forms of exploitation, both

provides a way of describing the nature of class relations in a given society and of the immanent possibilities for transformation posed by those relations.”¹³⁰

Class Counts: Comparative Study in Class Analysis (1997) és una obra madura i representativa del treball de Wright, el membre del Grup de setembre que més ha estudiat l'estratificació social. El llibre, d'entre els més rellevants de l'escola del Marxisme Analític, conjumina l'estudi d'aspectes teòrics i empírics de l'estructura de classes en societats de capitalisme avançat, mitjançant una anàlisi sociològica transnacional. La classe social es concep com un factor explicatiu comú de la desigualtat de diferents societats, relatiu a tot tipus de fenòmens socials. S'hi exploren les següents temàtiques principals: l'estructura de classes i les seves transformacions, la permeabilitat de les divisòries de classe, la relació entre gènere i classe (les diferències de gènere en l'autoritat gerencial, la divisió sexual del treball domèstic) i la consciència de classe. De manera explícita, Wright assumeix un marc teòric neomarxista per a l'anàlisi de classes, dins el qual els resultats de la recerca serveixen per reexaminar algunes assumpcions i expectatives del marxisme. Argumenta que la tradició marxista proporciona l'entramat conceptual més sistemàtic per a l'anàlisi de classes, sense haver de ser marxista per acceptar-ne els desenvolupaments, doncs considera que les categories empíriques de la sociologia no venen predeterminades pel marc teòric en què es generen o interpreten. Amb tot, en el seu cas personal, Wright justifica aquesta opció teòrica no només per una raó científica i analítica, sinó també política: el seu compromís amb els valors radicalment igualitaris i emancipatoris que representa la tradició socialista (i marxista particularment), com a alternativa al capitalisme.

Existeixen altres enfocaments per estudiar les classes i Wright s'hi refereix:¹³¹ l'"stratification-inspired class analysis" i l'"eclectic common-sense class analysis", així com l'anàlisi de classe d'inspiració weberiana. En aquest sentit, estima que les categories empíriques de *Class Counts* es podrien considerar una mixtura d'anàlisi marxista i weberiana, atès que ambdues tradicions defineixen les classes en termes relacionals, les conceptualitzen pel nexa entre persones i recursos productius, i subratllen la rellevància causal de la classe en la conformació dels interessos materials dels actors. Tanmateix, la perspectiva de Wright roman marxista, no weberiana, ja que mentre aquesta darrera concep la situació de la classe com una situació de mercat, de relacions d'intercanvi, l'anàlisi marxista de classe considera, com a elements fonamentals, la producció i l'explotació (l'extracció del fruit de l'esforç del treball en el marc del procés de producció i

130 Wright, "What is middle about the middle class?" (1986), p. 140.

131 Wright, *Class counts: Comparative Study in Class Analysis* (1997), p. 3.

els conflictes que s'hi produeixen), i no només els problemes del mercat. Val a dir, però, que l'aposta de Wright transcendeix amb escreix els postulats del marxisme clàssic.

D'acord amb les premisses essencials de la tradició marxista, la lluita de classes és el motor de la història. Per a l'anàlisi de les classes, és central el concepte d'explotació, que –en la seva dimensió moral i analítica– serveix per estudiar els conflictes en la producció, el mercat i la distribució. L'explotació implica desigualtats generades per desigualtats en l'accés a recursos importants, i està vinculada a la idea d'un profund antagonisme d'interessos entre capitalistes i treballadors. En la perspectiva de la teoria de classes de Wright, l'explotació de classe és operativa en tres dimensions: propietat, autoritat i habilitats, i es defineix per tres criteris: 1. El principi del benestar interdependent invers. 2. El principi d'exclusió (respecte dels recursos productius), normalment recolzat per la força, en forma de drets de propietat. 3. El principi d'apropiació (de la plusvàlua –la part sobrant del producte socialment produït un cop se n'han pagat tots els inputs–), que implica que el benestar de l'explotador depèn de l'esforç de l'explotat, no només de les seves privacions.

En l'anàlisi marxista, les divisions de classe es conceben per la connexió entre les relacions de propietat i l'explotació. En la societat capitalista, la principal forma d'explotació es basa en els drets de propietat sobre els mitjans de producció, que impliquen l'apropiació de força de treball aliena. Aquests drets conformen tres classes fonamentals: 1. Els explotadors (capitalistes), amos dels mitjans de producció. 2. Els explotats (treballadors), que han de vendre llur força de treball per sobreviure. 3. Els que no són explotadors ni explotats (la petita burgesia). La relació d'aquestes classes està travessada per un conflicte d'interessos materials. Tanmateix, tal com Wright subratlla –ja en el text anteriorment examinat– la polarització clàssica entre capitalistes i treballadors és excessivament simplista, i es requereix un ventall més ric de categories per poder explicar la consciència de classe i la formació i el conflicte de classes; calen conceptes per analitzar les variacions, al llarg del temps, en les estructures de classe de les societats capitalistes modernes, eines per comprendre com les vides i els interessos individuals resulten afectats per la localització personal dins l'estructura de classes. Per transcendir la vella polarització, tot enriquint-la, s'ha de rearticular el concepte d'estructura de classes, i afrontar aquests problemes: 1. La classe mitjana (considerant la relació dels empleats amb el rol d'autoritat-dominació dins la producció i llur possessió d'habilitats i expertesa, així com les posicions privilegiades contradictòries dins l'estructura de classes). 2. Les persones que no pertanyen estrictament a la força de treball remunerada (bé perquè s'hi

vinculen de forma mediata a través de relacions amb altres persones –com és el cas de jubilats, discapacitats, aturats, estudiants, o els/les que treballen a la llar– bé perquè, en pertànyer a subclasses, en són excloses). 3. Els actius capitalistes posseïts per empleats (inversions). 4. La dimensió temporal de les localitzacions de classe (mobilitat social).

D'acord amb les consideracions exposades, Wright presenta una matriu conceptual original –basada en les ubicacions de classe a partir de la propietat dels mitjans de producció, l'autoritat en el lloc de treball i les habilitats– per analitzar les dades objecte de *Class Counts* i per provar un ampli ventall d'hipòtesis. Aquesta matriu subjau a tot l'estudi. Inclou dotze localitzacions estructurals i presenta els capitalistes i els treballadors com a localitzacions fonamentals. Bàsicament, s'organitza de la manera següent:

UBICACIONS (DIRECTES O MEDIATE) EN L'ESTRUCTURA DE CLASSES

Propietaris

(entre parèntesi el nombre de treballadors que ocupen)

Empleats

(classificats per habilitats tècniques i per autoritat –posició en l'estructura jeràrquica, i participació directa en les decisions, i en les retribucions i les sancions als subordinats –)

1. CAPITALISTES (10 o més)		4. MÀNAGERS EXPERTS	7. MÀNAGERS QUALIFICATS	10. MÀNAGERS NO QUALIFICATS
2. PETITS EMPRESARIS (2-9)		5. SUPERVISORS EXPERTS	8. SUPERVISORS QUALIFICATS	11. SUPERVISORS NO QUALIFICATS
3. PETITS BURGESOS - AUTÒNOMS (0-1)		6. EXPERTS (no mànagers)	9. TREBALLADORS QUALIFICATS	12. TREBALLADORS NO QUALIFICATS

Font: Wright, *Class Counts* (1997)

Pel que fa a l'agenda empírica de *Class Counts*, les dades del “comparative class analysis project” de Wright s'extreuen d'un sondeig descriptiu bàsic en set societats de capitalisme avançat: Els Estats Units, Suècia, Noruega, Canadà, el Regne Unit, Austràlia i Japó. Sobre el rerefons d'aquestes dades, mitjançant categories “that are highly simplified representations of the complexity of class relations”, Wright explica els trets i les variacions de l'estructura de classes, la relació entre classe i gènere i el lligam d'estructura i consciència. A efectes d'anàlisi –macro i micro– hi aplica la matriu exposada, per tal de provar diferents hipòtesis, tot advertint que no és possible observar l'estructura de classes en ella mateixa, sinó només a través dels individus que hi ocupen un lloc. Al llarg del llibre

s'usen altres fonts de dades disponibles, però el seu estadi primer té en compte les mostres següents:

PAÍS	MÈTODE D'ENTREVISTA	MOSTRA	DATA
Estats Units	Telèfon	1.498	1980
Austràlia	Personal	1.195	1986
Regne Unit	Personal	1.770	1984
Canadà	Personal	2.577	1982
Suècia	Telèfon/correu	1.145	1980
Noruega	Personal	2.532	1982
Japó	Personal	823	1987

Font: Wright, *Class Counts*, student edition (2000), p. 75 (Apèndix metodològic).

Si considerem les respostes als qüestionaris corresponents, tenint en compte la matriu exposada, s'observa que, durant el període que abasta la recerca, en la “dimensió de propietat” de les societats examinades entre el 4% i el 8% de les posicions era de capitalistes (els que ocupen 10 o més treballadors) o petits empresaris (els que n'ocupen entre 2 i 9), mentre que la proporció de la petita burgesia (autònoms que ocupen una persona o cap) registrava més variacions, essent el Japó el valor més atípic (entorn del 23%). Les diferències eren més significatives entre els volums d'empleats. El percentatge de classe treballadora era un 30% superior a Suècia que a Noruega, el Japó i el Canadà, llevat que s'apliquin categories ampliades per afegir els treballadors qualificats i els supervisors no qualificats a allò que, pròpiament, s'entén per classe obrera. En aquest cas, hi hauria menys variacions entre les set societats, ja que s'hi trobaria una distribució comuna de $\frac{3}{4}$ parts de classe treballadora –i les ubicacions de classe més properes– i un percentatge de classe mitjana –“extended expert manager category”– d'entre el 10% i el 15% de tota la força de treball.

Eric Olin Wright emprà un ampli ventall d'estratègies i tècniques d'anàlisi quantitativa, incloent-hi estadístiques, equacions de regressió i models sofisticats, per tal d'analitzar processos macroestructurals i, en un nivell micro, experiències personals de classe. Però cal dir que el seu ambiciós treball planteja dubtes metodològics: Les mostres estudiades són prou representatives per extreure'n conclusions generals sobre l'estructura de classe en societats de capitalisme avançat? En podem dubtar intuïtivament. Potser caldria afegir més països dins la recerca. Les mostres tenen la magnitud adient? Estan obsoletes?

(alguns capítols del llibre *Class Counts* procedeixen d'articles antics). Les xifres de la taula mostrada són heterogènies, tant pel que fa als anys de referència com a les magnituds i al mètode d'entrevistes (que va de les presencials a les telefòniques, en combinació amb el correu). Així mateix, tal com admet el propi Wright, mentre que algunes mostres només inclouen treballadors ocupats, d'altres també n'incorporen aturats, i d'altres hi afegeixen els que treballen a la llar. A més, hi ha mostres que exclouen majors de 65 anys i n'hi ha que no, i tot i que la majoria d'elles són aleatòries a escala nacional, la del Japó es va extreure de Tokyo i rodalies, territori que cobria aproximadament el 40% de la població japonesa. A causa d'aquestes dificultats, que compliquen l'obtenció de resultats comparatius, la recerca sovint contrasta les dades citades (procedents de: “the comparative –cross-national – class analysis project”) amb les d'estadístiques laborals governamentals acoblades per l'OCDE, i s'hi copsen diferències. A tall d'exemple, la proporció d'autònoms als Estats Units varia entre les dades del “comparative project” (14,7%) i les estadístiques del govern (9,4%), potser a causa de la distinta redacció dels qüestionaris corresponents. Aquesta eina planteja un problema metodològic general per establir comparacions: la dificultat de garantir que els ítems d'un qüestionari tinguin un mateix significat en contextos culturals diferents, tal com s'observa en codificar títols formatius i descripcions sobre habilitats (en relació amb la dimensió de capacitats en la matriu de l'estructura de classe).

També és destacable, com a dificultat metodològica, l'haver de fer operatiu l'articulació de conceptes abstractes –com el d'estructura de classe (construït sobre les dimensions de les relacions de propietat, autoritat i capacitats)– amb magnituds concretes. Quins indicadors s'han d'utilitzar per mesurar cada dimensió de la matriu? Com agregar tota una massa d'observacions en variables útils? Cada elecció operativa pot provocar importants variacions en la distribució de la força de treball entre les ubicacions de l'estructura de classes, tal com s'observa, a tall d'exemple, en contrastar un criteri expansiu amb un de restrictiu per definir aquells que encaixen en les dimensions d'autoritat i capacitat que figuren a la matriu. Aquestes dificultats metodològiques afecten les anàlisis no comparatives (sobre l'evolució històrica de l'estructura de classes en un sol país) i les comparatives (sobre el contrast entre països). Així ho mostra l'estudi de tres dels problemes més interessants que aborda *Class Counts*: la transformació de l'estructura nord-americana de classes (1960-1990), com a exemple de recerca nacional, i la relació entre classe i divisió del treball domèstic per raó de gènere, i el nexa entre la formació de

la classe i la consciència de classe, a Suècia, els Estats Units i el Japó, com a exemples de recerca transnacional.

Amb l'anàlisi dels canvis en la distribució de la població activa nord-americana entre les diferents posicions de classe (de 1960 a 1990), Wright contribueix al debat entre les teories marxistes i les post industrials pel que fa a la transformació de l'estructura de classes en les societats capitalistes avançades. Partint d'una base empírica extreta del "class analysis project" i d'altres cens, prova hipòtesis d'ambdós enfocaments. D'acord amb la teoria marxista clàssica del desenvolupament capitalista: 1) L'expansió del capitalisme tendeix a destruir l'ocupació independent, a fer minvar el nombre de productors autònoms. 2) L'acumulació de capital tendeix a incrementar-ne la concentració, en tant que les petites empreses són destruïdes i les grans es consoliden. 3) Per fer créixer el control sobre la força de treball i l'extracció de plusvàlua, el capitalista té l'incentiu de reduir l'autonomia del treball qualificat i, si pot, reemplaçar-lo pel no qualificat. Per tant, l'expansió del capital incrementa la proletarització del procés de treball (més classe obrera, supervisors, mànagers i mànagers experts, i menys treballadors qualificats i experts no mànagers). Altrament, davant dels canvis tecnològics contemporanis, la perspectiva postindustrial preveu una economia del coneixement i els serveis amb més direcció autònoma, amb un procés de desproletarització gradual del treball i d'expansió del volum d'experts, treballadors qualificats i mànagers experts.

La tècnica emprada per Wright per sotmetre a validació empírica ambdós tipus de previsions (la marxista i la postindustrial) és l'anomenada "Shift-Share Analysis", que divideix els canvis de l'estructura de classe al llarg del temps en tres components: 1) Sector Shift: Identifica els efectes que causen sobre l'estructura de classes els canvis en la distribució de la força de treball entre els diferents sectors econòmics. És a dir, si el sector agrícola té una proporció elevada de petita burgesia (petits grangers), la variació de la magnitud d'aquest sector en l'economia fa variar la magnitud relativa de la petita burgesia en el conjunt de la societat, si la resta de factors es manté igual. 2) Class Shift: Identifica els efectes que causen sobre l'estructura de classes els canvis en la composició interna dels diversos sectors econòmics. 3) Component d'interacció: Identifica els canvis resultants de la interacció entre 1 i 2.

Wright calcula el *sector shift* (amb l'assumpció que la distribució interna de classes dins cada sector roman estable) i el *class shift* (assumint un pes estable en l'economia dels

diferents sectors econòmics, classificats en sis grups generals: extractiu, transformador, distribuït, negocis, polític i social, i serveis personals). Per limitacions en la magnitud de la mostra, Wright ha de reduir de dotze a vuit les categories de la matriu, i fer operatives 38 categories de variables. Els resultats de l'anàlisi de Wright són més consistents amb les prediccions dels teòrics post-industrials que amb les dels marxistes.

Les taules que confegeix¹³² mostren que si bé a la dècada de 1960 hi va haver una petita expansió de la classe treballadora, la tendència es capgirà en el decenni de 1970, i en el de 1980 la proporció de la classe obrera en el conjunt de la força de treball havia minvat un 5% de mitjana dins els diversos sectors, mentre que havia crescut la proporció de mànagers i mànagers no gerents. A més, si bé la classe obrera es mantenia per damunt del 40% de la força de treball el 1990, el *class-shift* negatiu del procés de desproletarització dins els sectors afectava quatre dels sis sectors agregats esmentats, mentre que el *class-shift* positiu per a experts i gerents experts afectava pràcticament els sis sectors. Alhora, les pautes del gir sectorial eren més congruents amb les expectatives post-industrials, juntament amb el declivi de l'ocupació en el sector transformador.

La davallada de la classe treballadora entre 1960 i 1990, a causa del gir d'ocupació del sector de transformació envers el de serveis, i també pels canvis interns d'aquest sector,

132

Dades de sèries temporals sobre la distribució de classes als Estats Units entre 1960 i 1990

Class locations	1960	1970	1980	1990
1. Managers	7.50	7.57	7.95	8.25
2. Supervisors	13.66	14.86	15.23	14.82
3. Expert managers	3.87	4.41	5.06	5.99
4. Experts	3.53	4.53	5.49	6.90
5. Skilled workers	13.46	14.08	12.92	12.77
6. Workers / All workers	44.59 / 58.05	45.13 / 59.21	44.05 / 56.97	41.38 / 54.15
7. Petty bourgeoisie	5.54	4.09	4.53	5.19
8. Employers	7.86	5.33	4.77	4.71

Resultats de la "shift-share analysis" (descomposicions dels ratios de variació per dècada en la distribució de població a cada localització de classe, respecte de cada component de la tècnica "shift-share"):

Class Location (1960-1970)	Class Effect	Economic Sector Effect	Interaction effect	Total effect	Class Location (1970-1980)	Class Effect	Economic Sector Effect	Interaction effect	Total effect	Class Location (1980-1990)	Class Effect	E. S. E.	I. E.	Total Effect
1 Managers	3.23	-1.76	-0.87	0.60	1 Managers	3.57	0.71	0.71	4.99	1 Managers	1.88	1.58	0.30	3.76
2 Superv.	5.19	3.37	-0.81	7.75	2 Superv.	0.38	2.09	0.03	2.50	2 Superv.	-2.45	-0.38	0.14	-2.69
3 E. Mang.	7.94	6.47	-0.50	13.91	3 E. Mang.	13.93	0.54	0.19	14.66	3 E. Mang.	22.04	-1.96	-1.69	18.39
4 Experts	14.36	13.73	0.14	28.22	4 Experts	15.90	4.02	1.34	21.26	4 Experts	24.71	1.41	-0.50	25.62
5 S. Works	-0.78	7.64	-0.91	5.95	5 S. Works	-9.22	0.63	0.32	-8.27	5 S. Works	1.63	-2.38	-0.45	-1.20
6 Workers/ All (5.6)	1.01	1.35	-0.05	1.21 / 2.31	6 Workers/ All (5.6)	-0.75	-1.37	-0.28	-2.40 / -3.79	6 Workers/ All (5.6)	-5.17	-1.20	0.32	-6.05 / -4.95
7 P. Bourg.	-15.42	-12.55	1.83	- 26.14	7 P. Bourg.	11.69	-0.18	-0.58	10.93	7 P. Bourg.	4.58	8.56	1.32	14.46
8. S. Emp.	-19.04	-14.67	1.50	32.21	8. S. Emp.	-9.41	0.37	-1.44	-10.48	8. S. Emp.	-8.17	8.41	-1.57	-1.33

Font: Wright, *Class Counts* (1997): descomposició dels ratios de redistribució de persones a cada ubicació de classe, tenint en compte cada component de la shift-share technique.

Ex: L'any 1980 hi havia un 7,95 % de mànagers no experts, mentre que al 1990 hi havia 8,25 %: un rati de canvi de 3,76 %. D'aquest rati, 1,88% correspon al *class shift component* (la proporció d'increment de mànagers dins dels 38 sectors), mentre que 1,58% al moviment de la força de treball cap als sectors amb més proporció de mànagers, i 0,30 % al component residual d'interacció.

refuta aparentment la previsió marxista de proletarització creixent, però val a dir que el mètode per mesurar les estructures de classes té risc de biaixos de sobrerrepresentació i d'infrarepresentació de certes localitzacions de classe.¹³³ Així mateix, si bé podem acceptar que l'evolució de la correlació de classes en el capitalisme avançat és imprevista per al marxisme, no gensmenys, podem desplaçar el context de l'anàlisi empírica des dels Estats Units a la resta del món, bo i destacant que el capitalisme post fordista és un mode global de producció en què les companyies operen internacionalment, on el percentatge de la classe obrera pot minvar en un grup de societats, però incrementar-se simultàniament en molts altres països.

Una altra interpretació dels resultats del “shift-share analysis” fóra que el declivi de la classe treballadora i l'expansió d'experts i gerents, fenòmens propiciats parcialment per canvis tecnològics, només responen a una fase breu del capitalisme, prèvia a un procés d'ulterior proletarització i desqualificació laboral per al gruix de la població activa. Fos com fos, però, els resultats de l'anàlisi de Wright constitueixen un desafiament per a les expectatives i demandes clàssiques del marxisme, tot exigint-ne, si més no, la reconsideració d'assumpcions tradicionals.

L'efecte de la condició de classe sobre la divisió –de gènere– del treball domèstic és un altre àmbit on la recerca de Wright mostra resultats contraintuïtius. L'exploració sistemàtica de la correlació entre la ubicació de les llars familiars en l'estructura de classe i les desigualtats de gènere en l'execució efectiva del treball no remunerat de la casa és cabdal per al diàleg entre la tradició marxista i el feminisme. Hem vist que Carling se n'ocupa des de la teoria de jocs. En el cas de Wright, s'analitza particularment la contribució del marit a aquestes tasques en famílies amb distinta composició de classe, en casos en què tant l'home com la dona perceben ingressos salarials. La classe fóra la variable independent de la divisió del treball domèstic en la parella (heterosexual en l'estudi que ens ocupa). Wright estudia com pot variar la desigualtat d'aquest repartiment entre diversos perfils de família, mitjançant les categories d'una senzilla matriu conceptual de composició familiar de classe, amb només tres variables (1. Treballadors per compte pròpia: empresaris i petits burgesos. 2. Classe mitjana: empleats amb una posició de directiu o supervisor dins l'estructura d'autoritat o que desenvolupen una ocupació tècnica. 3. Classe treballadora: tota la resta d'ocupats.)

133 Wright admet que “the procedure of imputing class structures in 1960 and 70 on the basis of class-by-occupation distributions within sectors in 1980 is certainly open to question” (vegeu Wright, *Class Counts*, p. 109, per a més consideracions sobre el qüestionament dels mètodes emprats).

La simplicitat de la matriu, que respon a les limitacions en les magnituds de les mostres, permet situar nou localitzacions familiars de classe.¹³⁴

Sobre aquesta base, Wright sotmet a prova cinc hipòtesis (les arrels de les dues primeres es troben en l'obra: Engels, *L'origen de la família, la propietat privada i l'Estat*, 1884):

- Hipòtesi 1 (igualitarisme de classe treballadora): Com més proletaritzada és una llar, més igualitària la distribució del treball domèstic.
- Hipòtesi 2: (manca d'igualitarisme de la petita burgesia): Les llars on és significativa la propietat privada dels mitjans de producció tindran la distribució menys igualitària del treball domèstic.
- Hipòtesi 3 (cultures de classe): En general els homes de classe treballadora realitzen un treball domèstic proporcionalment inferior als homes de classe mitjana.
- Hipòtesi 4 (poder de negociació de classe): A les llars on la dona té una posició de classe més privilegiada que la del marit, ella tindrà un poder de negociació més gran i, probablement, ell assumirà més treball a casa.
- Hipòtesi 5 (autonomia de gènere): El grau d'igualtat en la divisió de gènere del treball domèstic no varia gaire entre les unitats familiars de diferent composició de classes.

Aquestes hipòtesis es proven comparant Suècia i els Estats Units en les desigualtats en el treball domèstic (neteja rutinària de la casa, cuina, rentat de plats i coberts, compra de queviures, bugada i cura dels infants). Wright presenta els resultats en tres nivells: 1. La distribució general de les tasques de la llar en ambdós països. 2. Les pautes generals de variació de classe en el treball de l'home a casa. 3. Com resulten afectats aquests patrons quan hom considera altres variables, com l'educació.

Pel que fa al primer nivell, un fet a destacar rau en la divergència de respostes entre homes i dones a la pregunta pel percentatge de treball domèstic que ells assumeixen. En el cas nord-americà, els homes afirmen responsabilitzar-se'n del 26,2%, mentre que les dones només els hi reconeixen un 20,5%. En el cas suec, elles afirmen que llurs

134

FAMILY-CLASS COMPOSITION MATRIX *

1 = pure self employed family. 2 = self employment + middle class,
 3 = self-employment + working class, 4 = pure middle class family,
 5 = middle class wife + working class husband, 6 = working class wife
 + middle class husband, 7 = pure working class family.

		HUSBAND'S JOB CLASS		
		Self-employed	Middle class	Working class
WIFE'S JOB CLASS	Self-employed	1	2	3
	Middle class	2	4	5
	Working class	3	6	7

Font: Elaboració a partir de Wright, *Class Counts* (1997) * La simplicitat de la matriu respon a les limitacions en la mida de la mostra.

companys realitzen el 25,1% del treball de la casa, i ells que en cobreixen el 28,5%.¹³⁵ Si examinem curosament aquests percentatges, sabent que el període de referència registra una porció de treball a temps parcial més elevada per a les dones sueques, constatem que el grau de desigualtat és definitivament superior als Estats Units. En relació amb les variacions a través de les ubicacions de classe, mitjançant la taula de *Mean levels of husband's percentage contribution to total housework by family-class composition (dual earner households only)*,¹³⁶ trobem que els efectes de la classe sobre el repartiment d'aquest treball no remunerat són febles.¹³⁷ S'observa alguna diferència de classe –poc significativa estadísticament– més gran a Suècia que als Estats Units, particularment en el cas de la classe mitjana, així com una forma tradicional de patriarcat a les llars petitburgeses d'ambdós països, però només una petita variació del treball domèstic masculí s'explicaria en termes de composició de classe. A més, Wright argumenta que considerar variables com l'educació, les actituds o el fet de tenir infants o no tenir-ne, encara redueix més les diferències de classe envers el treball a la llar. Per tant, els resultats de la recerca són més consistents amb la hipòtesi 5 que amb la resta d'hipòtesis (“on balance, therefore, there is no support in the data at all for hypotheses 1, 3 and 4, and at best very limited support in Sweeden for hypothesis 2”).¹³⁸

Com a tercer àmbit a destacar de la investigació feta per Wright, hi tenim el nexa de la consciència de classe amb l'estructura i la formació de les classes. Un aspecte subjectiu cabdal per a l'estudi de la classe social com a actor amb capacitat d'acció col·lectiva, que

135 Una crítica metodològica que podem plantejar a aquesta part de la recerca de Wright rau en un problema de biaix: la subjectivitat de les respostes dels homes a les preguntes dels qüestionaris emprats. El contrast entre les respostes –segurament més realistes– de les dones i les dels homes davant la pregunta sobre el volum de tasques que ells fan, que mostra un contrast més ampli en el cas dels Estats Units (on el grau de coincidència de les respostes d'elles i ells és menor que en el cas suec), palesa un possible biaix dels marits sobre el volum de treball que aquests assumeixen efectivament, potser per deshonestedat o, si més no, per la tendència a exagerar o a autoenganyar-se sobre allò que de debò fan.

136

Combined sample size of men and women.	UNITED STATES (N=537)	Husband's job class			* Combined sample size of men and women.	SWEEDEN (N=641)	Husband's job class		
		Self-employed	Middle Class	Working Class			Self-employed	Middle Class	Working Class
Wife's job class	Self-employed	17.1	22.8	16.1	Wife's job class	Self-employed	16.0	25.1	19.6
	Middle class	22.8	23.9	25.5		Middle class	25.1	32.4	27.8
	Working class	16.1	22.3	27.1		Working class	19.6	25.1	28.1

Font: Elaboració a partir de Wright, *Class Counts* (1997)

137 vegeu l'exposició detallada d'aquests efectes, a partir de l'ús de diversos controls (regressió logística), a nivells de significació: $p < .05$ i $p < .01$, entre les pàgines 267 i 270 de Wright, *Class counts* (1997). D'acord amb Wright: “In regression equations predicting husband's housework, the categories distinguishing family-class types only explain about 3% of the variance in housework in the US and 6 % in Sweeden.”

138 Wright, *Class Counts* (student version – 2000), p. 156.

implica l'estudi de les coalicions i les estratègies polítiques possibles, i que també està present en el treball d'altres marxistes analítics, com ara Elster o Przeworski. Des d'un enfocament ja avançat a "What is middle about the middle class?" (1986), Wright compara els patrons de conformació de les classes a Suècia, els Estats Units i el Japó, en connexió amb la variació de la consciència de classe en aquestes mateixes societats de capitalisme desenvolupat, mitjançant l'ús de models.¹³⁹ Particularment, ens interessa el problema de "mesurar" la consciència de classe, si és que això és d'alguna manera possible, com també el lligam entre consciència i ubicació en l'estructura de classes, extrems que Wright intenta escatir amb eines com enquestes i sondeigs. En primer lloc, cal advertir que la "consciència de classe" és un concepte eminentment abstracte, que remet a opcions personals i a la dimensió psicològica del subjecte, fet que en dificulta la quantificació i comparança. A més, cal tenir present que les respostes dels individus en entrevistes i qüestionaris poden capgirar sistemàticament llurs eleccions –i processos cognitius– reals en situacions concretes. Per tant, s'ha de ser prudent davant la utilitat efectiva d'aquestes eines. Wright argumenta que els qüestionaris ens poden ajudar a obtenir una imatge àmplia de la relació entre estructura i consciència de classe, però cal ser curós a l'hora de dissenyar-los, per evitar tantes distorsions com sigui possible.

En el cas tractat, Wright opta per un qüestionari comú per mesurar els patrons de consciència de classe als tres països esmentats, format per cinc ítems d'actitud, tots ells amb quatre respostes possibles (hi estic molt d'acord, d'acord, en desacord o molt en desacord).¹⁴⁰ Les qüestions a contestar són: 1) Les corporacions beneficien els propietaris a expenses dels treballadors i els consumidors. 2) En una vaga general la gerència hauria de tenir prohibit per llei contractar esquiroles. 3) En aquest país hi ha moltes persones que reben ingressos molt inferiors als que mereixen. 4) Les grans corporacions tenen massa poder a la societat americana/sueca/japonesa. 5) Els empleats que no són directius farien funcionar efectivament les coses als seus llocs de treball sense els caps. Partint de l'agregació de les respostes a cadascuna d'aquestes qüestions, Wright construeix una senzilla escala additiva sobre consciència de classe, que va de -10 (el valor procapitalista extrem) a +10 (el valor anticapitalista extrem), en tant que la resposta a cada qüestió,

¹³⁹ El model més elaborat el trobem a la pàgina 402 de Wright, *Class Counts* (1997), a la *figure* 13.8, que mostra assumpcions com: la ubicació en l'estructura de classes limita la consciència de classe; l'estructura de classes limita la formació de classes, i els macro processos de formació de classes intervenen en els micro processos de formació de la consciència de classe.

¹⁴⁰ "Do you strongly agree, agree, disagree or strongly disagree to the following assertions: 1, 2, 3, 4, 5?" Un qüestionari amb respostes obertes podria proporcionar un coneixement més profund, però causaria més problemes de codificació per a l'anàlisi quantitativa, considerant en particular que a la recerca transnacional comparativa entren en joc diferències culturals importants en els usos lingüístics.

separadament, va de -2 a +2. Així, l'escala es pot emprar per analitzar comparativament la relació entre localitzacions de classe i consciència de classe a Suècia, els Estats Units i el Japó, d'acord amb la premissa que les persones tendeixen a tenir formes de consciència de classe congruents amb els interessos materials de les ubicacions de classe on elles s'hi trobin. La forma gràfica de copsar aquesta assumpció fóra presentar-la com una hipòtesi empírica: a través de cada casella de la matriu conceptual de l'estructura de classes hi hauria una relació monotònica entre els valors de l'escala anti/pro capitalista i la posició de classe, de forma que quan més ens desplaçem cap a les posicions de classe purament capitalista menys simpatia sent l'ocupant envers les crítiques a les institucions capitalistes. Considerant la matriu esmentada, que com sabem comprèn 12 ubicacions, la hipòtesi implicaria tres hipòtesis específiques: 1. La posició de classe treballadora –dins la matriu– hauria de ser la més anticapitalista, mentre que la localització de classe capitalista la més procapitalista. 2. Dins la porció sobre propietat, les actituds haurien d'esdevenir, monotònicament, més procapitalistes com més ens desplaçem de la petita burgesia cap a la classe capitalista. 3. Dins la porció d'empleats, les actituds haurien d'esdevenir més procapitalistes en desplaçar-nos –a través de files i columnes– de la casella de classe obrera a la de mànager expert).

Tot i que en altres parts de la recerca de Wright els grups (classes) semblen una unitat d'anàlisi més directa, per mesurar la consciència de classe parteix clarament de la referència de l'individu. Construeix un model multivariant per analitzar les diferències de consciència individual en cada país, emprant l'escala citada.¹⁴¹ Els resultats que n'obté són àmpliament consistents amb les tres hipòtesis.¹⁴² Tal com s'esperava, en els tres països la posició de la classe obrera és la més anticapitalista, mentre que els valors de la posició de classe capitalista són els més procapitalistes (hipòtesi 1), a més, aquesta ubicació de

141 Per als detalls del model –que integra variables d'ubicació de classe, passades experiències de classe, experiències actuals i condicions materials, variables demogràfiques (gènere i edat) i nacionalitat– vegeu Wright, *Class Counts* (1997), pp. 456-457.

142

Estructura de classe i consciència de classe (a Suècia, els Estats Units i el Japó):

SWEEDEN	EMPLOYEES					US	EMPLOYEES					JAPAN	EMPLOYEES				
	OWNER	Expert	Skilled	Nonskilled	Manager		OWNER	Expert	Skilled	Nonskilled	Manager		OWNER	Expert	Skilled	Nonskilled	Manager
CAPITALIST	-3.41	-2.36	0.60	1.05	Manager	CAPITALIST	-2.17	-2.62	-0.68	-1.09	Manager	CAPITALIST	0.17	0.32	2.10	1.83	Manager
SMALL EMPLOYER	-0.70	0.56	2.07	3.50	Supervisor	SMALL EMPLOYER	0.35	-0.73	1.30	2.28	Supervisor	SMALL EMPLOYER	0.76	0.68	2.68	1.57	Supervisor
PETTY BOURGEOISIE	0.87	1.98	4.60	4.61	Non-management	PETTY BOURGEOISIE	1.08	0.16	2.67	2.66	Non-management	PETTY BOURGEOISIE	3.08	1.09	2.61	3.07	Non-management

Font: Elaboració a partir de Wright, *Class Counts* (1997)

* Primerament, Wright fusiona les tres mostres nacionals en una sola base de dades on la nacionalitat només és una variable més. En segon lloc, divideix les dades en tres mostres nacionals i les analitza a un nivell micro, separadament.

l'estructura de classes és entre tres i quatre punts més procapitalista que la de la petita burgesia, trobant-s'hi enmig els petits empresaris (hipòtesi 2). Pel que fa a la hipòtesi 3, els resultats són consistents per a Suècia i els Estats Units, però menys per al Japó.

Metodològicament, hom podria objectar que els cinc ítems del qüestionari en què es recolza la recerca sobre el vincle entre consciència i estructura de classes són tendenciosament anticapitalistes, fet que en relativitzaria la fiabilitat per mesurar la consciència de classe amb objectivitat. El qüestionari tindria un biaix ideològic (acord amb els ítems = visió anticapitalista, desacord amb ells = visió procapitalista). Així mateix, podríem sospitar d'un “yea-saying bias”, com a disposició de molts a acceptar assercions sense prendre'n realment el contingut en consideració, problema més freqüent entre persones menys formades (amb les implicacions que això té per a algunes ubicacions de l'estructura de classes). Un altre problema fóra el condicionament cultural de l'eina, ja que Wright reconeix que el qüestionari es va dissenyar i provar en un context europeu occidental. Això comporta dificultats per comparar les respostes dels suecs i els nord-americans i, més encara, les d'ambdós grups amb les dels japonesos.

Amb posterioritat a *Class Counts* (1997), Wright ha seguit investigant l'estructura de classes de diverses societats. El 2005 va editar el volum col·lectiu *Approaches to Class Analysis*, i el 2009 va publicar, a la *New Left Review*, l'article “Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach”. El text té interès perquè Wright hi defensa un cert “realisme pragmàtic” en qüestions epistemològiques i metodològiques, reconsiderant alguns postulats que havia seguit prèviament per a l'anàlisi de les classes. Sense distanciar-se del marc teòric de la tradició marxista, ni negar-li el caràcter distintiu en les ciències socials, advoca per entendre'l més com un programa de recerca orientat a l'explicació de fenòmens importants que com a paradigma omnicoprehensiu. Per això, proposa una perspectiva metodològica integradora de tres enfocaments sociològics centrals en l'anàlisi de classes: el marxista, el d'estratificació i el weberianà.¹⁴³ Proposa un model analític mixt per reforçar la comprensió dels –macro i micro– processos de l'estructura contemporània de classes, i, d'aquesta manera, poder integrar l'explicació dels diferents mecanismes que cadascun dels tres enfocaments esmentats subratllen: l'explotació i la dominació; els atributs individuals i les condicions de vida; l'acaparament d'oportunitats i les exclusions (respecte de béns com l'educació). De fet, aquesta

143 Per a un contrast entre la teoria marxista de classes i la teoria de l'estratificació social —representada per l'obra de Peter Blau i Otis Dudley Duncan, *The American Occupational Structure*, de 1967— vegeu Elster, *Making Sense of Marx* (1985), pp. 335-336, on també s'inclouen referències al pensament de Weber.

perspectiva híbrida constitueix una aposta plenament congruent amb les premisses fundacionals del Marxisme Analític, i Wright la projecta a l'estudi de les classes als Estats Units ("American class structure is marked by the highest rates of poverty and economic marginality of any comparable country").¹⁴⁴ El text es publicà en plena crisi financera mundial...

El treball empíric de Wright, inspirat en les reflexions teòriques de Roemer, és un fruit notable del Marxisme Analític. Reflecteix que els mètodes de recerca quantitativa i qualitativa, convencionals en les ciències socials contemporànies, poden enriquir el coneixement de temes essencials de la tradició marxista, la qual, més que una epistemologia específica, aporta conceptes i preguntes de fons per als investigadors compromesos amb la igualtat social. Malgrat la dificultat d'articular models numèricament operatius per a conceptes abstractes (classes, explotació, etc.), i la resta de problemes metodològics comentats, Wright obté conclusions sòlides sobre hipòtesis marxistes importants: mentre que en alguns casos els resultats confirmen prediccions (el nexa previst entre les ubicacions de classe i la consciència i actituds de classe), en d'altres la troballa sorprèn (la manca de correlació significativa entre les classes socials i la divisió de gènere del treball domèstic), o fins i tot requereix reconstruccions (la validació, si més no parcial, de les previsions postindustrials, en contrast amb les marxistes, pel que fa a la transformació de l'estructura de classes en els Estats Units). Els temes examinats, i d'altres que ocupen els esforços de Wright (la permeabilitat de les fronteres de classe, la relació entre gènere i classe en l'accés de les dones a llocs de comandament, etc.), exemplifiquen com seguir estudiant un dels factors estructurals de la desigualtat en el capitalisme.

Les anàlisis de Wright sobre les classes socials, tot i les dificultats metodològiques que hi detectem, constitueixen una referència inexcusable per conèixer més bé un fenomen clau en l'estructura de les nostres societats, indissociable de la reflexió sobre el(s) subjecte(s) del canvi social. Hi hem esmerçat un estudi extens perquè, d'entre tots els marxistes analítics, ell és dels que aporten més fonamentació empírica per bastir una teoria social progressista. I això en singularitza la contribució. Tant és així que s'ha pensat que altres companys de corrent, com el propi Gerald Cohen, en mancar, com a filòsofs o acadèmics d'altres especialitats, d'una teoria sociològica pròpia, n'han subscrit la de Wright.

¹⁴⁴ Wright, "Understanding Class: Towards an Integrated Analytical Approach" (2009), p. 113.

2.5.3 Elster: el significat de l'explotació i les classes socials per a l'acció col·lectiva

La perspectiva d'Elster davant el binomi explotació/classes socials, a diferència de Wright, no rau en la recerca empírica, sinó en el treball hermenèutic sobre els textos de Marx. Mitjançant un esforç d'exegesi i reconstrucció analítica, Elster defensa una interpretació consistent d'importants escrits de l'obra de Marx, i n'extreu conclusions interessants. Els arguments de la proposta els trobem a obres com *Making Sense of Marx (MSM)*, de 1985, llibre tan discutit¹⁴⁵ com cabdal per al Marxisme Analític, o "Three challenges to class" (1986),¹⁴⁶ un assaig representatiu de l'enfocament d'Elster. La nostra aproximació al seu estudi de l'explotació i les classes es recolza en l'estudi d'aquests treballs.

Pel que fa a la teoria de l'explotació de Marx, Elster enfoca el fenomen des d'un doble vessant: hi veu el fonament d'una crítica normativa de la societat i, alhora, un eix explicatiu de l'acció individual i col·lectiva que pugui sorgir contra el sistema. A *MSM*,¹⁴⁷ basant-se en el treball d'altres membres del Grup de setembre, com ara Roemer i Cohen principalment, reflexiona sobre la naturalesa, les causes i el caire injust de l'explotació; la coerció dels treballadors sota el capitalisme, i la concepció marxista de la llibertat. Arran d'aquestes qüestions, i amb referències textuais convinents (*Grundrisse*, *El Capital*, etc), atribueix a Marx una teoria de la justícia, que fóra subjacent al comunisme i al seu rebuig a l'explotació.

En primer lloc, Elster recapitula la definició d'explotació, entesa essencialment com treballar més hores de les necessàries per produir els béns que consumim. Igualment, distingeix entre l'explotació que es dona a les economies sense mercat i la que es produeix en les economies de mercat, trobant-se en el capitalisme el cas canònic. Adverteix, però, que tota societat de classe (amb mercat o no) té en comú que s'hi esdevé l'extracció de la part del producte del treball que excedeix del necessari per reproduir la força de treball, en formes diverses.¹⁴⁸ La possibilitat d'aquest excedent fa possible la societat de classes.

145 Vegeu, a tall d'exemple, Mandel, "Cómo quitarle el sentido a Marx", a *Sin Permiso*, Vol. 6 (2009).

146 Elster, "Three Challenges to Class" (1986), publicat a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

147 Elster, *Making Sense of Marx* (1985), p. 166-233.

148 "La diferència essencial entre, per exemple, una societat basada en el treball esclau, i una de basada en el treball assalariat, es troba només en la manera en què aquest treball excedent és, en cada cas, extret dels productors reals. El capital no ha inventat el treball excedent..." Marx, *El Capital I*, citat a Elster, *MSM*, p. 168.

Elster descriu el capitalisme com la forma principal i històricament més desenvolupada de les economies de mercat, definida per la configuració de la pròpia força de treball com una mercaderia més, subjecta a compra i venda en el mercat. El capitalisme constitueix un sistema on el treball assalariat és la institució bàsica, un mode de producció on el nivell salarial i la durada de la jornada de treball són objectes centrals de la lluita de classes. Malgrat l'equivalència lògica amb l'explotació a través del mercat de crèdit, que Roemer desenvolupa com a model i Elster recull, l'explotació a través del mercat laboral es presenta com la forma principal d'explotació en el capitalisme, i implica relacions de poder amb expressions diverses (com ara el poder de l'Estat per fer complir els drets de propietat, l'existència de monopolis o la dominació en el procés de producció). Des d'aquesta assumpció, Elster reflexiona, seguint Marx, sobre el tipus de llibertat de què gaudeix el treballador en vendre's la força de treball. Un problema que, com veurem, també és important en el treball de Cohen. Elster recapacita sobre el possible caràcter formal de la llibertat de vendre temps de treball a qui domina les condicions del procés productiu, del qual el treballador en depèn. La pregunta a formular fóra: el treball assalariat és lliure o forçat? Per respondre-la cal tenir present que la concepció marxista de la llibertat és positiva, real, entesa com autorealització autònoma, com a possibilitat que cadascú es doti dels propis objectius. Constitueix una concepció de la llibertat que contrasta amb la llibertat negativa, de no interferència, que Marx identifica amb la llibertat formal. Com es relacionen totes dues? D'una banda, el capitalisme obre una llibertat econòmica inexistent en societats anteriors, en aspectes com el consum. D'una altra, la llibertat que s'hi dóna per vendre la força de treball només és formal. D'acord amb Elster,¹⁴⁹ Marx ho entén així quan caracteritza el mercat de treball, on pot crear-se la il·lusió que el marge d'opcions del treballador és ampli quan, de fet, les condicions de la competència mercantil són contràries al sentit de comunitat que requereix el ple desenvolupament de cadascú. A més, el treballador pot sentir una llibertat fictícia, gràcies a la llibertat jurídica de poder contractar amb diferents capitalistes, però aquesta sensació de llibertat aparent només la pot tenir si oblida la seva dependència radical vers el Capital. Igualment, la il·lusió que el treballador pugui independitzar-se del Capital i esdevenir ell mateix explotador de mà d'obra aliena, tot i ser d'utilitat ideològica per legitimar el capitalisme, revela a la pràctica una possibilitat limitada a l'abast de pocs treballadors, capaços i afortunats.¹⁵⁰ Per a la majoria de treballadors, aquesta llibertat –de canvi de classe– és

149 Elster, *MSM*, p. 206.

150 Cohen també reflexiona sobre la viabilitat real d'aquesta mobilitat social hipotètica, distingint entre llibertat individual i col·lectiva, amb arguments diferents als de Marx. Vegeu a tall d'exemple "The structure of proletarian unfreedom", a Cohen, *History, Labour, and Freedom* (1988), volum que també aplega l'assaig, de temàtica relacionada, "Are disadvantaged workers who take hazardous jobs forced to take hazardous jobs?"

merament formal, i el fet de seguir essent proletari és més una necessitat que una opció. Tot i que no pateixin la coerció intencional de ningú, es veuen objectivament forçats a romandre com estan, sense opció real de mobilitat social, ja que les alternatives per sobreviure poden ser tan poc atractives que gairebé ningú no les triaria. És des d'aquesta perspectiva que Marx capta que el treballador està forçat a participar del mercat de treball.

Igualment, Elster planteja el debat sobre la injustícia (o no) de l'explotació. Argumenta que, en el cas de Marx, la teoria de l'explotació que trobem a *El Capital* i la teoria sobre el comunisme que conté *La Crítica del Programa de Gotha* encarnen principis de justícia.¹⁵¹ És cert que Marx, en diferents escrits, no es mostra favorable a les teories de la justícia, sobretot quan aquest valor es concep de forma abstracta i transhistòrica, i que formula consideracions crítiques sobre la naturalesa dels ideals i els drets, les quals són, si més no, ambivalents. Però Elster interpreta que les contradiccions de Marx en aquests temes només palesen vacil·lacions en el seu pensament. Dubtes que no neguen que l'alemany, compromès amb l'autorealització com a valor individual suprem, “did condemn capitalism on grounds of distributive injustice.”¹⁵² El treball d'Elster en aquest punt, com també el de Cohen, reflecteix una lectura iconoclasta dels textos de Marx.¹⁵³

Elster sosté que per a Marx l'apropiació de la plusvàlua –arrel d'allò que, en sentit clàssic, considerem explotació– és injusta, tot i que no empri expressament aquest darrer terme. Marx no recorre a la idea d'acumulació primitiva, però sí a la idea proudhoniana de propietat entesa com a robatori. Així s'infereix de passatges dels *Grundrisse* i *El Capital*, entre d'altres. El robatori de força de treball aliena constitueix el fonament miserable de la riquesa actual.¹⁵⁴ La cita d'*El Capital* I que reproduïm tot seguit, referent al supòsit de creació de £2.000 de superàvit des d'un capital de £10.000, mostra a parer nostre un punt destacat de l'exegesi que desenvolupa Elster. Es tracta d'un passatge eloqüent que entrellaça explotació i classes:

“El capital original estava format per l'avançament de £10.000. Com va arribar el propietari a posseir-les? "Pel seu propi treball i el dels seus avantpassats", responen unànimement els portaveus de l'Economia Política. I, de fet, la seva suposició sembla l'única en consonància amb les lleis de la producció de mercaderies. Però és força diferent pel que fa al capital addicional de £2,000. Sabem perfectament com es va originar. No existeix un únic àtom del seu valor que no li degui l'existència al treball no remunerat. Els mitjans de

151 Elster, *MSM* (1985), p. 216.

152 Elster, *MSM* (1985), p. 222.

153 La concepció de Marx sobre la justícia és un tema discutit. Vegeu, a tall d'exemple, Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism* (1982).

154 Elster, *MSM* (1985), p. 223.

producció, amb els quals s'incorpora la mà d'obra addicional, així com el necessari per sustentar l'obrer, no són més que parts components del producte excedent, del tribut que s'exigeix anualment a la classe obrera per part de la classe capitalista. Encara que aquesta última amb una porció d'aquest tribut compra la força de treball addicional fins i tot al seu preu complet, de manera que equivalent s'intercanvia per equivalent, tot i que la transacció per tot això només és el vell truc de tot conqueridor que compra mercaderies als conquerits amb els diners que els **ha robat**.”¹⁵⁵

Per a Elster, el text palesa que Marx creu que l'apropiació capitalista de plusvàlua és injusta. En aquest sentit, cita la interpretació coincident que en fa Cohen, que entén que quan un sistema està basat en el robatori, tal com Marx sembla definir el capitalisme, aquest sistema es basa en la injustícia. Tanmateix, el concepte de robatori és confús si s'aplica al procés productiu capitalista, ja que es pot interpretar que allò que s'hi sostreu il·legítimament es genera en el propi procés, no n'és preexistent. A més, Elster considera que si bé un marc teòric centrat en la noció d'explotació pot proporcionar una visió històrica general, pot ser menys útil davant de qüestions morals complexes (com ara el problema de la titularitat dels fruits del treball dels més capacitats, la qüestió dels incentius per a la viabilitat del socialisme, o la comparació, a través d'un estàndard de mesura comuna, del treball de persones amb habilitats i preferències diferents).

Les consideracions sobre la justícia implícites en la teoria de l'explotació d'*El Capital I* són ben paleses a *La Crítica del programa de Gotha*, text molt present entre destacats marxistes analítics, com ara Cohen, Roemer, Elster, Van Parijs i Van der Veen. El noruec hi distingeix una teoria jeràrquica de la justícia, recolzada en dos principis distributius que han de regir, respectivament, les dues fases del comunisme: 1. El principi de contribució (a cadascú, en proporció al seu treball) i 2. El principi de necessitat (de cadascú d'acord amb la seva capacitat, a cadascú d'acord amb les seves necessitats). Ambdós principis són vulnerats per l'explotació capitalista, doblement injusta. El primer principi, que suscita problemes com la mesura objectiva del treball entre individus amb capacitats –físiques i intel·lectuals– i necessitats diferents, fóra un *second best* per al principi de necessitat, quan les circumstàncies no són encara prou madures per aconseguir-lo. Aquest segon principi, que planteja dubtes sobre les condicions d'aplicabilitat (abundància de recursos?, minva de les necessitats?), implica igualitarisme. És jeràrquicament superior al primer, ja que l'ajut a una persona discapacitada que no treballa fóra una transgressió justificada del principi de contribució. Vist això, Elster estima que el principi de la diferència, exposat per Rawls a *A Theory of Justice* (1971), seria un *second best* més fidel al principi de necessitat. Ho seria perquè aquell principi rawlsià –les desigualtats socials i econòmiques

155 Marx, *El Capital I*, citat a Elster, *MSM* (1985), p. 223-224. El destacat i la traducció al català és nostre.

s'han d'ordenar de forma que siguin pel major benefici dels membres menys avantajats de la societat– cerca tanta igualtat com sigui possible, i, per tant, s'aproxima més a l'esperit del principi de necessitat, mentre que del principi de contribució se'n sap que hom no pot rebre ingressos sense treballar, però s'ignora el grau de desigualtat que admetria, en desconèixer-se com reduir a una mesura comuna la pluralitat de treballs.

Elster reconstrueix analíticament el pensament de Marx sobre l'explotació a través d'una interpretació consistent dels seus texts, mantenint-hi una relació crítica, gens dogmàtica. Així, aporta reflexions teòriques d'interès sobre qüestions de justícia distributiva, en àmbits que Cohen, al seu torn, explora amb profunditat. També són remarcables les consideracions d'Elster sobre les classes socials. A “Three challenges to class” (1986), Elster presenta una definició del concepte de classe social i sintetitza idees que consten més desenvolupades a *MSM* (1985). Distingeix entre societats sense classes i societats amb classes, en sentit marxista, i qüestiona que en aquestes darreres les classes constitueixin sempre el focus principal de l'acció col·lectiva, ateses altres fonts de mobilització i solidaritat de grup, com ara l'estatus, el poder o la identitat cultural (llengua, religió, etnicitat, nacionalitat). Qüestiona, en definitiva, l'assumpció marxista que en tota societat dividida en classes tendeixin a confluir el mapa de classes i el mapa de l'acció col·lectiva (l'acció conscient dels actors col·lectius que han aconseguit superar l'obstacle del *free rider*). I posa en dubte, com a lloc comú, que les classes tendeixin a esdevenir actors col·lectius centrals mentre la resta d'actors perden influència.

Abordar la problemàtica anunciada requereix reconstruir una definició marxista de classe, tot assumint que Marx no en donà cap d'explícita. Elster sistematitza, de diferents passatges de l'obra de l'alemany, 15 grups definits com a classes corresponents als diversos modes de producció.¹⁵⁶ D'acord amb aquesta tipologia, formula una definició marxista de classe, operativa des de la perspectiva teòrica del conflicte social, a partir de l'examen d'alternatives basades en la propietat, l'explotació, l'estatus, el comportament en

156 Tipologia de classes socials per modes de producció

Modes de Producció	Classes socials
Mode asiàtic	Burocràcia i teocràcia
Esclavatge	Esclaus, plebeus i patricis
Feudalisme	Senyors, serfs, mestres gremials i jornalers
Capitalisme	Capitalistes industrials, financers, terratinents, camperols, petits burgesos i treballadors

Font: Elaboració a partir d'Elster, “Three Challenges to class”, p.142, i d'Elster, *Making sense of Marx*, pp. 319-320.

el mercat i el poder. La síntesi d'Elster caracteritza genèricament la classe com un grup de persones que, en virtut d'allò que posseeixen, són compel·lides a dedicar-se a les mateixes activitats –treballar o no treballar, vendre o comprar força de treball, prestar o prendre capital prestat, arrendar o llogar terra, donar o rebre ordres– si volen fer el millor ús possible de les seves dotacions (propietats tangibles, habilitats intangibles i trets culturals més subtils).¹⁵⁷ Així doncs, Elster no defineix la classe en termes de poder o d'explotació (directa o indirecta), opció que, ens diu, dificultaria la caracterització de les “contradictori class locations” que explica Wright. L'autor de *MSM* defineix la classe en termes d’“endowment-necessitated behaviour”, a partir del nexa necessari entre les dotacions i el llistat exhaustiu d'activitats esmentades, que impliquen relacions socials entre agents econòmics en cada cas (comprador i venedor de treball, arrendador i arrendatari de terra, etc.).¹⁵⁸ És una explicació de caire relacional, que articula els constrenyiments estructurals i els comportaments resultants: “classes are characterized by the activities in which their members are compelled to engage by virtue of the endowment structure.”¹⁵⁹

Des d'aquesta definició ens podem preguntar: són realment les classes, com a potencials actors col·lectius, la clau de volta de l'acció col·lectiva? Tal com s'ha dit, per a Elster Marx preveu la confluència de dos mapes sociològics, el de les classes i el dels actors col·lectius que protagonitzen els conflictes socials. La idea força del de Trèveris es pot esquematitzar en dues proposicions:¹⁶⁰

1. Les classes, objectivament definides, tendeixen a adquirir consciència de classe o bé a desaparèixer.
2. Amb el temps, els actors col·lectius diferents a les classes esdevenen cada cop més marginals.

Per avaluar aquestes premisses, Elster desgrana desgrana una àmplia reflexió a *MSM*. El noruec pren la referència textual de textos com *El 18 Brumari de Lluís Bonaparte*, *Les lluites de classes a França* o *La Guerra Civil a França*, a més d'esborranys i altres documents, com ara cartes de Marx (sobre el rerefons dels casos històrics de França i

157 Elster, “Three Challenges to class” (1986), a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

158 Elster, *Making Sense of Marx* (1985) p. 325.

159 Ibid, p. 326.

160 Ibid, p. 391.

Anglaterra), així com també escrits d'altres membres del Grup de setembre i l'obra de l'historiador E. P. Thompson. Exhibint un coneixement profund de tots aquests treballs, Elster problematitza la relació que entrellaça classe social – consciència de classe – acció col·lectiva – lluita de classes. La consideració que en fa és tan erudita com iconoclasta. Hi aplica una mirada antifuncionalista, inspirada clarament en l'individualisme metodològic. Elster cerca microfonaments per escatir els motius de l'acció col·lectiva, buscant-ne indicis en l'obra de Marx i, alhora, desenvolupant idees pròpies. Cerca les condicions que fan possible l'acció col·lectiva d'actors individuals (egoistes i racionals) que s'associen per assolir interessos comuns, solidàriament. Des de la intuïció que: “Surely there is no problem in the social sciences that is more important than that of explaining why people cooperate.”¹⁶¹

Seguint Marx, Elster destaca que les classes que reïxen són les que tendeixen a assolir consciència de classe, necessària per cristal·litzar com actors col·lectius i, per tant, constituir-se com a subjectes que participen, socialment i política, en la lluita de classes. Aquí esdevé central la distinció entre classe en si i classe per a si, que es desprèn de la descripció sobre els camperols francesos al *18 Brumari*. Ester examina les condicions cognitives que fan possible la consciència de classe, entorn de variables com la dimensió i l'homogeneïtat cultural d'un grup, la isolació, la mobilitat social o la tecnologia de l'acció col·lectiva, a més del sentiment d'auto-respecte que hom pot extreure d'implicar-se en mobilitzacions col·lectives. A la llum d'aquests determinants de la motivació, i sense oblidar el rol de lideratge, s'hi capta com transcendir l'actitud parasitària tematitzada per Olson (el problema del *free rider*, entre d'altres). Conscients de llur entitat i interessos antagònics, les classes, relacionades primàriament per la transferència de plusvàlua i l'exercici del poder, poden formar efímeres coalicions instrumentals o enfrontant-se amb eines diverses. Elster descriu la mecànica d'aquesta lluita/cooperació amb recursos de la teoria de jocs, com el dilema del presoner, i figures com el “divideix i venceràs” o el “tertium gaudens”, cercant-ne patrons de relació recurrent. Alhora, assenyala que el conflicte de classes es pot manifestar en les variades formes –obertes o latents– que exposa Lukes.¹⁶² Aquests aclariments sumaris faciliten la discussió sobre la centralitat de les classes en el conflicte social: són realment certes, a la llum de la història, les dues proposicions marxistes esmentades? La lluita de classes exhaureix substancialment l'àmbit del conflicte social? Convergeixen efectivament els mapes esmentats? Les lluites de patricis i plebeus, que no responen a un patró classista (en el sentit de Marx), relativitzen, si més no, l'axioma que la

161 Ibid, p. 366.

162 Lukes, *Power. A radical view* (1974).

lluita de classes sigui motor i constant de la història, assumpció que, d'altra banda, és difícil d'articular amb la tesi –del materialisme històric– sobre la primacia de les forces productives. Així mateix, l'evidència d'actors col·lectius diferents a les classes ens porta a rebatre la proposició 2:

“Regional conflict in Spain, religious conflict in Ireland or Middle East, ethnic conflict in the US or South Africa, linguistic conflict in Belgium or nationalism in Poland seem to be at least as potent as class in generating durable and consequential social conflict.”¹⁶³

Marx es revela fallit en diverses assumpcions sobre les classes. Subratlla el paper de l'aristocràcia terratinent, la burgesia industrial i la classe treballadora en la societat moderna, veient una tendència inversa per a la pagesia i la petita burgesia, atesa l'entrada del capitalisme en l'agricultura i la concentració de capitals. Tanmateix, l'evolució històrica de l'economia i la societat no sempre s'ha ajustat a les seves observacions, vista, a més, l'emergència d'altres classes. També s'ha de considerar insatisfactori, en la tradició marxista, el recurs reduccionista a explicar en termes de classe problemàtiques d'un altre ordre (culturals, nacionals, etc.). Diversos elements qüestionen la centralitat del factor classe per explicar tot l'abast de la conflictivitat social. Pel que fa a la capacitat de les classes per cohesionar i implicar persones en l'acció col·lectiva, Elster observa el següent:

“There are good philosophical, psychological and sociological grounds for thinking that individuals will always have a narrower focus of loyalty and solidarity than the international community of workers and capitalists. The informational conditions for class consciousness require small, stable groups. The strength of altruism declines as the circle of individuals expands. More profoundly, indiscriminate solidarity with vast numbers of people is hardly compatible with the personal integrity and strength of character one would surely want to prevail in the postrevolutionary society. If *per impossible* the workers could be brainwashed into thinking of themselves as members of the international proletariat, the cause of international socialism would be lost in advance.”¹⁶⁴

El treball d'Elster sobre l'explotació i les classes socials, part notable de l'excels *Making sense of Marx* (1985), planteja interrogants indefugibles per a qui s'interessi per la cerca d'alternatives viables al capitalisme. La reconsideració dels temes estudiats per Elster, a la llum de l'obra de Marx, obliga a repensar si el rebuig al traspàs abusiu de plusvàlua pot constituir, *per se*, l'eix de fons d'un programa transformador contemporani. Alhora, l'estudi de les classes fa dubtar que aquestes, com a actors col·lectius, mitjançant partits i sindicats de classe, puguin constituir els subjectes impulsors d'un projecte d'emancipació. Les dificultats teòriques i tècniques per analitzar l'explotació, la fragilitat de la consciència

163 Elster, *Making sense of Marx* (1985), p. 390.

164 *Ibid.*, p. 397.

de classe, i la multitud de conflictes no reductibles a la lluita de classes palesen, com apuntarà Cohen, que calen nous eixos de crítica i d'acció, actors col·lectius que vagin més enllà de les classes, i noves estratègies polítiques en els terrenys nacional i internacional.

2.5.4 Przeworski en la disjuntiva entre el compromís de classes i el socialisme

Les implicacions polítiques dels conceptes d'explotació i classes socials són, si més no, latents en l'exploració que en fan Roemer, Wright o Elster. Un altre membre del Grup de setembre, Adam Przeworski, se n'ocupa en estudiar la socialdemocràcia. Aquest prestigiós polític, d'origen polonès, fou membre del nucli dels marxistes analítics fins a primers anys noranta, moment en què, coincidint amb Elster, se'n desvinculà.¹⁶⁵ G. A. Cohen criticà posteriorment les raons adduïdes per Przeworski en desmarcar-se'n.¹⁶⁶ Aquí no disposem d'espai suficient per estudiar àmpliament les aportacions d'aquest brillant acadèmic, que ha investigat àmbits tan rellevants per a les ciències socials com les teories de la democràcia o les transicions polítiques. Només ens centrem succintament en la seva contribució al debat específic sobre la dualitat classes/explotació, a partir de texts representatius de la recerca de Przeworski en aquesta etapa, com són l'assaig "Material interests, class compromise, and the transition to socialism" (1980),¹⁶⁷ i el llibre *Capitalism and Social Democracy* (1985). Treballs elaborats quan l'autor adopta el marxisme com a referència teòrica de fons, polemitzant-hi.

165 En l'entrevista amb Munk (2003), Przeworski valora així la participació en el col·lectiu: "The group was dedicated to subjecting Marxism to the scrutiny of the methods of contemporary social science. The idea was to take Marxism and see how much and what part of it holds up when you apply to it the same standards of inference and evidence applied to any other theory. Althusserian Marxism had this nice trick of having its own methodology, its own internal way of evaluating the validity of its theory. We broke with this approach and said, "No, you have to evaluate Marxism the same way as any other theory. It's either coherent or incoherent, true or false." I joined the Analytical Marxism group in 1979 or 1980—I think that was the group's second year—and I stayed until the mid 1990s, when Jon Elster and I left. I very much enjoyed it and learned a tremendous amount from it. But I eventually left because I thought we had accomplished our intellectual program. We produced some important works that have lasted, including a reader by John Roemer, *Analytical Marxism*, Elster's *Making Sense of Marx*, my *Capitalism and Social Democracy*, Gerry Cohen's *Karl Mark's Theory of History: A Defense*, and Roemer's *A General Theory of the Exploitation and Class*. We ultimately found that not much of Marxism is left and there really wasn't much more to learn. So I left the Analytical Marxism group mainly for intellectual reasons."

166 En l'entrevista amb Torney (2009), Cohen afirma: "Przeworski said: "I'm leaving because we decided to get together in order to find out what was true in Marxism. We discovered that very little was, and now there's little else to do." I found that monstrously arrogant because he wasn't there at the foundation and it wasn't for him to say whether other people wanted to stay together or not. He meant that he was leaving because the group no longer had a rationale. But that's absolute rubbish because the group continues to have a rationale being a number of people from different academic disciplines who have a radical orientation and who can fertilize each other's thoughts."

167 Przeworski, "Material interests, class compromise, and the transition to socialism" (1980), primer publicat al volum 10 del núm. 1 de *Politics and Society* i després a Roemer (ed.), *Analytical Marxism* (1986).

Amb el rerefons del procés de formació de les classes socials i l'explotació, Przeworski estudia concretament els dilemes de la socialdemocràcia (participar o no en les eleccions, limitar l'acció política als comicis, optar o no per una política "de classe", renunciar als principis socialistes per poder governar, etc.). Les seves reflexions, recolzades en l'ús de models abstractes i abundants referències històriques, ens porten a repensar què entenem per socialisme, qüestió recurrent en l'interès que motiva aquesta tesi doctoral. A "Material interests, class compromise, and the transition to socialism" (1980), des d'una perspectiva teòrica de "rational choice", l'autor es demana si les necessitats materials que els treballadors intenten satisfer sota el capitalisme, a través del consum de mercaderies, els conduirien necessàriament a cercar el socialisme com a sistema més apropiat per satisfer-les. La resposta que en puguem donar depèn de si hom concep la relació entre capitalistes i assalariats com a joc de suma zero o com a joc cooperatiu. Przeworski procedeix deductivament, a partir de l'assumpció que els treballadors, sota el capitalisme, tenen un interès constant per millorar llurs condicions materials. La qüestió és saber si aquesta demanda permanent de millora els portaria a abolir el sistema de treball assalariat i transformar el sistema productiu. Per tal que optessin racionalment pel socialisme, aquest hauria d'acomplir dues condicions: 1) Ser més eficient que el capitalisme en la satisfacció d'aquelles necessitats. 2) Garantir una millora contínua de les condicions materials. Tanmateix, malgrat que el socialisme pogués ser èticament superior al capitalisme, o econòmicament preferible amb el pas del temps, els costos de la transició entre ambdós sistemes podrien implicar un cert retrocés per al benestar dels treballadors, especialment a curt termini. Per tant, si els treballadors tinguessin realment interès en la millora permanent de llurs condicions no optarien per aquesta transició costosa, sinó, probablement, per prosperar mitjançant la cooperació amb els capitalistes. Així, la hipòtesi que els interessos materials guien vers el socialisme resultaria falsada.

Del raonament exposat, se'n desprenen les bases conceptuals per al compromís de classes, entorn la connexió entre guanys, inversió, producció, consum i ocupació; la garantia dels guanys privats com a condició estructural del sistema capitalista, i la necessitat de fer créixer el pastís social total per tenir quelcom a redistribuir. L'interès recíproc obre una lògica de cooperació, favorable a l'equilibri entre el respecte als guanys privats, d'una banda, i el compromís de destinar-ne una part a la inversió i la millora dels salaris, d'una altra. Les condicions d'aquest pacte de classes, més enllà d'exemples històrics concrets, es poden pensar en abstracte, recurrent, si escau, a l'anàlisi matemàtica. La conclusió de fons és que els treballadors organitzats actuarien

racionalment, decidint un nivell de militància ajustat a la confiança envers els capitalistes (la fiabilitat del compliment de llurs compromisos), i que el capteniment dels capitalistes, en quant a estalvi, inversió i millores salarials, s'ajustaria a l'expectativa d'una baixa intensitat militant per part dels obrers. Les condicions del compromís de classes requereixen certes suficients, com ara la institucionalització de les relacions entre capital i treball:

“Institutionalization of capital-labour relations, coupled with a low degree of economic militancy, is the best situation workers can obtain under capitalism. This then is the essence of the social democratic compromise. Workers are better off moderating their wage demands in exchange for a higher rate of saving and a higher rate of certainty rather than intensifying their demands and facing a fall of investment. Economic militancy results in lower investment and hence in a deterioration of worker's welfare. Rational, self-interested workers therefore opt for a compromise that, in turn, demobilizes them even further.”¹⁶⁸ “A vigorously developing capitalism in which workers can reasonably expect to benefit from past exploitation is the second best for workers as well as for capitalists. The struggle for the improvement of material conditions under capitalism is precisely that. It is not a struggle for socialism.”¹⁶⁹

L'argumentació de Przeworski suggereix reflexions de fons: Si l'afany de maximitzar el benestar mena els treballadors cap al compromís de classe i la millora del capitalisme, i no cap a la lluita de classes i la cerca del socialisme, que podria provocar crisis i reaccions, aleshores cal repensar els motius que facin desitjable aquesta cerca. Quan la raó del socialisme no es troba en la millora immediata de les condicions econòmiques, perquè l'alternativa socialista implicaria un temps d'estancament i desocupació, escau pensar altres justificacions per al projecte d'una societat socialista (una societat amb unes altres necessitats i lliure d'alienació, on hom pugui decidir democràticament el ventall de necessitats a satisfer mitjançant els recursos disponibles). Si l'alternativa al capitalisme no es pot basar en objectius purament economicistes (de consum), pel cost de la transició prevista, el moviment socialista ha d'apuntar altres motivacions, com ara la llibertat, l'autonomia personal o l'assoliment de temps lliure per a l'autorealització de la persona.

Przeworski ens fa plantejar-nos les qüestions esmentades perquè distingeix clarament l'esforç per millorar el capitalisme de l'avenç cap al socialisme. El primer objectiu, un camí de reformes al qual la socialdemocràcia s'hi veu abocada (“social democrats have done about as well as they could have under historical circumstances not of their choosing.”),¹⁷⁰ no comporta per a ell l'assoliment gradual de l'ideal socialista, com tampoc s'hi acostaria cap estratègia política leninista. Vist amb aquest escepticisme, el socialisme, en sentit fort,

168 Przeworski, “Material interests, class compromise and socialism” (1980), p. 177.

169 Ibid., p. 181.

170 Przeworski, *Capitalism and Social Democracy* (1985), p. 239.

es presenta com una referència que es desdibuixa, a substituir pels “socialismes”, per projectes “socialistes” (de justícia distributiva, democràcia en el lloc de treball, renda bàsica, etc.). En el seu sentit tradicional, com a propietat pública dels mitjans de producció, el socialisme sembla perdre viabilitat, i es dubta que mai hagi pogut ser l'objectiu real de la socialdemocràcia històrica. Aquesta, vist el caràcter no majoritari de la classe treballadora strictu sensu, ha hagut de practicar una política més d'aliances que “de classe.”

Juntament amb la temàtica exposada, el procés de constitució de les classes també és objecte de reflexió per part de l'autor de *Capitalism and Social Democracy* (1985). Przeworski examina el procés de formació de les classes socials (i el proletariat en particular) des de la perspectiva teòrica de l'individualisme metodològic, tal com afirma explícitament. Qüestiona els postulats clàssics de la tradició marxista, en considerar-los deterministes pel que fa a la formació de les classes, i addueix que l'explicació del lligam entre les relacions socials i el capteniment de l'individu és “el taló d'Aquil·les del Marxisme”, especialment de la II Internacional ençà, quan els marxistes tendeixen a explicar el comportament individual en termes reduccionistes, en funció del lloc que cadascú ocupa en l'estructura econòmica de la societat. Per contra, coincidint amb Roemer en aquest punt, el polític considera que el procés de formació esmentat no s'explica només per les relacions socials (de propietat), sinó també per les eleccions personals (observar, avaluar i decidir) dels individus, a més d'altres contingències. Classificar algú com a membre d'una classe segons la posició que ocupi en l'esquema de les relacions socials és qüestionable. Els individus, abans que obrers, capitalistes, petitburgesos, etc., poden adoptar decisions per optimitzar els seus recursos en la cerca de llurs objectius, tries que els portin a integrar-se (o no) com a membres del proletariat, tal com exemplifica el cas hipotètic de la Sra. Jones, que accepta un treball assalariat tot i tenir altres opcions a l'abast immediat, atesa la bona situació socioeconòmica dels seus familiars.¹⁷¹ Les relacions socials constitueixen l'estructura de possibilitats del procés d'elecció que aquesta persona imaginària duu a terme, però no en són el factor determinant.

Per a Przeworski, les classes no es formen “en el buit”, ni són el mer reflex de les relacions socials, mediatitzades pels drets de propietat sobre els mitjans de producció, els ingressos, el tipus d'ocupació, la reputació professional, etc. És cert que aquestes relacions emmarquen el procés pel qual les classes es poden constituir com a subjectes, i

171 Ibid., pp. 92-99 (“postscript: Methodological Individualism and the Concept of Class.”).

que el sistema de producció constreny les opcions individuals i col·lectives, de pacte o enfrontament, entre els treballadors i els capitalistes. Però els resultats resten relativament oberts. L'estructura de les relacions socials no genera, mecànicament, la identificació col·lectiva dels individus d'una classe (la classe “per a si”). La formació d'aquests actors col·lectius potencials tampoc ve determinada, sense més, per les relacions d'explotació. El procés de formació esmentat no és només econòmic, sinó àdhuc polític: També hi influeixen l'acció de les diverses col·lectivitats implicades, col·laborant o enfrontant-se, així com el context ideològic. I també hi tenen pes les bases objectives per a l'establiment d'acords polítics –per assegurar el creixement econòmic– entre el proletariat industrial i la burgesia emprenedora, tal com haurien estat els casos històrics, exemplifica Przeworski, d'Alemanya als anys 20, el *New Deal* o diferents moments històrics de Xile i Itàlia.

Igualment, el procés de formació de les classes és perpetu i discontinu, amb la participació de l'Estat, entès com a actor, i de col·lectivitats diverses (des dels obrers en sentit estricte, com a generadors de plusvàlua, fins a la categoria més àmplia d'assalariats i el poble en general). Les classes, com a subjectes, són producte de les mateixes lluites (de classes), el resultat contingent d'interaccions d'ordre divers, i no un fruit predeterminat per l'estructura econòmica, per les relacions de propietat ni pel lloc que hi ocupin els individus. Des d'aquest enfocament, Przeworski és molt crític amb la teoria de l'explotació de Roemer. L'analitza a bastament, i si bé reconeix que l'economista demostrà lògicament que la causa de l'explotació es troba en les diferències en la propietat privada dels mitjans de producció, li qüestiona, entre d'altres incongruències,¹⁷² la presumpta correspondència lògica entre explotació i lluita de classes. Per a Przeworski, en el capitalisme es pot donar la lluita de classes entre explotadors i explotats, però també lluites entre diferents explotadors, entre nacions, grups ètnics, etc.

La nostra succinta aproximació a la visió de Przeworski sobre la parella conceptual classes/explotació fa palesa, un cop més, la subtilesa analítica de l'escola que ens ocupa. L'estudi de la tensió entre reformisme i transformació social radical fa trontollar, derivadament, llocs comuns de la funció històrica dels partits (i sindicats) obrers, malgrat que, dissentint de Przeworski, puguem concebre la socialdemocràcia com a via reformista i gradual per a l'assoliment del socialisme. En la perspectiva d'aquest acadèmic la política esdevé essencial, negant tot reduccionisme economicista i estructuralista. Alhora, hi destaquen la importància de l'elecció personal i el caràcter obert del procés de formació de

¹⁷² Vegeu el capítol 7 de Przeworski, *Capitalism and Socialdemocracy* (1985), “Exploitation, Class conflict and Socialism: The Ethical Materialism of John Roemer”.

les classes, actors col·lectius que poden participar del canvi social. Tota temptativa de reformular un projecte d'emancipació ha d'afrontar aquestes qüestions teòriques i discutir-ne les implicacions pràctiques.

2.5.5 Van Parijs: efectes morals de l'explotació i revolució conceptual en la teoria de classes

Una altra perspectiva remarcable en l'estudi sobre l'explotació i les classes socials la proporciona el belga Philippe Van Parijs. Aquest prestigiós filòsof i economista, reconegut internacionalment com a ferm partidari del projecte per una renda bàsica universal de ciutadania, és autor de nombroses publicacions influents, com ara *Evolutionary Explanation in The Social Sciences* (1981), *Real Freedom for All* (1995) o, més recentment, *Just Democracy. The Rawls-Machiavelli Programme* (2011). Com a membre més jove del Grup de setembre en l'etapa clàssica del col·lectiu (de finals dels setanta fins als primers noranta del segle passat), destaca pel llibre *Marxism Recycled* (1993), una excel·lent recopilació dels millors *papers* que Van Parijs aportà als encontres anuals d'aquell cercle (de marxistes, semimarxistes, exmarxistes i postmarxistes), juntament amb treballs afins defensats en altres espais. Texts, en conjunt, representatius de l'actitud intel·lectual de l'escola del Marxisme Analític, amb el segell original d'aquest exponent destacat. La nostra aproximació a la contribució del belga beu principalment de l'anàlisi de tres importants assaigs continguts en el volum esmentat: "Exploitation and the libertarian challenge" (1987), "A revolution in class theory" (1987) i "Marxism and migration" (1992), sense oblidar el seu manual clàssic de filosofia política contemporània *Qu'est-ce qu'une société juste?* (1991).

L'aportació de Van Parijs implica una valoració positiva del trajecte compartit amb aquells companys de viatge, breument exposada en la introducció de *Marxism Recycled* (1993), llibre que dedica als "fellow Septembrists, in deep gratitude for a decade of exceptional intellectual stimulation", amb paraules de reconeixement.¹⁷³ Hi defensa que només una actitud antidogmàtica vers la tradició marxista, únicament un reciclatge desacomplexat, en connexió amb idees de tradicions diferents, pot mantenir-la viva com un component essencial de la cultura política de l'esquerra, definida com el pensament i l'acció que es

¹⁷³ "I doubt that I would ever have written anything resembling this book, had I not joined, in September 1981, what was later to become the "September Group". Attending the yearly meetings of this small group of "analytical Marxists and fellow travellers" (Pranab Bardhan, Sam Bowles, Bob Brenner, Jerry Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Hillel Steiner, Robert van der Veen, Erik Wright) has been – and will probably remain – the most exhilarating experience of my intellectual life." (Van Parijs, *Marxism recycled*, (1993), p. 4).

guien per la preocupació pels més desfavorits, els explotats, els exclosos i els oprimits.¹⁷⁴ Així, l'objectiu de “reciclar” el marxisme –fins al punt, si escau, de fer-lo irrecognoscible– no és autònom, ni rau a reconstruir-ne la literalitat davant deformacions històriques. Es tracta de veure-hi una font d'inspiració i un conjunt d'eines i recursos intel·lectuals útils per millorar la nostra societat, tal com Marx es referencià en l'idealisme alemany, el socialisme francès i l'economia política clàssica per millorar la del seu temps.¹⁷⁵ Per tant, conceptes com explotació i alienació, pertanyents al centre de gravetat de la crítica marxista al capitalisme, poden constituir un nucli o punt d'arrancada per a la crítica social i les propostes actuals. Per a Van Parijs, és aquest el futur que pot tenir la tradició marxista.

Els assajos esmentats mostren les diferents nocions marxistes d'explotació i il·lustren que la més central pressuposa una teoria de la justícia afí a la del llibertarianisme, mentre que la noció de Roemer, recolzada en la teoria de jocs, pot servir per entendre l'estructura de classes de la societat actual. Com a aportació específica de Van Parijs, cal destacar l'estudi de noves divisòries de classe i formes diverses d'explotació, basades en les dualitats ocupats/desocupats i ciutadans/no ciutadans, entre d'altres.

En el text “Exploitation and the libertarian challenge” (1987), en lloc d'escatir exegeticament si Marx condemnà moralment l'explotació o l'explicà com a part de la seva teoria econòmica, Van Parijs investiga si el concepte d'explotació pot caracteritzar un avantatge ètic del socialisme en front del capitalisme. Per això, cerca una definició d'explotació que: i) coincideixi, si més no aproximadament, amb l'ús comú del terme, ii) presenti l'explotació com a intrínseca al capitalisme, iii) no la presenti com a intrínseca al socialisme, i iv) la presenti com a èticament incorrecta.¹⁷⁶ En termes generals, l'autor considera que el fenomen de l'explotació implica una relació –present en el capitalisme i, possiblement, en el socialisme– que reuneix tres condicions:¹⁷⁷ “A explota B” en tant que: 1) B treballa (a canvi d'un incentiu extern, en forma de pagament, sense el qual l'activitat no s'efectuaria), 2) A n'extreu un benefici (que podrà consumir o invertir), i 3) A exerceix poder sobre B (mitjançant el control de l'accés a diferents recursos necessaris per a la producció).

174 Van Parijs, *Marxism recycled* (1993), p. 1.

175 Ibid., pp. 1-2.

176 Ibid., p. 90.

177 Les tres condicions poden concórrer en el socialisme si pensem en un supòsit d'explotació mútua (fruit de l'intercanvi i la separació entre unitats de treball separades), o bé en una única font de producció, ateses les imperfeccions de l'altruisme i el caràcter instrumental del treball. Ibid., p. 93.

Per trobar una definició d'explotació en la línia d'i – iv, podem partir de la solució “ortodoxa” (l'apropiació de valor net), que explica l'explotació en funció de l'equilibri entre el treball que hom aporta i la part del producte de què s'apropia: hom és explotat si pateix un desequilibri desfavorable en aquesta relació, mentre que és explotador si se'n beneficia. Per mesurar-ho, cal prendre com a referència la productivitat estàndard (el temps de treball socialment necessari representat en els productes). Es tracta de la definició d'explotació en termes de plusvàlua, referida al quàntum de treball que els diferents béns (mercaderies) encarnen: A és explotador si contribueix a la producció amb menys valor de treball del que s'apropia a través dels seus ingressos, i és explotat en el cas invers. És possible desenvolupar-ne una variant modal (l'apropiació necessària de valor net), seguint Roemer (A és explotador si contribueix necessàriament amb menys valor del que s'apropia a través dels seus ingressos, B és explotat si contribueix necessàriament amb més valor de treball del que s'apropia). Tanmateix, no és clar que aquesta definició, en distintes variants, ajudi a identificar l'explotació com a inherent al capitalisme i absent al socialisme. Constitueix una definició basada en el concepte de valor-treball, ja de per si força problemàtic, atesos els problemes d'individualització en la producció conjunta i la complexitat de comparar nivells de productivitat entre treballs heterogenis.

Emperò, tal com demostra Cohen, la definició d'explotació que cerca Van Parijs no té perquè dependre de la teoria del valor, menystinguda pels setembristes, majoritàriament crítics amb aquesta i altres assumpcions econòmiques de Marx, com ara la taxa decreixent del guany. Alternativament, l'explotació es pot definir d'acord amb la teoria de jocs, seguint els postulats de Roemer, amb el suport il·lustratiu dels seus *withdrawal games*. Aquesta definició, que ja coneixem, explica l'explotació com a relació causal entre la distribució desigual de béns materials i la distribució desigual d'ingressos. Van Parijs la reformula: A explota capitalísticament si A estaria pitjor que ara en el cas que els mitjans de producció de la societat es distribuïssin equitativament, seguint la resta de coses inalterades, i en abstracció dels efectes de l'eficiència i dels efectes dels preus. B és capitalísticament explotat si estaria millor que ara amb el mateix canvi. Definir l'explotació causalment permet generalitzar l'explicació a l'explotació feudal, basada en la distribució desigual de drets de propietat sobre les persones, i a la socialista, basada en la distribució desigual de capacitats personals. Tanmateix, aquesta possibilitat no s'ajusta a les condicions 1-3, ja que permet pensar supòsits d'explotació on els explotats no siguin treballadors, hi manqui la interacció entre explotador i explotat, i no s'exerceixi poder. En canvi, sí que satisfà aquelles condicions definir l'explotació en els termes de “The

Ricardian socialist solution”: A explota B si s'apropia si més no d'una part del producte net de B en virtut de quelcom diferent al treball actual d'A. Aquesta definició, basada en la idea d'expropiació, salva la dificultat d'haver de considerar com a no explotador al capitalista que treballa, així com la dificultat d'haver de considerar explotadora la cooperació interessada entre els treballadors d'una societat socialista, ja que, d'acord amb la definició, tota demanda sobre el treball aliè es basarà en la pròpia contribució de treball. La definició presenta l'explotació com a intrínseca al capitalisme, sense ser-ho, alhora, del socialisme.

De les diverses concepcions de l'explotació que examina Van Parijs se'n pot inferir un avantatge ètic potencial del socialisme sobre el capitalisme.¹⁷⁸ Mitjançant la taula següent completem l'aproximació al seu aclariment conceptual de l'explotació, considerant les implicacions morals que hi observa. D'acord amb les definicions precedents, indiquem els principis ètics que, per a Van Parijs, resultarien vulnerats a causa de l'explotació:

	DEFINICIÓ DEL CONCEPTE D'EXPLOTACIÓ	PRINCIPI ÈTIC VULNERAT PER L'EXPLOTACIÓ
1.	A és un explotador si contribueix amb menys valor-treball del que s'apropia. B és un explotat si contribueix amb més valor-treball del que s'apropia.	Tothom ha d'obtenir de la cooperació social tant valor-treball com hi hagi contribuït.
2.	A és un explotador si necessàriament contribueix amb menys valor-treball del que s'apropia. B és un explotat si necessàriament contribueix amb més valor-treball del que s'apropia (variant modal d'1).	Tothom ha de ser capaç d'obtenir de la cooperació social tant valor-treball com hi hagi contribuït.
3.	A explota capitalísticament si estaria pitjor en el cas que els mitjans de producció de la societat es distribuïssin equitativament, seguint la resta de coses igual i en abstracció dels efectes d'eficiència i de preus. B és capitalísticament explotat si estaria millor que actualment sota les circumstàncies de canvi esmentades.	Ningú no ha de extreure avantatge d'una dotació superior –ni patir per tenir-ne una d'inferior– en els béns materials.
4.	A explota B si s'apropia, si més no, de part del producte net de B en virtut de quelcom diferent al treball d'A.	Tot treballador té dret a la totalitat del seu producte.

Font: Elaboració pròpia a partir de Van Parijs, *Marxism Recycled*, pp. 94-106.

L'explotació entesa des de la perspectiva “ortodoxa” (1 i 2) resulta èticament reprovable a la llum d'un “patterned principle” d'intercanvi igual i just, per dir-ho a la manera de Nozick. Mentre que el principi associat a la perspectiva de Roemer (3) constituïria un “entitlement principle” impur, amb elements residuals d'un patró redistributiu. Pel que fa al principi –de justícia distributiva– associat a l'explicació “socialista ricardiana” (4) de l'explotació, que fora un “entitlement principle” pur, coincideix paradoxalment amb la tradició llibertarista que Nozick representa.¹⁷⁹ Tal com veurem més endavant, Cohen s'esforça a problematitzar aquesta coincidència, la qual és inquietant des d'una perspectiva socialista.

¹⁷⁸ Ibid., p. 102.

¹⁷⁹ Per a la distinció entre entitlement principles i patterned principles vegeu Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974).

Tan interessant com l'esforç d'esclariment conceptual sobre l'explotació ho és l'original contribució de Van Parijs al debat sobre les classes socials. Assajos com “A revolution in class theory” (1987) i “Marxism and migration” (1992) exemplifiquen l'aposta del belga per desenvolupar la teoria de classes des d'una òptica innovadora. Un eix central de la seva reflexió és el *cleavage* existent, en societats com les del “welfare-state capitalism”, entre ocupats i aturats/precaris, fenomen que el marc clàssic de la teoria de classes marxista no explica suficientment. Aquest marc teòric centra la divisió i la lluita de classes de la societat en l'antagonisme entre propietaris dels mitjans de producció i assalariats, considerant que els aturats –com a exèrcit de reserva de mà d'obra per al capital, temporalment exclòs del procés productiu– compateixen la mateixa lluita que el moviment obrer. Davant d'això, Van Parijs advoca per una revisió i extensió de les nocions d'explotació i classes socials, perquè siguin d'aplicació precisa a realitats històriques com les “classes” d'ocupats i desocupats, al fenomen de les migracions, i a les distincions per raó de raça o sexe. Aquesta aposta teòrica implica propostes imaginatives en quant al subjecte i el programa polítics per als canvis socials.

Conceptualment, el punt de partida de Van Parijs el forma l'enfocament Roemer/Wright sobre l'explotació i les classes socials, que coneix profundament. Ell considera que la perspectiva d'aquests autors, també estudiada per Elster, ha fet evolucionar notablement el marc teòric clàssic de la tradició marxista, però en critica les mancances i pretén transcendir-les. El belga s'interessa en un concepte de classe que sigui útil per explicar, sobre una base materialista, aspectes –subjectius– de consciència (de caire ideològic, moral i actitudinal) i d'acció (social, política i d'estil de vida), en el context de les relacions socials de propietat i, per tant, de poder. S'interessa per un concepte de classe que, com a variable independent, pugui explicar la desigualtat i les distincions socials categòriques en els avantatges i les càrregues de la societat.

Sabem que Wright conceptualitza l'estructura de classes a partir de la noció d'explotació que formula Roemer, basada en la teoria de jocs. D'aquí arrenquen les propostes de Van Parijs, no del propi concepte de classe de Roemer, generalitzat per Elster. (En l'enfocament de Roemer/Elster, diferent al de Roemer/Wright, les classes es defineixen com a grups compel·lits a fer les mateixes activitats en funció d'allò que posseeixen.)¹⁸⁰ També som coneixedors que la concepció de Roemer sobre l'explotació, per dir-ho

¹⁸⁰ Per a una densa explicació d'aquestes distincions de matís, que palesen que Philippe Van Parijs domina a bastament les aportacions teòriques dels seus col·legues del Grup de setembre sobre l'estudi de l'explotació i les classes, vegeu Van Parijs, *Marxism Recycled*, p. 132 (nota 4) i p. 134 (nota 14).

genèricament, respon a la influència causal de la distribució desigual de béns –actius com la propietat sobre la riquesa, drets sobre la gent, les capacitats, els mitjans de producció– sobre la distribució d'avantatges per al benestar material (títols o drets sobre els ingressos, el lleure i el poder de donar ordres de comandament que siguin obeïdes). L'economista nord-americà ho exemplifica amb les variants feudal, capitalista i socialista, on els béns la distribució dels quals determina el repartiment d'ingressos són, respectivament, la propietat sobre les persones, el control dels mitjans de producció i les capacitats personals. Al seu torn, Wright enriqueix l'esquema en subratllar el pes específic dels recursos organitzatius entre els factors determinants de la distribució d'ingressos, suggerint així un tipus d'explotació “organitzativa” amb protagonisme per als mànagers en el procés productiu, que és rellevant en la seva tipologia d'ubicacions de classes, exposada anteriorment. L'explicació de l'estructura social basada en les classes, o com la condició de classe incideix en aspectes subjectius individuals i d'acció col·lectiva, implica la connexió entre: (béns→avantatges materials) → (béns→consciència/acció). L'explicació estableix que els béns, variables segons el mode històric de producció, modelen la consciència i el comportament perquè modelen la distribució d'ingressos. Així, les classes s'entenen des de la desigualtat d'avantatges materials i, principalment, des del control sobre els béns potencialment utilitzables. Una perspectiva divergent de la de Przeworski.

Van Parijs planteja una extensió radical del concepte de classe, mantenint l'eix central de la concepció de Roemer sobre l'explotació (“what is essential to a Roemer-inspired approach is the fact that it focuses on the causal link between assets and material advantages, and not the particular type of material advantage it happens to select”).¹⁸¹ En l'argumentació del belga destaca la noció d'explotació per estatus, que cobriria supòsits de desigualtat d'ingressos no atribuïbles a la sort, l'elecció, la riquesa ni les capacitats. Aquesta noció residual, un subtipus de la qual fóra l'explotació feudal, ajuda a establir analíticament divisòries de classe corresponents a diferents factors determinants de la distribució d'avantatges materials:

“Given the heterogeneity of this residual category, it is presumably wise not to define a single status-class divide (in terms of who would be better off and who worse off if the impact of status on income were neutralized). Rather, there should be as many class divides as there are factors systematically affecting the distribution of material advantages. The inhabitants of developed countries and those of the Third World, graduates and uneducated, males and females, blacks and whites, can then constitute pairs of classes just as much as those who own considerable wealth and those who do not. Which of these class

181 Ibid., pp. 115-116.

divides is most relevant in a particular historical context simply depends on which factors most powerfully affect the distribution of income and power.”¹⁸²

L'ampliació que es desprèn d'aquest plantejament és més substancial que la de Wright, reticent a estendre tant la noció de classe. Per al sociòleg nord-americà, les classes, des d'una perspectiva marxista, es defineixen per les desigualtats de benestar material derivades del control desigual sobre les forces productives. Aquest tipus de béns o actius productius inclouen, en l'òptica de Wright, els mitjans materials i humans de producció, les capacitats personals i els recursos organitzatius (el control de la divisió tècnica del treball i la coordinació d'activitats del procés productiu). Tots aquests béns es poden interpretar de forma més o menys restrictiva. Altrament, Van Parijs advoca per ampliar l'enfocament Roemer/Wright a altres béns el repartiment dels quals provoca diferències en els avantatges materials i és condicionant de la correlació entre distintes formes d'explotació (feudal, organitzativa, etc.) i les classes corresponents, atès que qualsevol explotació s'acaba generant a causa d'una propietat desigual de béns. Per a Van Parijs, la taxonomia derivada dels estudis de Wright és incompleta en la dimensió dels béns determinants del benestar material, ja que no ajuda a explicar la que, per al filòsof de Brussel·les, tendeix a esdevenir la principal divisòria de classe en les societats de capitalisme avançat: l'atur involuntari de llarga durada. La persistència massiva de persones en disposició de treballar, fins i tot per retribucions inferiors a les dels que ja disposen de treball assalariat, com a tret endèmic i estructural del capitalisme actual, palesa que tenir ocupació laboral, com a bé o actiu diferenciat de la riquesa o les capacitats, influencia, *per se*, el benestar:

“The distribution of (irreducible) job assets significantly affects the distribution of material welfare in any capitalist economy –as opposed to a market economy without wage labour– and this influence becomes ever more significant as the welfare state develops, whether in the form of an increasingly entrenched right to one's job or (somewhat paradoxically) in the form of a rising level of unemployment benefits. One can accordingly define a *job exploiter* (a *job exploited*) as someone who would be worse off (better off) if job assets were equally distributed, with the distribution of skills remaining unchanged and all efficiency effects been assumed away. Job exploitation thus defined provides a further item on Wright's list of class divisions. Like feudal, capitalist, skills, and organizational exploitation, it denotes a way in which the unequal control over some productive forces generates inequalities in the distribution of material welfare.”¹⁸³

La reflexió de Van Parijs sobre el fenomen de l'atur i les seves implicacions econòmiques i polítiques suposa una contribució original, des del Marxisme Analític, al debat sobre l'estructura i la lluita de classes en les societats contemporànies. Van Parijs esmenta teories microeconòmiques sobre la desocupació que expliquen perquè els empresaris

182 Ibid., p. 119.

183 Ibid. P. 126.

descarten contractar persones aturades per reemplaçar-ne d'altres a sous més baixos: les despeses del reemplaçament, que doten els assalariats de poder de negociació, o la diligència laboral que neix de la fidelitat dels treballadors o de la por a arriscar condicions laborals. Però més enllà d'aquestes observacions, a reconsiderar a la llum de la precarització laboral, aguditzada els darrers anys, és remarcable que Van Parijs subratlli l'abast dels desavantatges que pateix l'aturat: ser privat del bé de l'ocupació no només causa la reducció dràstica d'ingressos i de l'oportunitat de cotitzar per prestacions futures, també lesiona greument la connexió social amb el col·lectiu i l'autoestima personal.

Van Parijs contrasta les condicions vitals dels que exerceixen un treball assalariat i els que en resten exclosos. Estudia com aquesta divisòria pot afectar la consciència, el capteniment individual i l'acció col·lectiva. Si el treball incideix tant en el benestar –material i psicològic– de cadascú, la distribució d'un bé tan essencial no fóra més beneficiosa per a la població que el repartiment del capital? Si, pels motius exposats, la resposta és que sí, aleshores podem conjecturar que la divisòria de classes basada en tenir treball o no tenir-ne esdevé l'element central de l'estructura de classes contemporània, sense oblidar les diferències de qualitat entre les ocupacions laborals ni prejutjar dades que només pot aportar la recerca empírica. Hipòteticament, es podria preveure que, en les societats de *welfare-state capitalism*, la “lluita de classes” central, en lloc d'entre capitalistes/mànagers i treballadors, s'acabi lliurant entre els qui disposen d'un treball digne, en quant a sou i estabilitat, d'una banda, i els que manquen d'ocupació o en tenen d'espòròdica i precària, d'una altra. Això fóra viable si els desocupats i els que només treballen eventualment poguessin promoure la transformació de les relacions econòmiques que els exclouen.

Tanmateix, sembla poc versemblant que es pugui constituir un subjecte capacit per a l'acció col·lectiva amb els aturats com a nucli. Ells i altres col·lectius afins poden conformar una classe en sentit objectiu, però és més difícil que l'element subjectiu –la consciència de classe– concorri entre persones heterogènies que no senten cap orgull de pertànyer-hi. Les condicions necessàries per a la cohesió, assenyala Van Parijs, no les proporciona un espai d'interacció tan feble com les cues de les oficines d'ocupació. A més, els membres més destacats del col·lectiu malden per abandonar-lo, i aquest manca, en definitiva, d'eines de pressió tan essencials com les vagues. També cal preguntar-se quina proposta de societat defensarien per superar la xacra de l'atur. Un programa de socialisme centralitzat planteja dubtes ètics i d'eficiència. La reducció de la jornada de treball (i, per tant, dels sous) en una economia –capitalista o socialista de mercat– descentralitzada, per

tal de compartir el treball, suscita igualment interrogants tècnics (si pensem en l'experiència del govern francès de l'esquerra plural, posterior a la publicació dels texts examinats, s'observen dificultats pràctiques per implementar aquesta proposta). Tampoc no sembla una solució pal·liar els efectes d'un repartiment desigual del treball mitjançant l'increment dels subsidis per als desocupats. La mesura implica el risc d'incrementar-ne el nombre, desincentivant que hom busqui feina. Per tant, escau pensar altres alternatives.

Una iniciativa influent que impulsen diferents col·lectius i plataformes en favor dels drets dels aturats i la ciutadania en general rau a dotar cada habitant d'una renda bàsica universal perquè cadascú pugui cobrir les necessitats fonamentals, amb independència de si s'és assalariat, autònom o aturat. Tant si s'implementa sota el capitalisme com en un socialisme de mercat, la mesura reduiria, si més no, la diferència d'avantatges entre els ocupats i els desocupats, facilitant, alhora, que els darrers puguin crear la seva pròpia ocupació. La renda bàsica fóra el prerequisit per a la creació d'un moviment fort i, simultàniament, un dels objectius centrals de la seva lluita, si bé com a renda ampliada. El suport material que podria proporcionar aquesta renda garantiria als membres del moviment la seguretat econòmica per organitzar-se, i faria confluïr perfils diversos – desocupats, persones que cuiden la llar, estudiants, pensionistes– en una estratègia comuna. Persones que podrien percebre la renda sense cap vergonya ni estigma, i sense haver d'abandonar necessàriament el moviment si trobaven feina.

Per bé que les dificultats d'ordre pràctic, financer i polític per implementar la mesura semblen nombroses, com tractarem específicament en el capítol sobre alternatives, Van Parijs hi veu un context favorable en la crisi de l'estat del benestar. Des d'una perspectiva política, argumenta que la lluita estratègica per la reforma radical que estableixi, com a prerequisit, una mínima renda bàsica que permeti posar en marxa el moviment esmentat, no procedirà dels partits progressistes i conservadors tradicionals, compromesos, respectivament, amb el sindicalisme i els grans negocis. Altrament, té l'esperança que la demanda que permeti afrontar el problema de l'atur a partir d'un ingrés universal la impulsin els partits verds, distanciat del paradigma productivista i partidaris de repensar el nexa entre lleure i consum. Tal com és palès, aquesta aposta pels partits ecologistes incideix directament sobre el debat de reformulació de les esquerres, en quant a formes organitzatives i mesures programàtiques.

Amb tot, l'ampliació de l'enfocament de Roemer/Wright sobre l'àmbit de les classes socials i l'explotació no es limita a l'atur estructural i a les propostes per fer-hi front. Van Parijs també aborda la migració de capitals i persones a través de les fronteres nacionals, com a fenomen bàsic del capitalisme global. A "Marxism and Migration", capítol 7 de *Marxism Recycled* (1993), basat en "Citizenship exploitation, unequal exchange and the breakdown of popular sovereignty" (1992), Van Parijs planteja que, en els estats receptors de mà d'obra potencial, els fluxos que per als capitalistes poden ser una oportunitat alhora poden constituir una amenaça per als treballadors, en risc de perdre llur poder de negociació. I pregunta què hi té a dir la tradició marxista; pot oferir eines conceptuals "reciclables" per bastir una resposta ètica a aquest fenomen? Van Parijs identifica quatre contestes excloents: 1. El marxisme no proporciona paràmetres ètics, sinó explicacions sobre les lleis de la història. 2. El marxisme, tot i ser un marc analític i no un sistema normatiu, pot comprendre qüestions de "deure", però no aporta respostes específiques a la qüestió esmentada. 3. Hi ha un espai per a qüestions morals de deure i una resposta a la qüestió indicada: lluitar per la revolució socialista que mena cap al comunisme, condicionant els judicis ètics sobre les polítiques d'immigració a la satisfacció d'aquell objectiu, instrumentalment i amb els sacrificis escaients. 4. Hi ha espai per a qüestions morals, i, com a resposta específica: el socialisme que porta vers el comunisme. Els criteris ètics que guien aquest trajecte orienten el debat sobre migracions d'obriers i capitals. Per a Van Parijs, aquesta darrera contesta és la vàlida per tractar la matèria anunciada, i li serveix per comentar com entén ell la tasca del "reciclador" –en contrast amb l'exegega– de la tradició marxista:

"The fact that this stance does not square with some, or even most of what Marx had to say on the subject, and hence that it may not be deemed "recognizably Marxist", is of decisive importance to the exegete, but of hardly any interest to the recycler. For one to be entitled to call Marxism that which is being recycled, it is enough that some aspect of some self-described Marxist tradition serves as one major source of inspiration".¹⁸⁴

Hem vist que Van Parijs aprofundeix l'enfocament de Roemer/Wright en diversificar el conjunt de béns o actius que poden causar desigualtats en la distribució d'avantatges per al benestar. Així, enriqueix la categorització de les variants existents d'explotació i classes, tenint present la càrrega ètica del concepte d'explotació ("Among Marxist notions with ethical connotations, exploitation is second to none in either theoretical or practical prominence")¹⁸⁵ i allò que per a ell és l'imperatiu ètic marxista fonamental: abolir totes les formes d'explotació. En conseqüència, en reflexionar sobre les implicacions de la mobilitat

184 *Ibid.* P. 142.

185 *Ibid.*

internacional de capitals i mà d'obra, teoritza que, si aquesta mobilitat no és lliure, la condició de ciutadania (com a nacionalitat) esdevé un dels béns que determinen la distribució desigual d'ingressos, donant peu a noves dimensions d'explotació i més divisòries de classe (com la distinció entre ciutadans i residents). L'estatus de ciutadania influeix obertament en la distribució del benestar, com també ho fan la riquesa i les capacitats. Per tant, si hi apliquem una variant dels tests –de teoria de jocs– de Roemer s'observa que els ingressos s'igualarien si la condició de ciutadania s'equiparés, i que els efectes de la “citizenship exploitation” es podrien eradicar mitjançant el lliure moviment de capitals o de treballadors. Per bé que persistirien formes d'explotació intrínseques al capitalisme i que les lluites contra aquest sistema podrien contradir-se entre elles,¹⁸⁶ depenent de si prioritzen la sobirania nacional o altres valors. Un cop més, el filòsof belga posa l'accent sobre fenòmens actuals de gran repercussió moral i política, des d'una perspectiva analítica que ajuda a millorar-ne la comprensió i a pensar propostes.

La nostra aproximació al pensament de Van Parijs en anys cabdals del Grup de setembre, entorn la dualitat explotació/classes, ha posat de manifest els principis que l'explotació, definida rigorosament, vulnera. L'estudi d'aquest filòsof ens ha mostrat, per dir-ho en els seus propis termes, el marxisme analític “en acció, en front d'un tema particular.”¹⁸⁷ També cal destacar-ne la reflexió sobre la dicotomia ocupats/desocupats, com a punt de cesura estructural de la divisió de classes contemporània, amb importants derivades polítiques; així com la caracterització del contrast ciutadans/residents, com un altre eix de desigualtat, i l'avançament d'una de les propostes programàtiques clau en els debats del Grup de setembre: la renda bàsica. Aquesta proposta, compatible en la nostra visió amb la reducció de la jornada de treball, serà estudiada amb més atenció en el capítol cinquè.

2.5.6 G. A. Cohen: revisar el concepte d'explotació i la definició de classe

La participació de Gerald Cohen en el debat sobre l'explotació i les classes socials també és remarcable. Com a ànima mater del Grup de setembre, hi contribueix amb aportacions de gran rigor filosòfic, centrades en l'anàlisi minuciosa dels conceptes principals d'aquesta matèria. Atès que els fruits més madurs del treball que hi dedica són posteriors a l'etapa en què el grup s'ocupa pròpiament del marxisme, i que els abordem a bastament en el capítol tercer d'aquesta tesi, en relació amb la temàtica llibertat/propietat, en l'apartat present només estudiem breument el tractament que en fa a diversos capítols de *Karl*

¹⁸⁶ Per als detalls d'aquesta temàtica abstracta, que Van Parijs il·lustra amb l'asimetria dels intercanvis comercials a través de les fronteres, vegeu Van Parijs, *Marxism Recycled*, pp. 140-152.

¹⁸⁷ Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa?* (1991), p. 80.

Marx's Theory of History: A Defence (1978) i en alguns importants assajos recopilats a *History, Labour, and Freedom* (1988), obres de referència durant els anys centrals del projecte col·lectiu dels marxistes analítics.

A "The labour theory of value and the concept of exploitation" (1979),¹⁸⁸ Cohen desenvolupa un impecable treball d'aclariment conceptual. El text és un exemple paradigmàtic de l'ús de la metodologia analítica, un assaig meritori i reconegut que té com a objecte general dissociar la teoria del valor treball i l'explicació sobre l'explotació, concepte que per als marxistes, d'acord amb Cohen, tindria de fet més càrrega moral que científica, malgrat llurs invocacions a l'objectivitat. (El mateix Marx, en la lectura que en fa el canadenc d'Oxford, hauria compartit que una de les raons per oposar-se al capitalisme fóra el caràcter injust del seu règim d'explotació.) A través de nombroses referències literals de passatges cabdals de l'obra de Marx (*El Capital* I, II i III; *La misèria de la filosofia*; *Teories sobre la plusvàlua*; *Gründrisse* o *La crítica de l'economia política*), Cohen reconstrueix la teoria del valor-treball. Així, desgrana una explicació succinta dels conceptes que vertebraven aquesta teoria, com ara: el valor d'ús, el valor de canvi (com a magnitud relativa), la mercaderia, la teoria de la plusvàlua, el valor (com a magnitud absoluta que subjau al valor de canvi de les mercaderies i als equilibris de preus), el capital variable o la taxa d'explotació (temps treballat - temps requerit per produir els mitjans de subsistència del treballador / temps per produir aquesta subsistència).

Mitjançant l'anàlisi dels conceptes esmentats, Cohen intenta demostrar que la teoria del valor-treball, a més de controvertida, és falsa, i irrellevant com a fonament de la crítica marxista a l'explotació capitalista. En primer lloc, argumenta que en els escrits de Marx hi conviuen dues versions diferents de la teoria esmentada: 1. La doctrina estricta o teoria del valor-treball pròpiament dita (la tesi que el temps de treball socialment necessari per produir una mercaderia –el temps que cal sota condicions mitjanes de productivitat– en determina el valor). 2. La doctrina popular (el temps efectivament esmerçat per produir la mercaderia, abans d'entrar al mercat, en determina el valor). La versió 2, referida al valor concret que encarna tota mercaderia, implica que només el treball crea valor. És més popular que 1 perquè aparentment fonamenta amb més claredat la denúncia de l'explotació capitalista. Cohen critica la confusió entre ambdues versions i en demostra la presència textual imbricada en l'obra de Marx. Considera que 1 i 2, en sentit lògic, són recíprocament excloents (remeten a magnituds diferents), però mantenen una relació de

188 Cohen, *History, Labour and Freedom*, (1988) pp. 209-238.

dependència, ja que només semblen consistents si es recolzen l'una en l'altra (““Labour creates value” seems (but is not) a simple consequence of the thesis that value is determined by socially necessary labour time, and that thesis appears to survive refutation only when it is treated as interchangeable with the idea that labour creates value.”)¹⁸⁹ Conscient d'aquesta dualitat, sovint inadvertida, Cohen descompon curosament les proposicions d'arguments marxistes tradicionals que han defensat la teoria del valor-treball i hi han enquadrat la crítica a l'explotació, i contrasta gràficament l'argument marxista simple (tradicional i dependent de la teoria errònia del valor-treball) amb l'argument senzill (aquell que de debò impulsa políticament els marxistes i que és independent de la teoria esmentada, bé sigui en la versió 1 o 2):

	L'ARGUMENT MARXISTA SIMPLE (TRADICIONAL)	L'ARGUMENT SENZILL
1	El treball i només el treball crea valor.	El treballador és la persona que crea el producte, el qual té valor.
2	El capitalista s'apropia de part del valor del producte.	El capitalista s'apropia de part del valor del producte.
3	El treballador rep menys valor del que ha creat, i	El treballador rep menys valor que el valor d'allò que ha creat, i
4	El capitalista s'apropia de part del valor que el treballador crea.	El capitalista s'apropia de part del valor d'allò que el treballador crea.
5	El treballador és explotat pel capitalista.	El treballador és explotat pel capitalista.

Font: Elaboració pròpia a partir de Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), pp. 209-238.

Per la seva formulació anàloga, tots dos arguments –que conclouen que el treballador és explotat i que això és injust– són fàcils de confondre. De fet s'ha tendit a confondre les premisses 1 d'ambdós arguments, i totes dues amb la tesi de la doctrina estricta de la teoria del valor-treball. Tanmateix, per les raons que veurem, Cohen afirma que el de la dreta de la taula és l'argument correcte. Mentre que el de l'esquerra no ho és, entre d'altres motius, perquè parteix d'una premissa dubtosa i innecessària per qüestionar l'explotació capitalista. Una premissa que respon a la versió popular de la teoria del valor-treball (el treball realitzat “crea” valor) i que, per tant, contradiu la doctrina estricta (és el treball socialment necessari necessari el que determina el valor), negada al seu torn pels contraexemples de determinants de l'equilibri de preus diferents al treball socialment necessari. Mitjançant l'argument senzill, altrament, s'observa que l'autèntica arrel de la denúncia a l'explotació capitalista és que només els treballadors produeixen allò que té valor, i no la pretesa creació, per part del treball, de valor en si mateix (“That labour create what has value is the real basis of the Marxist charge of exploitation”).¹⁹⁰ La diferència

¹⁸⁹ Ibid., pp. 226-228.

¹⁹⁰ Ibid., p. 238.

entre “crear allò que té valor” i “crear valor”, subtil com tantes altres distincions conceptuals de Cohen, i aparentment irrellevant, implica concepcions diverses sobre l'explotació.

Amb el rerefons de la crítica de la teoria del valor-treball i la comparació d'arguments que presenten el capitalisme com a sistema explotador, Cohen conceptualitza la interacció explotat/explotador. Un cop l'explicació de l'argument senzill resta establerta, escau suplementar-la aclarint la problemàtica de l'explotació, que per a Cohen pivota sobre la (il·)legimitat de l'apropiació –per part del capitalista– de part del valor del producte del treballador. Si aquesta transferència –reflectida en els dos arguments– és injusta, es produirà explotació. Tanmateix, com podem valorar les condicions d'aquest procés d'apropiació? Perquè es produeix l'adquisició de part del fruit de l'esforç aliè? Es produeix a causa de la propietat d'uns (i la no propietat d'uns altres) sobre els mitjans de producció, clau de volta del poder dels capitalistes (“The question of exploitation therefore resolves itself into the question of the moral status of capitalist private property”).¹⁹¹ L'asimetria en el control i la distribució d'aquests mitjans –que explica la contractació laboral i l'existència de sous i beneficis– és justa? La resposta és essencial per saber si el capitalista, com a classe, explota, el treballador. Per a Cohen, el treballador és explotat pel capitalista perquè els guanys del darrer provenen de la propietat privada dels mitjans de producció, i aquesta propietat és moralment il·legítima:

“When apologists for capitalism deny that capitalists are exploiters on the ground that they contribute to the creation of the product by providing its means of production, the appropriate Marxist reply is not merely that workers alone produce, which the apologist can (and must) concede, nor that workers produce the value, which is false and irrelevant, but that the capitalist's “contribution” does not establish the absence of exploitation, since capitalist property of means of production is theft, and the capitalist is therefore “providing” what morally ought not to be his to provide. Exploiting is a kind of taking without giving. The capitalist does not really give, because what he appears to give was unjustly taken in the first place.”¹⁹²

Juntament amb la reformulació del concepte d'explotació, cal destacar l'estudi de Cohen sobre les classes socials i el proletariat en particular. Hi dedica seccions força reeixides de *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978). En els apartats titulats “Redefining the Proletarian” i “The Structural Definition of Class”, del capítol III de *KMTH* (“The Economic Structure”),¹⁹³ Cohen qüestiona el teorema marxista que els proletaris no posseeixen mitjans

191 Ibid., p. 234.

192 Ibid. Les afinitats amb la línia argumental de Roemer, Elster o Van Parijs sobre l'explotació són clares.

193 Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence.*, pp. 70 i següents. També és d'interès l'apartat “Why are classes Necessary?”, pp. 207 - 215.

de producció, d'una banda, i discuteix la definició de classe del prestigiós historiador britànic E. P. Thompson, d'una altra.

En relació amb el primer punt esmentat, Cohen avalua la definició clàssica del proletariat com a grup de persones que són propietàries de llur força de treball però no ho són de cap mitjà de producció. Cohen demostra que no sempre s'acompleix la segona part d'aquesta definició, mitjançant contraexemples enginyosos –conceptuals i històrics– en què el treballador té, si més no, el control de part dels mitjans de producció (un teixidor assalariat amb tisores pròpies, l'operari al que pertany la màquina de cosir que fa servir, etc.). Val a dir, però, que la propietat accidental de mitjans de producció, a diferència de la propietat de la força de treball (de la qual el capitalista n'és efectivament dependent), és il·lusòria si s'entén com a capacitat autònoma de control sobre el procés productiu. Fins i tot en els casos en què el treballador pugui tenir gairebé tot l'instrumental i les matèries necessàries, per qüestions d'economia d'escala, no podrà viure de la seva feina si no l'enquadra sota la direcció de l'amo d'una fàbrica. No obstant això, l'explicació és rellevant perquè revela que la manca de mitjans de producció no constitueix, *per se*, cap requisit inherent a la condició del proletariat. Per tant, sense negar el procés desposseïdor que suposà la irrupció del capitalisme, Cohen suggereix aquesta altra caracterització: El proletari, com a productor subordinat, ha de vendre's la força de treball per accedir al seus mitjans de vida.

Pel que fa al segon punt, que parteix de la caracterització esmentada, rau a contrastar la concepció estructural de la classe (l'adscripció a una classe s'estableix per la ubicació de la persona en la xarxa de les relacions de producció, i aquesta posició objectiva condiona fortament la consciència, la cultura i la política) i la concepció alternativa de Thompson, de caire més cultural i subjectivista (la classe a partir de l'articulació d'identitats i interessos comuns). Cohen, que defensa la concepció estructural, explica que el gran exponent de la historiografia marxista britànica, en escrits com el prefaci a *The Making of the English Working Class*, afirma que les relacions de producció no determinen mecànicament la consciència de classe i que, per tant, la classe no es pot definir purament en termes de relacions de producció. Però per a Cohen aquest raonament és esbiaixat, ja que la conclusió (falsa) no es desprèn de la premissa (certa). Sembla com si Thompson, que considera la classe com a procés i no com a cosa que es pugui definir de forma gairebé matemàtica, assimilés l'explicació estructural (la classe a partir de l'estructura econòmica) a un determinisme mecànic sobre la consciència, i negués l'existència d'una classe si no hi concorre l'element de la subjectivitat (a diferència de la definició estructural, que explica la

subjectivitat sense integrar-la en l'explicació). De les consideracions de Cohen se'n pot deduir que Thompson, en la seva interpretació de Marx, obvia la distinció entre classe “en si” i “per a si” (*El 18 Brumari de Lluís Bonaparte, La Misèria de la Filosofia*, etc.), i que oblida la diferència entre la pregunta per les condicions que fan que els membres del proletariat comptin com a membres d'aquesta classe i la pregunta per les condicions que puguin identificar aquesta classe com a subjecte actiu històric. El títol de *The Making of the English Working Class* es pot entendre en ambdós sentits.

Tot amb tot, resulta certament dubtós que un estudiós tan excels de la formació històrica de les classes socials com E. P. Thompson, bon coneixedor del pensament de Marx, no tingui presents les puntualitzacions que Cohen li retreu. Probablement, una lectura acurada i exhaustiva de l'obra d'aquest historiador permetria rebatre les objeccions que li adreça l'autor de *Karl Marx's Theory of History: A Defence*.

La concepció estructural permet distingir entre classes socials d'acord amb les distintes posicions de les persones en l'estructura econòmica, amb els deures i els drets inherents a cada ubicació de classe. Al seu torn, la concepció que respon a criteris més subjectius en la formació de les classes permetria encabir-hi supòsits més heterogenis, a risc de perdre precisió. Aquesta distinció conceptual subjau als posicionaments examinats en aquest apartat, aparentment amb Wright i Cohen més afins a la primera concepció, i Roemer i Przeworski a la segona, essent més qüestionables els casos d'Elster i Van Parijs. En el rerefons dels enfocaments tractats, la tensió entre ambdues concepcions, que reflecteix la difícil articulació dels vessants objectiu i subjectiu de les classes en la tradició marxista.

Amb posterioritat als anys d'estudi del materialisme històric, quan Cohen s'ocupa de qüestions de filosofia política en sentit estricte, explora amb més profunditat les implicacions normatives i polítiques dels fenòmens de l'explotació i les classes socials. La seva reflexió més madura sobre l'explotació s'integra en la crítica a la filosofia de Nozick, quan Cohen detecta que el rebuig marxista a l'explotació té com a nucli filosòfic la defensa del principi d'autopropietat, d'incòmoda afinitat amb el llibertarianisme d'*Anarchy, State and Utopia*. Una coincidència que hem avançat en l'estudi de Van Parijs sobre l'explotació, i que és absent en el liberalisme igualitari, menys assimilable al paradigma de l'autopropietat. En relació amb les classes, Cohen basteix una anàlisi subtil de les transformacions històriques del proletariat, alertant de la no coincidència entre el grup social que és objecte d'explotació i els grups més empobrits de la societat, fet d'una

significació política cabdal per a la possibilitat d'un nou subjecte polític per al canvi social (si mai es pot constituir, haurà de reunir característiques més heterogènies i plurals que la classe obrera tradicional, tant en l'àmbit local com en l'internacional). Ambdós punts són objecte d'estudi en el capítol tercer, que explica el gir que porta Cohen de l'estudi del materialisme històric al de la filosofia política.

El treball dels membres del Grup de Setembre sobre l'explotació i les classes socials, amb accents diversos, palesa els criteris metodològics i substantius del Marxisme Analític aplicats a un objecte d'estudi que ha estat essencial durant els primers anys de l'escola. Ells revisen críticament el concepte d'explotació com a injustícia distributiva, subratllant-ne les implicacions ètiques per sobre de les econòmiques. En connexió, replantegen el concepte de classe repensant supòsits i proposant-ne, en algun cas, extensions radicals. Posteriorment, de forma progressiva, l'interès per aquestes qüestions dóna pas a altres temes afins, que expressen la reorientació del caràcter del Grup de setembre:

“Everybody was committed to the application of analytical standards to the corpus of and the development of Marxist and left-wing thought. In some cases that meant analytical philosophy, in other cases it meant neo-classical economic techniques. I suppose that the people in the group looked inward to the Marxist heritage itself and outward to the world and to issues that engaged people other than Marxists in all kinds of different ways. Gradually a great deal of the Marxian corpus was eroded by careful attempts to decide what could be kept and what had to go. But in addition that process of purification led to a loss of an essentially Marxist orientation. For example, in the normative domain it came to be thought by many of us that exploitation, while a very important concept, was essentially secondary, normatively speaking, to the concept of equality. We therefore have to be egalitarian and investigate what that implies. And then there will be certain consequences for what you are going to call “exploitative” relations. That's why so many of us began to discuss equality, rather than exploitation. In addition to that intellectual trajectory, there was also a political trajectory. The year 1989 saw the collapse of the communist world.”¹⁹⁴

194 Tormey, “An interview with Jerry Cohen”. Browning, Prokhovnik, Dimova-Cookson (eds.), *Dialogues with Contemporary Political Theorists* (2012), pp. 74-75.

CONCLUSIONS (MARXISME I ANÀLISI COM A ARREL D'UN NOU ENFOCAMENT)

A finals dels anys setanta del segle XX, a les portes de les victòries electorals de Margaret Thatcher i Ronald Reagan, en el decenni anterior a la caiguda del mur de Berlín, es configura un corrent intel·lectual d'inspiració socialista, a redós de la publicació del primer llibre de Gerald Cohen, l'extraordinari: *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978). Arran dels debats que aquest clàssic origina, es forma una potent escola de pensament, interdisciplinària i internacional, que serà coneguda com a Marxisme Analític. L'escola es caracteritza per la intenció irrenunciable de sotmetre a escrutini rigorós el marc teòric marxista, mitjançant les que en aquell moment es consideren les tècniques més avançades de la filosofia i les ciències socials, com ara: la lògica i l'anàlisi lingüística, les teories de l'elecció racional (en particular la teoria de jocs) i les tècniques de l'anàlisi econòmica. Es tracta d'un projecte ambiciós que no es limita a la lectura escodrinadora del corpus marxista, sinó que també empara l'elaboració de nous treballs empírics per sotmetre a prova hipòtesis i assumpcions de la tradició marxista i, si escau, reformular-les.

El nucli dur del Marxisme Analític el constitueix un selecte col·lectiu d'acadèmics d'ambdues riberes de l'Atlàntic conegut com a Grup de setembre, a causa dels encontres anuals que celebren des de 1979 i durant els 30 anys següents, i també identificat com a *Non-Bullshit Marxism Group*, a manera d'autodenominació arrogant i beligerant amb els corrents d'inspiració althusseriana que menyspreen per obscurs i dels quals en són resposta crítica. El cercle primigeni el constitueixen el filòsof G. A. Cohen, l'economista J. E. Roemer i el polític J. Elster, però també hi destaquen veus tan reconegudes com les d'A. Przeworski, E. O. Wright o P. Van Parijs, entre d'altres. Tots ells n'elaboren les obres més representatives. Així com el conjunt d'autors que podem encabir sota l'etiqueta Marxisme Analític és ampli, el Grup de setembre, de base força continuista, tot i alguns abandonaments notables, ha oscil·lat generalment entorn de la dotzena de membres.

Sota el lideratge de Cohen, el grup registra una creativitat intensa durant el decenni dels vuitanta i fins a mitjan dels noranta, quan alguns components jutgen exhaurit el programa de recerca que els aglutina: escatir allò recuperable en el pensament de Marx per bastir una teoria socialista contemporània. Posteriorment, coincidint amb una pèrdua de vitalitat del col·lectiu, els interessos dels integrants es distancien de l'estudi del marxisme en favor de l'anàlisi i la proposta de temes més variats, com ara el debat filosòfic, polític i econòmic sobre la igualtat, però sempre des d'una perspectiva crítica i progressista.

El lligam d'aquests intel·lectuals amb el marc teòric marxista és lax i heterodox. Conscients de la distància temporal entre l'etapa històrica de Marx i la pròpia, tendeixen a observar-hi, en essència, una font d'inspiració lliure per a l'anàlisi i la reflexió sobre problemes i propostes contemporànies. Crítics amb el vessant econòmic de l'obra del l'alemany (teoria del valor, tendència decreixent de la taxa de guany, etc.), reivindiquen, bàsicament, la càrrega ètica i social implícita en els conceptes d'explotació i alienació, així com la crida marxista per una societat més igualitària. La fluïxetat del nexa d'aquesta escola amb el marxisme clàssic, que contrasta amb el compromís ferm amb les tècniques esmentades, és palesa en la concurrència, en el si del Grup de setembre, d'acadèmics –marxistes, exmarxistes, postmarxistes i no marxistes– amb perfils i plantejaments polítics ben diversos. Per tant, l'ús de l'expressió “Marxisme Analític” per referir-s'hi no ajuda a captar l'heterogeneïtat del col·lectiu que s'aplega al voltant de Gerald Cohen.

El debat entre els marxistes analítics arrenca amb la discussió sobre el materialisme històric, una de les teories que integren el pensament de Marx i que té en el prefaci a la *Crítica de l'Economia Política* (1859) el seu text canònic. Cohen identifica com a funcionals el tipus d'explicacions que entrellacen el tres elements del prefaci: les forces productives, les relacions de producció i la superestructura. D'acord amb la interpretació (tecnològica) que defensa, és inherent al materialisme històric explicar causalment els fenòmens a partir de llur disposició a produir uns fets determinats: la superestructura s'explica d'acord amb la seva aptitud per preservar una certa estructura econòmica (les relacions de producció), i aquesta estructura (les relacions de poder sobre els mitjans de producció i el treball) s'explica, al seu torn, per la predisposició a afavorir el desenvolupament de les forces productives. Desenvolupament que és una constant històrica, com també ho és la primacia de les forces productives sobre l'estructura econòmica i, per tant, sobre la superestructura (jurídica i institucional). Si l'avenç tecnològic desborda l'estructura, pot haver-hi revolució.

En el Marxisme Analític es defensen altres interpretacions del materialisme històric, com en el cas de Brenner o Elster. Una objecció crucial que ha d'afrontar Cohen rau en la pressumpta (in)compatibilitat de la lectura que aquest proposa i la tesi, també marxista, que el motor de la història és la lluita de classes i les locomotores en són les revolucions. Aquesta tensió l'obliga a defensar una articulació difícil entre ambdues concepcions, adduint que els fenòmens econòmics estructurals marquen la pauta fonamental del canvi social, mentre que l'acció política, òbviament influent, es desenvolupa sobre la superfície d'aquests canvis de fons i hi resta condicionada.

Amb tot, la controvèrsia sobre el materialisme històric té un efecte més rellevant: propicia un debat metodològic general que té com a dialogants principals Cohen i Elster. A partir de la discussió sobre si les explicacions funcionals són veritablement intrínseques al materialisme històric (com a teoria del canvi social), s'obre una polèmica sobre la utilitat general d'aquesta mena d'explicacions per a les ciències socials. Elster n'és crític (per la vaguetat i inconcreció que suposen) i proposa, a l'ensem, explorar la potencialitat d'eines de la teoria de jocs per analitzar problemes clàssics de la tradició marxista: la teoria de l'Estat, les revolucions burgeses, l'explicació del canvi tecnològic, etc. Considera que els models de racionalitat de la teoria de joc (i de coalicions) poden aportar llum (i fins i tot preveure *outputs*) davant de fenòmens com la negociació entre classes. Aquest debat desvetlla que els marxistes analítics, tot i coincidir en què el marxisme no disposa de cap mètode distintiu i que cal cercar els microfonaments de la vida social, sovint discrepen sobre estratègies analítiques (el fet que no tothom comparteixi les tesis d'Elster il·lustra que els que aposten decididament per l'individualisme metodològic i el "rational-choice Marxism" constitueixen una subescola, si bé importantíssima, dins el Marxisme Analític).

Més enllà del debat metodològic, des del conjunt del Marxisme Analític i, com a punta de llança, des del Grup de Setembre, s'elaboren treballs remarcables sobre qüestions més substantives. Entre elles destaca l'estudi de l'explotació. A partir de la complexa reconceptualització que en proposa Roemer, amb ús sofisticat de models de la teoria de jocs, la tipologia de les formes d'explotació resulta diversificada i el focus es desplaça del procés productiu a la disparitat social en l'accés i el control dels recursos productius, arrel de la injustícia distributiva que l'explotació suposa. L'escrutini d'aquest autor a l'explotació i la plusvàlua ens condueix a refermar-nos en el rebuig moral envers aquest fenomen, però, paral·lelament, a qüestionar-ne la centralitat entre el gruix d'opressions que solquen la vida contemporània. De forma connexa, i sobre els paràmetres formals de Roemer, la realitat de les classes socials com a factor estructural de desigualtat és objecte d'anàlisi internacional comparada per part de Wright. Ell categoritza una subtil estructura d'ubicacions de classe que, amb ús de metodologia complexa, li permet descartar –en uns casos– i corroborar –en d'altres– assumpcions marxistes sobre les classes socials.

Sobre el rerefons conceptual Roemer/Wright, altres integrants destacats del Grup de Setembre problematitzen el binomi explotació/classes socials, amb suggeriments referents, entre d'altres, a: la naturalesa injusta de l'explotació i la reconstrucció d'una definició marxista de classe (Elster); la dissociació entre el fet social de l'explotació i la

teoria del valor, i l'èmfasi en la dicotomia entre el vessant objectiu i subjectiu de les classes (Cohen); el qüestionament del nexa entre explotació i classe, i la contingència en la formació de les classes (Przeworski), o l'extensió radical dels tipus d'explotació i les divisòries de classe, atesa la centralitat actual de fenòmens com la desocupació i els fluxos migratoris (Van Parijs). Aquestes perspectives enriqueixen l'estudi sobre el caràcter i l'abast de l'explotació i sobre la significació política de les classes com a actors col·lectius. L'evolució del pensament de Cohen s'ocupa a bastament d'aquestes qüestions, les quals subjauen, d'altra banda, a la proposta per una renda bàsica de ciutadania (Van Parijs i Van der Veen) i a la formulació de projectes de socialisme de mercat (Roemer), temes molt debatuts entre els marxistes analítics, que tractem en el capítol V.

3. LLIBERTAT I PROPIETAT: El gir normatiu i filosòfic

“All rights are made at the expense of liberty [...] How is your property given? By restraining liberty; that is by taking it away so far as is necessary for the purpose. How is your house made yours? By debarring every one else from the liberty of entering it without your leave.”

(Jeremy Bentham, “Anarchical Fallacies”)

“I was privileged to see a great deal of Isaiah during his final months [...] He was entirely hostile to total state control” –he thought that the claims of socialist planning were illusory– but he was passionately against thatcherism. He knew that “free markets” destroy people's lives.”

(G. A. Cohen, “Freedom and Money”)

3.1 DEL MATERIALISME HISTÒRIC A LA FILOSOFIA POLÍTICA: LES RAONS D'UN CANVI FONAMENTAL

És característic de la trajectòria acadèmica de Cohen l'abandonament progressiu de l'estudi del materialisme històric per centrar-se a investigar problemes clau de filosofia política. Ell explica les raons d'aquest canvi d'orientació a textos com la introducció –“Introduction: history, ethics and marxism”– al llibre *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), un recull que reformula articles publicats entre 1977 i 1992 i n'afegeix de nous, o bé al capítol 6 –“Equality: from fact to norm”– del volum *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000), que recopila les Gifford Lectures de 1996. En aquests escrits Cohen comenta aspectes biogràfics interessants de les seves etapes formatives i professionals que ajuden a entendre'n l'evolució intel·lectual i la d'altres filòsofs i científics socials “marxistes, ex marxistes o post marxistes.” Primerament, recorda els anys d'educació previs a l'ingrés a Oxford, viscuts en la xarxa social –escola, grups de treball, partit polític, etc.– de la comunitat jueva de comunistes de Montreal durant els anys del Maccarthisme, com a entorn clau perquè el seu caràcter es forgi en un imaginari igualitarista marcat per la ferma militància política i sindical dels pares; un ideari ja plenament assumit quan s'incorpora com a estudiant a la universitat canadenca de McGill. En segon lloc, al·ludeix als motius ideològics (l'abandonament del marxisme ortodox) i professionals (la dedicació a l'ensenyament de la filosofia moral i política) que, juntament amb la necessitat d'elaborar un rebuig argumentat de les tesis llibertaristes de Nozick, l'empenyen a cloure l'estudi del materialisme històric. Quan Cohen és un jove docent contractat per l'University College de Londres (UCL)¹ imparteix classes de filosofia moral i política i, alhora,

¹ Després d'aprofundir a Oxford, sota el mestratge de Gilbert Ryle i d'Isaiah Berlin, els estudis endegats a la universitat de McGill, Cohen imparteix classes de filosofia a l'University College de la capital britànica des de 1963, durant més de vint anys (amb algun petit parèntesi, com ara l'ensenyament impartit a McGill el trimestre de tardor de 1965, o el de febrer a maig de 1975, a Princeton). Posteriorment, de 1985 a 2008, novament a Oxford, té l'honor d'accedir a la càtedra de Chichele Professor of Social and Political Theory de l'All Soul College, distinció acadèmica que prèviament havia recaigut sobre figures tan reconegudes com G. D. H. Cole (1944-1957), el propi Isaiah Berlin (1957-1967), John Plamenatz (1967-1975) i Charles Taylor (1976-1981). Cap al final de la seva vida, un altre cop a l'University College de Londres, Cohen ocupa la càtedra Quain de Jurisprudència.

escriu sobre la teoria de la història de Marx², atès que aleshores hi creu fermament, tot i que ja no està convençut de la validesa de la resta de parts del marxisme. Té idees pròpies sobre teoria política i ètica, però no hi escriu perquè encara no ocupen un lloc autònom en les seves reflexions (el rebuig personal a la injustícia de l'explotació capitalista no li fa produir, en els primers anys de professió acadèmica, treballs específics sobre el concepte de justícia).³ Tampoc li resulta contradictori treballar paral·lelament en dos àmbits tan heterogenis, l'un des de la recerca, l'altre des de la docència. Inicialment concep el materialisme històric com una teoria empírica referent a l'estructura de la societat i a la dinàmica de la història. Una teoria – comparable en estatus a la geologia històrica del segle XVIII – que, tot i tenir implicacions normatives, es pretén lliure de valors (hom podria coincidir-hi tot i estar en contra de la societat sense classes que s'hi preveu). Pel que fa a la filosofia política i la filosofia moral, altrament, hi té una perspectiva acadèmica convencional: les concep com a disciplines ahistòriques basades en la reflexió filosòfica abstracta per estudiar la naturalesa i la veritat (o falsedat) dels judicis normatius; les considera com a sabers projectats envers la recerca sistemàtica dels principis correctes i les estructures generals que els haurien de fer possibles.

Tanmateix, si per a la filosofia els judicis normatius són veritables o falsos de forma atemporal, mentre que per al marxisme aquests variarien històricament, en funció de les circumstàncies econòmiques; no sobta que el treball desenvolupat per Cohen en aquesta etapa sobre cadascun d'aquests camps no hagi condicionat més la visió que en tenia de l'altre? A diferència del que fóra previsible, ni la investigació sobre el materialisme històric li fa qüestionar-se substancialment el mètode i l'objecte de la filosofia moral i política, ni incorpora al marxisme elements derivats del domini que va assolint d'aquelles matèries filosòfiques en ensenyar-les (es podria afirmar que encara no dóna un ús socialista als coneixements filosòfics que adquireix). En els primers anys de carrera acadèmica, malgrat la relativa síntesi posterior que representa *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), on el materialisme històric passa pel sedàs de la filosofia analítica, Cohen no desenvolupa una perspectiva suficientment integrada dels dos àmbits esmentats.⁴ Però és capaç de conciliar-los per dues

2 Tal com recorda, la idea d'escriure el llibre amb què ret tribut a la comunitat política on va créixer neix d'una estada a McGill: "In June of 1963 I left Oxford, B. Phil. in hand, to lecture in philosophy at University College. In my first couple of years at UCL I worked little on Marx, being more occupied with trying to reduce my persisting ignorance of central areas of contemporary philosophy. But in the autumn of 1965 I went back to Marx, having sailed to Montreal to teach for a term at McGill University. There I taught a lot of Marxism, and, as a result, I conceived the idea of writing a defense of Marx's theory of history. On my return in January to UCL, I set to work. Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012), p. 6.

3 "Durante la primera fase de su carrera, Cohen no estuvo especialmente interesado por cuestiones normativas. Su defensa del materialismo histórico lo había encaminado hacia la metodología de las ciencias sociales y la teoría de la historia." Gargarella & Queralt, "Por una vuelta a Cohen" (2014), p. 18.

4 "I often said, with the complacent self-endorsement of youth, that in so far as I was a Marxist I was not a philosopher, and in so far as I was a philosopher I was not a Marxist." Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p.2).

raons: 1. Quan començà a exercir com a professor ja no manté una adhesió global al marxisme, entès com un “materialisme dialèctic” omniexplicatiu que implicaria relativitzar els valors per causes històriques. 2. Considera que el materialisme històric, ben interpretat, no redueix els valors i els principis a meres racionalitzacions de l’interès classista, sinó que aquest pressuposa que el final dels antagonismes de classe dóna pas a una societat regida per una autèntica moralitat humana que, tot i la lluita de classes, sempre ha experimentat alguna manifestació parcial al llarg dels segles. Així doncs, les peculiars conviccions marxistes de Cohen no alteren la creença en què les veritats normatives fonamentals són històricament invariables,⁵ ni alteren l’assumpció que si el context històric afecta allò que la justícia demana és perquè les implicacions dels principis de validesa atemporal són distintes al llarg del temps.

Per tot això, la primera etapa acadèmica de Cohen no registra estudis significatius sobre la fonamentació normativa del socialisme. Considera que aquest és moralment superior al capitalisme d’acord amb qualsevol principi (d’utilitat, igualtat, justícia, llibertat, democràcia, autorealització), i, per tant, no creu necessari identificar-ne els criteris guia ni dotar-lo d’una filosofia normativa per refermar-lo, ja que l’esforç mancaria d’influència pràctica sobre els convençuts (la superioritat moral del socialisme era òbvia) i sobre els enemics (que no s’hi oposaven per raons de principis sinó per interessos i prejudicis de classe). Tanmateix, aquesta perspectiva varia substancialment al llarg dels anys. L’impacte de la filosofia de Nozick obliga a repensar l’arrel ètica del socialisme. I, més enllà, la revisió de postulats marxistes clau davant la realitat econòmica i ecològica, i la crisi geopolítica derivada del final del segle XX curt, fan que Cohen i la resta de marxistes analítics s’interessin, cada cop més, per qüestions normatives. Com es consciencien de la centralitat dels valors per al canvi social?

La relació entre política i valors en el marxisme clàssic és controvertida, i ho és en particular el lloc de la justícia distributiva en aquesta tradició. Els pensadors i el conjunt de militants d’organitzacions que s’hi vinculen expressen una paradoxa habitual entre el desinterès per teoritzar la justificació moral del socialisme i el compromís ètic implícit en llur acció militant.⁶

⁵ “I endorsed – I still do – the stated severely ahistorical view of normative philosophy, but, for two reasons, I was able to reconcile it with my Marxism.” Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p.2.

⁶ Cohen il·lustra la difícil relació entre moralitat i militància comunista amb l’anècdota viscuda a Praga l’agost de 1964: la conversa amb un oncle que residia a l’extinta Txecoslovàquia com a editor de la revista teòrica *World Marxist Review*: “One evening, I raised a question about the relationship between justice, and indeed moral principles more generally, and communist political practice. The question elicited a sardonic response from Uncle Norman. “Don’t talk to me about morality”, he said, with some contempt. “I’m not interested in morals.” The tone and context of his words gave them this force: “Morality is ideological eyewash; it has nothing to do with the struggle between capitalism and socialism.” In response to Norman’s “Don’t talk to me about morals,” I said: “But, Uncle Norman, you’re a life-long communist. Surely your political activity reflects a strong moral commitment?” “It’s nothing to do with morals”, he replied, his voice now rising in volume. “I’m fighting for my class!” Cohen, *If you’re...* (2000), p. 101. Vegeu més sobre la visita a l’oncle Norman, clau d’un desencís creixent amb el socialisme “real”, a Cohen, “Prague preamble to *Why not Socialism?*” – Cohen, *Finding oneself in the other* (2012), pp.17-18.

Tanmateix, d'un temps ençà, alguns autors propers a aquella matriu intel·lectual, com ara els marxistes analítics i Cohen en particular, consideren necessari estudiar qüestions normatives i elaborar teoria en aquesta clau. Als anys noranta del segle passat, Cohen raona les causes d'aquest nou interès amb l'argument bàsic següent: El marxisme (o "socialisme científic") era definit amb orgull pels seus teòrics i partidaris com un sistema de pensament –que implicava un projecte de transformació social– fonamentat en fets, en l'anàlisi rigorosa, científica i històrica de l'economia i les societats, una anàlisi profunda que feia palès el ferm compromís polític dels seus inspiradors i els donava autoritat moral sobre el conjunt del moviment obrer. D'acord amb el conegut text d'Engels –*Del Socialisme Utòpic al Socialisme Científic*– aquest corrent socialista s'autodefinia com a proposta oposada a la representada per figures com Fourier, Owen o Saint-Simon. De la utopia a la ciència, el socialisme d'arrel marxista es concebia com a autoconsciència d'una lluita dins del món, no com la voluntat d'adequar-lo a construccions ideals i esquemes prefigurats per ments filantròpiques. Així, bevent de fonts com l'economia política clàssica (David Ricardo, Adam Smith), l'idealisme alemany (Hegel, Feuerbach) o el propi socialisme premarxista, tan criticat com a "utòpic", Marx i Engels aportaren noves claus conceptuals per entendre el funcionament de l'ordre social, i van dotar de fonament intel·lectual un moviment on els militants, malgrat llur evident compromís ètico-polític, no es preocuparen tant dels valors i els principis, o de la justificació teòrica d'una societat alternativa al capitalisme, com de la closca factual que embolcallava aquells valors.

Igualment, els comunistes confiaven que la història, mitjançant la seva dinàmica immanent, corria al seu favor; que tard o d'hora el model de societat pel que tant havien treballat s'acabaria imposant, i que en tot cas calia adreçar els esforços a accelerar el procés revolucionari i a minimitzar-ne els efectes menys desitjables. No obstant això, la fallida d'algunes previsions clàssiques sobre el desenvolupament capitalista va esclafar la closca factual del marxisme i en desdibuixà les diferències amb el socialisme utòpic, fent palès que en el socialisme científic subjau un nucli axiològic format per valors bàsics, inherents a la seva estructura de creences, com ara: igualtat, comunitat i autorealització. Cohen expressa aquest punt d'inflexió amb termes metafòrics:

"Now marxism has lost most of its carapace, its hard shell of supposed fact. Scarcely anybody defends it in the academy, and there are no more apparatchiki who believe that they are applying it in Communist Party offices. To the extent that Marxism is still alive –and one may say that a sort of Marxism is alive in, for example, the work of scholars like John Roemer in the US and Philippe Van Parijs in Belgium- it presents itself as a set of values and a set of designs for realizing those values. It is therefore, now, far less different than it could once advertise itself to be from the utopian socialism with which it so proudly contrasted itself. **Its shell is cracked and crumbling, its soft underbelly exposed**"⁷.

⁷ Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, p. 103.

En què basa Cohen aquesta inusual caracterització del marxisme com a sistema de valors i de dissenys per implementar-los? Com explica la fallida del “factual carapace”? Mitjançant una reflexió sobre la igualtat, principalment. D’acord amb el marxisme clàssic, la igualtat material (d’accés a béns i serveis) es concebia alhora com a econòmicament inevitable i, potser de manera menys conscient (atesa la manca de reflexió sobre la justícia en si mateixa), com a moralment correcta. Es pressuposava que, bàsicament, resultaria del mateix procés històric de desenvolupament de les forces productives i que, per tant, no calia explicitar cap idea precisa de moral o de justícia distributiva. Un pronòstic tan optimista es recolzava en la convicció que existien dues tendències històricament irrefrenables que, en acció combinada, acabarien garantint la igualtat econòmica per a tota la població. A saber:

1) El creixement de la classe treballadora organitzada (l’augment del moviment obrer en força, nombre i unitat), com a actor ubicat estratègicament en el cor del sistema productiu capitalista que, finalment, concentraria un poder suficient per abolir la societat desigual que l’havia constituïda com a classe,

i

2) El desenvolupament de les forces productives i l’increment continu de la capacitat humana per transformar la natura en benefici de l’espècie, fins assolir una gran abundor de recursos materials que permetria a tothom disposar del que li calgués per una vida autorealitzada, sense cap cost per a ningú altre. Aquesta insòlita abundància faria molt difícil que tornessin a sorgir desigualtats amb posterioritat a la revolució. Després d’ella, executada de forma més o menys pacífica o sagnant; legal o il·legal; lenta o ràpida, sobrevindria l’estadi intermedi de desigualtat limitada que preveu Marx a *La Crítica del Programa de Gotha*, en tractar el primer període del comunisme (denominat “socialisme” per la literatura marxista), però aquesta desigualtat parcial acabaria desapareixent amb el ple alliberament de les forces productives.

Emperò la història ha fet miques les dues prediccions, rebatudes per l’evolució del capitalisme. Arran de la revolució industrial el proletariat va augmentar en nombre i capacitat d’acció col·lectiva, però mai no esdevingué la immensa majoria de la societat, a diferència del que preveu el *Manifest Comunista*. A més, com a classe ha estat objecte d’una progressiva estratificació, causada per les noves formes d’organització, cada volta més complexes, que les revolucions tecnològiques han anat imposant sobre el món del treball. D’altra banda, fa dècades que el desenvolupament de la capacitat productiva de la humanitat ha topat amb una barrera natural infranquejable que impedeix somniar amb la generació exponencial de valors

d'ús. Els recursos limitats del planeta i el risc de trencar-ne definitivament l'equilibri fan que la millora contínua del poder tecnològic no es pugui materialitzar en l'explotació intensiva de la natura en interès dels humans. La terra no ho permetria sense conseqüències catastròfiques.

3.1.1 L'evolució de la classe treballadora

Si s'examina el primer pronòstic a fons, s'observa que ha estat fallit perquè el proletariat, en cert sentit, es trobaria en procés de “desintegració”. L'etiqueta *classe obrera* es pot seguir emprant flexiblement per referir-se a amplis col·lectius, ja que en les definicions ortodoxes del concepte s'hi encabiria tothom que ven la pròpia força de treball en règim assalariat, tot i la dificultat d'incloure-hi els aturats i aquells professionals qualificats que, en rigor, no pateixen coerció. També es podria repensar l'etiqueta en els termes de la divisió internacional del treball. Però per a Cohen allò políticament determinant és que ha deixat d'existir un subjecte situat en el nucli del procés de producció capitalista i amb expectatives de capgirar-lo (“socialist values have lost their mooring in capitalist social structure”),⁸ a diferència del que succeïa en etapes històriques anteriors. En els moments àlgids del moviment obrer, els comunistes, amb un cert grau d'entusiasme i autoengany, creien que en els membres de la classe treballadora hi concorrien les característiques següents:⁹

1. *Majoria*: Constituir, juntament amb les seves famílies, la majoria de la societat;
2. *Producció*: Ser els productors de la riquesa de què depèn la societat;
3. *Explotació*: Ser-hi objecte d'explotació;
4. *Necessitat*: Trobar-se en un estat de necessitat directa;
5. *Res a perdre*: No estar en situació de sortir perjudicat per una revolució, fos quin fos el resultat;
6. *Revolució*: Personificar, en síntesi, una capacitat objectiva i un interès subjectiu en la transformació de la societat (5 i 6 són conseqüència d'1, 2, 3 i 4).

En realitat aquests atributs mai no varen pertànyer enlloc a un mateix segment o grup social, però -amb un punt de voluntarisme- es produïa una coincidència suficient per sentir-ne la impressió, i això tenia una clara significació política: els sis trets permetien concebre el proletariat com a subjecte revolucionari. En canvi, actualment no es pot afirmar que en les

⁸ Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, p. 105.

⁹ Cohen il·lustra els atributs que pretesament tenia la classe obrera amb la lletra de les estrofes d'una antiga cançó socialista (“Solidarity forever”), cantada tant per comunistes revolucionaris com per socialdemòcrates que aspiraven a una mena de *welfare state*; juntament amb el plany de 1930 “Brother, Can You Spare a Dime?” i amb altres cançons. Cohen, *If you're an egalitarian....*, pp. 200-202).

societats de capitalisme avançat existeixi cap grup que, ni tan sols de forma aproximada, unifiqui aquells trets. Òbviament existeixen col·lectius específics de treballadors que ocupen posicions clau en el procés de producció, així com milions d'adults i nens explotats, i també milions de persones en situació de necessitat extrema, però cap d'aquests grups no reuneix alhora totes les característiques esmentades: 2, 3 i 4 no són formes complementàries de designar un grup que constitueixi la gran majoria (1) de la societat i conjumini la voluntat i el poder efectiu d'escometre una transformació social (5,6). És cert que hom hi podria objectar que les propietats citades romanen ara integrades a una escala mundial, fet que caldria posar en connexió amb la concepció internacionalista de la revolució que rebla el lema final del *Manifest Comunista* ("Proletaris de tots els països, uniu-vos!"), però Cohen nega, per les raons que exposem seguidament, que s'estigui constituint un proletariat internacional concebut d'acord amb aquelles premisses clàssiques.

En països d'Àsia i altres continents existeixen col·lectius de treballadors de fàbriques i indústries que aconsegueixen efectivament les condicions d'explotació (3) i necessitat (4), però no la de ser la majoria (1) –*within or across*– en unes societats predominantment agràries, ni la de constituir-hi el treball de què depèn (2) el gruix de la població. A més, cal destacar que les corporacions transnacionals poden deslocalitzar àgilment la producció i desempallegar-se d'assalariats d'arreu, i cap grup no té avui un pes substancial davant d'un exèrcit de reserva laboral de caràcter planetari ("The actual and potential proletarians of India and China are ready to displace the workers of Birmingham, Detroit, and Lille, and of Manile and São Paulo and Capetown").¹⁰ Així mateix, l'experiència històrica demostra que la unificació de l'interès del capital cristal·litza abans que la del treball (la creació d'oligopolis precedeix a la dels sindicats), i que per causes diverses això s'aguditzava en passar de l'àmbit de l'Estat nació a l'esfera de l'economia internacional, cada cop més decisiva per a la vida de la gent. Les diferències culturals i d'estàndards de vida entre els treballadors de les distintes nacions, malgrat les noves possibilitats de comunicació global, dificulten la creació d'una consciència de classe a escala internacional, element ja prou difícil d'aconseguir en el marc territorial d'un sol Estat. Seguint Cohen, costa copsar com poden identificar-se entre si el tècnic d'una companyia aèria d'una ciutat nord-americana i el treballador d'una plantació de té a l'Índia, llevat que es potenciï una forma de solidaritat –de base moral– diferent a la del socialisme tradicional.

Molts dels problemes teòrics i pràctics de l'esquerra contemporània rau en la manca de coincidència de les característiques esmentades en un grup prou compacte. Amb tot, la

¹⁰ Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, p. 111

creixent heterogeneïtat de les capes populars –i el seu efecte d'erosió per al(s) subjecte(s) dels processos de transformació social– ha estat abordada per diversos autors des de fa dècades, i segueix essent objecte de debat (es parla d'exclusos, de precariat postindustrial, etc.). Per tant, podem considerar que Cohen, que no recolza les seves valoracions en dades empíriques,¹¹ no en realitza una aportació excessivament original, per bé que proposa una conceptualització operativa (1-6) i una interessant exemplificació del fenomen amb el cas britànic als anys 90, on els canvis exposats han repercutit notablement sobre les esquerres i han facilitat el sorgiment de propostes com la tercera via d'Anthony Giddens. En aquest sentit, entén que cadascuna de les quatre primeres característiques al·ludides correspondria al tema bàsic de certes formes de política progressista:

1) *“Rainbow” majority politics*: Des de l'assumpció de la “desintegració” de la classe obrera, s'advoca per la formació d'una majoria heterogènia favorable a un canvi social igualitari (incloent-hi treballadors en precari, aturats, gent gran desatesa, malalts, famílies monoparentals i víctimes de la xenofòbia o l'homofòbia).

2) *Producer politics*: Projecta una aliança saintsimoniana entre els treballadors i els alts quadres de la producció, que emfasitza més la divisòria entre productors i paràsits que entre explotats i explotadors. Té reminiscències en idees de Harold Wilson,¹² (entorn de l'esllanguiment de les estructures britàniques més reaccionàries en el nucli d'una transformació tecnològica on l'aliança esmentada superés el poder de la City). És una visió present en la crida de T. Blair a connectar el treball amb la revolució informàtica.

3) *Exploitation politics*: Pròpia d'algunes formes de laborisme obsolet, considera que la resta d'atributs clàssics de la classe obrera, fins a cert punt, encara hi concorren.

4) *Need-centered politics of welfare rights action*: Una política focalitzada a combatre les privacions, la fam i la injustícia mundials, mitjançant diverses organitzacions que, a diferència d'anteriors entitats filantròpiques d'assistència als infants o als indigents, cerquen llurs objectius amb un esperit més crític, no per a la caritat sinó per rectificar unes injustícies que no es poden explicar a partir del concepte d'explotació.

11 Una aproximació de referència a la transformació de les classes socials des d'una òptica empírica l'aporta un altre marxista analític, E. O. Wright, a *Class Counts. Comparative studies in class analysis* (1997) i altres treballs.

12 Polític laborista i intel·lectual britànic que fou primer ministre de 1964 a 1970 i de 1974 a 1976.

Aquests models de política contemporània es manifesten també a Catalunya i a d'altres parts de l'Estat espanyol i del món, atès el caràcter internacional de la crisi que pateix –de la socialdemocràcia a l'anticapitalisme– l'esquerra tradicional, amb interessants debats i propostes de reformulació per part d'actors socials i polítics heterogenis, alguns d'ells inèdits. Des d'una òptica filosòfica, la “desintegració” de la classe genera una nova necessitat intel·lectual de fonamentació normativa i clarificació política dels valors i principis que permetin advocar pel socialisme; un esforç que era menys necessari quan hom creia que existia un grup interessat i capacitat per enderrocar el capitalisme i era plausible pensar que tota una pluralitat de principis justificaven, als ulls de qui en subscriuís algun (democràcia, justícia, satisfacció de necessitats, felicitat general, etc.), el canvi social en favor d'un grup que reunís els atributs 1,2,3 i 4. El nou escenari socioeconòmic planteja altres exigències per a la reflexió:

“...Issues arise for socialist philosophy that did not have to be faced in the past. And Marxists, or semi-Marxists, or ex-Marxists, like Roemer and Van Parijs and me, find themselves engaged by questions in moral and political philosophy which did not, in the past, attract the attention of Marxists, and which very often earned their disdain. The sharp shift of attention is explained by profound changes in the class structure of western capitalist societies, changes which raise normative problems which did not exist before, or, rather, which previously had little political significance. Those normative problems have great political significance now.”¹³

Particularment, els filòsofs polítics d'orientació socialista, en especial els d'arrel marxista, han d'afrontar ara un problema normatiu central que rau en la freqüent manca de coincidència de les característiques 3 (explotació) i 4 (necessitat) en uns mateixos subjectes, tal com reflecteix la diferència entre el treballador assalariat (amb ingressos) i la persona exclosa del mercat de treball (sense recursos) o els nens, les persones grans o els discapacitats. Aquesta dualitat, avançada per alguns autors fa més d'un segle, pot forçar-nos a haver d'escollir entre:

- a) Afirmar el principi del dret a tot el producte del propi treball, subjacent a la crítica marxista de l'explotació,
- o
- b) Recolzar un principi d'igualtat de càrregues i beneficis que negui a) en favor dels més necessitats, els quals poden no ser productors ni, per tant, explotats.

La tensió existent entre aquestes dues possibilitats palesa la necessitat de ser més clars que mai sobre els principis que poden fer recomanable –i fins i tot exigible– el socialisme. Així mateix, la pèrdua de la creença en la convergència d'1, 2, 3 i 4, que reforçava el posicionament polític dels marxistes, en facilitar-los guanyar adeptes entre el conjunt de

¹³ Cohen, *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* (2000) p. 109.

demòcrates (1) i d'humanitaris (4), posa de manifest que la relació entre ideals i marxisme sempre fou problemàtica. Possiblement hom va creure que se'n podia prescindir, però tal com Cohen recalca: "all non-self-serving politics proceeds under the inspiration of ideals."¹⁴ Potser els marxistes tingueren la il·lusió de pensar que no en necessitaven pel motiu paradoxal de tenir-ne molts a favor, quan era vigent una concepció del proletariat que ja no es pot sostenir. En aquest punt, Cohen planteja dues consideracions interessants sobre els efectes de l'esfondrament de l'URSS i el bloc del "socialisme real" per a l'esquerra, qüestió molt debatuda i objecte de múltiples interpretacions. Argumenta que aquell col·lapse històric no hauria desorientat tant els socialistes d'haver estat plausible la pervivència d'un proletariat on confluïssin els trets 1-4, i que la hipotètica continuïtat dels estats d'aquell bloc no hauria apaivagat gaire el desconcert socialista per la derrota derivada de la desintegració de classe. Fos com fos, cau pel seu propi pes que la profunda transformació de l'estructura de classes a les societats capitalistes occidentals exigeix repensar la igualtat sobre noves bases teòriques.

3.1.2. Els límits del creixement econòmic

Per fonamentar la reivindicació de la igualtat des de paràmetres del segle XXI, diferents als del marxisme clàssic, però també als del liberalisme hegemònic, cal afrontar alhora la crisi ecològica, problemàtica que evidencia el caràcter erroni de la previsió marxista –i moderna en general– d'una futura i estesa abundància de recursos que convertís la igualtat en quelcom inevitable. Aquesta crisi, estudiada com a fenomen global per la comunitat científica i present de manera recurrent en els mitjans en forma d'articles d'opinió sobre les seves manifestacions (exhauriment de recursos naturals i matèries primeres, desforestacions, contaminació d'aqüífers, efecte hivernacle, canvi climàtic, etc.), suposa una amenaça greu per al conjunt de la humanitat, i per tant reclama una resposta política a escala planetària en el cas que encara s'hi sigui a temps (amb efectes més vinculants que els del protocol de Kyoto i altres eines ineficaces), així com també nous paradigmes teòrics (com ara les teories del decreixement).

D'acord amb Cohen, dues proposicions són certes en aquesta matèria: 1) El medi ambient ja està seriosament degradat. 2) Tota possible sortida de la crisi exigeix una reducció substancial dels actuals nivells de consum material agregat i, per consegüent, canvis no desitjats en la vida de milions de persones. (El consum occidental de combustibles fòssils i altres recursos energètics tradicionals ha de caure dràsticament, i el d'altres zones del món mai no podrà equiparar-s'hi, sense descartar del tot la possibilitat, avui incerta, que els béns i serveis que

¹⁴ Ibid.

aquells mitjans faciliten s'obtinguin en un futur distant per vies productives alternatives, acomplint-se així la predicció qüestionada.)

En moments històrics de creixement econòmic, tal com succeí en les dècades de 1950 i 1960 del segle XX, la diferència de classes i les desigualtats persisteixen o, fins i tot, s'incrementen, però la riquesa total augmenta i la situació dels més desafavorits pot tendir a millorar (especialment amb polítiques i fórmules institucionals com les de l'Estat del Benestar), de manera que la demanda d'igualtat es relativitza. En canvi, quan el context és de recessió, com l'actual, cauen els estàndards de vida dels –grups socials i les nacions– més pobres; es perd l'esperança en l'increment indefinit de la prosperitat (com a possible alternativa a la igualtat), i les desigualtats esdevenen cada cop més odioses des d'un punt de vista moral. La confiança en un futur sadollat de recursos i possibilitats de la mà d'un progrés industrial que feia predir una equitat futura, com a creença subjacent al principi anunciat en la *Crítica del Programa de Gotha* per al període plenament comunista (“de cadascú segons les seves capacitats, a cadascú segons les seves necessitats”), dóna pas a la dura realitat d'una escassetat pertinaç, com a escenari i motiu persistent de la demanda d'igualtat.

D'acord amb la interpretació de Cohen sobre el pensament de Marx, no sempre acompanyada de referències bibliogràfiques suficients, l'optimisme industrialista del filòsof de Tréveris –que no es pot valorar justament si s'obvia el seu context històric– va associat a un pessimisme envers allò que no sigui aquella mateixa abundància ilimitada, com podria ser l'acció política. (A *La Ideologia Alemanya* Marx i Engels apunten la idea que la transformació socialista només és socialment possible quan és materialment necessària, a causa del desenvolupament continuat de les forces productives). Tanmateix, “On pain of giving up socialist politics”,¹⁵ cal abandonar aquell optimisme tecnològic i el pessimisme polític correlatiu, els quals expliquen un cop més perquè el marxisme no afronta, en ella mateixa, la pregunta sobre “quina és la manera correcta de distribuir?”.

Marx hauria cregut, segons la lectura de Cohen, que tot escenari diferent al d'una basta disponibilitat de mitjans –com a condició necessària per a l'autorealització de les persones i la superació de la competició per la preeminència entre individus i entre grups– comportaria la continuïtat de les lluites socials i la divisió de classes i ens privaria d'assolir una societat igualitària i decent. No obstant això, és aquest escenari diferent (d'escassetat severa i divisió social en classes) el que ara cal encarar, des d'un enfocament socialista de noves premisses:

15 Ibid., p. 114.

“We can no longer believe that factual premises of those conclusions about the political (ir)relevance of the study of norms. We cannot share Marx’s optimism about material possibility, but we therefore also cannot share his pessimism about social possibility, if we wish to sustain a socialist commitment [...]. We can’t rely on technology to fix things for us: if they can be fixed, then we have to fix them, through hard theoretical and political labor. Marxism thought that equality would be delivered to us, by abundance, but we have to seek equality for a context of scarcity, and we consequently have to be far more clear than we were about what we are seeking, why we are justified in seeking it, and how it can be implemented institutionally. That recognition must govern the future efforts of socialist economists and philosophers”.¹⁶

En un context tan diferent al pensat per Marx, cal efectivament claredat envers el *què* (el tipus de societat que es defensa), el *perquè* (les raons morals que la fan preferible al capitalisme) i el *com* (el disseny institucional que la faci possible), qüestions que han de conformar el nord de tot intent d'alternativa a l'ordre actual. La consciència de la necessitat d'elaborar teoria política normativa per part dels marxistes analítics respon a la constatació de les transformacions i els fenòmens exposats. En el cas particular de Cohen, a més, la topada amb la filosofia de Nozick constitueix un punt d'inflexió determinant, el qual estudiem seguidament.

3.2 EL DESPERTAR DEL SOMNI SOCIALISTA DOGMÀTIC: LA LLIBERTAT I EL DESAFIAMENT DE NOZICK

Juntament amb la revisió d'alguns postulats marxistes, entre les raons que expliquen la reorientació acadèmica de Cohen hi sobresurt, fins i tot prèviament, l'impacte que li provoquen les idees de Robert Nozick. Tots dos motius, la revisió de tesis del socialisme científic i el xoc amb el pensament de Nozick, fan que després de dedicar un terç de vida acadèmica a investigar les implicacions de les dues assumpcions marxistes comentades –bàsicament el desenvolupament de les forces de producció, ja que el projecte d'estudiar les classes i el conflicte de classes queda aparcat–, Cohen se centri en anys posteriors en l'estudi de qüestions normatives, destacant-hi la preocupació per la igualtat, en certa manera un fil conductor de tota la seva trajectòria (“He evolved through many phases, but always remained true to his core values, of which equality was perhaps the most prominent and enduring”).¹⁷ El primer objectiu d'aquesta nova etapa rau a afrontar el repte teòric del llibertarisme de Nozick.

D'acord amb els seus records personals,¹⁸ un dia de 1972, a l'*University College*, el col·lega Gerald (Jerry) Dworkin neguiteja Cohen en mostrar-li un esquema de l'afamat argument antisocialista de Nozick sobre Wilt Chamberlain, el qual serà publicat posteriorment a

¹⁶Ibid., p. 115.

¹⁷Gideon Cohen (en la commemoració de Gerald (Jerry) Cohen a *All Souls College* -19 de juny de 2010).

¹⁸Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), pp. 4-5.

Philosophy and Public Affairs, la tardor de 1973, i més tard dins d'*Anarchy, State and Utopia* (1974), esdevenint un recurs explicatiu clàssic per a la filosofia política contemporània. Les tesis llibertaristes,¹⁹ desafiants, li causen ansietat i irritació, en no tenir clar del tot si es basen o no en un mer joc d'habilitats retòriques. Cohen passa el període de febrer a maig de 1975 a Princeton (universitat on Nozick es doctora i inicia l'activitat docent). Hi imparteix conferències sobre Nozick, i té com a veïns dos filòsofs tan destacats com Tom Nagel i Tim Scanlon, liberals d'esquerres, dels quals li sobta que es mostrin menys desconcertats i vulnerables que ell, de tradició marxista, en front les tesis llibertaristes. Cohen considera que els arguments de Nozick plantegen interrogants de fons, i decideix dedicar-s'hi quan tingui enllestit el seu llibre sobre materialisme històric.²⁰ Així com l'empirisme de Hume fa despertar Kant del somni racionalista dogmàtic, podem afirmar que amb els arguments de Nozick comença per a Cohen el procés de desvetllament d'un somni socialista dogmàtic ("I had never heard an argument against socialism for which I did not (so I thought) already have an answer in my pocket").²¹

3.3 LA UTOPIA DE L'ESTAT COM A MERA AGÈNCIA DE SEGURETAT

La publicació d'*Anarchy, State and Utopia* (1974) és la resposta del *right libertarianism* davant *A Theory of Justice* (1971), de John Rawls (l'exitosa recepció d'ambdues obres simbolitza la revifalla de l'interès per la filosofia política en aquell temps). Nozick hi desenvolupa una exploració filosòfica de la relació entre els drets individuals (inviolables) i l'abast de l'acció de l'Estat, tot argumentant, a partir d'una teoria ("entitlement theory") alternativa a la de la justícia com a equitat, i d'acord amb una particular lectura de Locke i Kant, que l'acció del *night-watchman state* ha de ser de caràcter mínim, i que tota actuació que excedeixi les funcions de protecció (vigilància i reacció) contra la força, els robatoris i el frau, així com la garantia del compliment dels contractes, és injustificadament paternalista i vulnera els drets de les persones, tal com resulta de l'ús de l'aparell coercitiu estatal per imposar polítiques públiques de justícia distributiva entre els ciutadans. Així doncs, l'objecte bàsic de la polèmica obra de Nozick fóra la naturalesa de l'Estat i l'abast de les seves funcions legítimes. Se'n desprèn la defensa d'un capitalisme pensat en forma pura, sense interferències públiques en el mercat:

"The minimal state is the most extensive state that can be justified. Any state more extensive violates people's rights."²²

19 En el marc d'aquesta tesi doctoral, d'acord amb diferents traduccions, considerem més entenedor referir-nos a les idees del llibertarisme (*libertarianism*) de Nozick amb el terme "llibertaristes" (i no "llibertàries"), ateses les connotacions, tan distintes històricament, dels mots "llibertari" i "llibertària" en el context lingüístic català i castellà.

20 En referència a *Karl Marx's Theory of History, a defence* (1978)

21 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 4.

22 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974) p. 149.

3.4 EL CAS DE WILT CHAMBERLAIN COM A ARGUMENT ANTISOCIALISTA

El primer fruit del treball de Cohen sobre Nozick el trobem a “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty” (1977).²³ Aquest article, que comença amb una imponent cita de George Plekhanov, ampliada en una revisió molt posterior del text,²⁴ constitueix per a Cohen “my first exercise in normative political philosophy”. El subtítol esmentat indica la intenció de contradir el que defensa Nozick en l’apartat “How liberty upsets patterns” d’*Anarchy, State and Utopia*,²⁵ i l’objectiu bàsic de l’article rau a rebatre l’argumentació de Nozick contra el socialisme. Per analitzar aquest treball de Cohen cal que recordem prèviament, en forma sumària, una part essencial de la filosofia política de Nozick.

3.4.1 Entorn de l’*Entitlement Theory* i els models de distribució

La segona part del llibre de Nozick exposa la teoria de la intitulació, cabdal per a la seva concepció de la propietat privada. Aquesta teoria –que es recolza en el principi de l’adquisició original (apropiació de coses no posseïdes); en el de la transferència de propietats (intercanvis voluntaris i donacions), i en el de la rectificació d’injustícies passades (adquisicions de propietats vulnerant 1 i 2, com en el cas del robatori o el frau– estableix el següent:

“If the world was wholly just, the following inductive definition would exhaustively cover the subject of justice in holdings:

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) application of 1 and 2.”²⁶

23 Publicat inicialment a *Erkenntnis*, 11 (1977) –amb anterioritat a *Karl Marx’s Theory of History: A Defence* (1978)– i després com a capítol 1 de Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), amb pocs canvis.

24 “Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?”, publicat a Wijze, S; Kramer, M. H; Carter, I (Eds.). *Hiller Steiner and the Anatomy of Justice: Themes and Challenges*. New York: Routledge (2009), i com a capítol 6 del recull: Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, editat per Otsuka, M. Princeton University Press. Princeton and Oxford. United States (2011). La cita del marxista rus Plekhanov (“a predecessor in the tradition from which I had come”), es troba a la pàgina 126. Expressa una resposta anticipada davant l’argument llibertarista; una resposta que expressa la tensió entre el principi d’acord amb el qual em pertany el fruit del meu propi treball, d’una banda, i la compra de treball aliè, d’una altra (operació que dóna peu a l’explotació i que, per tant, és contradictòria amb la concepció de la justícia que subjau al principi esmentat).

25 L’apartat “How liberty upsets patterns” es troba dins la Secció I –The entitlement Theory– del capítol 7 –Distributive Justice– de la part II –Beyond a minimal state?– de Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974).

26 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 151.

És a dir, una distribució és justa si tothom té dret a les propietats que hi té (ho és si prové, històricament,²⁷ d'una altra distribució justa per mitjans legítims).²⁸ Com si la causa de la justícia d'un cert repartiment hagués de respondre més a criteris procedimentals que substantius, més al procés que al resultat: una persona posseeix justament una propietat si hi té dret en virtut dels principis de justícia en l'adquisició (1) i/o la transferència (2), o bé pel principi de rectificació (3) de la injustícia que resulta de violar els principis 1 o 2.

A diferència dels *entitlement principles of justice in holdings*, la majoria de principis de justícia distributiva –expressió que Nozick no considera neutral– són “patterned”, responen a un determinat model o patró distributiu: “let us call a principle of distribution *patterned* if it specifies that a distribution is to vary along with some natural dimension, weighted sum of natural dimensions, or lexicographic ordering of natural dimensions.”²⁹ (Per dimensió natural podem entendre en aquest context el mèrit moral, la utilitat social, o una ponderació d'aquests elements amb altres.) En aquest sentit, una distribució és modelada si concorda amb algun “patterned principle”, si respon a un patró com, per exemple, el principi de distribució d'acord amb el mèrit moral (“a patterned historical principle”). Així mateix, l'ús dels termes “model” o “patró” es pot estendre per denotar dissenys socials generals, formats per combinació de principis finalistes. Per a Nozick gairebé tots els principis de justícia distributiva que solen proposar-se –tant els que es fixen en la incidència del passat sobre la diferència de distribució de drets, com els que n'evaluen la justícia en funció d'una matriu distributiva prefixada i finalista que primi estructuralment quelcom com el benestar, la utilitat o la felicitat– responen a un patró del tipus esmentat (a cadascú d'acord amb el seu mèrit moral, a cadascú d'acord amb les seves necessitats, etc.). En canvi, el principi d'*entitlement*, de tenir dret a alguna cosa, no és modelat. No respon a cap patró d'aquella mena perquè no hi ha cap dimensió natural ni cap ponderació de dimensions naturals que produeixin una distribució generada d'acord amb aquest principi, el qual fa intel·ligible el procés de configuració –l'inici i la transformació– d'una determinada distribució de propietats des d'altres paràmetres (els principis d'adquisició i transferència).

27 Els principis *històrics* de la justícia, com els *entitlement principles of justice in holdings*, es diferencien dels *end-result principles* o dels *end-state principles* (utilitaristes, igualitaristes o mixts), ahistòrics, en què aquells consideren que les circumstàncies i les accions personals passades poden generar diferents expectatives de drets davant les coses, i no es basen en meres matrius distributives. Mentre que uns se centren en la manera en què una distribució s'arriba a produir, els altres s'interessen per com estan distribuïdes les coses, s'interessen en què és allò que té cadascú. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), pp 153-155.

28 “A distribution is just if it arises from another just distribution by legitimate means. The legitimate means of moving from one distribution to another are specified by the principle of justice in transfer. The legitimate first “moves” are specified by the principle of justice in acquisition. Whatever arises from a just situation by just steps is itself just.” Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), p. 151.

29 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), p. 156, apuntant naturalment a la teoria de John Rawls, entre d'altres.

Nozick rebutja els models o patrons preconcebuts de distribució, i considera que la llibertat hi té un efecte pertorbador (“liberty upsets patterns”), tal com il·lustra amb el cas famós de Chamberlain. Particularment, creu que tot model distributiu que tingui un component igualitari –incloent-hi òbviament el socialisme– pot resultar frustrat per l’acció individual voluntària al llarg del temps, mitjançant les diverses transaccions interpersonals. Pensa que el manteniment d’un patró així exigiria interferències contínues per aturar els intercanvis de recursos entre les persones o bé sostreure’n una part periòdicament. Alhora, rebutja per poc realista la possibilitat que el capteniment dels ciutadans s’hi ajustés voluntàriament, tot destacant les dificultats d’informació i coordinació que caldria resoldre, en contrast amb la funcionalitat del mercat i els seus preus com a mecanismes reguladors en la satisfacció de preferències. Qualsevol model distributiu seria, en síntesi, bé inestable bé satisfet pel sistema d’intitulació (com podria ser el cas d’un *patterned principle* que només requerís que tota distribució satisfaci l’optimalitat de Pareto).

3.4.2 L’aparent innocència del contracte de Chamberlain

Cohen qüestiona³⁰ que, en explicar “how liberty upsets patterns” (entenent per *pattern* una distribució que s’ajusti, per exemple, a un principi socialista de justícia), Nozick demostrï que el socialisme sigui injust ni que frustrï la llibertat. Una societat socialista (D1) que es regís per un principi igualitari en la distribució de beneficis i càrregues entre els seus membres, per a Nozick només podria mantenir-se a costa de la tirania i la injustícia, a costa de desvirtuar allò que, d’acord amb l’exemple de Chamberlain, semblaria el flux natural de les coses:

“...suppose a distribution favored by one of these nonentitlement conceptions is realized [...], distribution D1; perhaps everyone has an equal share, perhaps shares vary in accordance with some dimension you treasure. Now suppose that Wilt Chamberlain is greatly in demand by basketball teams, being a great gate attraction. (Also suppose contracts run only for a year, with players being free agents.) He signs the following sort of contract with a team: In each home game, 25 cents from the price of each ticket of admission goes to him [...] The season starts, and people [...] buy their tickets, each time dropping a separate 25 cents of their admission price into a special box with Chamberlain’s name on it. [...] in one season one million persons attend his home games, and Wilt Chamberlain winds up with \$250.000, a much larger sum than the average income and larger even than anyone else has. Is he entitled to this income? Is this new distribution D2, unjust? If so, why? [...] Each of these persons *chose* to give 25 cents of their money to Chamberlain. They could have spend it on going to the movies, or on copies of *Dissent* magazine, or of *Montly Review* [...] If D1 was a just distribution, and people voluntarily moved from it to D2 [...], isn’t D2 also just? [...] After someone transfers something to Wilt Chamberlain, third parties *still* have their legitimate shares; *their* shares are not changed. By what process could such a transfer among two persons give rise to a legitimate claim of distributive justice on a portion what was transferred, by a third party who had no claim of justice on any holding of the others *before* the transfer?”³¹

30 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), pp. 19-37.

31 Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, (1974), pp.. 160-161.

Nozick té la convicció que és just tot allò que procedeixi d'una distribució justa mitjançant passes justes (resultat de transaccions plenament voluntàries). Tanmateix, podem assegurar que la llibertat preserva sempre la llibertat? No podria aquest axioma, portat a l'extrem, donar lloc hipotèticament a situacions tan injustes com la d'un esclavatge d'origen voluntari? És cert que Nozick rebutja certes transaccions, per alarmants, però hom pot dubtar més generalment que el resultat d'intercanvis "lliures" sigui sempre just.

Com s'han d'entendre les conseqüències generals de la mecànica que es desprèn del cas de Chamberlain? D'acord amb la formulació de Nozick, una transacció és justa si tots els agents implicats hi han consentit; però realment hi haurien estat d'acord en cas de conèixer-ne tots els resultats finals? La formulació en qüestió, contundent, i d'una lògica aparentment sòlida, requeriria més defensa i precisió.

Si la mirada crítica sobre els principis de Nozick es focalitza en el cas de Chamberlain, on el pas de D1 a D2 implica aparentment l'acceptació de "l'entitlement theory of holdings", s'observa que, en rigor, el trànsit mercantil que s'hi descriu només suposa que el principi de la intitulació ha de tenir un paper, junt amb altres elements, en la formació d'una teoria integral sobre la justícia de les propietats legítimes, ja que el pas esmentat comporta la modificació del patró distributiu de D1, però no la refutació del principi que regeix aquest primer estat de coses. En tot cas se'n qüestiona l'exclusivitat, però no es nega l'assumpció que D1 és justa. Cohen conjectura que l'*entitlement principle* (i les transaccions no regulades) pot ser compatible amb un principi igualitari que fixi justificadament condicions en l'àmbit de les transmissions, mitjançant eines com una política fiscal que ajudi a mantenir la distribució de béns dins certs límits equitatius. Tant és així que considera bo que els socialistes, en pro d'aquesta compatibilitat, no només es guiïn per un principi d'igualtat (= justícia) en l'ordenació de la propietat.

El cas de Chamberlain, llegit amb profunditat, aporta raons en favor de limitar les propietats que algú com ell pugui concentrar, encara que el procés de transferència hagi estat purament voluntari. Es tracta de reflexionar sobre la inacceptable acumulació de poder que un sol ciutadà pot assolir sobre la resta (en una societat originàriament igualitària), una conseqüència tant o més rellevant de l'operació citada que la satisfacció del desig de veure la mítica estrella de l'NBA (Warriors, Philadelphia 76ers i Lakers) encistellant. Realment, mitjançant el contracte descrit Chamberlain ha obtingut una riquesa relacionalment desproporcionada. Aquest efecte, previsible, podria influir en la decisió –de contractar-lo o no; de pagar-li directament a ell per

veure'l jugar o no– que adoptessin els membres de D1, com a ciutadans d'una societat igualitària, si fossin conscients de la dificultat d'accés als recursos que, com a perjudici eventual, podria causar per a llurs fills la generalització de la lògica del contracte esmentat. En aquest sentit, cal abstenir-se del detall del cas del carismàtic esportista i veure la potencial acumulació excessiva de riqueses i privilegis que, sota el pretext d'una llibertat immaculada, resultaria d'estendre al conjunt del mercat la lògica subjacent a aquella transacció hipotètica.

En un plànol purament conceptual, el cas de la concentració d'un alt volum de diners i, per tant, de poder en mans del llegendari Wilt, pot posar en risc el caràcter essencialment igualitari de D1 i obrir la porta a una societat dividida en classes. (Els afectats podrien estar compromesos amb el manteniment d'aquella societat igualitària, i potser estarien disposats a establir per aquest tipus de casos un sistema impositiu que vetllés per mantenir la riquesa dins d'uns marges determinats.) D'altra banda, si bé Nozick subratlla que les transaccions en favor de l'inoblidable pivot –capaç d'anotar 100 punts en un mateix partit– no afecten les porcions dels tercers que no hi hagin pres part, és palès que la situació efectiva de cadascú depèn del context de les possibilitats alienes, i, en conseqüència, aquests tercers podrien tenir un interès contrari al contracte (encara que no fos la intenció dels seguidors del jugador, l'operació exposada podria haver situat l'estrella en la posició de comprar un bon grapat de vivendes i mantenir-les desocupades, amb un propòsit especulatiu que recauria sobre tercers).

Per tant, l'aposta llibertarista es revela menys concloent si concebem les propietats com a fonts de poder i no només de gaudiment; si pensem que, amb la fortuna obtinguda, en Chamberlain no tan sols assoleix la capacitat d'adquirir coses, sinó també un poder que, potencialment, pot exercir sobre la resta, trobant-se en situació de condicionar-ne la conducta.

3.4.3 Justícia i legitimació en l'argument

A “Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?” (2009)³², Cohen revisa alguns aspectes de “How Patterns Preserve Liberty” (1977, 1995). En l'apartat 1 (“New (I think) light on the Wilt Chamberlain argument”),³³ concretament, exposa problemes d'incongruència en la idea que “whatever arises from a just situation by just steps is itself just”, i deconstrueix aquesta màxima. El seu caràcter axiomàtic respondria a un equívoc en el terme “just”, que un cop esclarit revela que l'argument de Chamberlain –del qual es desprèn que tant D1 com D2 són situacions justes– seria paradoxal:

³² Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), pp. 124-143.

³³ *Ibid.*, pp. 125-131.

- 1) Allò que sorgeixi d'una situació justa mitjançant passes justes és, en si mateix, just.
- 2) La situació inicial de l'exemple de Chamberlain és justa d'acord amb un principi igualitari.
- 3) Els pagaments que transformen la situació inicial en la final constitueixen passes justes.
- 4) La situació final és justa.

Però,

- 5) La situació final contradueix el principi igualitari.
- 6) El principi igualitari és autocontradictori (o quelcom així)

No obstant això, hi ha una raó per creure que la justícia que caracteritza el producte de les transaccions en el cas de Chamberlain (4) no és la mateixa que la que caracteritza la situació de partida (D1). Una diferència entre tipus de justícia, no excessivament rellevant a efectes pràctics, però que dissoldria l'aparent paradoxa de l'argument esmentat. En aquest sentit, coincidint amb Van der Veen i Van Parijs en què “all theories of just distribution have an entitlement, or historical, component and a non historical component”, Cohen apunta que la situació inicial (D1) fóra justa en funció de qui té el què (igualtat), mentre que les transaccions posteriors es considerarien justes examinant qui ha fet el què, o amb qui ho ha fet (voluntarietat). La justícia de D2, com a distribució final, és, de fet, legitimitat (*legitimacy*), però no en el sentit habitual del terme, sinó com la propietat o característica que té quelcom quan ningú no té dret de queixar-s'hi (els doctors d'un país formats a costa de l'Estat estan legitimitats per llei i són lliures per portar llurs serveis a l'estranger, encara que puguem considerar que la seva conducta és injusta). Es tracta d'una distinció subtil que probablement no incideixi en la càrrega ideològica del raonament de Nozick, però que ajuda a copsar la concepció de Cohen, d'arrel berliniana, sobre la pluralitat –i la difícil conciliació– dels valors: “Contrary to what some political philosophers like to think, freedom and justice *can* conflict, and you can hold an egalitarian view of justice while giving special priority to freedom as far as legitimacy is concerned.”³⁴

3.4.4 La prohibició d'actes capitalistes en una societat socialista

Cohen també qüestiona³⁵ que una societat socialista hagi de prohibir necessàriament actes capitalistes consentits entre adults, assumpció que sembla un lloc comú en l'imaginari llibertarista. Ell addueix que, d'acord amb la doctrina socialista tradicional, l'abandonament dels actes que socavarien el socialisme no s'esdevé principalment a causa de la llei, sinó per la consolidació d'uns valors nous i per la consideració compartida que l'intercanvi capitalista

³⁴ Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 129.

³⁵ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, (1995), Cap. I.

és injust, creences que es recolzen en una visió de la naturalesa humana alternativa a la de Nozick (“The people in Nozick’s state of nature are intelligible only as well-socialized products of a market society”).³⁶ En la visió socialista de la vida col·lectiva els humans desenvolupen un desig no instrumental de comunitat i cooperació, així com un rebuig a trobar-se en cap dels extrems de la dualitat senyor/criat, fet que relativitzaria la necessitat de repressió permanent dels actes capitalistes. Nozick no rebutja de manera versemblant aquesta hipòtesi, no demostra que el socialisme contradigui la llibertat. Altrament, en una societat veritablement compromesa amb la igualtat aquest valor informa l'exercici de la llibertat:

“How much equality would conflict with liberty in given circumstances depends on how much people would have value equality in those circumstances. If life in a cooperative commonwealth appeals to them, they do not have to sacrifice liberty to belong to it.”³⁷

Del cas de Chamberlain, o dels problemes que hauria d'afrontar un emprenedor en una societat socialista, se'n desprèn per a Nozick que tot principi de justícia basat en un model distributiu requereix interferències contínues en la vida de les persones. Així mateix, creu que objectar que aquestes persones podrien abstenir-se voluntàriament d'iniciar accions desestabilitzadores del model pressuposa, de forma no realista, les premisses següents:

- 1) Que la majoria voldria mantenir aquest model,
- 2) Que tothom disposaria d'informació suficient sobre les accions pròpies i alienes per jutjar si contrarien el model, i
- 3) Que hi hauria la coordinació necessària per fer encaixar les accions dins del model.

Cohen intenta rebutjar l'apreciació de manca de realisme que s'inferiria d'aquestes premisses. La primera, latent en la idea de natura humana que batega dins la tradició socialista, rau en l'assumpció –més controvertida que “poc realista”– que una majoria preponderant recolzi el socialisme. Concretament, podria donar-se el cas que només hi haguessin uns quants que no en fossin partidaris, cosa que no amenaçaria el model; que encara no es donessin les condicions materials necessàries per al socialisme i que, per tant, tota revolució fos un miratge, imposat de forma tirànica; o bé que la força de l'oposició fos prou important per fer fracassar el socialisme, amenaça que, d'acord amb el socialisme marxista, sí que faria necessari reprimir els actes capitalistes (pensi's en el concepte, tan discutit, de dictadura del proletariat), sobretot durant la fase immediatament posterior a la conquesta del poder polític.

³⁶ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 29.

³⁷ Ibid.

(Es podria argumentar parcialment en favor d'aquesta política, pel bé social i l'àmplia llibertat que vol promoure, però per a Nozick les mesures que s'aplicarien col·lidirien amb certs límits que la moral imposa sempre sobre l'acció, com ara la protecció de la llibertat de contracte.) D'altra banda, Cohen considera falses les pressuposicions 2 i 3, aplicables potser a una justícia socialista perfecta. Malgrat que els socialistes identifiquen la justícia amb la igualtat, no n'exigeixen l'acompliment en el grau que fóra possible si 2 i 3 fossin satisfetes. Toleren desviacions de la igualtat per deferència a les transaccions mercantils a petita escala i a les donacions (les institucions socialistes no prohibirien les donacions, únicament se'n limitarien els volums i els seus destins finals), així com per respecte a la privacitat, tenint present el preu moral i econòmic que representaria la vigilància coercitiva sobre les accions personals.

D'acord amb Nozick existeixen "moral side constraints" a l'acció de l'Estat sobre l'individu, i la violació d'aquests límits no està mai justificada, ni tan sols en favor de la llibertat efectiva i el benestar de tots ("The rights of others determine the constraints upon your actions").³⁸ Cohen problematitza aquestes restriccions de caire moral denunciant que, segons aquest enfocament, l'eventual tributació dels milionaris per finançar el subsidi del preu de la llet per a nens desnodrits de famílies pobres violaria la "dignitat" dels milionaris. Nozick defensa una certa idea de llibertat com a valor absolut. No prohibiria la compassió voluntària, mitjançant donacions particulars, però sí que es dugui a terme per interposició de l'Estat. L'ajut als altres s'adiu a "l'entitlement conception of justice" per raó de forma, no de continguts: "For Nozick there is no more justice in a millionaire's giving a five dollar bill to a starving child than in using it to light his cigar."³⁹ Nozick no pren en consideració la relació entre cost (molt poc per als milionaris) i benefici (molt, per al desenvolupament dels nens). Per a ell no es tracta d'una qüestió de proporcionalitat, sinó de la prohibició absoluta de tota restricció de la llibertat:

"Side constraints upon action reflect the underlying kantian principle that individuals are ends and not merely means; they may not be sacrificed or used for the achieving of other ends without their consent. Individuals are inviolable."⁴⁰

En front d'aquesta discutible lectura de Kant,⁴¹ esbiaixada i interessada, es podria objectar que així com sovint hom accepta un sacrifici actual en pro d'un major benefici futur, algunes persones podrien assumir justificadament costos en favor d'altra gent. Tanmateix, Nozick no

38 Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 29.

39 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 31.

40 Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), pp. 30-31.

41 Nozick emfasitza que Kant, a la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, presenta la segona formulació de l'imperatiu categòric en aquests termes: "Actua de manera que tractis sempre la humanitat, bé sigui en la teva persona bé en la dels altres, al mateix temps com a fi i mai merament com a mitjà", i que si hagués pensat altrament hauria proposat una formulació com "actua per a reduir al mínim l'ús de la humanitat simplement com a mitjà." Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), pp. 32, nota 4 –p.337.

reconeix entitats socials amb un bé propi, capaces d'autosotmetre's a sacrificis per afavorir-lo, sinó només distintes persones –físiques– individuals amb llurs pròpies vides, i, per tant, exigir que unes se sacrificuessin per a la resta, acceptant, per exemple, mesures redistributives de fiscalitat progressiva sobre el seu capital, equivaldria a fer-les servir com a mitjans (“side constraints express the inviolability of others persons”),⁴² efecte particularment il·legítim si prové del govern de l'Estat, el qual ha de mantenir una relació de neutralitat envers tots els ciutadans, d'acord amb la teoria liberal clàssica. No obstant això, la individualitat personal no constitueix per a Cohen cap argument normatiu sòlid en contra de les tesis redistributives. Ell dubta de la justificació de Nozick sobre l'abast dels “side constraints”, i creu que els socialistes no s'han de disculpar pel propòsit de restringir la llibertat amb l'objectiu d'expandir-la.

3.4.5 El caràcter *voluntari* de les transaccions entre desiguals

Un altre element notable de l'escrutini de Cohen sobre la filosofia de Nozick –en el capítol 1 (1977) de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995)– rau en la crítica a l'argument del “Voluntary Exchange” –exposat per Nozick en l'apartat 8 (Equality, Envy, Exploitation, Etc.) de la part II –Beyond the Minimal State?– d'*Anarchy, State and Utopia* (1974)–, entorn la naturalesa i els efectes de les transaccions de mercat, incloent-hi les repercussions sobre els que no hi participen de manera directa. Davant l'objecció que en els intercanvis mercantils entre els treballadors i els amos del capital, mitjançant, per exemple, l'acceptació de salaris per part dels primers, aquests no actuen de forma realment lliure perquè llurs opcions efectives són molt limitades (vendre la força de treball o defallir), Nozick afirma que la voluntarietat d'una acció depèn de la naturalesa d'allò que en limita les alternatives, és a dir, que una acció aliena, a més de limitar-nos les possibilitats, pugui lesionar la voluntarietat d'una acció pròpia, depèn de si els altres tenien dret a actuar com varen fer-ho; un acord entre tercers pot reduir efectivament les nostres opcions, però no minva la nostra llibertat si les parts d'aquell acord tenien el dret d'adoptar-lo.

Tal com s'observa fàcilment, aquest posicionament és contrari a una tesi socialista bàsica centrada en el procés d'alienació de la força de treball en el capitalisme, la qual qüestiona la justícia i la llibertat efectives dels pactes que es donen en aquest ordre socioeconòmic. Per a Nozick, tota persona té un dret natural a no treballar per algú altre llevat que ho vulgui. (Atès que en l'ordenament jurídic dels estats capitalistes contemporanis s'exclou l'esclavatge com a obligació legal de treballar per algú altre, en principi tothom tindria dret a decidir no treballar

⁴² Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p.32.

per a ningú.) No obstant això, a causa d'una estructura generada per la història de les transaccions comercials, per a molts aquest poder *de iure* no va vinculat a un poder *de facto*, i, per tant, és plausible considerar que només uns quants no estan forçats a treballar. Aquest punt fa palesa una ficció estructural del sistema jurídicopolític de drets en els sistemes de democràcia liberal amb economia de mercat capitalista, així com la tensió entre els drets formalment reconeguts i les circumstàncies materials que en barren l'exercici. En relació amb els que no poden deixar de subordinar-se a les condicions del mercat de treball, que són la majoria, Cohen, tal com exposa en l'apartat 2 –The problem of Legality– del capítol 8 –Base and Superstructure, Powers and Rights– de *Karl Marx's Theory of History: a Defence* (1978), considera que “their natural rights are not matched by the corresponding effective powers”⁴³ (power *p* matches right *r* if and only if what *X* is *de jure* able to do when *X* has *r* is what *X* is *de facto* able to do when *X* has *p*).⁴⁴

Altrament, Nozick nega que ni tan sols el treballador més miserable sigui forçat a treballar si accepta les condicions d'un acord amb un capitalista. Només estaria forçat a fer quelcom si les alternatives de què disposa s'haguessin reduït a causa d'accions il·legítimes de tercers, però si altres persones tenien dret a escollir una certa professió en el mercat de treball, o bé una parella determinada en llur entorn social, i aquestes decisions alienes han reduït l'abast de les nostres expectatives laborals o afectives, no per això la nostra tria d'ocupació o de company/a sentimental serà de caràcter no voluntari. És cert que es pot argumentar en contra de Nozick que aquestes consideracions semblen simples subterfugis lingüístics, insuficients per rebatre el caràcter imposat de la venda –sota condicions determinades– de la força de treball per part de l'obrer a un membre de la classe capitalista, però malgrat la seva feblesa aparent, el raonament discutit ocupa un lloc cabdal en la defensa nozickiana del capitalisme llibertarista (contrari a establir mesures socials de protecció per als més desfavorits), si bé no resulta prou convincent per a Cohen: “How is libertarian capitalism *libertarian* if it erodes the liberty of a large class of people?”⁴⁵

De l'estricta seguiment de la tesi que tot allò que sorgeix d'una situació justa mitjançant passes justes és, en si mateix, un estat de coses just, afirmada per “the most prominent philosophical defender of capitalist's rights, Robert Nozick”,⁴⁶ en poden resultar situacions on alguns pateixin una important pèrdua de llibertat real. Les seqüències de transaccions

43 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995) p. 34. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), pp. 217-225.

44 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p.36.

45 Ibid.

46 Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 252.

legítimes en el capitalisme poden propiciar restriccions sobre les opcions reals de treball i privacions que donin raons per rebutjar aquest sistema social i econòmic. Tant és així que d'acord amb el primer treball important de Cohen en filosofia política,⁴⁷ analitzat en aquest apartat, podem afirmar que el capitalisme llibertarista sacrifica la llibertat al capitalisme, llevat que s'abusi del llenguatge de la llibertat.

L'assumpció que en una societat capitalista la gran majoria de la població és forçada a vendre's la força de treball a la minoria que controla els mitjans de producció, atesa la posició objectiva de la classe treballadora en l'estructura de relacions socials capitalistes, és problematitzada per Cohen en textos diversos.⁴⁸ L'autor qüestiona les interpretacions convencionals –de dretes i d'esquerres– sobre aquesta qüestió. Concedeix que “I am free to what I am forced to do even if, as is usually true, I do not do it freely.”⁴⁹ És a dir, des d'un punt de vista rigorosament lògic i lingüístic, entén que quan algú és forçat a fer quelcom és lliure de fer-ho: algú és forçat a realitzar certa activitat quan no té cursos d'acció alternatius que li siguin raonables o acceptables, però és lliure de no fer l'activitat (contractar amb el capitalista) i lliure i capaç d'actuar d'una altra manera (emigrar o emprendre un negoci com autònom tot i que les opcions d'èxit siguin ínfimes). Això no nega, en termes morals, el fet que la manca de disponibilitat de recursos diferents a la força de treball per part del treballador –que el mena a vendre-la fins i tot sota condicions insalubres– “severely restricts his freedom”,⁵⁰ però la crítica normativa a aquesta realitat es basaria més en el seu caràcter injust que en la manca total de llibertat del treballador, malgrat que la situació estructural que l'afecta mina aquesta llibertat.

Aquests puntualitzacions ens porten a repensar “l'estructura de la manca de llibertat del proletariat”, per dir-ho a la manera de Cohen. Un element per a la reflexió el constitueix l'ascens social envers la petita burgesia que assoleixen algunes famílies d'immigrants a països com Anglaterra, les quals adquireixen un establiment comercial propi i, a còpia d'esforç i sacrificis, acumulen un capital suficient per no haver de vendre llur força de treball i, fins i tot, estar en disposició d'explotar-ne d'aliena. Aquest contraexemple qüestiona l'abast de la restricció de la llibertat dels treballadors, en mostrar la possibilitat de deixar enrere la condició

47 Cohen, “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty” (1977), publicat amb canvis a *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

48 Vegeu Cohen, “Capitalism, Freedom and the Proletariat” (1979, 1991); “Illusions about Private Property and Freedom” (1981); “The Structure of Proletarian Unfreedom” (1983) i “Are disadvantaged workers who take hazardous jobs forced to take hazardous jobs?” (1987). El primer article esmentat, en la versió que recull allò essencial del segon, es publicà posteriorment com a capítol 7 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), mentre que el tercer es va publicar com a capítol 12 de Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), i el quart, en versió revisada, com a capítol 13 d'aquest mateix llibre.

49 Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 243.

50 Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 251.

de proletari –forçat a contractar la pròpia capacitat de trescar– en cas que hom esdevingui autònom. (Malgrat que en el capitalisme no tothom pot ser el seu propi patró, la majoria de treballadors hi tenen, en principi, l'oportunitat a l'abast.) La possibilitat d'escapament s'il·lustra amb l'analogia de 10 persones tancades a una cambra que conté una clau disponible perquè només una en surti, fet que s'acompleix per la manca de predisposició a evadir-se de les 9 restants, bé sigui per mandra i/o manca d'aspiracions, bé per l'actitud solidària implícita en la voluntat d'un alliberament general. Si s'extrapola el supòsit a la classe treballadora, es pot afirmar que si bé aquesta pateix una manca de llibertat col·lectiva que obliga els treballadors a vendre's la força de treball, no és tan clar que cada obrer, en particular, hi estigui obligat, ja que les vies de sortida del proletari no resten col·lapsades. Però les sortides individuals, a la pràctica només a l'abast d'una minoria, no satisfan l'aspiració de trobar-ne de col·lectives:

“i. It is possible to escape, but it is not easy, and often people do not attempt what is possible but hard. ii. There is also the fact that long occupancy, for example from birth, of a subordinate class position nurtures the illusion, which is as important for the stability of the system as the myth of easy escape, that one's class position is natural and inescapable. iii. Finally, there is the fact that not all workers would like to be petty or trans-petty bourgeois. Eugene Debs said, “I do not want to rise above the working class, I want to rise with them”, thereby evincing an attitude like the one lately attributed to the people in the locked room. It is sometimes true of the worker that, in Brecht's words, he wants no servants under him and no boss over his head. Those lines envisage a better liberation: not just from the working class, but from class society.”⁵¹

3.5 LA JUSTÍCIA DE LES TRANSACCIONS DE MERCAT I ELS SEUS RESULTATS

La relació entre la justícia en les transaccions i la justícia en els resultats és incerta. Manipulen Nozick i els seus partidaris el llenguatge de la llibertat?; la fórmula “whatever arises from a just situation by just steps is itself just”, (1), és suficient, sense més argumentació, per desacreditar certes concepcions de justícia distributiva que es basen en patrons igualitaris? La primera aproximació a la divergència de Cohen amb Nozick ha fet paleses aquestes i altres qüestions. Perquè sembla tan òbvia la fórmula citada? Resisteix el contrast amb determinats contraexemples? Cohen considera que les transaccions que arrenquen d'una situació justa (on tothom té només les propietats que ha de tenir) mitjançant passes justes (accions voluntàries lliures de força o de frau) no preserven necessàriament la justícia del punt de partida, i qüestiona la consistència lògica de la divisa nozickiana. En aquest sentit, així com a “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: how patterns preserve liberty” (1977, 1995) qüestiona la pretesa força del principi citat per rebatre el socialisme, a “Justice, freedom and market transactions” (1995),⁵² el nostre autor s'ocupa de jutjar-ne la (in)coherència intrínseca, així

51 Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011) –“Capitalism, Freedom and the Proletariat”, p. 162, i Cohen, *History, Labour, and Freedom* (1988), –“The Structure of Proletarian Unfreedom”: “The hypothesis of solidarity makes the collective unfreedom evident...”, p. 264.

52 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), Capítol II (pp. 38-66).

com de problematitzar l'assimilació llibertarista entre propietat privada i llibertat. Desenvolupa aquest judici mitjançant l'estudi de diverses variacions i reformulacions del principi esmentat, que posen de manifest que no és cert que transaccions suposadament lliures garanteixin un resultat just. Circumstàncies com els trets particulars de l'estructura en què es produeixen els intercanvis, o la ignorància dels agents implicats, poden causar resultats injustos, sense necessitat de frau o violència. I les possibles variacions del principi ("whatever arises..."), (1), com afegir-hi la condició que els contractants acceptessin la transacció en cas de conèixer-ne els efectes immediats (o bé la de saber les probabilitats de cada resultat possible), no eviten que els seus resultats poguessin ser qüestionables des del punt de vista de la justícia. La fragilitat del principi es fa molt clara en extrapolar-ne els efectes al funcionament real del mercat –la instància que la filosofia política de Nozick permet defensar en forma pura– i les seves atzaroses i, sovint imprevisibles, contingències. Les operacions que s'hi donen –sobretot els seus efectes combinats– no permeten preservar la justícia que el principi anuncia.

Els intercanvis –"transactional steps"– no s'esdevenen isoladament, sinó sempre afectats per les condicions de l'entorn, fet que afebleix el poder d'(1) per accomplir la funció política de legitimació dels resultats de les transaccions de mercat, que expressa una confrontació ideològica entre llibertarisme i igualitarisme. Algunes transaccions aparentment justes podrien restar condicionades pel desconeixement d'un element important entre els que hi prenen part (pensi's en el regal d'una peça que els interessats creuen de plàstic quan de fet és de diamant, i en la translació d'aquesta mena de casos –amb la voluntat viciada per ignorància greu– als milers d'operacions descoordinades que es donen a una societat amb economia de mercat). A més, la justícia dels estats de coses i la dels processos és diferent, així com la dels resultats, tenen demandes diferents; la justícia del procediment no n'assegura la del resultat:

"Suppose that we start with a just situation, and a just transaction occurs. If there is (what Nozick thinks that there consequently could not be) any injustice in the upshot, then, *ex hypothesi*, that injustice could not be due to any injustice in the transaction itself. But it does not therefore follow that there could be no injustice in the upshot, and accidents, lack of relevant knowledge, and foreknown combinatorial processes may reasonable be regarded as producers of situational injustice."⁵³

Per accident podríem entendre el cas d'una companyia asseguradora que es declara en fallida i, per tant, atesa la manca d'assistència estatal als interessats, n'arruïna la vida ("people who now have to sell their assets voluntarily (in the relevant libertarian sense), for a snip, to alert non-fraudulent buyers").⁵⁴

⁵³ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 46.

⁵⁴ *Ibid.*

3.5.1 El mercat i la preservació de la justícia

Les consideracions precedents avancen les insuficiències de la tesi "(1)" com a argument justificador de la justícia dels mercats en el seu funcionament real, encara que assumim la reformulació d'1 com a 4 ("whatever arises from a just situation as a result of fully voluntary transactions where the transacting agents know in advance the probabilities of all significantly different possible outcomes is itself just").⁵⁵ És plausible comparar el mercat amb una loteria, on els que hi prenen part coneixen, si més no, les probabilitats dels diversos resultats del tràfic comercial. Tanmateix, el mercat difícilment pot assimilar-se a un model pur de loteria. L'individu que viu en una societat de mercat resta subjecte a participar-hi, no hi juga de forma plenament lliure, sinó forçat. Els perdedors d'ambdues "loteries" són molt diferents, tal com palesa el supòsit d'algú que estableix una botiga i s'acontentaria amb uns ingressos modestos i regulars, que l'Estat no pot proporcionar-li, però es veu abocat a participar d'una competència agressiva perquè es troba sotmès a les contingències del mercat, i tant podria enriquir-se més del que aspira com arruïnar-se del tot. Si només depengués d'ell, potser voldria viure altrament. Molt desigual és el cas del jugador de la loteria de Nadal, per exemple, la decisió del qual es pressuposa com a totalment lliure, en principi. Tots dos supòsits també varien en què en un cas els riscos són totalment evitables, mentre que en l'altre són indefugibles (problemes per retornar el préstec d'obertura del negoci, pagament d'impostos, etc.).

Així doncs, el mercat no satisfà les condicions de voluntarietat que es desprenen de (4), que, com a principi, no aconsegueix justificar-lo en termes de justícia (encara que a priori se'n coneixin tots els resultats hipotètics). Això no implica per a Cohen que s'hagi d'eliminar la instància mercat –no existeix de moment cap alternativa prou eficient a aquest sistema d'agregació de coneixement i interessos– ni que calgui reduir-ne les contingències al màxim, les quals són indissociables de l'autonomia personal i de la lliure capacitat d'escollir. Però sigui com sigui, el coneixement anterior de les probabilitats (resultats) no és suficient per preservar la justícia entre un estat de coses i un altre, coneixement que, per la complexitat de les ramificacions de les transaccions mercantils, no és al nostre abast en tota la seva extensió, més enllà dels efectes més immediats. Les característiques del mercat –"steps which satisfy conditions strong enough to make them securely justice-preserving are uncharacteristic of the market"⁵⁶ n'impedeixen la transparència epistèmica ("the market is always framed by ignorance").⁵⁷

⁵⁵ Ibid, p.48.

⁵⁶ Ibid, p.52.

⁵⁷ Ibid, p.53.

3.5.2 Els efectes d'establir un impost sobre els guanys de Chamberlain

Els conceptes de llibertat i justícia, heterogenis, apareixen molt vinculats en el pensament de Nozick. Cohen hi reflexiona retornant a l'argument de Chamberlain. Suposem que un partidari del model de societat D1 (igualtat)⁵⁸ proposa establir un impost sobre els beneficis del cèlebre esportista (el percentatge sobre la base imposable i el destí d'allò recaptat es fixarien d'acord amb els principis subjacents a D1). La mesura, atesa la vocació professional del pivot, no desincentivaria que seguís jugant a bàsquet amb dedicació. Podem considerar que aquesta política fiscal restringiria la llibertat injustificadament? Cohen estima que per respondre-ho cal distingir entre llibertats, en tant que el sacrifici d'unes pot propiciar que d'altres s'acompleixin.

La llibertat de Chamberlain es redueix efectivament en el cas plantejat, però implementar l'impost obre una nova possibilitat, que és que el pagament dels 25 cèntims per veure'l jugar no comporti finalment dotar a cap membre de la societat (D1) d'una riquesa desproporcionada i que, a més, una part d'aquests diners es pugui recuperar per a d'altres finalitats. La mesura restringiria la llibertat perquè totes les normes (i institucions) ho fan, incloent-hi les vigents en la societat –d'economia de lliure mercat i propietat privada– que propugnen els llibertaristes. El grau de llibertat de què hom disposa depèn del nombre i la natura de les opcions a son abast, fet que no només resta condicionat per les regles del joc –com ara l'ordenament jurídic d'una societat regida pel *laissez faire, laissez passer*–, sinó també pels béns de què disposen els “jugadors”. En principi, les normes més permissives amb els fluxos del mercat promouen fermament la llibertat, però només en aparença, obviant el marc de distribució de béns en què aquelles normes operen. Des d'aquest prisma, la prohibició d'alguns actes consentits entre adults en una hipotètica societat socialista, comentada anteriorment, podria fer que alguns d'ells fossin, en última instància, més lliures, malgrat les imposicions que pogués establir el col·lectiu. Igualment pel que fa a la restricció dels intercanvis mitjançant càrregues fiscals.

3.5.3 Capitalisme i llibertats

Nozick es presenta alhora com un defensor de la propietat privada (sense matisos) i com un enemic de tota restricció a la llibertat individual, però per a Cohen⁵⁹ és incoherent pretendre

58"...suppose a distribution favored by one of these nonentitlement conceptions is realized [...], distribution D1; perhaps everyone has an equal share, perhaps shares vary in accordance with some dimension you treasure." Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 160.

59 Vegeu Cohen "Justice, freedom and market transactions", Cap. II de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995); en relació amb *History, Labour and Freedom* (1988), pp. 252-4; 291-6, i "Capitalism, Freedom and the Proletariat" (1991), publicat primer a *The Idea of Freedom* (1979), i que figura reformulat, sobre la base d'altres treballs ("Illusions about Private Property and Freedom" (1981) y "The Structure of Proletarian Unfreedom" (1983)) com a Capítol VII d'*On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011).

ser ambdues coses a la vegada; de fet només un anarquista podria ser-ne la segona. Cohen problematitza el que sembla un lloc comú. La llibertat de vendre i comprar, tot i la discutida (in)voluntarietat de la venda de la força de treball, pertany aparentment a la natura essencial del capitalisme. Així mateix, per a molts aquest sistema prefigura una societat lliure en un sentit més integral. Ells creuen que una societat capitalista no ha de generar objeccions des del punt de vista estricte de la llibertat. I que tota reivindicació d'una economia mixta, amb un sector públic fort, ha d'apel·lar a valors diferents a la llibertat, com ara la igualtat. Aquesta concepció, motiu per la qual la doctrina dels filòsofs i economistes anglosaxons partidaris d'un capitalisme pur s'anomena "llibertarisme", és compartida per altres intel·lectuals que s'anomenen "liberals", en sentit nord-americà (progressista), com Thomas Nagel, que tot i rebutjar un capitalisme sense restriccions concedeixen que un model així maximitzaria la llibertat, i que, per tant, el mot "llibertarista" escau a un pensador com Nozick.

Des de l'enfocament dels "liberals", els llibertaristes i l'esquerra s'escoren, respectivament, envers un dels dos valors que conformen l'ideal liberal, a saber: la llibertat i la igualtat. El característic dels primers és que exalten la llibertat individual d'acció i neguen que l'Estat hagi d'interferir-hi en pro del benestar general, mitjançant legislació i polítiques de fiscalitat progressiva, salut i educació públiques, i garantia d'un mínim estàndard de vida (*welfare state*) a través de serveis socials públics. Els "llibertaristes" i els "liberals" com Nagel coincideixen en què "pure capitalism is liberty pure and simple, or anyway economic liberty pure and simple".⁶⁰ Uns i altres consideren que "taxing the better off for the sake of the worse off"⁶¹, o intervenir en el mercat per controlar-ne els efectes més desestabilitzadors (fluctuacions), és quelcom que minva la llibertat. La diferència és que per als segons això constitueix un sacrifici justificat per les demandes d'igualtat social i econòmica, com a compromís de ponderació entre valors, tot i no qüestionar la descripció llibertarista del capitalisme com a societat econòmicament lliure.

Cohen impugna aquesta concepció, en entendre que implica una comprensió errònia del concepte de llibertat. En critica la retòrica i les institucions que se'n desprenen. El nucli de la crítica rau en què mentre els autors esmentats capten la llibertat intrínseca al capitalisme, passen per alt, amb una mirada parcial, la manca de llibertat que acompanya necessàriament a la llibertat capitalista. Exposa la percepció insuficient que els imputa qüestionant la definició del llibertarisme presentada per Anthony Flew, llibertarista, al *Dictionary of Philosophy*: "whole-hearted political and economic liberalism, opposed to any social or legal constraints on individual freedom", a la qual el mateix autor afegeix la consideració que "the term

⁶⁰ Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 149.

⁶¹ Ibid.

[libertarianism] was introduced in this sense by people who believe that, especially but not only in the United States, those who pass as liberals are often much more sympathetic to socialism than to classical liberalism".⁶² Contra aquesta lectura, Cohen argumenta que si bé una societat sense cap mena de restricció social ni legal a la llibertat individual fóra imaginable (en termes d'anarquia), la definició d'Anthony Flew no s'adiu gens a allò que el llibertarisme, en defensar el capitalisme, suposa políticament. Així ho palesa la reacció de l'Estat davant les accions que impliquen l'ús il·legal de la propietat aliena, o és que l'acció policial d'impedir-li a X plantar una tenda en el jardí del veí Y –per fer la guitza o per necessitat– no constitueix una limitació de la llibertat d'X? (Al costat d'aquest exemple de Cohen podem afegir-hi un de més significació social: les ocupacions col·lectives d'espais aliens que no es fan servir i la resposta coercitiva estatal, sovint desproporcionada, en favor dels seus propietaris legals i –no sempre– legítims.)

Situacions d'aquesta mena són inherents a l'existència de la propietat privada en benefici d'algú, la qual sempre suposa, d'acord amb Marx, la no propietat per part d'uns altres. La propietat privada és la clau de volta de la "lliure" economia de mercat que propugnen els llibertaristes, però comporta una manca de llibertats que escapa de la noció de Flew. Cohen reflexiona sobre el mecanisme intel·lectual que explica la visió unilateral de Flew i de la resta de llibertaristes, entre d'altres, els quals copsen la manca de llibertat implícita en la interferència de l'Estat sobre l'ús i el rendiment de la propietat personal (via impostos o altres mitjans), però no la inherent a les mesures estatals de repressió dels que pretenen usar coses que jurídicament són alienes. Per a Cohen, la qüestió a considerar és que les mesures públiques sobre la propietat privada que redueixen la llibertat dels propietaris transferint drets sobre llurs recursos als no propietaris incrementen la llibertat d'aquests darrers. La ponderació de les llibertats d'uns i altres sembla una qüestió discutible. (Igualment, alerta que l'ús de termes com "intervencionista" o "interferència" per denotar polítiques redistributives, practicat també pels que són contraris a les tesis llibertaristes, expressa un biaix ideològic favorable a aquestes tesis i entela la comprensió del problema. Les connotacions més comunes d'un mot com "intervenció" –per comptes de "regulació"– suposen una alta estimació del concepte de propietat privada i de la seva presumpta connexió íntima amb la llibertat.)

Per a Cohen, dos motius expliquen perquè hom oblida que la propietat privada interfereix en la llibertat d'alguns. El primer és la tendència a considerar-la intrínseca a l'estructura de l'existència humana en general, i no com a quelcom històric, fet que fa recelar de tota intromissió en el gaudi del dret a la propietat i que s'obviïn les barreres que posa a la llibertat:

62 Totes dues cites estan extretes de la p.150 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011).

“private property, like any system of rights, pretty well *is* a particular way of distributing freedom and *unfreedom*. it is necessarily associated with the liberty of private owners to do as they wish with what they own, but it no less necessarily withdraws liberty from those who do not own it. To think of capitalism as a realm of freedom is to overlook half of its nature.”⁶³

El segon motiu per creure que el capitalisme no restringeix la llibertat, o gairebé no ho fa, és més subtil conceptualment. S'explica mitjançant “the rights definition of freedom”, que informa els escrits llibertaristes en establir: “I am unfree only when someone prevents me from doing what I have a right to do, so that he, consequently, has no right to prevent me from doing it.”⁶⁴ (Tal com ja s'ha avançat, d'acord amb Nozick les accions alienes que redueixen el ventall de les pròpies només són contràries a la nostra llibertat si els altres no tenien dret a executar-les.) La combinació d'aquesta “rights definition” de la llibertat amb una aprovació moral de la propietat privada (les persones tenen un dret moral a les propietats que posseeixen legalment), implica que la protecció de la propietat privada legítima –mitjançant, si escau, l'acció policial– no restringeix la llibertat de ningú. Tanmateix, la caracterització de la llibertat que es desprèn d'aquesta explicació és inacceptable, ja que implica que fins i tot una interferència justificada redueix la llibertat.

L'afirmació d'ambdós fonaments, incorrent de vegades en circularitats, permet als llibertaristes rebutjar inconsistentment les intromissions en l'ús personal de la propietat privada i, alhora, defensar que l'ús de la força de l'Estat per protegir-la no limita la llibertat dels *no* propietaris. No obstant això, el fet substancial, tal com Cohen raona, és que aquesta forma de propietat constitueix una forma de distribuir llibertat (per a alguns) i manca de llibertat (per a uns altres), és l'element que determina els cursos d'acció possible per a cadascú.

3.5.4 Socialisme i capitalisme: què s'adiu més a la llibertat?

Ha quedat plantejat que la propietat privada, pedra angular de la societat capitalista, limita la llibertat de, si més no, part de la població. Però no podem afirmar a priori que la restringeixi més que el sistema de propietat comuna d'una societat socialista. D'acord amb l'autor de “Capitalism, freedom and the proletariat”, cada forma de societat és afí a uns tipus de llibertats i hostil a d'altres, favorable o refractària a les distintes posicions socials. A més, la concreció material d'aquestes formes socials en contextos particulars suposa promoure o negar llibertats addicionals que no deriven de la naturalesa intrínseca de cada model. Per tant, no es pot escatir en abstracte quin n'és el més adequat per a la llibertat. Això depèn de factors històrics.

⁶³ Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 152.

⁶⁴ *Ibid*, p. 153.

Cohen argumenta que el capitalisme i el socialisme ofereixen diversos conjunts de llibertats (i de no *llibertat*, en dos sentits diferents del terme). Addueix que el capitalisme pur no protegeix la llibertat en general ni els drets particulars incorporats a la propietat privada, institució que, al seu torn, limita la llibertat dels no propietaris. Des d'aquest prisma, modificar el capitalisme regulant la propietat privada no afecta negativament la llibertat, sinó que pot afavorir-la.

La propietat comuna ofereix llibertat en una forma social diferent, i en certes circumstàncies n'ofereix més que l'alternativa privada. Tal com és freqüent en els seus treballs, Cohen il·lustra aquest raonament amb un exemple casolà. Ens planteja un veïnat on A i B són propietaris, respectivament, de sengles conjunts d'eines que l'altre no té. Si A necessita una eina de B, no pot agafar-la una estona encara que aquest no l'estigui emprant en aquell moment (propietat privada). En aquest escenari, es pot instaurar una norma de propietat parcialment comuna, sobre les eines de tots, que prescriu que hom pot utilitzar-ne una d'aliena sense permís exprés quan el propietari no l'usa, i retornar-la quan ja no la necessita o quan el propietari l'hagi de fer servir. Aquesta mesura acreixeria la llibertat d'ús sobre el total d'eines del veïnat, a costa de què cap veí no tingui l'anterior seguretat d'accés a les que li pertanyen, ja que potser ara haurà de picar ocasionalment a la porta d'algun conveí per recuperar-ne alguna. Però aquestes molèsties les compensa l'increment del ventall d'eines disponibles: hom ja no gaudeix de disponibilitat exclusiva sobre les eines pròpies, però gràcies a la propietat compartida se n'ha incrementat la llibertat d'ús global per a tots.

La disjuntiva es podria presentar entre 100 individus que siguin, cadascú, propietaris absoluts d'una sola eina, i els mateixos cent posseint-ne, de forma compartida, cent. Prenent-ho tot en consideració, què garanteix més llibertat? (“Denationalizing the pavements in favor of private ownership of each piece by the residents adjacent to it would be bad for freedom of movement”).⁶⁵ Una possible resposta fóra que en les possessions en comú, compartides, ningú no és plenament lliure sobre res, i que només la llibertat privada atorga una llibertat plena envers un objecte. Tanmateix, això implica entendre la llibertat de manera fetixista, més com a control sobre les coses que com a llibertat d'actuar:

“But freedom, in the central sense of the term with which we have been occupied, is freedom to *act*, and if there is a concept of full freedom in that central sense, then it is inappropriate, if we want to identify it, to focus, from the start, on control over *things*. I can be fully free to walk to your home when and because the pavement is communally owned, even though I am not free to destroy or to sell a single square inch of that pavement. [...] The rights I need over things to perform a given action depend on the nature of that action.”⁶⁶

65 Ibid, p. 156.

66 Ibid.

Possiblement, els veïns del cas plantejat, llevat que sentissin una fe fetitxista per la propietat privada, acceptarien subscriure un contracte per a l'ús comunista d'eines domèstiques, però aquest no és un model fàcilment generalitzable. I és inversemblant, com a model contractual, per col·lectivitzar allò que els clàssics en deien “mitjans de producció”, els quals es troben en mans d'una minoria i només podrien compartir-se realment com a resultat d'un procés polític de pressions i d'acció obrera organitzada (vagues, mobilitzacions, etc.), sens perjudici de l'avenç que suposa en aquest terreny la gestió de la producció per sistemes de cooperatives.

L'interrogant sobre si és el socialisme o el capitalisme la forma de societat més favorable a la llibertat, s'aborda⁶⁷ a partir de dues definicions de socialisme: 1) Socialisme definit en sentit estrictament jurídic, com a propietat pública dels mitjans de producció, i per tant compatible amb dures restriccions a la llibertat, i 2) Socialisme com a condició en què el lliure desenvolupament de cadascú promou i –és promogut pel– lliure desenvolupament de tots, cas en què només l'intent d'instaurar el socialisme, però no aquest en si mateix, podria afectar negativament la llibertat. Alhora, la pregunta implica per a Cohen una qüestió abstracta (quin sistema de normes és, intrínsecament, millor per a la llibertat) i una de concreta (quin sistema és millor en condicions particulars). Tanmateix, aquestes consideracions només l'empenyen a subratllar un lloc comú: l'efecte d'unes determinades normes socials depèn de les tradicions predominants i de les visions ideològiques i polítiques de les persones de cada societat; i a assenyalar l'evidència que refutar la ideologia burgesa constitueix un imperatiu de la lluita pel socialisme, tot obviant, com és recurrent en l'obra de Cohen, referències a l'estudi gramscian de les ideologies i l'hegemonia. Amb tot, l'interrogant ha desvetllat, mitjançant el supòsit de la copropietat d'eines, una disparitat clau entre el control sobre les coses i la llibertat per actuar.

3.6 EL FALS CONTRAST ENTRE LA LLIBERTAT I ELS DINERS

Probablement no es pugui determinar amb certesa quin model –socialista o capitalista– de societat sigui *tout court* més afí a la llibertat, però les consideracions anteriors revelen com és d'enganyosa l'aparent obvietat de la llibertat del capitalisme. En altres treballs, Cohen aprofundeix el judici rigorós a la relació conceptual entre llibertat i propietat privada (entesa com a fórmula de distribució i denegació de llibertats). És remarcable en aquest sentit l'article “Freedom and Money” (2001),⁶⁸ dedicat al seu mestre Isaiah Berlin, on aborda les implicacions

67 M. Otsuka, deixeble de Cohen i editor d'*On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), afegeix al capítol VII d'aquest recull (pp. 147-165) un “Appendix on Whether Socialism or Capitalism is Better for Freedom”, de Cohen, extret d'“Illusions about Private Property and Freedom” (1981).

68 Publicat el 2001a la *Revista Argentina de Teoría Jurídica* 2, i com a capítol VIII de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011),

del nexa entre la llibertat i una forma tan *sui generis* de propietat com són els diners en la societat capitalista. L'objecte principal del text rau a demostrar com la manca de diners, la pobresa, comporta manca de llibertat (d'acord amb l'accepció negativa del terme, exposada per Berlin a *Four Essays on Liberty*). Una veritat més òbvia per a moltes persones corrents, avesades a percebre que no són lliures de fer un munt de coses per manca de diners, que per a diversos intel·lectuals que es resisteixen a incloure la manca de llibertat entre les privacions que pateixen els pobres, potser per evitar-se un sentiment de culpa o per raons ideològiques.

La qüestió tractada s'emmarca en un debat polític clàssic entre la dreta i l'esquerra: les persones de dretes celebren la llibertat que tothom gaudiria en una societat liberal capitalista. Les d'esquerres objecten que aquesta llibertat és merament formal, no efectiva, i la dreta hi replica que l'esquerra confon la manca de llibertat amb la manca de recursos, amb la incapacitat d'exercir la llibertat que hom té, concebuda com la facultat d'actuar sense interferències alienes. ("interferència" denota les formes d'impediment causades per altres persones que ens priven de continuar o d'emprendre sense obstacles qualsevol curs d'acció). L'estructura lògica de l'argument de dreta té un moviment conceptual i un de normatiu, en les proposicions següents:

Part conceptual

Premisses

- 1) La llibertat resulta compromesa pel risc d'interferència d'altres persones, però no per la manca de mitjans.
- 2) No tenir diners no és patir risc d'interferència, sinó manca de mitjans.

(Sub)conclusió

- 3) La pobresa (la manca de diners) no comporta manca de llibertat.

Part normativa

Premisses

- 3) La pobresa (la manca de diners) no comporta manca de llibertat.
- 4) La tasca del govern és protegir la llibertat.

Conclusió

- 5) L'alleujament de la pobresa no és part de la tasca principal del govern.

Aquest argument, arrelat en el llenguatge ordinari sobre la llibertat, subjau –com a fonament teòric– a polítiques que resulten familiars. Tanmateix, el desenvolupament del raonament és precipitat i obvia qüestions empíriques complexes, com ara la manca de llibertat que pateixen

aquells que no poden apropiarse de res. Cohen el sotmet a un escrutini conceptual estricte, i sense oposar-hi explícitament cap posicionament normatiu alternatiu, pretén desfer-ne l'embull semàntic. El punt principal és la negació de la premissa 2. En front la definició de la pobresa com a manca de mitjans, que implica incapacitat en lloc de manca de llibertat, l'autor defensa, amb els exemples que veurem, que la manca de diners va acompanyada de manca de llibertat, fins i tot si s'accepta la identificació d'aquesta amb l'absència d'interferència, tot assumint provisionalment –sense qüestionar el contrast entre mitjans/capacitat i diners– el terreny conceptual que és familiar per a la dreta. Així mateix, observa que teòrics no precisament conservadors, com Isaiah Berlin i John Rawls, “the most celebrated twentieth-century anglophone political philosophers”;⁶⁹ els seus nombrosos seguidors i, fins i tot, algun *think tank* proper al new labour, com l'IPPR –Labour-leaning Institute for Public Policy Research– de Londres, comparteixen la part conceptual de l'argument citat, fet que en palesa la penetració a l'acadèmia. Malgrat que les dues figures esmentades –d'acord amb Cohen: l'una socialdemòcrata en sentit ampli, l'altra liberal en sentit nord-americà– en rebutgin la part normativa per considerar que si bé mancar de diners equival a no tenir mitjans, la carència és tan substancial com la privació de llibertat, i, per tant, l'Estat ha de rectificar totes dues coses.

Això no obstant, la pobresa implica vulnerabilitat davant d'interferències del poder estatal o privat (amb el suport del primer). Indueix la manca de llibertat, tal com hauria de tenir clar el centreesquerra que combrega amb la conceptualització esbiaixada d'aquests valors per part de la dreta. Existeixen múltiples raons per posar en dubte que en una societat liberal capitalista, per la seva naturalesa, no hi hagi restriccions significatives a la llibertat. En una societat com la nostra la llibertat resta, en bona mesura, concedida i retinguda mitjançant la distribució dels diners, com a element estructurant que sovint no s'aprecia en tot el seu abast configurador. Altrament, hom cau en la il·lusió que la llibertat en d'una societat d'aquesta mena no està restringida per la distribució dels cabals, però Cohen pretén esvair el miratge. Si considerem els béns i els serveis de prestació pública o privada que requereixen diners per accedir-hi, s'observa que l'intent d'obtenir-los sense pagar et fa susceptible d'interferència, i que el diner n'és condició intrínseca i *sine qua non* per poder vèncer-la:

“A property distribution just *is*, [...], a distribution of rights of interference. If *A* owns *P* and *B* does not, then *A* may use *P* without interference and *B* will, standardly, suffer interference if he attempts to use *P*. But money serves, in a variety of circumstances (and, notably, when *A* puts *P* up for rent or sale), to remove that latter interference. Therefore money confers freedom, rather than merely the ability to use it, even if freedom is equated with absence of interference.”⁷⁰

69 Cohen, “Freedom and Money”, capítol VIII d'*On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p.170.

70 *Ibid.*, p. 176.

Cohen il·lustra la vulnerabilitat del pobre davant d'interferències potencials, associades a la seva condició social, mitjançant dos supòsits hipotètics. El primer és el cas d'una senyora que desitja visitar sa germana a Glasgow, però no pot estalviar, setmana rere setmana, per comprar el bitllet de tren corresponent. Evidentment, si intenta accedir a un vagó sense pagar li barraran el pas, i si ho aconsegueix és previsible que, tot seguit, quan el revisor detecti que viatja sense tiquet, li imposin una multa i/o l'expulsin del tren. Sense *pounds* no podrà evitar ser objecte d'aquestes interferències.

El segon cas és el d'una altra senyora que, també sense diners, pretengui adquirir un suèter a una botiga de moda⁷¹ i endur-se'l a casa sense pagar. És obvi que si ho prova l'aturaran al carrer i la peça de roba retornarà –amb més o menys represàlies– al seu lloc. Un cop més, l'única forma d'obtenir l'objecte desitjat és, com amb la gran majoria de coses de la nostra societat, oferint diners a canvi, els quals et proporcionen llibertat, a més d'estatus, prestigi i poder. No disposar-ne t'exposa, per contra, a interferències, en un marc de relacions on el pobre és, en conseqüència, menys lliure que el ric, el qual és lliure de viatjar a Glasgow, comprar un suèter o emprendre qualsevol altra acció –mitjançant el poder de la moneda de curs legal per remoure interferències i obrir portes que per a d'altres romanen closes. (Pensar que el diner és un mer recurs, similar a d'altres de caire físic i mental, és caure en un fetixisme irreflexiu que, d'acord amb la concepció marxista clàssica, implica representar-se com a manca de coses allò que en realitat és una relació social constrenyedora.)

Que els diners confereixen llibertat en extingir eventuais interferències sobre l'accés a béns i serveis fa que puguem considerar que són una mena de tiquet d'entrada per accedir-hi. Cohen ho posa de manifest en comparar el diner amb els hipotètics tiquets per béns i serveis d'una *moneyless society*. Si imaginem que l'Estat ho posseeix tot i la llei estableix els cursos d'acció que es poden seguir sense que ningú s'hi immisceixi, mitjançant la dotació, per a cada tipus de persona, de diversos tiquets (intercanviables o no) que fixen la disjunció de conjuncions d'accions que cadascú està autoritzat a fer i que, per tant, atorguen diferents llibertats (com ara viatjar lluny a visitar un parent i comprar roba al centre de Londres o anar a l'òpera i conrear la terra per gaudir-ne el fruit), es fa palès, per analogia, que en la nostra societat una suma de diners (en metàl·lic, tarja de crèdit o compte bancari) constitueix una forma genèrica d'aquests tiquets que et permet accedir a tota classe de béns i serveis. Disposar o mancar de diners (en una societat de mercat capitalista) o de tiquets (en una societat on l'Estat distribueixi amb ells les distintes llibertats) et fa ser més o menys lliure.

71 Cohen parla de *Selfridge's*, però podria fer servir per al cas qualsevol altre establiment comercial, luxós o no.

En la civilització capitalista, que estableix una separació formal entre l'Estat i la societat civil, el poder estatal dóna suport a les decisions que adoptin els propietaris davant l'accés de tercers a una gran part de béns i serveis. Ells decideixen la llibertat del no propietari per accedir-hi a través del mercat, però la decisió és força equivalent a la capacitat dels diners per remoure les traves d'accés, vista la predisposició sistemàtica per acceptar-los. Els diners impliquen relacions socials de llibertat i manca de llibertat. No són una mera cosa ni un simple mitjà, en el sentit d'un objecte físic (poden ser tan volàtils com les entrades/registre d'un ordinador); no constitueixen, *stricto sensu*, quelcom material (a diferència de l'or), sinó un poder que és social en la seva essència. Per a Cohen, la *raison d'être* del diner és vèncer, superar, les interferències que s'esdevenen quan és absent. En una economia capitalista de propietat privada aquest element estableix una estructuració social de la llibertat. Els diners no són només recursos, sinó una forma –històrica– de distribució de la llibertat:

“The message, then, is that the Left's protest against poverty *is* a plea on behalf of freedom, and, more particularly, a protest against the extreme unfreedom of the poor in capitalist society, and in favor of a much more equal distribution of freedom.”⁷²

3.7 EL PRINCIPI D'AUTOPROPIETAT COM A CONTINGUT DE LA LLIBERTAT

Les consideracions prèvies posen de manifest que els llibertaristes (o “llibertaris” de dreta), malgrat la retòrica que els defineix, no poden defensar la legitimitat dels diners i de la propietat privada mitjançant la mera referència al valor de la llibertat (com a no interferència). Necessiten altres arguments per defensar la connexió entre mercat capitalista, llibertat i Estat mínim. Així mateix, tal com estudiarem seguidament, confonen la llibertat amb el concepte d'autopropietat, nucli de la seva concepció de la llibertat.⁷³

Davant la incomoditat que suposa per a liberals i socialistes –particularment marxistes– l'intent llibertarista d'extreure conclusions antiigualitàries de fonaments normatius compartits, Cohen afirma que la filosofia política de Nozick i els seus partidaris no defensa la llibertat en si, sinó una accepció configurada per la tesi d'autopropietat, que prescriu que cadascú és el propietari legítim de la seva persona i facultats i que, per tant, és moralment lliure d'emprar-les com li plagui. Sempre que el seu exercici no sigui agressiu per a la resta, hom hi tindrà un dret similar al que es té sobre un objecte privat. D'acord amb aquest principi, *qui té i allò tingut* són

⁷² Cohen, “Freedom and Money”, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), Cap. VIII. P. 186.

⁷³ “The Right profess to be hostile to interference, *as such*, but they do not really oppose interference *as such*. They oppose interference with the rights of private property, but they support interference with access by the poor to that same private property, and they consequently cannot defend property rights by invoking the value of freedom, in the sense of noninterference.” (Cohen, *On the Currency...*, p. 187). “I do not doubt that they believe that they care about freedom, but that is because they confuse freedom with self-ownership.” (Ibid, n. 44).

quelcom coincident: la persona en la seva totalitat. Alhora, cadascú és igualment sobirà envers tots els recursos externs de què es doti, en ús dels seus poders o els d'altres que hi hagin convingut. Aquesta convergència entre autopropietat i desigual distribució de recursos origina una desigualtat de propietat privada sobre tota mena de béns materials, i, per tant, causa la desigualtat de condició. D'acord amb aquesta lògica, funcional al capitalisme, les desigualtats generades són producte d'una seqüència d'accions històricament correcta, i tota expropiació o limitació de la propietat violaria un dret fonamental. La línia expositiva que segueix Nozick en aquesta qüestió s'estructura mitjançant l'argument següent:

- 1) No hi ha ningú que sigui, en cap grau, l'esclau d'algú altre. Per tant,
- 2) Ningú no és propietat, totalment o parcialment, d'una altra persona.
- 3) Cada persona és propietat de si mateixa. Per tant,
- 4) Cadascú ha de ser lliure de fer allò que vulgui, si no fa mal a ningú. (No té l'obligació d'ajudar ningú.)

- 1), 2), 3) i 4) formen la primera premissa de l'argument (sobre la relació entre la persona i els seus poders).

- 5) El món extern, en el seu estat originari, no és propietat total o parcial de ningú.
- 6) Cadascú pot reunir per a si quantitats il·limitades de recursos naturals si en fer-ho no perjudica ningú (s'infereix de 4) amb 5): "non harming appropriation is simply a case in point of the "natural point" endorsed in 4").⁷⁴
- 7) Quantitats desiguals de recursos naturals poden ser propietat privada legítima d'un sector de la població.

- 5),6) i 7) formen la segona premissa (sobre la relació de la persona amb els recursos externs que ningú no posseeix d'inici).

- 8) L'extensa desigualtat de condició és inevitable, o evitable només a costa de violar els drets de les persones sobre elles mateixes i sobre les coses (de 4) amb 7) en resulta una economia que, assumint que les motivacions humanes no són extraordinàriament altruistes, produeix una extensa diferència de condició d'ingressos, utilitats o satisfacció de necessitats).

- 8) és la conclusió de les premisses precedents.

D'aquesta línia argumental se'n desprèn que: 1) cadascú neix amb drets naturals sobre si mateix; 2) ningú no neix amb drets naturals sobre les coses, i 3) tots els drets que hom estableix sobre les coses deriven de l'exercici de drets sobre un mateix. Podem discutir-la de

⁷⁴ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 114.

maneres distintes. Bé sigui rebutjant la tesi d'autopropietat, bé acceptant-la però qüestionant-ne, alhora, la justificació de la desigualtat que aparentment en resulta. En primer lloc, Cohen exposa que l'afirmació d'autopropietat no comporta necessàriament la desigual distribució de recursos materials que Nozick l'hi associa, ni la subsegüent desigualtat de condició. Critica la concepció de l'apropiació original de recursos dels "entitlement theorists" (denominació més acurada que la de "llibertaristes") pel que fa a l'explicació de com es forma legítimament la propietat que posteriorment pot ser transferida.

La "justice of holdings theory", com sabem, estableix que una distribució de propietats s'ha d'avaluar segons la història dels seus objectes. La justícia d'una pertinença depèn d'una apropiació original justa que pot donar pas a transferències igualment justes. En l'explicació que Nozick hi dedica,⁷⁵ es recolza en la teoria de John Locke. D'acord amb els pressupòsits del *Second Treatise of Government*, on s'exposen dues concepcions de la propietat,⁷⁶ l'apropiació d'un recurs natural, si més no fins al temps de la introducció dels diners,⁷⁷ es justifica pel compliment de tres condicions: 1) Incorporar-hi treball propi, 2) Deixar una part igual de bona i suficient per a la resta i 3) No malaguanyar allò que es prengui. Nozick se centra a desenvolupar la segona condició, essent més distant d'1)⁷⁸ i 3).⁷⁹ Afegeix a l'*entitlement theory* una explicació relativa a la justícia en l'adquisició i l'apropiació (sobre com s'originen els drets de propietat i, per tant, d'herència), amb una enginyosa lectura de Locke. Nozick argumenta que allò que legitima l'apropiació d'un objecte desposseït no és tant el treball que hom pugui incorporar-hi, o el compromís de no malaguanyar-ho, sinó el fet de no empitjorar la situació dels altres ("The crucial point is whether appropriation worsens the situation of others. Locke's proviso that there be "enough and as good left in common for others" is meant to ensure that the situation of others is not worsened").⁸⁰ Per avaluar la condició –lockeana– de Nozick cal aclarir que la situació d'algú pot empitjorar a causa d'una apropiació aliena de dues maneres: 1) en deixar de tenir l'oportunitat d'apropiar-se-la i 2) en perdre la capacitat d'ús allò que prèviament podia emprar lliurement. Un requeriment estricte de no empitjorar la situació d'altri mitjançant cap apropiació aliena ens faria descartar 1) i 2),

75 Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), pp. 174-182.

76 A Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, hi conviuen una concepció extensiva de propietat (que inclou la vida, la llibertat i els béns) –seccions 87 i 173– i una de més usual (propietat –com a dret– sobre la terra i els béns) –Capítol 5. Vegeu en aquest sentit Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo* (1962), pp. 196-197.

77 Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, seccions 46 i 47.

78 "What are the boundaries of what labor is mixed with? If a private astronaut clears a place on Mars, has he mixed his labor with (so that he comes to own) the whole planet, the whole uninhabited universe, or just a particular plot?" Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 174.

79 "If this proviso ["enough and as good left in common for others"] is met is there any motivation for his further condition of nonwaste?" Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), pp. 175-176.

80 Ibid.

però un requeriment més feble exclouria només 2), i no 1); “for though person Z can no longer *appropriate*, there may remain some for him to *use* as before” [...] “It is arguable that no one legitimately can complain if the weaker [lockean] provision is satisfied.”⁸¹. Per determinar quan s'acompleix la condició lockeana de Nozick cal establir un punt de referència clar, un contrast amb una situació hipotètica que permeti comparar-la –observar si hom empitjora o no– amb l'eventual apropiació de coses prèviament no posseïdes. Entre els motius que impliquen que aquesta apropiació no empitjora la situació dels que, posteriorment, siguin incapaços d'apropiar-se aquelles coses, Nozick destaca el teòric increment del producte social que acompanya la propietat privada dels mitjans de producció per part de persones eficients, la qual fomenta l'experimentació, desconcentra els recursos i en reserva per al consum de mercats futurs en benefici d'altres generacions. Amb tot, la defensa del capitalisme que es desprèn d'aquestes consideracions no és utilitarista (“The argument is not: whatever makes people better off is a good thing, and private property makes people better off; but: anyone has the right to appropriate private property when that makes nobody worse off, and appropriation of private property makes everyone better off (and therefore not worse off).”⁸² Per a Nozick, la teoria de la justícia en l'adquisició ha de satisfer una condició lockeana feble:

“A process normally giving rise to a permanent bequeathable property right in a previously unowned thing will not do so if the position of others no longer at liberty to use the thing is thereby worsened. [...] unless he does compensate these others, his appropriation will violate the proviso of the principle of justice in acquisition and will be an illegitimate one.”⁸³

D'acord amb aquesta condició (*proviso*), hom pot apropiat-se d'un objecte prèviament disponible per a qualsevol si, en fer-ho, no empitjora les possibilitats alienes respecte la situació anterior, però també quan, malgrat l'empitjorament, la posició dels altres millora de forma rellevant en algun altre aspecte, amb un efecte que ho compensa. La condició de Nozick és menys exigent que la de Locke, més laxa. Per a Cohen, constitueix un plantejament amb punts febles i mancances, com en l'intent de justificar l'acumulació inicial del capitalisme. Un d'aquests problemes s'observa en la hipotètica apropiació de terra posseïda en comú, lockeanament, amb la contractació subsegüent del treball d'altres per part del propietari a canvi d'un ingrés –salarial– superior al que obtenien en la situació anterior, resultat de la superior productivitat de la divisió del treball. En aquest supòsit, podem concloure efectivament que les persones no pateixen cap empitjorament ni dany vers la situació anterior, però només si s'obvien els canvis en la relació de poders entre elles. Així es qüestiona la noció de *harm* (dany), amb la qual es passa de la proposició 6 a la 7 en l'argument esmentat.

81 Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 176.

82 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 85.

83 *Ibid.*, p. 178.

Com a valoració més general, Cohen estima que Nozick no justifica suficientment la seva teoria de l'apropiació, i que la premisa d'autopropietat no li resol el problema. Assenyala que la condició fixada per Nozick transforma la de Locke de forma legítima, en prescindir del requisit de deixar quelcom suficient i prou bo per a la resta, quan hi pugui haver compensació; però també il·legítima, en reduir el ventall d'alternatives que es podrien donar en cas d'absència d'apropiació privada, com ara l'apropiació col·lectiva de recursos de caràcter (proto)socialista. Aquesta limitació porta a creure que una hipotètica apropiació d'*x* per part d'*A* no perjudica *B*, però això suposa una reducció arbitrària, puix no hem de pressuposar que, en cas de no produir-se l'apropiació, l'objecte s'hauria mantingut en el règim d'ús anterior. En aquest sentit, les conclusions de Nozick trontollen si s'amplia el ventall de referències de comparació amb l'apropiació, passant de l'escenari inicial de coses no posseïdes per ningú a escenaris com la propietat –de la terra i els recursos– compartida, sota una constitució econòmica socialista. Aquest gir condueix a una condició lockeana forta –ningú no hauria d'estar pitjor en un sistema socioeconòmic determinat que en qualsevol alternativa possible– contrària a la formació d'un model de plena propietat privada, que ni el capitalisme ni qualsevol altre sistema fora capaç de superar, atès que sempre hi podria haver algú que estigués millor sota un model alternatiu. Per tant, Cohen es decanta per descartar la via lockeana com a forma d'avaluar sistemes institucionals, i la contrasta amb implicacions socials del principi rawlsià de la diferència.⁸⁴

3.8 DE LA COMPATIBILITAT ENTRE LA LLIBERTAT I LA IGUALTAT

Podem plantejar altres objeccions a les conclusions antiigualitàries de Nozick (sense renunciar –de moment– a la idea d'autopropietat). D'acord amb Cohen, hom pot qüestionar el punt 5) de la segona premissa de l'argument exposat anteriorment (el món extern originàriament no és propietat de ningú), mitjançant l'estudi d'altres tipus de lligams morals entre les persones i les coses que, vinculats a l'autopropietat personal, demostrarien que la desigualtat de condició no és inherent a aquest principi. Es tracta d'intentar conciliar l'autopropietat (de cadascú envers el seu ésser i els seus poders) amb la igualtat de condició, mitjançant el disseny d'una constitució econòmica que conjumini la llibertat amb la igualtat, en quant a la disposició sobre els recursos del món. Una via a mig camí⁸⁵ entre Nozick (partidari de l'autopropietat personal més la propietat privada sobre les coses) i Rawls i Dworkin (els quals, amb matisos, apliquen a les capacitats personals els mateixos principis distributius que a les coses). Cohen examina concretament dues fórmules per intentar assolir aquest equilibri:

⁸⁴ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), pp. 87-88. Per a un desenvolupament a fons d'aquesta qüestió vegeu el capítol 4 d'aquesta tesi doctoral.

⁸⁵ Cohen, "Are freedom and Equality compatible?", Cap. 4 de *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995) pp. 92-115.

1) Tots els recursos externs són propietat col·lectiva de tots els membres de la societat (cadascú té capacitat per vetar decisions sobre el que se n'hagi de fer). A més, l'autopropietat –la propietat sobre un mateix i les seves facultats– està reconeguda.

2) Es distribueixen d'inici els recursos externs en quantitats iguals, com una altra forma d'equiparar les persones en quant a drets. Cadascú, a més de la propietat sobre si mateix, és sobirà sobre la seva quota de recursos.

La primera constitució econòmica –1– es decanta per un món sense propietat privada, on cal el permís dels altres per a qualsevol ús dels recursos externs, de manera que l'autopropietat sobre un mateix, el poder d'autodeterminar-se, esdevé quelcom merament formal. Hom es pertanyeria a si mateix però no podria fer gairebé res sense el consentiment de tota la resta. La igualtat de condició s'aconseguiria al preu de perdre l'autopropietat efectiva sobre un mateix (entesa com a contingut de la llibertat). En conseqüència, Nozick no seria rebutat així pels socialistes que qüestionen la connexió entre autopropietat i desigualtat de condició. Aquest model no permetria demostrar que l'autopropietat no genera, *per se*, desigualtat. (Amb tot, l'autopropietat à la Nozick també és de caràcter gairebé formal –no efectiva o, si més no, molt condicionada– per al treballador forçat a vendre al capitalista la força de treball per subsistir. Amb la llibertat “burguesa” la situació de l'obrer empobrit no és com la de l'esclau, però no constitueix cap control substancial sobre la pròpia vida. Tenint-ho present, la llibertat d'una igualitària “joint ownership” no fóra inferior a la pròpia d'una societat capitalista.)

Així doncs, des d'un prisma igualitarista caldria cercar una forma diferent d'assolir la igualtat de condició que la que combina propietat col·lectiva (amb veto individual sobre l'ús de les coses) i autopropietat; un camí vers una llibertat més fonamental –la qual per a Cohen no fóra l'autopropietat, sinó l'autonomia, “the circumstance of genuine control over one's own life”:

“...the right conclusion is that, for real freedom, or autonomy, to prevail, there have to be restrictions on self-ownership, and that is ironical, since it is autonomy that attracts us to self-ownership, through a disastrous misidentification. The very thing that makes the self-ownership thesis attractive should actually make us spurn self-ownership.”⁸⁶

Pel que fa a la segona via –2–, rau a combinar un sistema de propietat privada sobre parts inicialment iguals de recursos externs amb el reconeixement del principi d'autopropietat. Per estar inspirada en Hillel Steiner,⁸⁷ amic personal i company de viatge del Grup de setembre, Cohen l'anomena “the Steiner Constitution”. A diferència de Nozick, l'apropiació inicial de

⁸⁶ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 102.

⁸⁷ Steiner, “The Natural Right to the Means of Production” (1980); “Capitalism, Justice and Equal Starts” (1987).

recursos és igualitària. A diferència de Dworkin (“Equality of Resources”), allò que s'equipara són només els recursos externs, sense compensació per les diferències de talent personal.⁸⁸

El problema d'aquest sistema, com a via alternativa per tractar igualitàriament els recursos externs, és que en condicions generals la distribució inicial que en proposa generaria amb posterioritat un estat de coses afí al capitalisme, amb la desigualtat de condició que hi va associada. És a dir, les diferències de talent i sort propiciarien transformacions desiguals de les quotes inicials i la subscripció de contractes laborals entre uns i altres, amb salaris atractius per als que, d'una altra manera, haurien hagut de treballar per si mateixos els seus propis recursos materials. La predisposició d'aquest sistema envers el capitalisme és superior a la de la “joint ownership”, la qual és més procliu a garantir la subsistència per a tothom.

Per consegüent, l'*Steiner Constitution* –2– tampoc no satisfà l'aspiració socialista de conciliar l'autopropietat (efectiva) amb la igualtat de condició. Si la primera constitució econòmica vista –1– sacrifica el primer valor en benefici del segon, l'altra –2– mena cap al sacrifici invers: preserva l'autopropietat a costa de la igualtat. Per tant, Cohen no troba la via de síntesi cercada, i, consegüentment, pensa a descartar *per se* el principi d'autopropietat.

3.9 L'AUTOPROPIETAT EN EL PENSAMENT DE MARX

Repensar la plena propietat sobre les capacitats personals no només permet criticar Nozick. Cohen també examina l'espai d'aquesta concepció en el marc teòric marxista. Hem caracteritzat el “llibertarista” com a figura que subscriu el principi d'autopropietat (sobre l'ús i el fruit de la seva persona i capacitats). Aquest principi, que implicaria la immoralitat d'imposar cap ajut en favor dels altres, o de transferir recursos a l'Estat sense haver-ho contractat, és cabdal en ideologies de defensa del capitalisme. Tanmateix, el principi d'autopropietat també ha conegut usos progressistes al llarg de la història (en les revolucions liberals va servir en front les reclamacions dels senyors que exigien el treball no contractual dels serfs), i no només aplicacions reaccionàries (com quan s'hi recorre per rebutjar, com a injustificable, l'assistència estatal als més febles). Igualment, les implicacions del principi varien en combinar-lo amb altres principis, com els que puguin regir l'accés als recursos naturals externs (els llibertaristes de dreta –Nozick– consideren, com hem vist, que les persones, en ús dels seus poders, poden adquirir drets il·limitats sobre parts desiguals dels recursos externs naturals, mentre que els llibertaristes d'esquerra –Steiner– defensen premisses igualitàries en la disposició

⁸⁸ En les pàgines 106-111 de *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cohen es fa ressò del debat entre Steiner i Dworkin, que anomena la constitució d'Steiner com a “Starting Gate Theory”.

inicial dels recursos externs). Això no obstant, cal tenir present que els liberals més igualitaris –com Rawls o Dworkin– han teoritzat una reducció significativa de l'abast de l'autopropietat, en considerar els talents naturals i els seus fruits no com a propietat individual sinó com a *common asset* de la comunitat, per evitar els efectes moralment arbitraris de la desigual distribució de talents causada per la *brute luck*.⁸⁹ A parer de Cohen, “in the spirit of marxism”,⁹⁰ cal acceptar la proposta d'aquests teòrics, reticents amb el principi d'autopropietat, atès que els marxistes, d'acord amb el nostre autor, haurien hagut de desmarcar-se més clarament del llibertarisme d'esquerra i haver rebutjat explícitament el principi –“burgès”– d'autopropietat.

3.9.1 Superar l'explotació sense renunciar a l'autopropietat

La manca de distanciament normatiu suficient envers el principi discutit s'aprecia en la crítica marxista estàndard sobre l'explotació. Aquesta crítica situa l'origen de l'apropiació capitalista del producte d'una part –no retribuïda– de la jornada laboral del treballador (la plusvàlua) en el monopoli dels mitjans de producció per part d'una classe (capitalista) a la que cal vendre la força de treball. Per tant, si la causa original de l'explotació rau en la desigual distribució de recursos productius externs, no és necessari oposar-se al reconeixement de l'autopropietat ni desmarcar-se del llibertarisme d'esquerra, fórmula suficient per satisfer les demandes d'accés més equitatiu i lliure als béns de què els proletaris no disposen. (A diferència de les demandes liberals igualitàries i socialdemòcrates, els marxistes, d'acord amb aquest enfocament, no reclamarien l'assistència dels més capaços als més febles, sinó un accés més equitatiu als mitjans de producció –compatible amb el reconeixement del principi d'autopropietat.)

No obstant això, si bé l'explotació (o extracció no retribuïda de plusvàlua) la pot causar efectivament la no disposició de recursos naturals externs, tal com fou el cas històric de la transformació de la pagesia britànica en proletariat arran de perdre la terra, també pot produir-la un sistema d'inicial distribució igualitària de recursos + autopropietat, tal com es desprèn de l'*Steiner constitution*, vista anteriorment (la diferència de talents i dedicació propiciaria prosperitats desiguals i la contractació d'uns pels altres, tant si la distribució inicial fos entre individus com entre cooperatives). Cohen ho destaca, tot adduint que per evitar l'explotació capitalista no ens podem basar en una primera distribució equitativa de recursos, sinó que cal que les persones tinguin una disponibilitat legítima sobre els fruits dels poders aliens, en contrast amb el que se'n desprèn del llibertarisme d'esquerra.

⁸⁹ Veieu en aquest sentit l'explicació sobre l'igualitarisme de la sort en el capítol 4 d'aquesta tesi doctoral, referent a la idea que les úniques desigualtats justificables normativament serien les que fossin conseqüència de la responsabilitat personal, i no les procedents de circumstàncies –socials o naturals– arbitràries.

⁹⁰ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 119.

L'estudi de l'explotació –i de les raons per les quals Marx rebutja el fenomen– ocupa un lloc preeminent en els primers debats dels marxistes analítics.⁹¹ Cohen hi dedica diversos treballs.⁹² Argumenta que en el marxisme clàssic trobem un paradigma d'injustícia basat en què la relació de treball assalariat entre el capitalista i el treballador, mancat d'accés lliure als mitjans de producció, constitueix un lligam injust –d'explotació– que és legítim de *iure* però no de *facto*, puix el seu caràcter forçós implica el robatori de part del temps esmerçat per la força de treball d'altri en el procés productiu. Aquesta “labour theft objection” és, per a Cohen, la crítica central del marxisme a la injustícia capitalista. En conseqüència, el rebuig marxista a l'explotació es basa en la noció d'autopropietat: el treballador és l'amo de les seves facultats i temps de treball, i l'explotació és injusta perquè viola la seva sobirania sobre els propis poders personals. La tesi general que en el capitalisme l'apropiació del treball –físic o intel·lectual– aliè és injusta pressuposa l'afirmació del principi d'autopropietat, nucli d'un posicionament –llibertarista– que, paradoxalment, ha tingut implicacions reaccionàries per a la filosofia política contemporània, implicacions que qüestionen la idea d'igualtat social de beneficis i càrregues:

“According to libertarianism, the welfare state does to tax-paying workers exactly what, in the Marxist complaint, capitalists do to workers: it forcibly extracts product from them, and, libertarians would add, without benefit of the contract that workers sign with capitalists. Since Marxists regard that contract as a sham, they need not agree that welfare state straction is *worse* than capitalist extraction. But their theory of exploitation makes it hard for them to regard it as *just*. For they cannot deny that the welfare state makes the productive worker do by force of law what he does for the capitalist by force of circumstance.” [...] “The general hypothesis is that the reason why Marxists are vulnerable to libertarians is that it looks as though the latter can say about worker taxpayers in the welfare state what Marxists say about workers exploited by capitalists. The specific hypothesis adds that the relevant statement about exploited workers is that their self-ownership rights are violated.”⁹³

Per tant, des d'una òptica marxista caldria repensar l'arrel filosòfica de la crítica a l'explotació, que es troba en tensió amb la justificació de l'Estat del benestar, un model que els marxistes han de defensar per pura congruència amb llurs conviccions socialistes, però que es fonamenta en una violació del principi d'autopropietat. Aquesta tensió s'aguditza quan, tal com hem avançat, les figures dels explotats i les dels més necessitats de la societat no coincideixen en les mateixes persones. La satisfacció dels drets d'autopropietat afavoriria els primers –treballadors– però no necessàriament els segons –més necessitats i probablement menys productius–, interessats en principis distributius més igualitaris. (La separació de les

91 Cal recordar que la prehistòria del Grup de setembre rau en sengles trobades celebrades a Londres al setembre de 1979 i 1980 entre una dotzena d'acadèmics que investiguen el concepte d'explotació des d'una òptica metodològica afí i que es reuneixen per debatre-ho, els quals acaben decidint trobar-se anualment sense restringir els debats a la temàtica de l'explotació. Per a una anàlisi extensa del treball dels marxistes analítics sobre el concepte d'explotació –i el de classe social– veieu el capítol II d'aquesta tesi doctoral.

92 Entre ells, a banda dels textos tractats sobre aquest punt en el capítol II d'aquesta tesi, veieu els capítols VI, VII i VIII de Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

93 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), pp. 151-152.

característiques d'“explotació” i “necessitat” en grups socials no sempre coincidents palesa la incomoditat marxista davant del llibertarisme. Les transformacions de l'estructura de classes, examinades prèviament, susciten aquests i altres dubtes desconcertants per a l'esquerra social i política, com ara la indefinició entorn del subjecte que pugui encapçalar la lluita pel canvi social –amb teoritzacions tan diverses com les de Laclau i Mouffe o Hardt i Negri). Així mateix, per a Cohen no es pot considerar que el principi que governa la distribució en el comunisme –“a cadascú segons la seva necessitat, de cadascú segons la seva capacitat”– contradigui el principi d'autopropietat, ja que el ciutadà comunista és sobirà de si mateix. Altrament, els liberals igualitaris no depenen del paradigma de l'explotació, i, per tant, són menys vulnerables davant del desafiament de Nozick. La constatació d'aquest fet és cabdal per entendre el creixent interès de Cohen sobre un tipus de liberalisme on trobar-hi arguments normatius consistents en favor de la igualtat social. Així ho palesa un passatge rellevant de la seva obra que, per la significació que té en la trajectòria de Cohen, cal reproduir extensament:

“An attempt to pursue a consistent egalitarianism in political philosophy will be found within the literature of contemporary liberalism, which Marxists must, accordingly, address. Unlike Marxists, liberals enjoy a degree of immunity to the Nozick challenge. Suppose that one enters political philosophy not as a Marxist but as a liberal of the Brian Barry or Ronald Dworkin or John Rawls or Thomas Scanlon sort. Then one does not conceive oneself as the intellectual representative of a particular class or movement. One can consequently think about the big issues in political philosophy without that sort of constraint on one's reflections, and, in particular, one consequently does not begin with the exploitation paradigm. The liberals that I have named begin with more widely focused concerns both with respect to the possible sites of injustice and with respect to the possible modes of injustice. In thinking about those sites and modes they go immediately for a principle of equality, and much of their work is an attempt to explicate its content. They will apply that principle of equality to, among other things, the relationship between capital and labour, and that will lead to criticisms, of many kinds, of various instances of the relationship. Some of the criticism will reflect a sensitivity to the egalitarian value of democracy, and so we get liberal critiques of the capital/labour relationship from authors like Michael Walzer and Robert Dahl which focus not on exploitation but on the undemocratic character of the relations in the capitalist workplace. Also possible is a Rawlsian critique of capitalism (suggested to me by Tim Scanlon) under which its use of unemployment to keep the economy in smooth motion is condemned as a serious violation of the Difference Principle. Since the unemployed are not, while unemployed, producing anything, Marxists can bring them under their paradigm of injustice only by representing them as a temporary outcasts from the exploited working class: Marxists tend to represent the unemployed as disemployed. But, for liberals like Scanlon, the fact that they are denied the opportunity to produce suffices to establish the injustice of their situation: there is no pressure to represent them as erstwhile producer who are idling. Those are examples of possible severe liberal criticisms of capitalism, about the details of which there is a plenty room for dispute. What is, however, indisputable is that, since liberals do not take the injustice of the capitalist relationship in its general form as a datum, they have no consequently propensity to accept the principle of self-ownership”.⁹⁴

Que la crítica marxista a l'explotació pressuposi la idea d'autopropietat, comuna a l'“entitlement theory” –teoria del títol just– de l'antisocialista Nozick, provoca que autors com

94 Ibid , pp.160-161.

Cohen, Elster, Roemer o Van Parij s'hagin pogut sentir més pertocats per la filosofia d'*Anarchy, State and Utopia* (1974) que liberals com Rawls, Nagel o Dworkin (si bé justament per això aquells han pogut captar millor que els darrers tota la potència política del llibertarisme de dretes). La imbricació entre el rebuig a l'explotació i l'acceptació tàcita del principi d'autopropietat –poc consistent amb l'igualitarisme distributiu que és consubstancial al socialisme marxista– dificulta, als intel·lectuals de tradició marxista, copsar la possibilitat d'un capitalisme amb relacions socials més netes, i pot acabar restringint al col·lectiu dels treballadors la demanda d'igualtat. Problemes que l'igualitarisme liberal no pateix.

Igualment, existeixen altres tensions entre el marc teòric marxista i els principis que podrien garantir un tractament igualitari de les capacitats i les necessitats de les persones i els recursos externs. Les trobaríem en la teoria del valor, d'arrels en l'economia política clàssica (amb autors com Adam Smith i David Ricardo). En l'explicació d'*El Capital*, el valor –de canvi– de les mercaderies correspon al treball requerit per produir-les, i el poder del treball i la terra constitueixen els dos creadors primaris de riquesa –de valor d'ús. Sota el capitalisme els treballadors són propietaris legals de llur força de treball, però no dels recursos naturals, fet que els fa vulnerables a l'explotació. L'acumulació primitiva que es troba en l'origen del capital –treball acumulat– neix d'un procés de desposseïció de recursos (el sòl), del qual en sorgeix el proletariat com a classe social. El monopoli de la terra és, d'inici, el monopoli del capital, i cada generació de proletaris ha llegat a la subsegüent la no disponibilitat de mitjans de producció. La manca original de recursos naturals, en termes descriptius i causals, és el motiu primer de l'explotació del proletariat, la qual és *normativament* injusta.⁹⁵

Cohen observa una certa tibantor entre la importància de la distribució dels recursos externs com a arrel de l'explotació i la consideració del treball com a única font del valor de les mercaderies. Apunta que la unió d'ambdós elements, heterogenis, té efectes contraris a l'igualitarisme inherent al socialisme científic. D'acord amb la concepció que el treball crea el valor de les mercaderies, i considerant que alguns són més productius que d'altres –i que se'ls hauria de reconèixer els drets d'autopropietat– es tendeix a justificar la desigual distribució de recursos per a les persones en funció de llurs talents, i, per tant, a acceptar la desigualtat de condició. La sobirania sobre els fruits del treball de cadascú implica desigualtat en la distribució. Conseqüentment, els marxistes, per no veure's dissolts en una posició lockeana sobre el paper del treball i el dret exclusiu sobre els seus productes tindrien dues sortides:

⁹⁵ “A feature is descriptive if and only if affirming that a thing has it entails no judgement of value, whereas value judgements are entailed when normative features are predicated. Descriptive features of exploitation are that it is a forced and unreciprocated flow, and a descriptive feature of the pre-production asset is that it is unequal. It is a normative feature of each (according to Marxists) that it is unjust.” Ibid p., 200.

abandonar la teoria del valor⁹⁶ o negar la reclamació del treballador sobre el resultat de la seva tasca, tot i que la negació d'aquest dret implica haver de reformular la crítica de l'explotació desmarcant-se del principi d'autopropietat –amb el risc de perdre aliats (left-libertarians).

Perquè s'esmenta el risc de caure en una posició lockeana? D'acord amb John Locke el treball crea virtualment tot el valor intrínsec –d'ús– de les coses que emprem i consumim, i no només el seu valor de mercat –de canvi. S'han atribuït dues inferències a aquesta premissa: 1) Valor/apropiació: qui treballa un recurs natural no posseït per ningú n'esdevé, en conseqüència, propietari legítim⁹⁷ (les coses manquen de valor abans d'incorporar-hi el treball que les dota de vàlua) i 2) Valor/desigualtat: La desigualtat en la distribució reflecteix aplicacions desiguals del treball, està justificada perquè prové de l'exercici de l'autopropietat. Amb la premissa esmentada, de la que deriven les conclusions 1) i 2), a la teoria de Locke hi trobem una altra premissa o argument (“the labour mixture argument”): quan s'actua sobre alguna cosa entremesclant-hi treball propi, hom hi afegeix quelcom que posseeix (son treball), i això legitima la propietat sobre l'objecte. Ambdues explicacions (valor + *mixture*) consten fosses en alguns textos de Locke.⁹⁸ Ell no exposa una teoria del valor com la de Marx –valor en tant que temps de treball requerit com a *quantum* per comparar mercaderies en condicions normals de producció–, però l'assumpció implícita del principi d'autopropietat en el marxisme pot conduir a conclusions que –com per a l'autor paradigmàtic del liberalisme clàssic– impliquin un dret exclusiu i exclouent sobre els productes del treball per part dels seus artífexs.

3.9.2 Sobre la bona societat

Juntament amb el fenomen de l'explotació, l'altra qüestió on els marxistes no s'oposen frontalment al llibertarisme d'esquerra fóra la concepció sobre la bona societat. Cohen interpreta el comunisme marxista –“as I understand Marx's communism”– partint de passatges de *La Ideologia Alemanya*, *El Manifest Comunista* i *La Crítica del Programa de Gotha*. Entén que s'hi donaria una gran abundància de recursos lliurement disponibles per a tothom, que faria innecessari pressionar els talentosos en favor dels menys dotats. L'individu seria sobirà sobre les seves facultats i no caldria afrontar l'anul·lació del principi d'autopropietat per assolir la igualtat de condicions. (En aquest escenari –comparable amb una banda de jazz on cada

96 De fet, en un assaig remarcable, Cohen advoca per dissociar la teoria del valor, que considera falsa, de la crítica a l'explotació. Vegeu Cohen, “The labour theory of value and the concept of exploitation” (1979), en la versió publicada a *History, Labour and Freedom* (1988), així com també el capítol II d'aquesta tesi doctoral. Amb tot, es marxistes podrien mantenir una convicció ferma en la teoria del valor, però en aquest cas, per preservar el seu compromís amb la igualtat, haurien de marcar més distàncies amb els llibertaristes d'esquerra.

97 L'estricta distinció jurídica entre possessió i propietat, corresponent al dret civil patrimonial, no és d'aplicació en aquest marc conceptual, filosòfic, on ambdues nocions s'empren en sentit sinònim.

98 Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, seccions 27 i 28.

membre cerca l'autorealització personal com a músic pensant en el propi interès, no en el del grup— cadascú es guia pels seus objectius, però l'abundor de recursos garanteix que el lliure desenvolupament de cadascú sigui la condició del lliure desenvolupament de tots.)

En referir-se a la visió de Marx sobre la bona societat, Cohen pensa en el segon dels dos estadis de la societat comunista que explica *La Crítica del Programa de Gotha* (en aquest text clàssic —estudiat per altres marxistes analítics, com Elster, Van Parijs o Van der Veen— el filòsof de Tréveris distingeix, com sabem, una primera etapa —“socialisme”, per a la tradició marxista— i una segona —“comunisme”, per a la mateixa tradició). La primera es regeix pel “principi socialista de proporcionalitat”, en termes de Cohen. És una societat on els mitjans de producció són posseïts per la comunitat en conjunt i on cadascú rep la part del producte social proporcional al treball realitzat, un cop s'han aplicat les deduccions adreçades, entre d'altres fins, a cobrir inversions, fons d'assegurança, despeses del govern, hospitals i escoles, i ajuts pels que no poden treballar. Aquest “per a cadascú segons el seu treball”, que és en definitiva el principi socialista de proporcionalitat, constitueix una forma imperfecta del d'autopropietat, un cop s'han efectuat les deduccions esmentades. Normativament, implica afavorir els més ben dotats físicament i/o intel·lectual, puix no tots tenen la mateixa capacitat productiva ni, per tant, rebrien el mateix, tal com reconeix el propi Marx, per al qual el manteniment provisional de figures teòriques i jurídiques del dret burgès, com ara la retribució ajustada a l'efectiva aportació productiva, és inevitable en els inicis d'una societat revolucionària sorgida de les runes del capitalisme: el dret mai no pot ser més avançat que l'estructura econòmica de la societat i el desenvolupament cultural que hi resta condicionat. El principi d'autopropietat no es pot esvaïr d'un dia per l'altre, i a més pot ser convenient mantenir-lo durant un temps.

La superació de la primera etapa de la societat comunista no s'esdevé pel trencament amb el principi d'autopropietat i el seu llegat, que en recompensar el treball que cadascú pot realitzar preserva privilegis naturals que creen desigualtat de condició. S'assoleix mitjançant el canvi tecnològic en les forces productives, que origina una àmplia disponibilitat de béns abundants, i el final de la divisió del treball i de la distinció entre treball físic i intel·lectual. Deixa de ser necessari l'incentiu de retribuir en funció del treball realitzat ni mantenir el reconeixement del dret d'autopropietat (com a principi socialista de proporcionalitat). No cal aplicar-lo perquè regeix de forma natural. No hi ha perill d'una contribució insuficient perquè les persones s'autorealitzen en el treball, transformat ara en el primer desig vital i concebut com a lliure desplegament de capacitats, cosa que permet i promou la satisfacció de les necessitats de tots. La societat passa a estar regida pel principi: “de cadascú d'acord amb les seves

capacitats, a cadascú d'acord amb les seves necessitats”, interpretat per Cohen més com l'autodescripció d'un cert estat de coses que com a principi normatiu imperatiu.

3.9.3 La igualtat voluntària

Arran de l'estudi de la relació entre marxisme i autopropietat, Cohen reflexiona sobre què podria fer possible la igualtat voluntària en una societat.⁹⁹ Examina tres respostes, dues d'atribuïdes a Marx, compatibles amb el llibertarisme d'esquerra, i una altra –que ell subscriu– d'incompatible amb el “left-wing-libertarianism”. Aquesta taula en recull els trets bàsics:

Com fóra possible la igualtat radical i voluntària?	Condicions de la situació plantejada	Conseqüències socials	Afectació del principi d'autopropietat	Significació per a la justícia (Ateses les condicions objectives -escassetat moderada- i subjectives -generositat limitada- de D. Hume)	
(Comunisme com a distribució social igualitària sense coerció)					
1. La solució de Marx en la interpretació de Cohen (versió de l'abundància).	Plena abundància de recursos, a causa del desenvolupament de les forces productives (perspectiva només versemblant amb anterioritat a una era amb consciència de la crisi ecològica).	Els fruits del progrés material fan innecessari decidir qui obté quelcom a costa d'un altre. L'abundància assegura la compatibilitat d'interessos i elimina problemes distributius.	Amb el final de la competència pels recursos no és necessari abolir la pressuposit jurídic de l'autopropietat, compatible amb el nou estat de coses.	a. Justícia com a aspecte de la distribució de béns i serveis d'una societat.	La solució 1 realitza la justícia en aquest sentit (per l'abundor)
				b. Justícia com a virtut moral ciutadana (via per assolir un estat de coses)	1 està més enllà de la justícia (no requereix virtuts cívica)
2. La solució de Marx en la interpretació d'altres (versió de l'individu social).	Amb posterioritat a l'abolició del capitalisme es produeix una transformació en l'estructura de les motivacions humanes, en tant que es deixa de pensar en termes de “teu” i “meu”.	En el comunisme gairebé no hi ha conflictes d'interès perquè cadascú esdevé un individu molt socialitzat, que s'identifica amb els interessos dels altres (indistinció entre els propis i els aliens). Tots poden satisfer els seus interessos sense perjudici de la resta.	El nou ordre és compatible amb el principi d'autopropietat, protegit a expenses d'una sobresocialització dels individus (autoposseïts).	a. Justícia com a aspecte de la distribució de béns i serveis d'una societat. (*)	2 realitza la justícia en aquest sentit (pel canvi de motivacions).
				b. Justícia com a virtut moral ciutadana (via per assolir un estat de coses).	2 es troba més enllà de la justícia (no hi ha virtuts com a guia).
3. La solució -no marxista- de Cohen (sentit de justícia igualitària - “The population believes that Justice demands Equality”).	Modesta abundància de recursos (com en les societats capitalistes avançades), que sense dissoldre els conflictes d'interessos fa possible resoldre'ls sense coerció i en favor de la igualtat. (Condicions diferents a les d'una situació social greu -postguerra, on es poden manifestar virtuts i expressions de solidaritat d'una altra mena.)	Les persones han esdevingut suficientment justes per, sense grans sacrificis de l'interès propi, recolzar una distribució igualitària (acceptant mesures com una política fiscal progressiva i redistributiva).	En contra del llibertarisme, es rebutja, per incompatible, el principi d'autopropietat, ja que la manca de coerció és consistent amb la igualtat social perquè els ciutadans no creuen en l'autopropietat. Es considera que els que poden produir menys que els més talentosos tenen dret a una igual dotació de recursos.	a. Justícia com a aspecte de la distribució de béns i serveis d'una societat.	3, proposta de què fa possible el comunisme, realitza la justícia.
				b. Justícia com a virtut moral ciutadana (via per assolir un estat de coses).	La conducta voluntàriament justa és una via moral envers la justícia, no hi està més enllà.

Font: Elaboració pròpia (en base al capítol V de *Self-Ownership, Freedom and Equality*).

⁹⁹ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), Cap. 5.

(*)“One thing that can be just or unjust is the distribution of goods and services. I think that it is just when it has a certain egalitarian shape.” *Ibid.*, p. 139.

Abans de valorar la proposta –3– de Cohen, pròpia del liberalisme igualitari, hom pot objectar com interpreta les presumptes respostes de Marx envers la igualtat voluntària. Pel que fa al primer cas –1–, Cohen addueix que: “The only thing, moreover, that can make communism possible is a plenary development of the productive forces. Having burdened himself with that gloomy confidence, Marx had to believe either that capitalism would last forever or that such a development of the productive forces would one day come. And, since he hated capitalism, he needed this technological fix.”¹⁰⁰ Així, Marx fóra pessimista envers la solució de Cohen –3–, atès que a *La ideologia Alemanya* afirma que la manca d'abundància de recursos, pel desenvolupament insuficient de les forces productives, implicaria la continuïtat d'una batalla competitiva per satisfer les necessitats vitals. Però tot i aquest suport textual, aital interpretació del pensament de Marx sobre aquest punt fóra probablement reduccionista i massa mecànica, tributària, com reconeix, de fonts derivades: “I admit that I get the idea not just from poring over texts but from remembering how bourgeois objections to communism were handled in my childhood and youth.”¹⁰¹ És a dir, accepta explícitament que el marxisme après de nen i de jove en el moviment comunista canadenc, sui gèneris, ha tingut efectes duradors sobre ell, i que “the emphasis of limitless abundance comes not from Marx but from that movement,”¹⁰² l'ànima teòrica del qual, ens diu, era el *Materialisme Dialèctic i Històric* d'Stalin i altres guies soviètiques de fonaments de Marxisme-Leninisme, materials que traspuaven l'esperança d'emancipar la humanitat mitjançant el control i la transformació de la naturalesa.

En relació amb la segona interpretació de la resposta de Marx –2– a la qüestió de la igualtat voluntària, consistent en la pretesa dissolució d'egos en allò col·lectiu, Cohen hi troba suport en texts primerencs –*La Qüestió Jueva* o els *Comentaris sobre James Mill*–, però pensa que arran de la *Ideologia Alemanya* (*Manifest Comunista*, *Gründisse*, *Crítica de l'Economia Política*, *El Capital*, etc.), no trobaríem suport a la tesi que amb el comunisme irrompi cap altruisme superador de l'egoisme. Tot i la interpretació d'alguns autors soviètics i europeus,¹⁰³ de l'obra del Marx madur s'inferiria que el nou procés social de producció suprimeix formes alienants de socialització (religió, Estat), com a instàncies d'unificació il·lusòria, però no que s'esdevingui cap transformació radical de l'estructura de les motivacions individuals ni la fusió d'interessos, sinó només un nou context que en facilita l'harmonització. (El lloc controvertit de la justícia i la condició humana han estat objecte d'estudis importants en el marxisme, i Cohen, que hi observa un rebuig implícit a la injustícia del capitalisme, s'hi remet).¹⁰⁴

100 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 132.

101Ibid., p. 133.

102Ibid.

103Lukes, *Marxism and Morality* (1985).

104Buchanan, *Marx and Justice* (1982).

Pel que fa a la proposta de Cohen –3– per assolir la igualtat sense coerció, es recolza en l'assumpció que en un marc d'escassetat moderada el tarannà mitjà dels ciutadans, per sentit de justícia (igualtat), sigui contrari al principi d'autopropietat, que de facto resultaria rebutjat. Per a ells, tothom té el mateix dret als recursos que necessiti, amb independència de la seva capacitat productiva, i els més talentosos estan conscienciats per tenir-ho en compte sense que calgui imposar-los-ho. La possibilitat d'establir lleis que fixin penalitzacions en cas que les persones no actuïn de manera igualitària semblaria sobrerera, si tothom comparteix aquestes creences, però el motiu real d'aitals normes públiques, incompatibles amb el llibertarisme, fóra subratllar que el sustent dels més desafavorits no respon a la mera generositat o caritat aliena, sinó a què hi tenen dret. Aquesta idea, tributària del liberalisme igualitari (Rawls, Dworkin) en què Cohen acaba confluint, si bé singularment, anticipa conceptes que desenvolupa en anys posteriors, com el d'ethos igualitari. Cohen concep la justícia com a virtut de les persones, no només de les institucions, aquesta perspectiva –amb conseqüències ètiques tan directes com considerar les necessitats d'altri en l'elecció personal d'ocupació laboral– li permet desmarcar-se tant de l'assumpció marxista d'una abundor de recursos utòpica com de l'opció llibertarista:

“I am confident that persons of left wing disposition should reject Marx's Utopian abundance as the basis for projecting a future voluntary social equality, and that they should ground the possibility of that equality in a willingness, in the context of a lesser abundance, to act on beliefs about justice which are inconsistent with any form of libertarianism.”¹⁰⁵

3.10 LA PROPIETAT D'UN MATEIX: CONCEPTE, TESI I IMPLICACIONS PRÀCTIQUES

Atesa la rellevància teòrica i pràctica de la problemàtica sobre la propietat sobre un mateix i el producte del nostre treball, Cohen s'esforça¹⁰⁶ a esclarir el concepte i la tesi de l'autopropietat, que s'han de distingir acuradament –si bé una tesi pot ser falsa, en principi un concepte no. Amb la revisió d'aquestes puntualitzacions, que beuen de diferents autors, tanquem el capítol.

3.10.1 Problemes conceptuals

El concepte d'autopropietat implica una relació reflexiva amb un mateix: A és el propietari d'A. La persona controla la seva persona i els seus poders (cervell, braços, etc.). Per a Kant, aquest concepte fóra contradictori. Cohen explica que dels apunts dels estudiants del filòsof de Königsberg se'n desprèn que només es pot tenir propietat sobre coses, no sobre persones. Per tant, hom no podria ser propietari i propietat alhora. Aquest argument serveix per criticar la prostitució i la venda de parts del propi cos, ja que si els humans són fins en sí mateixos

¹⁰⁵ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 131.

¹⁰⁶ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), caps. IX i X.

potser no haurien de disposar de la capacitat de llogar o vendre'n cap part. Però encara que puguem reflexionar sobre la moralitat d'aquestes pràctiques, l'argument no demostra, *per se*, la incoherència del concepte d'autopropietat. Igualment, Cohen afirma que, en un seminari d'Oxford –l'estiu de 1986– Dworkin defensà que el concepte d'autopropietat és indeterminat, incapaç de definir per ell mateix el llibertarisme com a posicionament filosòfic oposat a d'altres, com ara l'utilitarisme o els principis de la justícia com a equitat. El malaguanyat filòsof nord-americà hi va exposar que si tenir quelcom és gaudir d'un conjunt de drets sobre tal objecte, en el cas de l'autopropietat s'intueix una sèrie molt àmplia de conjunts diferents de drets sobre un mateix i els poders propis, fent que el principi manqui de contingut determinat. La resposta de Cohen es recolza en una idea d'universalitat/maximalitat: “we can derive a sufficiently determinate schedule of self-ownership rights from the requirement that *each* person has *as much* right over herself as possible.”¹⁰⁷ És a dir, establir que cadascú gaudeix de la màxima propietat privada sobre un mateix genera un nucli de drets suficients per definir el concepte i descartar-ne d'altres. L'autopropietat atorga sobre un mateix el poder que un esclavista té sobre els seus esclaus, i suposa que en una economia de mercat les capacitats diferents d'individus amb les mateixes ambicions comportin ingressos desiguals.

Igualment, Cohen exposa que el concepte d'autopropietat pressuposa que “no one may harm anyone else *and* no one may be required to *help* anyone else.”¹⁰⁸ Aquesta formulació pot semblar una variació del “harm principle” clàssic de J.S. Mill, però va més enllà. Se n'infereix efectivament que el concepte d'autopropietat universal reconeix que cadascú és lliure de fer allò que li plagui (si no perjudica ningú), però també que s'exclou el deure d'assistir els altres, i que s'accepten alguns danys (harms) intrínsecs, induïts per compres i vendes de la competició mercantil, “for market competition harms losers, and market competition is the social soul of self-ownership.”¹⁰⁹ Per consegüent, la definició del concepte d'autopropietat, ni contradictòria ni indeterminada, revela que la pura propietat d'un mateix, s'hi coincideixi o no, constitueix en la seva projecció social una font potencial de desigualtat, tal com palesa la tesi subsegüent.

3.10.2 Delimitant la tesi

En termes morals, la tesi d'autopropietat estableix que cadascú és el titular legítim de la seva persona i capacitats i que, per tant, tots som lliures d'utilitzar els nostres poders com vulguem si no els exercim agressivament contra la resta. Aquesta tesi és qüestionable per vàries raons.

¹⁰⁷ Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 226.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 227.

Cohen hi objecta que, seguida estrictament, perjudica els desfavorits per la “loteria natural” i privilegia els qui gaudeixin de condicions més favorables (moralment arbitràries perquè es frueixen per atzar: bon entorn social, talent natural). Òbviament, reconèixer el ple control individual sobre la pròpia capacitat (i els fruits del treball) sense obligacions envers el col·lectiu només beneficia els més capaços, en detriment d'aquells que no ho són tant. Alhora, ell estima que una part l'atractiu de la tesi rau a què sovint la presenten imbricada amb elements heterogenis: no ser un esclau, posseir autonomia o no ser tractat com a mitjà (els llibertaristes creuen que si rebutges llur tesi subscrius l'esclavatge, la no autonomia i ser tractat com a mitjà). Cohen s'esforça a dissociar l'autopropietat d'altres valors, i a presentar-la en forma pura per afeblir-ne l'atractiu. Qüestiona la identificació llibertarista entre l'esclavatge i la violació d'un precepte implícit a l'autopropietat (no haver de realitzar en favor de ningú actes que hom no hagi contractat), i confronta el Kant de Nozick, invocat pel darrer per prestigiar la seva teoria, amb el Kant de la *Metafísica dels Costums* i dels *Fonaments de la Metafísica dels Costums*, demostrant que el rebuig a l'autopropietat no comporta negar el principi kantià d'haver de tractar la humanitat (en tu mateix i en els altres) com a fi en si mateixa i no només com a mitjà.

Particularment, critica l'assimilació entre autopropietat i autonomia, concepte kantià, aduint que col·lideixen fàcilment i que la satisfacció de la segona pot exigir restriccions i sacrificis de la primera. Per a Cohen, l'autonomia és una qüestió de grau. L'entén com el ventall d'opcions personals –quantitativament i qualitativa– de què disposes per conduir la teva vida, i no només com la capacitat de deliberació i autocontrol. Aquest ventall és una funció de dos elements: l'abast del dret sobre tu mateix i l'abast dels drets dels altres sobre ells mateixos i les coses. Així, l'autonomia de les persones requereix l'existència de certes condicions socials (l'accés a béns col·lectius com l'educació), i és dubtós que una societat regida pel reconeixement estricte de l'autopropietat sigui més propícia per a l'autonomia que un model alternatiu:

“There is a good reason to suppose that, at least in a world of people with different measures of talent, self-ownership is hostile to autonomy, for, in such a world, the self-seeking authorized by self-ownership generates propertyless proletarians whose life prospects are too confined for them to enjoy the control of a substantial kind over their own lives that answers to the idea of autonomy. Accordingly, if everyone is to enjoy a reasonable degree of autonomy, it is necessary, at least in some circumstances, to impose restrictions on self-ownership. [...] We can all benefit in terms of autonomy if none of us has the right to do certain things.”¹¹⁰

En contra de les restriccions morals de Nozick, maximitzar l'autonomia –control substancial de la vida pròpia– per a tots pot obligar a limitar l'autopropietat socialment, si escau amb mesures redistributives en suport dels més desfavorits, per fer-ne créixer la gamma d'opcions vitals.

110 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995), p. 237.

3.10.3 Perquè és important?

Dilucidar el significat del principi d'autopropietat té implicacions pràctiques rellevants: de tota lectura rigorosa que se'n faci se'n desprèn que la persona té el dret a no ser forçada a proporcionar productes, serveis o diners en favor d'altres si no ho ha contractat, i aquest axioma, si bé ha conegut usos històrics progressistes,¹¹¹ pot servir avui com a fonament teòric d'un model de relacions socials insolidàries, basades en un individualisme pur.

A tall d'exemple, el reconeixement estricte del principi discutit fóra obertament contrari a les polítiques de tributació que, des d'una lògica redistributiva, pugui imposar l'Estat sobre els ingressos que hom obté a través del mercat en exercici del seu talent. Fóra un principi oposat al substrat normatiu de les mesures de fiscalitat progressiva que són inherents a l'Estat del benestar, tot constituint, a l'ensem, una part essencial del nucli argumental de les propostes de privatització de béns i serveis públics. Conseqüentment, subscriure'l o no té una significació –ètica i política– cabdal, que palesa fins a quin punt “the normative questions are desperately important.”¹¹²

Els efectes socials i econòmics de l'acceptació absoluta del principi d'autopropietat, font potencial de desigualtats injustes, obliguen a replicar amb fermesa –des del rebuig socialista a la propietat privada de mitjans d'existència que ningú no hauria de tenir dret a posseir privadament– discursos filosòfics de gran influència ideològica, afirmats per tot llibertarista nozickià:

“What he condemns is *constrained* philanthropy, welfare payments sustained by taxation exacted by the might of the state. Such taxation, in his view, violates rights. If you care about badly off people, he says, then by all means help them, but don't force *them* to do so. And to this position it is not a principled reply to sketch forth vividly the inhuman effects of absence of coercive transfer payments. The principled reply is that the socializing state is not violating rights, or even overriding them in the interest of something more important, but righting wrongs: it is rectifying violations of rights, violations inherent in the structure of private property.”¹¹³

111 “In the struggle by serfs against feudal lords who extracted labour from them with no contract or agreement, the slogan: “the fruits of a person's labour belong to himself or herself” was an historically progressive one.” A “Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. A. Cohen”. *Imprints*: vol. 1, núm. 1 (Juny 1996).

112 “Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. A. Cohen”. *Imprints*: vol. 1, núm. 1 (Juny 1996).

113 Cohen, “Freedom, Justice and Capitalism”. *New Left Review*, 126 (1981) – Cohen (1988), pp. 298-299.

CONCLUSIONS

Els motius que porten G. A. Cohen del materialisme històric a la filosofia política –l'estudi dels principis que haurien de fonamentar normativament les institucions i l'ethos social– són diversos. La dedicació professional com a docent que ensenya filosofia en sentit clàssic, l'acompliment del projecte intel·lectual i personal que per a ell representa la publicació de *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (1978), o la necessitat de respondre de forma consistent les potents tesis de Robert Nozick, en són raons centrals. Nogensmenys, l'autor és conscient d'haver d'afrontar un canvi de perspectiva que afecta tots els intel·lectuals de tradició marxista: La història ha rebutjat assumpcions com la hipòtesi d'una futura abundor de recursos, producte del desenvolupament tecnològic, o la consolidació del proletariat com a classe majoritària i empobrida, de la qual tota la societat depèn, i que no té res a perdre amb una revolució. Aquesta constatació obliga a repensar les bases teòriques del projecte socialista.

Cohen i altres exponents del Marxisme Analític, com Roemer o Van Parijs, copsen que la disparitat entre els més empobrits i els productors explotats implica demandes potencialment contradictòries entre els exclosos del treball i els proletaris, en quant a la distribució de béns i càrregues socials. Si ja no s'hi pot donar cap identificació directa d'interessos entre ambdós grups, cal estudiar amb rigor el fonament normatiu d'una alternativa social que actors sotmesos a opressions heterogènies puguin compartir. Cal ser més clars que mai sobre el què, el perquè i el com d'un ordre més igualitari que el capitalisme. Això situa en el focus la reflexió sobre el valor de la justícia i les seves implicacions polítiques. (Cohen recorda que en tota la tradició marxista hi batega la convicció que el capitalisme constitueix un règim d'injustícia, tot i que els marxistes sovint hagin menystingut l'interès per la justícia. Alhora, considera que allò essencial del projecte socialista rau en un nucli dur de valors –igualtat, comunitat, etc.– que la fallida de les assumpcions esmentades ha fet més palès.)

La reorientació envers la filosofia política fructifica primerament en treballs que qüestionen teories com la del títol just, de Nozick, les quals prescriuen que tota distribució de recursos que emergeixi d'un estat de coses just mitjançant passes justes és, en si mateix, justa. Davant del llibertarisme de dreta, Cohen desenvolupa una minuciosa tasca per detectar-hi fal·làcies, argumentant, a tall d'exemple, que els efectes distributius del famós cas de Chamberlain, exposat a *Anarchy, State and Utopia* (1974), comporten, en realitat, desigualtats injustes (concentracions excessives de riquesa i poder en mans dels més talentosos). Més enllà, i fidel a les credencials del Marxisme Analític –com a escola compromesa amb la filosofia analítica i

l'estudi de la consistència lògica dels arguments—, Cohen desenvolupa una profunda anàlisi i deconstrucció de llocs comuns de l'argumentari favorable a l'economia de mercat capitalista. Així, rellegeix a contrapèl conceptes com: propietat privada, diners, llibertat, o propietat sobre un mateix. Hi denuncia contradiccions, descobrint paradoxes i errors conceptuals que alimenten il·lusions ideològiques. Aquests problemes són imputables al llibertarisme, però ocasionalment també es projecten sobre el liberalisme igualitari i/o el socialisme marxista.

Davant la consideració de la propietat privada com a atribut consubstancial a la condició humana, Cohen en subratlla el caràcter històric. Mentre que per a Nozick i els seus partidaris la propietat privada, la llibertat i la justícia gairebé s'assimilen, Cohen raona amb exemples convincents que aquesta forma de propietat, institució fonamental per a l'economia capitalista de mercat, és de fet un mecanisme per distribuir llibertat i manca de llibertat. És a dir, la llibertat de què frueix el propietari legal d'un immoble té com a revers constitutiu la manca de llibertat del no propietari que l'intenti ocupar, doncs si ho prova l'acció serà objecte d'interferències. Així doncs, el llibertarista incorre en contradicció si reivindica el reconeixement de la propietat privada en termes de pura llibertat. Aquesta propietat implica llibertat per alguns, als quals l'Estat protegeix d'intromissions alienes, i manca de llibertat per a uns altres, subjectes potencials d'interferència estatal o a mans dels propietaris. Tant és així que, probablement, formes de propietat —totalment o parcialment— comunes, per exemple sobre eines d'origen privat que s'acabin compartint, poden fer créixer la llibertat del conjunt. Sempre que aquesta no s'entengui fetixistament (com a domini absolut sobre els objectes), sinó com a ventall de cursos d'acció possibles i control substancial sobre la pròpia vida. Des d'aquest prisma, la llibertat pot requerir limitacions a la propietat privada.

La relació controvertida de la llibertat amb la propietat privada s'exemplifica nítidament amb el subtipus particular que n'és el diner en la nostra societat. Tenir-ne o no determina si hom pot gaudir o no de la llibertat d'emprendre cursos d'acció com viatjar o vestir-se com es desitgi. Mancar de diners no és només, ni principalment, mancar de recursos. Sinó patir de manca de llibertat. La llibertat que la societat capitalista nega al pobre. La comprensió d'aquesta certesa, aparentment òbvia, es capta fàcilment si pensem a substituir, en abstracte, els diners per tiquets que autoritzin per als que en disposin —i només per a ells— certs cursos d'acció possible. En una societat així els tiquets serien el mecanisme habilitador per a la llibertat.

Aquestes consideracions ens menen a qüestionar-nos què entenem realment per llibertat, així com a preguntar-nos si és el capitalisme o el socialisme la millor via per assolir-la. En aquest

punt la crítica de Cohen a la concepció de la llibertat –parcial i esbiaixada– que sostenen els llibertaristes, també es projecta sobre els liberals que comparteixen amb ells la màxima que en el capitalisme pur regeix la llibertat, tot i que aquests advoquin per limitar-la en nom d'altres valors importants, com la igualtat. Cohen afirma que cal rebatre la premissa major, problematitzant, en ella mateixa, la llibertat del capitalisme. Realment és un ordre de llibertat? La crítica filosòfica de l'esquerra intel·lectual només s'adreça a sacrificar la llibertat en pro de la igualtat o també implica repensar què vol dir ser lliure? Aquí resulta cabdal l'explicació de Cohen sobre l'estructura de la manca de llibertat del proletariat. Si bé sembla oberta la via per abandonar la condició de proletari mitjançant el talent i l'esforç, i esdevenir, en la terminologia clàssica, petit burgès, el fet és que aquesta llibertat és merament individual, condicionada a què només l'exerceixi un nombre reduït de persones. És una llibertat severament restringida.¹¹⁴ El capitalisme, que segueix necessitant, entre d'altres factors estructurals, l'explotació de mà d'obra, no permet una sortida simultània per a tots els treballadors, els quals manquen, per tant, de llibertat col·lectiva.¹¹⁵

En repensar la llibertat, Cohen situa l'origen de greus incongruències teòriques en la confusió entre aquest valor i la propietat d'un mateix o autopropietat (la consideració, com a dret moral, que la persona i els poders de cadascú pertanyen –de forma pura, absoluta i exclusiva– a cadascú). En connexió amb una certa interpretació del concepte lockeà d'apropiació mitjançant l'exercici de facultats personals, l'autopropietat legitima i dota de fonament teòric l'adquisició de béns no posseïts (o potser posseïts col·lectivament), justificant grans desigualtats en el control dels recursos. Aquest principi d'autopropietat ha tingut usos històrics emancipadors, però la categorització de Nozick revela un ús que per a Cohen és reaccionari: permet negar la fiscalitat requerida per l'Estat del Benestar.

Paradoxalment, tal com Cohen detecta, l'autopropietat subjau així mateix a la crítica marxista de l'explotació (extracció d'allò que hauria de pertànyer a qui ho hagi produït), amb una coincidència inquietant amb arguments que deslegitimen les polítiques fiscals redistributives. Alhora, Cohen alerta que el “principi socialista de proporcionalitat”, un dels proclamats en la

114 Entre els clàssics de la filosofia, trobem exemples molt gràfics per qüestionar diferents llibertats restringides (o gairebé formals). Hume, a “Del Contrato Original”, en criticar la noció contractualista de consentiment tàcit, es demana: “¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otro y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.” Hume, *Ensayos políticos* (2006), Madrid. Tecnos. Clásicos del Pensamiento.

115 “There are more exits from the British proletariat than there are workers trying to leave it. Therefore, British workers are individually free to leave the proletariat. There are very few exits from the British proletariat and there are very many workers in it. Therefore, British workers are collectively unfree to leave the proletariat.” Cohen, *History, Labour and Freedom* (1988), p. 266.

Crítica del Programa de Gotha, fóra una forma imperfecta del d'autopropietat. Aquesta afinitat exigeix repensar el fonament normatiu de la defensa de la igualtat. Un cop els explotats i els més pobres no coincideixen plenament, l'aplicació del principi d'autopropietat –que per a Cohen té com a ànima social la competició mercantil– pot originar grans desigualtats en el mercat a causa de factors moralment arbitraris, com la procedència social i la disparitat de talents naturals. Per tant, cal dissociar en primer lloc la llibertat de l'autopropietat i cercar altres fonts filosòfiques per basar la defensa de la igualtat i la llibertat –concebuda com a autonomia, com a control i desenvolupament de la vida personal a partir de condicions individuals i socials justes.

Cohen argumenta que els autors de tradició socialista poden trobar recursos intel·lectuals en el pensament de liberals igualitaris com Rawls o Dworkin, els quals, en no defensar la igualtat des del paradigma de la crítica a l'explotació, són més independents del principi d'autopropietat –un principi que, des d'una òptica igualitària, caldria restringir (si la distribució desigual de talents naturals és moralment arbitrària, ningú no pot reclamar legítimament el ple domini sobre els fruits de l'exercici d'uns talents que es poden considerar com un actiu comú). El forcejament de Cohen amb el liberalisme igualitari centra la seva darrera etapa acadèmica. L'esforç de reflexió que hi esmerça sobre conceptes com l'ethos igualitari o l'igualitarisme de la sort, que abordem en el capítol IV, respon a una convicció ferma:

“The fundamental egalitarian idea is that people should have comparable opportunities for fulfilment in life regardless of what they can produce or have produced.”¹¹⁶

116 “Self-Ownership, History and Socialism: An Interview with G. A. Cohen”. *Imprints*: vol. 1, núm. 1 (Juny 1996).

4. JUSTÍCIA DISTRIBUTIVA I IGUALITARISME: Allò personal és polític

“One of the most striking intellectual developments over the past thirty years is the extent to which the left has made its peace with liberalism [...] Leftists have made important contributions to the development of liberal theories, of which Cohen's own writings on the “currency” and the “site” of egalitarian justice are a prime example.

(Will Kymlicka, “Left-Liberalism Revisited”)

“Cohen se interesó vivamente por la filosofía política académica postutilitarista a partir de mediados de los 80. Y ha que decir que [...] los frutos de ese interés son francamente decepcionantes.”

(Antoni Domènech, “¿Qué fue del marxismo analítico?”)

4.1. LA TEMÀTICA D'ESTUDI DE LA DARRERA ETAPA INTEL·LECTUAL DE COHEN

D'ençà de mitjan anys vuitanta i des de l'inici de la dècada dels noranta del segle passat, s'observa que Cohen s'interessa cada cop més per l'estudi de conceptes normatius de filosofia política, entesa en sentit estricte. El canvi d'orientació que s'havia fet palès en relegar l'estudi del materialisme històric per ocupar-se de la crítica a les idees de Nozick, es confirma a bastament en anys posteriors, quan la reflexió sobre conceptes com igualtat i justícia adquireix un caràcter preeminent en el pensament del nostre autor. En aquest temps, Cohen problematitza postulats fonamentals del liberalisme igualitari, centrant-se especialment en la influent teoria de la justícia com a equitat, presentada en versió clàssica per John Rawls a *A Theory of Justice* (1971), l'obra que simbolitza el renaixement de la teoria política normativa.¹

En aquest capítol examinem els arguments de la crítica desenvolupada per Gerald Cohen envers les inconsistències del liberalisme igualitari i, particularment, sobre la teoria de la justícia com a equitat, objecte principal del treball intel·lectual de l'acadèmic d'Oxford durant els darrers anys de la seva vida. Els treballs que expressen més clarament aquesta línia de recerca són *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000) i *Rescuing Justice and Equality* (2008), els quals aprofundeixen, integren i sistematitzen idees que Cohen ja havia presentat prèviament en forma d'articles.² Així com també els importants assaigs sobre l'igualitarisme de la sort –on dialoga amb autors com Dworkin i Sen–, que aplega el volum pòstum *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011).

¹ Vegeu Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (2002) p. 10, o Harto de Vera, *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: Una relación problemática* (2005), p. 173.

² Com ara “The Pareto Argument for Inequality”, *Social Philosophy and Policy*, 12 (1995), 160-85. Reimprès a M. Clayton and A. Williams (eds.), *The ideal of Equality*, London, 2000, 162-81, o “Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,” *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1997). Reimprès a P. Grim, K. Baynes and G. Mar (eds), *The Philosopher's Annual*, Volume XX (1997), Atascadero, CA, 1999, entre d'altres.

4.2. ENTORN A L'ORIGINALITAT DE JOHN RAWLS

A la primeres pàgines de *Rescuing Justice and equality* (2008), l'últim gran llibre de Cohen, s'afirma amb rotunditat que la història de la filosofia política registra com a molt dos llibres més grans que *Una Teoria de la Justícia: La República* de Plató i *El Leviatan* de Thomas Hobbes. Sostenir que només aquests grans clàssics –l'un, fundacional, parteix precisament d'una brillant reflexió sobre la justícia; l'altre, que presenta l'Estat com un monstre bíblic que unifica el poder de l'espasa i el bàcul, en una formulació cabdal en la tradició contractualista, constitueix la primera gran obra de filosofia política en llengua anglesa– superen el llibre de Rawls exigeix una explicació que Cohen no defuig. Parafraçant Hegel, afirma que el mèrit de l'autor de Baltimore rau en què hauria sabut copsar una bona part del seu temps, expressant-lo en forma de pensament, de teoria. Mitjançant l'obra més remarcable de Rawls, una política determinada –liberal (en el sentit nord-americà) i socialdemòcrata (en sentit europeu)– hauria adquirit autoconsciència. Per bé que l'obra no només representa l'època en què fou publicada. També s'hi formulen preguntes universals i atemporals per a la filosofia política.

Igualment, hom pot subratllar que *A Theory of Justice* (1971) marca, com a punt d'inflexió, la revifalla acadèmica de la teoria política normativa i la filosofia política, després del desprestigi patit per aquestes disciplines arran de l'hegemonia conductista en les ciències socials. Nogensmenys, part del seu atractiu respon a què articula originalment idees procedents d'autors clàssics,³ en forma no només accessible per a filòsofs “professionals”, sinó també per a juristes, economistes, politòlegs i sociòlegs interessats en el fonament normatiu de les lleis, les institucions i les polítiques públiques. La proposta atreu especialment els interessats a conciliar els valors de llibertat i igualtat en una societat moderna. D'aquí la seva influència extraordinària.

Cohen admira Rawls i reconeix en la filosofia d'aquest autor un marc teòric consistent per repensar la igualtat. En les primeres pàgines del fonamental *Rescuing Justice and Equality* (2008), accepta retòricament que a ell mateix podria escaure-li l'etiqueta “rawlsià d'esquerres”. Hom pot captar així fins a quin punt el posicionament teòric de l'últim Cohen és tributari de la teoria de *justice as fairness*, així com el grau en què esdevé partícip dels debats –essencials entre els corrents liberals igualitaris– suscitats pel gran llibre del seu col·lega, conegut i respectat.⁴

³ *A Theory of justice* (1971), està solcada de cites a idees d'imporants filòsofs clàssics, com ara Aristòtil, Locke, Hume, Kant i J. S. Mill, entre molts d'altres.

⁴ És interessant l'esment als moments que G. A. Cohen va compartir amb “Jack” Rawls (Vegeu Cohen, *Rescuing Justice and Equality*. (2008), p.14).

4.3. LA TEORIA DE LA JUSTÍCIA COM A EQUITAT

Examinar la crítica de Cohen al pensament de Rawls requereix reconsiderar preliminarment la teoria de la justícia com a equitat (o imparcialitat), paradigma dels debats contemporanis en filosofia política.⁵ En conseqüència, les línies subsegüents exposen en forma sumària les idees bàsiques d'aquesta teoria clàssica (subdividida en tres parts: teoria, institucions i fins).

La proposta teorètico-normativa coneguda com a *Justice as fairness*, es concep com una teoria –substantiva– de la justícia, d'arrel kantiana, i inspirada en teories de l'elecció racional i en la tradició del contracte social,⁶ però amb més abstracció que els texts contractualistes clàssics (com els de Hobbes, Locke, Rosseau o Kant). Des d'aquesta rica perspectiva intel·lectual, i amb el propòsit explícit de bastir una alternativa sòlida a l'utilitarisme i a l'intuicionisme, concepcions llargament dominants en la filosofia moral i política occidentals, Rawls elabora una teoria de la justícia de caire constructivista i deontològic, on el concepte del correcte no es confon, ni es subordina, al del bé; es reconeix que tota persona ha de gaudir d'una inviolabilitat no vulnerable en nom del benestar de la majoria, i s'estableixen uns principis de justícia (social) articulats per determinades regles de prelació, els quals serien d'aplicació a les institucions que fessin possible una societat ben ordenada.

Tot el marc conceptual de la proposta de Rawls té com a centre de gravetat l'anomenada "posició original", hipòtesi explicativa afí a l'estat de naturalesa dels clàssics contractualistes, però amb notables trets originals, més sofisticada, i amb aspectes de "*rational choice theory*". Aquest recurs explicatiu presenta un suposat encontre entre parts (subjectes representatius) que haurien de deliberar per escollir unànimement els principis generals, universals i finals amb què organitzar la societat. La imparcialitat que es presumeix en llur decisió col·lectiva respon a les peculiars condicions dels partícips de la posició original:⁷ se'n pressuposa la

⁵ Tant és així que, per a Nozick, des de la publicació d'*A Theory of Justice* (1971) els filòsofs polítics han de treballar dins el marc teòric rawlsià o explicar perquè no ho fan (*Anarchy, State and Utopia* (1974), p. 183).

⁶ "...On the contract view the theory of justice is part of the theory of rational choice" [...] "...the question of justification is settled by working out a problem of deliberation: we have to ascertain which principles it would be rational to adopt given the contractual situation. This connect the theory of justice with the theory of rational choice." [...] "In a contract theory all arguments, strictly speaking, are to be made in terms of what it would be rational to choose in the original position". Rawls, *A Theory of justice* (1971), p. 47 i següents.

⁷ La posició original, en la formulació més detallada, es defineix mitjançant els elements següents:

- 1) Naturalesa de les parts: persones contínues (caps de família o de línies genètiques).
- 2) Subjecte de la justícia: estructura bàsica de la societat.
- 3) Presentació d'alternatives: una llista, més curta o més llarga.
- 4) Temps d'entrada: qualsevol temps (durant l'edat de raó) per a persones vives.
- 5) Circumstàncies de la justícia: les condicions de Hume d'escassetat moderada i generositat limitada.
- 6) Condicions formals dels principis: generalitat, universalitat, publicitat, ordre i finalitat.
- 7) Coneixement i creences: vel de la ignorància.
- 8) Motivació de les parts: mutu desinterès (altruisme limitat).

llibertat, la racionalitat, l'egoisme i el desinterès recíproc. Alhora, la interposició d'un teòric "vel de la ignorància" –que no els priva de conèixer certs descobriments científics bàsics en economia o psicologia social– fa que desconeguin, respectivament, el seu *status*, classe social, fortuna o desgràcia, distribució de capacitats naturals, intel·ligència, raça, sexe, concepció del bé i disposicions psicològiques.

L'escenari plantejat és l'idealment apropiat per garantir la imparcialitat en l'adopció d'acords socials fonamentals, des d'una concepció de la societat com a "cooperative venture for mutual advantage" entre persones lliures i iguals. Rawls argumenta que les parts de la posició original (PO) escollirien, d'entre una llista d'alternatives possibles, dos principis (de justícia social) bàsics per regular l'assignació de drets i deures; la distribució de càrregues i beneficis, i l'assignació de llocs d'autoritat. Tot individu racional els subscriuria si es trobava en la PO, i no serien d'aplicació a les conductes individuals diàries, sinó a l'estructura bàsica de la societat (EB), qualificada com a subjecte primari de la justícia i definida en els termes següents:

"The way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties, and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements".⁸

Les grans institucions –sistemes de normes– citades en la definició es poden exemplificar amb la protecció legal de les llibertats de pensament i consciència, la propietat dels mitjans de producció, el mercat o la família monògama. Totes elles, en constituir conjuntament l'estructura bàsica de la societat, conformen un esquema que defineix els drets i els deures de les persones i que pot condicionar-ne les expectatives vitals, poder que requereix que siguin justes. L'EB pot perpetuar o corregir posicions i expectatives desiguals i fins i tot polaritzades, sovint fortament condicionades per factors –com la classe social i les capacitats naturals– moralment arbitraris. Per la seva profunda influència sobre les oportunitats personals, i la capacitat d'afavorir uns llocs de pertença en detriment d'uns altres, l'EB ha de ser el subjecte primari de la justícia,⁹ concebuda com la virtut principal de tot l'entramat institucional. L'aplicació de principis de justícia social –que guiïn el disseny de la constitució política i el sistema social i econòmic– pot regular i moderar desigualtats iniquès, aparentment inevitables.

9) Racionalitat: adoptar mitjans efectius per als fins, amb expectatives unificades i interpretació objectiva de la probabilitat.

10) Condició d'acord: unanimitat a perpetuïtat.

11) Condició de conformitat: estricta compliment.

12) Punt de desacord: egoisme general.

⁸ Rawls, *A Theory of justice* (1971), p. 7. El destacat és nostre.

⁹ "Many different things are said to be just and unjust: not only laws, institutions, and social systems, but also particular actions of many kinds, including decisions, judgments and imputations. We also call the attitudes of persons, and persons themselves, just and unjust. Our topic, however, is that of social justice. For us the primary subject of justice is the basic structure of society". Rawls, *A theory of Justice* (1971), p. 7.

En l'hipotètic punt de partida de la PO, es pressuposa que les parts, que han d'escollir per unanimitat els principis de la justícia, reflexionen sota la pressió d'haver d'assegurar-se els "béns primaris" indispensables perquè tothom pugui realitzar el seu propi projecte de vida, sigui quina sigui la concepció del *bé* per a cadascú. A més de les bases per a l'autorespecte (o autoestima), aquests béns primaris se subdivideixen bàsicament entre els dos grups següents:

1) Béns primaris socials (com els drets, les llibertats, els poders, les oportunitats, els ingressos i la riquesa, la distribució dels quals depèn directament de l'EB).

i

2) Béns primaris naturals (com els talents, la salut, la intel·ligència, la imaginació i la força, els quals estan influenciats per l'EB però no sota el seu control directe).

Atesa la motivació ineludible de procurar-se béns que es troben en connexió especial amb l'EB, és plausible que, a l'hora d'escollir entre principis alternatius, les parts en valoressin els riscos potencials i els pitjors resultats distributius possibles (per a ells, els seus representats i, àdhuc, les noves generacions),¹⁰ i que mitjançant l'exercici d'un "equilibri reflexiu" entre els eventuais principis generals i llurs intuïcions personals sobre la justícia, adoptessin, en ordre lexicogràfic o serial –l'acompliment del primer exigeix el compliment del primer, i la satisfacció de la primera part del segon requereix satisfer-ne la segona– els dos següents:¹¹

1) 1r Principi: Cada persona ha de tenir un dret igual a la més extensa llibertat bàsica que sigui compatible amb una llibertat similar per a la resta.

2) 2n Principi: Les desigualtats socials i econòmiques s'han d'arranjar de manera que

a) S'espera raonablement que siguin per a l'avantatge de tots.

b) Es vinculin a posicions i càrrecs oberts per a tothom.

Cada principi hauria de regir sobre una part de l'EB de la societat, essent el primer d'aplicació a la manera en què es determina l'assignació de drets i deures entre els ciutadans, i el segon aplicable a les formes en què es distribueixen els ingressos i la riquesa, com també al disseny d'organitzacions estructurades per diferències d'autoritat i responsabilitat o mitjançant cadenes de comandament. Però tot i aquesta distinció analítica, l'articulació d'ambdós principis (*justice as fairness*) constitueix, en conjunt, un cas específic d'una mateixa concepció general de la justícia social, a sintetitzar amb un senzill enunciat igualitari: "All social values –liberty and opportunity, income and wealth, and the basis of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage".¹²

¹⁰ Cal recordar l'assumpció que les parts de la PO són caps de família o de línies genètiques.

¹¹ Al llarg d'*A Theory of Justice* (1971) ambdós principis són objecte de formulacions diverses, essent aquesta configuració una expressió representativa, si més no inicialment, del planteig de Rawls.

¹² Rawls, *A Theory of Justice* (1971, p. 62, 1999, p. 54).

La indefinició del 2n principi de justícia suscita lectures diverses.¹³ Partint de la premissa que el 1r principi (d'igual llibertat) resulti satisfet en totes les seves implicacions¹⁴ i que el sistema econòmic de referència sigui el de lliure mercat,¹⁵ en sorgeixen quatre de principals:

4 INTERPRETACIONS DEL SEGON PRINCIPI DE JUSTÍCIA D'ACORD AMB RAWLS

<p>“Les desigualtats socials s’han d’arranjar de manera que siguin: 1. Per a l’avantatge de tots i 2. Vinculades a posicions i càrrecs oberts a tothom”</p>	<p>2.1 “PER A L’AVANTATGE DE TOTS”</p>	
<p>2.2 “VINCULADES A POSICIONS I CÀRRECS [IGUALMENT] OBERTS PER A TOTHOM”</p>	<p>2.1.1 PRINCIPI D’EFICIÈNCIA: És simplement el de Pareto (<i>optimality</i>), formulat de manera que sigui aplicable a l’estructura bàsica (un sistema institucional és eficient quan no es pot substituir per un altre que faci millorar la situació d’algunes persones, almenys d’una, sense fer empitjorar al mateix temps la situació d’algunes altres, almenys d’una); una certa organització de l’estructura bàsica és ineficient si existeixen altres maneres d’establir el model de distribució fent que s’incrementin les expectatives d’alguns sense perjudicar les d’uns altres.</p>	<p>2.1.2 PRINCIPI DE LA DIFERÈNCIA: Supera la indeterminació del d’eficiència en establir una posició particular des de la qual poder jutjar les desigualtats socials i econòmiques de l’estructura bàsica. Partint del marc d’institucions requerit pel primer principi (d’igual llibertat) i la neta igualtat d’oportunitats, es considera que les (més altes) expectatives d’aquells que estan més ben situats són justes si i només si funcionen com a part d’un esquema que millora les expectatives dels membres menys avantatjats de la societat.</p>
<p>2.2.1 IGUALTAT ENTESA COM A CARRERES OBERTES ALS TALENTS: Igualtat formal de tots per tenir, si més no, els mateixos drets legals d’accés a les posicions socialment avantajoses.</p>	<p><u>SISTEMA DE LLIBERTAT NATURAL</u> (2.1.1 & 2.2.1): L’existent distribució de riquesa és l’efecte acumulatiu d’anteriors distribucions de recursos naturals (talents, oportunitats...) tal com hagin estat desenvolupats, i el seu ús hagi estat afavorit o no per circumstàncies socials o contingències com els accidents o la bona fortuna.</p>	<p><u>ARISTOCRÀCIA NATURAL</u> (2.1.2 & 2.2.1): No es planteja regular contingències socials més enllà del que requereixi la igualtat formal d’oportunitats, però s’interpreta que els avantatges d’aquells amb més talent haurien d’estar condicionats a la millora del benestar dels més pobres (<i>Noblesse oblige</i>): La millor situació dels qui tenen més talents és justa només si els de sota tindrien menys en cas que els de dalt tinguessin menys.</p>
<p>2.2.2 IGUALTAT COM A IMPARCIAL IGUALTAT D’OPORTUNITATS: Afegeix a 2.2.1, que les posicions – socialment avantajoses– no només restin obertes en sentit formal, sinó amb oportunitats equitatives i reals per a tothom d’accedir-hi: “The expectations of those with the same abilities and aspirations should not be affected by their social class.” (The opportunity principle).</p>	<p><u>IGUALTAT LIBERAL</u> (2.1.1 & 2.2.2): Alternativa a (2.1.1 & 2.2.1), planteja compensar la influència de contingències socials i naturals en la distribució establint condicions en el sistema social i institucions legals que frenin els outputs més desiguals del mercat, per mantenir condicions d’igualtat: Mitjans per evitar l’acumulació excessiva de propietats, o iguals oportunitats de formació per a totes les classes.</p>	<p><u>IGUALTAT DEMOCRÀTICA</u> (2.1.2 & 2.2.2): És la interpretació -del segon principi- acceptada per J.Rawls, en tant que considera que és la que millor possibilita un tractament igual per a tothom, com a persones morals, sense que la participació dels individus en els béns i les càrregues de la cooperació social respongui a llur fortuna social o a la seva sort en la loteria natural.</p>

Font: Elaboració pròpia a partir de la taula de l’apartat 12 –Interpretations of the second principle– de T.J.

¹³ Vegeu per exemple Van Parijs, “Difference Principles” (2003).

¹⁴ Llibertats bàsiques dels ciutadans, com ara: la llibertat política (el dret de vot i a ser escollit per a l’exercici de càrrecs públics); les llibertats d’expressió i associació; de consciència i pensament; la llibertat sobre la pròpia persona i el dret a la propietat; la seguretat jurídica i la protecció davant l’arrest arbitrari.

¹⁵ Amb o sense propietat privada dels mitjans de producció.

De conformitat amb el quadre 2.1.2 & 2.2.2 de la taula precedent, la interpretació *democràtica* del 2n principi de la justícia es fonamenta en una combinació del principi de la “fair” igualtat d’oportunitats amb el principi de la diferència. Aquest darrer, es caracteritza al seu torn per l’assumpció d’una posició conceptual –la perspectiva dels més febles– des d’on poder jutjar les desigualtats socials i econòmiques de l’EB de la societat. Des d’aquest prisma, les superiors expectatives¹⁶ dels que disposen de millors capacitats i es troben en una situació social més favorable són justes *si i només si* formen part d’un esquema que millora les dels membres menys afavorits de la societat. Per tant, l’ordre social només ha de garantir les –més altes– expectatives dels “better off” si d’aquesta manera pot contribuir a millorar-ne les dels “worst off”.

El cas de la distinta distribució d’ingressos entre les classes socials exemplifica a bastament les implicacions del principi de la diferència, en quant al fonament normatiu del repartiment de béns primaris de tipus social. Si suposem una correlació entre grups d’ingressos i individus representatius, en base a les expectatives dels quals poder jutjar la distribució esmentada, podem preveure que en una democràcia de propietaris els membres de la classe empresarial gaudiran d’unes expectatives d’ingressos més favorables que les d’aquelles persones que pertanyen a la classe social dels treballadors poc qualificats. No obstant això, de conformitat amb el principi de la diferència, aquesta desigualtat únicament estaria justificada si en últim terme redunda en l’avantatge d’aquells que es troben en una situació pitjor (en aquest cas els treballadors poc qualificats).

Conseqüentment, reconèixer les expectatives –més òptimes– dels emprenedors econòmics estaria justificat perquè això pot motivar-los a adoptar iniciatives que acabin generant beneficis que reverteixin en les possibilitats de la classe dels treballadors poc qualificats. Les millors expectatives dels primers, atès l’acompliment del criteri d’“open positions” i del principi d’igual llibertat, operen, per tant, com una mena d’incentius crematístics que milloren l’eficiència del conjunt del procés econòmic, potenciant-ne el progrés i les innovacions en els mecanismes productius, amb el resultat d’uns beneficis materials que s’expandeixen per tot el sistema social i, per tant, també sobre les expectatives i les condicions de vida dels més desfavorits.

¹⁶ Les “expectatives” ho són de béns primaris de tipus social, aquells que per la seva connexió amb l’estructura bàsica són els mitjans –Drets i llibertats; oportunitats, poders i prerrogatives d’autoritat; ingressos i riquesa, i sentit de la pròpia vàlua o autoestima– imprescindibles perquè cadascú, amb independència de la seva concepció del bé (allò que per a ell és el pla més racional de vida, ateses unes circumstàncies determinades), pugui satisfer racionalment els seus desitjos (“On this conception of social justice, then, expectations are defined as the primary goods that a representative man can reasonably look forward to.” – Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, p. 95).

Per consegüent, el principi de la diferència¹⁷ respon a criteris de mutu avantatge i maximització d'expectatives,¹⁸ i formular-lo de manera específica mena a reformular el 2n principi rawlsià:

2n Principi (de la justícia social): Les desigualtats socials i econòmiques s'han d'arranjar de manera que siguin:

- a) Per al major benefici dels menys afavorits (principi de la diferència).
- b) Vinculades a càrrecs accessibles per a tots en condicions de "fair" igualtat d'oportunitats.

Partint d'aquesta reformulació, cal examinar la interpretació democràtica (2.1.2 & 2.2.2) del segon principi de la justícia com a equitat (o imparcialitat). Aquesta interpretació, crítica amb les concepcions de llibertat natural (2.1.1 & 2.2.1) i d'igualtat liberal (2.1.1 & 2.2.2), les quals suposen un intent de moderar l'abast d'actuació del principi d'eficiència mitjançant les restriccions imposades per determinades institucions, implica una determinada lectura del concepte de justícia procedimental pura. Aquest concepte permetria, presumptament, que les contingències socials i naturals, moralment arbitràries (no derivades del mèrit o el mereixement), mantinguin encara una influència social considerable, però la interpretació democràtica del 2n principi ens permet presentar amb més precisió aquest tipus de justícia.

Rawls exposa la noció de justícia procedimental pura relacionant-la amb la 2a part del 2n principi de la justícia social. (Entén que el valor subjacent a la imparcial o "fair" igualtat d'oportunitats no és el de la mera eficiència social, sinó la convicció que si algun dels càrrecs o posicions no restessin igualment oberts per a tothom, no només es vulneraria el dret dels exclosos a les retribucions i privilegis resultants de l'exercici d'aquells càrrecs, sinó també, i principalment, el dret a l'experiència d'autorealització que se'n pot derivar d'exercir-los, perdent-se, per tant, la possibilitat de gaudir d'un dels principals béns humans.). Igualment, el filòsof de Baltimore contrasta la noció esmentada amb les de justícia procedimental perfecta i justícia procedimental imperfecta, definides en els termes següents:

¹⁷ En aplicació del principi: "... One should distinguish between two cases: The first case is that in which the expectations of the least advantaged are indeed maximized (subject, of course, to the mentioned constraints). No changes in the expectations of those better off can improve the situation of the worst off. The best arrangement obtains what I shall call a perfectly just scheme. The second case is that in which the expectations of those better off at least contribute to the welfare of the more unfortunate. That is, if their expectations were decreased, the prospects of the least advantaged would likewise fall. Yet the maximum is not yet achieved...". Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 78.

¹⁸ Partint d'aquesta assumpció, Rawls problematitza la possibilitat que les diferents expectatives estiguin en una "chain connection" que fes que la millora de les d'aquells que es trobin en una posició social menys avantatjada, per exemple les de la classe dels treballadors no qualificats), haguessin de comportar la millora dels qui es troben en una posició social intermitja (com la classe dels treballadors semiquelificats), i conclou que això és plausible perquè les contribucions dels qui es troben en situacions més favorables s'estenen sobre el conjunt de la societat i no sobre sectors particulars, i a més afavoreixen l'existència d'interessos comuns, de manera que les conseqüències pràctiques del principi de la diferència serien pròximes a les dels conceptes d'utilitat mitjana i eficiència.

1) La justícia procedimental perfecta, excepcional, es caracteritza, com en el repartiment d'un pastís, per: a) la fixació d'un criteri independent per determinar què constitueix una divisió equitativa, i b) l'establiment d'un procediment mitjançant el qual, amb certesa, se satisfarà el criteri i s'assolirà el resultat desitjat. Per tant, el concepte inclou una norma per decidir quin és el resultat just i un procediment que hi condueix.

2) La justícia procedimental imperfecta, tal com exemplifica el funcionament d'una causa penal, també comprèn un criteri clar (que l'acusat sigui declarat culpable si i només si ha comès el delicte imputat) i un mitjà (el procediment penal) per aconseguir-lo, però aquest mitjà no garanteix que el resultat sigui sempre el correcte. Tot i seguir-se amb rigor el procediment, és possible que un innocent sigui declarat culpable o que un culpable sigui absolt. Per tant, el característic d'aquest concepte és que l'aplicació del procediment fixat no pot assegurar *per se* que, en cada cas, s'obtinga el resultat prescrit pel criteri –independent– establert.

A diferència d'allò específic en els dos conceptes exposats, la justícia procedimental pura, que, d'acord amb la interpretació democràtica del 2n principi rawlsià, s'ha d'aplicar al conjunt del sistema social, es caracteritza per no requerir un criteri independent que determini quin és el resultat desitjat. Com en un joc reglamentat, es pressuposa que el resultat serà el correcte si, a banda de la seva configuració exacta (com ara la concreta distribució de béns), és producte de l'estricta aplicació de les regles del procediment que s'hagi establert. Atesa la manca d'un criteri independent i de contrast, allò que transmet la justícia de les regles del procediment al resultat obtingut és que aquelles hagin estat observades efectivament (no es pot afirmar que un determinat estat de coses és just per la mera hipòtesi que aquest estat podria haver derivat de l'aplicació d'aquelles regles).

Per tant, per a l'àmbit que ens ocupa, l'aplicació del concepte de justícia procedimental pura a la distribució de drets, deures, ingressos i posicions de poder, exigeix únicament un sistema on el funcionament de les institucions sigui just; un sistema social on l'EB de la societat, concebuda com un esquema de justícia procedimental pura,¹⁹ s'adeqüi efectivament a allò prescrit pels dos principis de la justícia com a imparcialitat, mitjançant l'adopció de les mesures escaients (com ara que les disposicions constitucionals i legals, i els principals

¹⁹ A diferència de la teoria de *justice as fairness*, l'utilitarisme, en basar-se en un criteri independent per jutjar qualsevol distribució (el màxim nivell de satisfacció possible per al màxim nombre d'individus), implica que l'estructura bàsica de la societat, ateses les nombroses imperfeccions, obstacles i deficiències del funcionament quotidià de les institucions, constitueix un cas de justícia procedimental imperfecta.

pactes socials i econòmics s'orientin vers el manteniment de la competitivitat dels mercats, la plena utilització de recursos, la subjecció de la riquesa a una adequada taxació, la garantia d'uns ingressos socials mínims i d'un sistema educatiu per a tothom, etc.). Mesures per assegurar que tot l'entramat institucional respon, com a idea fonamental de justícia social, a què els guanys dels més afavorits per la "loteria natural" i la posició social de partida –avantatges moralment arbitraris– millorin la situació dels més desfavorits.

A diferència de la concepció utilitarista, l'enfocament exposat permet jutjar l'EB des d'un prisma general, i no mitjançant les distribucions independents i isolades en què participen els individus. Aquesta perspectiva exigeix que, per valorar si els principis de la justícia s'apliquen a l'EB de la societat, caracteritzem el que Rawls anomena "posicions socials rellevants", concebudes en abstracte com a places de partida adequadament definides i agregades, com ara la del ciutadà representatiu (o posició d'igual ciutadania, amb la igualtat de drets i llibertats requerida pel principi d'igual llibertat i pel d'imparcial igualtat d'oportunitats) o les dels que tenen distintes capacitats naturals i gaudeixen de diversos nivells d'ingressos, riquesa i poder d'influència (prenent com a referència el grup dels menys afavorits socialment). En el marc normatiu de la teoria de la justícia (TJ) com a imparcialitat, o equitat, tant la caracterització d'aquestes places de partida (especialment la dels més desfavorits), com la configuració de la PO, el vel de la ignorància, l'EB, l'ordre lexicogràfic entre principis, la distinció entre racionalitat i raonabilitat, l'equilibri reflexiu (entre intuïcions i principis), la noció de justícia procedimental pura, o, posteriorment, l'*overlapping consensus* (acceptació recíproca i pública dels mateixos principis entre subjectes amb distintes concepcions de la justícia), constitueixen recursos conceptuals coherents amb la idea de fons que vertebrava tota la TJ, a saber: mitigar les desigualtats resultants de contingències naturals i socials, de les quals ningú no se n'ha de poder beneficiar si no és per millorar el benestar i les expectatives dels més desfavorits.

Així mateix, de la interpretació democràtica (2.1.2 & 2.2.2) del 2n principi se'n desprèn una concepció igualitària de la justícia social on el principi –no assimilable al de la diferència– de "redress" o rescabament –que prescriu que les desigualtats immerescudes exigeixen una compensació, i que en tant que les disparitats per naixement i dotació natural no són merescudes han de ser compensades d'alguna manera, per tal que tothom pugui ser tractat amb igualtat²⁰ resulta, en cert grau, aconseguit:

²⁰ La satisfacció del principi de rescabament exigeix que s'implementin mesures en favor d'aquells que tenen menys capacitats naturals i/o han nascut en el si de les classes socials més desfavorides, com ara les iniciatives adreçades a potenciar els recursos en educació –no només per raons d'eficiència i de millora del benestar social, sinó, principalment, per capacitar els ciutadans per a la participació en els assumptes públics, l'accés a la cultura, l'autorealització i l'assoliment de la consciència de la pròpia vàlua o autoestima– en favor dels menys brillants, i no només per a aquells que ho són més, si més no durant els primers anys d'escolarització.

“...although the difference principle is not the same as that of redress, it does achieve some of the intent of the latter principle. It transforms the aims of the basic structure so that the total scheme of institutions no longer emphasizes social efficiency and technocratic values. We see then that the difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as a common asset and to share in the benefits of this distribution whatever it turns out to be. Those who have been favored by nature, whoever they are, may gain from their good fortune only on terms that improve the situation of those who have lost out”.²¹

El principi de la diferència, amb la concepció de benefici mutu i reciprocitat que li és inherent, proporciona, a més, una certa interpretació de la fraternitat,²² valor controvertit per a la filosofia política. Per analogia, Rawls interpreta que així com els membres d'una família ideal rebutjarien la idea de maximitzar *per se* la suma d'avantatges, i no desitjarien més beneficis que aquells que fossin en interès dels familiars que estiguessin pitjor, el principi de la diferència implicaria que els ciutadans només voldrien gaudir d'avantatges en un marc institucional on aquests revertissin sobre els més desafavorits, millorant-ne la situació.

Per consegüent, la interpretació democràtica (2.1.2 & 2.2.2) dels dos principis de la justícia els vincula als valors il·lustrats clàssics de llibertat, igualtat i fraternitat: el 1r principi, d'igual llibertat, correspon a l'ideal de llibertat; la noció d'igualtat present en aquell mateix principi i en la part b) –imparcial igualtat d'oportunitats– del 2n principi, corresponen a l'ideal d'igualtat; mentre que la part a) –principi de la diferència– del 2n principi, correspon a l'ideal de fraternitat.²³ Aquesta constatació, a la llum de l'extensa explicació desplegada a la part II –Institucions– d'*A Theory of Justice* (1971), ens mena a reformular novament, encara amb més precisió, els dos principis de la justícia entesa com a imparcialitat (o equitat):²⁴

²¹Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 101.

²²Ibid., p. 105.

²³ L'objecció que els dos principis de la TJ condueixen a una societat meritocràtica, on la igualtat d'oportunitats “means an equal chance to leave the least fortunate behind in the personal quest for influence and social position”, propiciant disparitats –en mitjans de vida, drets, cultura i autoritat– entre la classe baixa més empobrida i una elit tecnocràtica, és plausible en front de la resta d'interpretacions d'ambdós principis (vegeu la taula precedent). Però no envers la seva interpretació democràtica (2.1.2 & 2.2.2), doncs aquesta implica que el principi de la diferència transforma els objectius de la societat –concebuda com una unió d'unions socials– en aspectes fonamentals, potenciant l'autorespecte com a bé primari central que modera i restringeix els graus de jerarquia i desigualtat que la TJ *a priori* tolera.

²⁴ Al llarg d'*A Theory of Justice* (1971), ambdós principis són objecte de diverses formulacions. També se'n troben a d'altres textos de Rawls, com ara la versió ampliada i revisada de la “Tanner Lecture” pronunciada a la Universitat de Michigan l'abril de 1981, recollida com a Lecture VIII a J. Rawls, *Political Liberalism. Expanded edition*, Columbia University Press books (2005). En la pàgina 291 d'aquest llibre s'estableix que: “[...] The two principles of justice reads as follows:

- a. Each person has an equal right to a fully adequate scheme of equal basic liberties which is compatible with a similar scheme of liberties for all.
- b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions. First, they must be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they must be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.

The change in the first principle of justice mentioned above is that the words “a fully adequate scheme” replace the words “the most extensive total system” which were used in *Theory*. [...].”

1r principi: Cada persona ha de tenir un dret igual al més extensiu sistema total de llibertats bàsiques compatible amb un sistema de llibertat similar per a tots (igual llibertat). El sistema engloba, entre d'altres: llibertat política (sufragi actiu i passiu); llibertats d'expressió i associació, de consciència i pensament; llibertat sobre la pròpia persona; dret de propietat; seguretat jurídica, i protecció davant del segrest arbitrari.

2n principi: Les desigualtats econòmiques i socials s'han d'organitzar de manera que:

a) Siguin per al major benefici dels menys avantatjats (principi de la diferència), consistent amb un principi d'estalvi just.²⁵

b) I restin vinculades a què els càrrecs i les posicions estiguin obertes a tothom sota les condicions d'una imparcial igualtat d'oportunitats (posicions obertes).

Cadascun dels dos principis de la justícia, a l'igual que en la formulació anterior, són d'aplicació a una part de l'EB (el primer té més relació amb drets i deures; el segon amb ingressos, riquesa i accés als llocs de responsabilitat i comandaments), i tots dos, articulats lèxicament, es troben subjectes a les dues regles de prioritat següents:²⁶

1. La prioritat de la llibertat (1a regla de prioritat): Els principis de la justícia s'han de jerarquitzar d'acord amb un ordre lexicogràfic que estableix que la llibertat només es pot restringir pel bé de la pròpia llibertat, havent-hi dos casos:

a) una llibertat menys extensa ha de reforçar el sistema total de llibertats compartit per tots, i

b) una llibertat menys igual ha de ser acceptable per part dels ciutadans amb aquesta menor llibertat.

2. La prioritat de la justícia sobre l'eficiència i el benestar (2a regla): El 2n principi és lèxicament anterior al de l'eficiència i al de la maximització de la suma d'avantatges; i l'equitat d'oportunitats és anterior al principi de la diferència, havent-hi dos casos:

a) una desigualtat d'oportunitats ha de fer augmentar les oportunitats d'aquells amb menys oportunitats;

b) Una taxa d'estalvi excessiva, prenent-ho tot en consideració, ha de mitigar el pes d'aquells que suporten aquesta càrrega.

²⁵ Cal tenir en compte aquí l'àmbit de la justícia entre generacions: Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 284-293.

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 302-303, en relació amb la p. 250.

Aquesta formulació final d'ambdós principis, “the final statement of the two principles of justice for institutions”,²⁷ la sintetitza, com a corol·lari, la concepció general de la justícia que ambdós principis –“governats per les regles de prioritat”–²⁸ encarnen: tots els béns socials primaris s’han de distribuir de manera igual llevat que la distribució desigual d’un o de tots ells redundi en l’avantatge dels menys afavorits.²⁹ Així, la participació en la distribució dels recursos no ha d’estar influenciada per factors contingents i moralment arbitraris (l’esquema de la justícia com a equitat, sistema de justícia procedimental pura, ha de contribuir a frenar-ne la influència, mentre que el principi de la diferència proporciona la posició conceptual per jutjar les desigualtats socials i econòmiques de l’EB de la societat des del prisma dels més desfavorits, amb una forta càrrega igualitarista que planteja problemes d’interpretació, tal com Cohen explora: Quin és l’abast institucional del principi de la diferència? Com vincula els ciutadans?).

En la segona part –Institucions– de la seva TJ, havent presentat la justícia com a equitat en forma pura (en abstracció de les formes institucionals que la materialitzin), Rawls reflexiona sobre “el contingut” dels principis de la justícia, és a dir: a l’entorn de l’EB que podria satisfer-los i dels deures i obligacions que se’n derivessin. Com s’aplicarien a les institucions adients els principis anunciats? Conformen aquests principis una “workable political conception”? Rawls parteix de què les institucions a considerar són les d’una democràcia constitucional, tot i que no serien les úniques justes, i exposa quatre hipotètics escenaris successius:

1. Posició original
2. Convenció constitucional
3. Estadi legislatiu
4. Estadi executiu-administratiu

La idea de la seqüència en quatre fases s’inspira en la història constitucional dels Estats Units. De fet, el segon estadi es pot relacionar amb naturalitat amb la Convenció de Filadèlfia de 1787. D’acord amb Rawls, una teoria de la justícia ha d’afrontar almenys tres tipus de qüestions, tres tipus de judicis que el ciutadà s’hauria de plantejar entorn de: 1) la justícia de la legislació i les polítiques socials; 2) els arranjaments constitucionals justos per conciliar opinions divergents sobre la justícia; i 3) el fonament i els límits de les obligacions polítiques, tot concebut el procés polític com una màquina que genera decisions socials un cop s’hi introdueixen els criteris dels representants i els electors.

²⁷Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 302.

²⁸ Kukathas; Pettit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos* (2004), 1990, p. 54.

²⁹Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 303.

Cada un dels estadis de la seqüència 1-4 proporciona la perspectiva apropiada per avaluar qüestions diverses de justícia social. Així, s'entén que un cop els principis fossin elegits per les parts de la PO, aquestes avançarien vers una convenció constitucional on, com a delegats, haurien d'escollir una constitució justa, concebent el règim constitucional que en sorgís com un esquema de justícia procedimental imperfecta, ja que el procés polític governat per la constitució podria propiciar una legislació injusta. El següent pas fóra l'estadi legislatiu, on s'avaluaria la justícia de lleis i polítiques públiques des de la posició d'un "legislador representatiu". Les propostes no només haurien de respectar els principis de la justícia, sinó també els límits fixats per la constitució. El darrer estadi fóra l'aplicació de les lleis a casos particulars per jutges i administradors, i l'observança general de les normes pels ciutadans.

En cadascuna d'aquestes fases la informació de què disposen les parts té menys restriccions que a l'anterior. Des que les parts de la PO acorden una concepció general de la justícia, el vel d'ignorància es va retirant parcialment, per tal que puguin dotar-se d'una constitució, de legislació i polítiques públiques justes, i de la correcta aplicació de les normes a supòsits particulars. Des de les poques circumstàncies sabudes en la PO, les parts passen a conèixer fets rellevants sobre els recursos, el nivell econòmic i la cultura política de la seva societat, i, posteriorment, a tenir coneixement de fets particulars relatius als individus, com llur posició social, els atributs naturals i els interessos. Rawls també teoritza una certa divisió del treball entre aquestes fases, que correspon aproximadament a les dues parts de l'EB i als principis de la justícia: El principi d'igual llibertat (amb els requeriments de respecte a les llibertats fonamentals de la persona) és l'estàndard primari de la convenció constitucional, mentre que el 2n principi, que exigeix que les polítiques econòmiques i socials s'orientin a maximitzar les expectatives dels menys afavorits (sota condicions de neta igualtat d'oportunitats i d'acord amb el criteri d'igual llibertat), és tractat a l'estadi legislatiu. Alhora, la prioritat de la constitució sobre la legislació n'explicita la del 1r principi de la justícia sobre el 2n.

La resta de la segona part de la TJ de Rawls abasta un reguitzell d'apartats sobre diverses qüestions de justícia distributiva, incloent-hi comentaris sagaços sobre economia política; la dificultat d'aplicació del principi de la diferència (atesa la informació que requereix, en contrast amb el 1r principi), i la problemàtica de la justícia intergeneracional, com també una reflexió interessant sobre la desobediència civil. En la tercera part de l'obra –fins–, Rawls tracta extrems de "psicologia moral" i d'adquisició del sentiment de justícia sota les circumstàncies d'una societat ben ordenada (aquella on s'acompleixen els principis escollits en la PO), tot argumentant que la teoria de la justícia com a equitat connecta amb valors socials i és

congruent amb una certa teoria del bé. En aquest sentit, s'hi analitzen temes com la definició de bé per als plans de vida; el principi aristotèlic (les persones es complauen de l'exercici de llurs capacitats, i el gaudi és major quan la seva capacitat es materialitza en major grau i més complexa és), les bases de la igualtat o la idea d'unió social.

A tall de resum d'aquesta caracterització breu de la TJ de Rawls, necessària per poder discutir la crítica que en fa Gerald Cohen, conclouem que el professor de Harvard presenta una alternativa teòrica a l'utilitarisme i a l'intuïcionisme, des d'un enfocament constructivista, pensada per esclarir i defensar els principis que haurien de regir una societat ben ordenada (a partir de les condicions humanes de la justícia –escassetat moderada i generositat limitada– i prenent com a premisses una concepció de la persona com a lliure, igual, racional i raonable, i una visió de la societat com a sistema equitatiu de cooperació al llarg del temps).

4.4. CRÍTQUES

Podem interpretar la teoria de la justícia com a equitat com un intent força reeixit d'articular preceptes de corrents teòrics heterogenis: mentre que el rerefons normatiu del 1r principi de la justícia, que dicta la salvaguarda de les llibertats individuals fonamentals, expressa valors essencials del liberalisme clàssic” (J. Locke, J.S.Mill, etc.) i del constitucionalisme, les dues parts del 2n principi, en prescriure una restricció exigent de desigualtats socioeconòmiques, amb conseqüències redistributives substancials, remetent a l'àmplia concepció de la igualtat d'oportunitats que informa el nucli filosòfic de la tradició socialista.

L'aposta teòrica de Rawls, liberal amb una forta càrrega igualitarista i elements socialistes, articula de forma coherent i sistemàtica les implicacions dels dos grans valors –llibertat i igualtat– que, com a pols en tensió, han vertebrat històricament el debat de la filosofia política. Aquesta perspectiva mixta ha suscitat, entre d'altres, dos tipus de respostes de signe oposat, dos importants fronts de crítiques a la TJ que escau remarcar en aquesta recerca,³⁰ a saber:

1. Les objeccions dels que la podrien qualificar com a proposta poc liberal (Nozick),
i
2. Les objeccions dels que la consideren insuficientment igualitària (Dworkin, Sen, MacKinnon, o el mateix G. A. Cohen des del Grup de setembre).

³⁰ Les respostes que ha rebut la teoria de la justícia com a equitat són diverses –Vegeu en aquest sentit Kukathas; Pettit, *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos* (2004), 1990, i Gargarella, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls* (1999). Per a la nostra recerca interessa destacar especialment les dues respostes indicades.

La centralitat d'A *Theory of Justice* (1971) per a la filosofia política contemporània es constata per l'ampli ventall de crítiques i reformulacions que ha suscitat des de la seva publicació. Una teoria tan elaborada, plantejada com a síntesi de valors difícils de conciliar, ha generat, com a nou paradigma, objeccions i debats diversos. Com també n'ha generat l'obra posterior de Rawls. Les propostes de l'utilitarisme postrawlsià (Harsanyi, Brandt i Hare), les crítiques comunitaristes (Sandel, Walzer, Taylor, MacIntyre), la discussió amb Habermas, la reformulació i desenvolupament d'importants postulats rawlsians a *Political Liberalism* (1993), o els debats sobre justícia global (Pogge, Nagel, Simon, Singer, etc.), a la llum de *The Law of Peoples* (1999), testimonien l'abast de la influència del teòric de la justícia com a equitat.

Sens perjudici de l'interès de tots aquests àmbits de debat, en el marc d'aquesta tesi doctoral subratllem específicament la contraposició entre les crítiques a TJ pel seu caràcter insuficientment liberal (Nozick) i, per contra, les aportacions d'alguns dels principals autors que han qüestionat les insuficiències i contradiccions de TJ des d'una perspectiva igualitarista, grup on se situa la proposta de G. A. Cohen que examinarem tot seguit. Per introduir-la, prenem la referència de la selecció d'autors proposada per R. Gargarella.³¹

Les crítiques elaborades per autors tan diversos com Dworkin o MacKinnon, malgrat llur heterogeneïtat, coincideixen a qüestionar –per inconsistències internes, sexisme, etc.– la capacitat de la teoria rawlsiana per satisfer amb coherència la seva inicial promesa igualitària, implícita en tot el seu marc conceptual i basada en tres elements essencials:

1. Les institucions d'una societat són justes si permeten que la vida de les persones depengui d'allò que cadascú escull autònomament i no de les circumstàncies que, per sort o per desgràcia, li hagin tocat viure;
2. Per tal que aquell objectiu (1) sigui viable, les institucions s'han d'orientar a igualar els individus en les seves circumstàncies, requeriment que comporta dotar cadascú d'un conjunt suficient de béns primaris, i
3. La igualtat que s'asseguri mitjançant aquella dotació (2) no ha d'implicar un anivellament absolut i immodificable (perquè no permetre les desigualtats d'ingrés, riquesa, autoritat o grau de responsabilitat que contribueixen a millorar les expectatives de tothom?).

³¹ Gargarella, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls* (1999).

La taula següent sintetitza algunes de les contribucions més rellevants en aquesta línia:

<p>Ronald Dworkin</p>	<p>Comparteix amb Rawls un nucli extens de conviccions, comú a tot el liberalisme igualitari (1. Cal distingir entre la personalitat i les circumstàncies que envolten cadascú; cal igualar-les i que cadascú es responsabilitzi de les seves decisions. 2. la mètrica de la igualtat la formen els recursos o béns primaris, i no el benestar o la satisfacció. 3. Ha d'haver-hi una igualtat de recursos i 4. l'Estat ha de ser tan neutral com sigui possible: el bé ≠ d'allò correcte).</p> <p>Tanmateix, considera que, tot i el principi de la diferència, TJ és massa insensible a les diferents dotacions i (dis)capacitats naturals (TJ defineix la posició dels menys avantatjats en termes de possessió de béns primaris socials –drets, oportunitats, riquesa, etc.– i no de B. P. Naturals –talents, capacitats físiques, mentals...–) i a les distintes ambicions (no s'hi aborda bé el supòsit en què un treball i un altre es limiti a consumir el que el primer hagi produït). Per tant, a partir del supòsit d'una illa deserta, proposa un model d'ideal regulatiu, basat en un esquema de subhasta més assegurances: 1^a part: la societat posa a disposició del públic tots els seus recursos impersonals (terra, maquinària, etc.), i la subhasta conclou quan tothom queda satisfet amb el conjunt de recursos adquirits i no els canviaria pels d'un altre participant, quedant satisfet el “test de l'enveja”. 2^a part: s'assigna a les persones una porció adicional i igual de mitjans per a l'adquisició de béns perquè siguin utilitzats per dos objectius principals: a) Poder perseguir el pla de vida escollit, i b) Contractar assegurances per afrontar eventuais desavantatges futurs, sorgits principalment a partir de les distintes capacitats amb què els individus neixem dotats.</p> <p>Aquest model podria constituir una guia per orientar, àdhuc fiscalment, una política igualitària de reformes per garantir que les persones puguin desenvolupar llurs vides amb iguals recursos materials i amb la possibilitat d'assegurar-se contra eventuais desavantatges (eliminant l'efecte de la <i>brute luck</i>, però no el del producte d'opcions preses pels individus –<i>option luck</i>, de manera que s'asseguri que cada persona té el conjunt de béns que prefereix i que les diferències futures sorgeixin de les distintes preferències i concepcions del bé). Constitueix una solució intermèdia entre ignorar les dotacions naturals desiguals i tractar endebades d'igualar les persones en llurs circumstàncies. A l'igual que Rawls, Dworkin pretén reduir el pes dels factors moralment arbitraris en les desigualtats, però tractant problemes que havien estat desatesos. Arneson i Cohen, com veurem, també reflexionen sobre el tall entre circumstàncies moralment arbitràries i eleccions responsables. Obres de Dworkin a considerar sobre aquests i altres problemes són <i>Sovereign Virtue</i> (2000) i <i>Justice for hedgehogs</i> (2011).</p>
<p>Amartya Sen</p>	<p>Sen formula una crítica tant de Rawls i Dworkin com de la solució “benestarista”. La base d'una proposta igualitària no pot ser la igualtat de béns primaris ni de recursos, ni la utilitat que se n'obtingui. El que cal no és centrar-se en l'estudi d'aquests mitjans per a la llibertat, sinó en el problema de la seva “conversió”, ja que béns idèntics poden significar coses molt diferents per a persones distintes, i, per tant, la igualtat en la promoció de béns primaris o de recursos pot anar acompanyada d'importants desigualtats en les llibertats reals garantides per a les persones. Rawls i Dworkin estarien afectats per un fetixisme sobre la idea de béns; se centren només en els mitjans i n'obliden el possible aprofitament, i prenen com a mètrica la utilitat final obtinguda per una determinada persona, fet que implica concentrar-se, indègudament, en la reacció mental de l'individu. En contraposició, Sen presenta una alternativa basada en la idea de capacitats, com ara la capacitat d'una persona per conjugar els diferents nivells d'acompliment –auto-respecte, nivell d'integració social, nivell nutricional o de salut– que pot assolir, ateses les distintes coses que la persona pot aconseguir fer o allò que pot arribar a ser en el desenvolupament de la seva vida. El nivell d'acompliment a potenciar des d'una perspectiva igualitària pot variar segons el tipus de societat. Una bona exposició de les reflexions d'aquest autor sobre aquests i altres punts la trobem a Sen, <i>The Idea of Justice</i> (2009), publicat en memòria de Rawls.</p>
<p>Crítiques feministes</p>	<p>Autores com Mackinnon, Okin, Macclain, Nussbaum, Lloyd o Chodorow, han destacat que a TJ, en els acords que hipotèticament adoptarien els agents lliures i iguals, no es té prou en compte les relacions de poder en què els individus i els grups interactuen. Específicament, s'ha criticat que la PO, en la seva abstracció, manqui d'una contextualització –epistèmica– concreta. Mancança que es projecta sobre els seus resultats particulars (els principis de la justícia). Les parts de la PO només representen el punt de vista masculí i una mirada tradicional i acrítica sobre l'organització familiar. En aquest sentit Okin, tot i que Rawls va qüestionar-ne les objeccions, criticà que els principis de la justícia no tinguin aplicació sobre la vida interna de la família, extensió que posaria en crisi l'organització tradicional del grup. Les crítiques feministes a Rawls entronquen amb el qüestionament general del liberalisme en el seu conjunt des d'una perspectiva de gènere (a tall d'exemple, Young ha impugnat els ideals liberals d'imparcialitat i universalitat, aduint que obvien les diferències i l'alteritat, i creen una falsa dicotomia raó/sentiment).</p> <p>Rawls (1997) va admetre que la TJ hauria d'haver estat més explícita en quant a les implicacions d'una justícia igual per a homes i dones, però atribueix la mancança a una deficiència personal en l'elaboració de l'obra, i no al liberalisme polític <i>per se</i>. En qualsevol cas, tot i que només l'EB sigui el subjecte primari de la justícia, els seus principis, d'acord amb Rawls (1997) també imposen restriccions sobre la família i la resta d'unions socials, i, per tant, si algú al·lega que l'esfera del privat constitueix un espai exempt de justícia s'equivocaria. Tal veurem, Cohen problematitza la divisòria pública/privada en la TJ, des de la inspiració feminista –Mackinnon– que rebla que allò personal és polític.</p>

La vindicació de la igualtat de recursos a Dworkin; la igualtat conforme a la capacitat per a Sen, i, com a tret comú a les aportacions feministes, la denúncia de la concepció sexista i esbiaixada de la PO, pedra angular de la teoria de la justícia com a equitat, conformen un espectre representatiu de les crítiques que ha rebut la TJ des d'una perspectiva progressista. Una consideració més àmplia d'aquest ventall, que depassaria l'espai que l'hi podem dedicar en aquesta tesi, ens faria considerar altres aproximacions remarcables, com ara la lectura de Mouffe sobre el liberalisme rawlsià, al qual retreu incongruències com constituir una teoria exclusivament moral i apolítica, on la reflexió sobre el conflicte pel poder hi és absent.³² Tanmateix, l'aproximació exposada és suficient per situar el marc teòric global de la reflexió de Cohen. La referència a aquests enfocaments ens ajuda a introduir-ne l'obra darrera, una de les crítiques igualitàries que ha captat amb més claredat les contradiccions de la filosofia política de Rawls, a partir de problematitzar l'abast del principi de la diferència.

4.5. QUÈ FA QUE UNA SOCIETAT SIGUI JUSTA?

Cohen, com també Van Parijs,³³ aborda aquesta qüestió essencial per a la filosofia política. El tractament que en fa parteix de la profunda convicció normativa que la igualtat té caràcter constituent per a la justícia distributiva (la justícia requereix la igualtat), i de la creença que un cert capteniment dels ciutadans, més enllà del disseny de les institucions, és condició necessària per a una societat justa. Situat en l'arquitectònica rawlsiana, l'eix de reflexió del nostre autor rau a escatir l'abast –i les principals interpretacions– del principi de la diferència, tot qüestionant l'argument dels incentius econòmics. En aquest marc teòric, Cohen tematiza l'important concepte normatiu d'*ethos* igualitari.

4.5.1. L'abast del principi de la diferència i l'*ethos* igualitari

Cohen sosté que per poder afirmar que una societat és justa no és suficient amb què l'EB satisfaci els dos principis de la justícia com a equitat. Altrament, és fonamental que l'abast d'ambdós principis –sobretot el de la diferència– no és limitat al funcionament de l'Estat, el vot o les polítiques públiques, sinó que s'estengui a les opcions socials i econòmiques de la vida quotidiana dels individus, tot informant-les en àmbits tan decisius per a la justícia social com el mercat de treball. Per tant, l'argument central de la crítica de Cohen a les interpretacions més acceptades de TJ és que el principi de la diferència, ben entès, no s'aplica només a l'entramat institucional de la societat. També afecta les opcions del ciutadà, de forma que “allò personal

³² Vegeu Mouffe, “Political philosophy without politics”, a Mouffe, *The return of the political* (1993).

³³ Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política* (1993).

fóra polític”, tal com prescriu el vell lema feminista (“So the personal is indeed political: personal choices to which the writ of the law is indifferent are fateful for social justice”). En una societat mancada d'un *ethos* igualitari que informi les decisions dels ciutadans en llur vida corrent no fóra possible materialitzar significativament els principis igualitaris enunciats a TJ.

És subjacent a aquesta visió una crítica ideològica a l'escissió liberal entre Estat i societat que fixa una estricta “divisió del treball moral” entre ambdues instàncies. Cohen hi dissenteix, inspirant-se en *La qüestió jueva*, un text en què el jove Marx apunta una idea d'emancipació no només política, sinó també social. En el rerefons del judici de Cohen a Rawls hi trobem el contrast entre els models purament liberal i socialista de societat. Cohen problematitza un lloc comú entre els economistes liberals: que els agents econòmics siguin o hagin de ser egoistes i que, alhora, els agents polítics puguin actuar en contra de llur propi interès individual, és a dir, que hom actuï amb una lògica mundana en el pla de la societat civil (entesa com a mercat) i s'esperí que pugui ser un sant en el cel de la política (entesa com a fòrum). Davant dels que han procurat dissoldre aquesta dualitat generalitzant la lògica de *l'homo economicus* al conjunt de la vida social, Cohen s'interessa a superar-la explorant el camí invers.

Avaluar normativament la justícia d'una societat requereix jutjar-ne les estructures i analitzar-ne l'*ethos* social, tal com hem avançat. L'*ethos* d'una societat és definit a *Rescuing Justice and Equality* (2009) i a *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* (2000) com el conjunt de sentiments i actituds en virtut de les quals les pràctiques socials ordinàries, i les pressions informals, són allò que són. Quin és l'*ethos* particular que sustenta l'acceptació habitual de l'argument favorable als incentius econòmics per als més talentosos, la desigualtat de gènere o la xenofòbia? Quin és, per contra, el tipus d'*ethos* que, més enllà de l'estructura coercitiva, fóra requerit per una societat realment governada pel principi de la diferència? Segurament es tractaria d'un ventall de sentiments i actituds que, en determinats supòsits,³⁴ implicarien que els individus renunciessin a certs nivells de retribucions en benefici de la col·lectivitat. Aquest *ethos*, per exemple, induiria els agents implicats a acceptar amb convenciment taxacions elevades sobre els seus ingressos.

Tanmateix, les característiques generals d'un *ethos* informat pel principi de la diferència són difícils d'identificar, així com també seria difícilós determinar –condicions de publicitat, etc.– si algú s'hi adequava efectivament en les seves opcions (sacrificis, etc.). En qualsevol cas, més

³⁴ A Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 70, s'il·lustren aquests supòsits esmentant primerament el cas del doctor que reflexiona sobre el nivell de retribucions que pot acceptar per un lloc de treball sense incórrer en contradiccions morals, considerant que un sou més ajustat beneficiaria els més desfavorits.

enllà del que establís la legislació vigent, es pot concebre aquest ethos com unamena de cultura pública de la societat, no del govern (si bé Dworkin suggereix que un deure d'un hipotètic govern rawlsià fóra promoure aquest ethos). D'acord amb aquesta cultura social els ciutadans, en actuar al mercat i en la societat, no s'haurien de plantejar filosòficament en cada cas què fer pel bé dels més desafavorits, ja que en les seves opcions ja haurien internalitzat més espontàniament l'(auto)restricció de llurs expectatives materials, subjectes al bé comú.

Per bé que l'explicació del concepte d'ethos igualitari és de caire teòric, Cohen recorre a dos casos històrics per facilitar-ne la comprensió. Primer argumenta que durant el període de 1945 a 1951, en el context de postguerra, va existir al Regne Unit un ethos social de reconstrucció i creença en un projecte comú que, en l'aspecte econòmic, s'expressava en una restricció de desig personal de guanys, i que feia que, tot i tractar-se d'una economia de mercat, una part de la indústria pertanyés a l'Estat, i que les diferències salarials entre alts executius i treballadors no qualificats fossin molt més baixes que en els Estats Units, en aquella mateixa etapa, i en el Regne Unit en la seva història posterior.³⁵ Igualment, potser de manera més qüestionable, Cohen pressuposa que la mateixa comparació salarial entre l'Alemanya federal i els Estats Units l'any 1988, amb una polarització menys àmplia en el primer cas, revelaria que a Alemanya va existir un ethos receptiu a la igualtat i palès en una certa cultura retributiva, sens perjudici dels efectes de la legislació social alemanya d'aquell temps.

Pel que fa a la possibilitat de transformació o canvi en l'ethos social, aspecte central en l'estudi d'aquest concepte, si es considera que allò personal és polític, Cohen addueix que si bé les opcions personals reproduïxen pràctiques socials, també poden transformar-les, i això es fa palès, a tall d'exemple, en l'actitud que com a "*moral pioneers*" mostren els marits que modifiquen llurs hàbits familiars en resposta a les crítiques feministes, o bé en la consciència ecològica creixent que s'expressa en mesures com el reciclatge de deixalles. En aquests casos, mitjançant un procés incremental, certes conductes, assumides cada volta per més persones, fan variar les expectatives i les pràctiques de la majoria, fins al punt en què potser esdevé més còmode observar-les que mantenir les conductes tradicionals. Així doncs, és plausible preguntar-se si un procés incremental de canvi d'aquest tipus podria donar-se en l'àmbit del comportament econòmic dels ciutadans, i també si mai cap ethos alternatiu podria arribar a prevaldre. Cohen no disposa de cap resposta concloent davant d'aquestes qüestions, però ens proporciona una base per pensar-les:

³⁵Aquesta atmosfera solidària posterior a la II Guerra Mundial és reivindicada pel cineasta d'esquerres Ken Loach a la pel·lícula documental "The Spirit of '45" (2013). Es tracta del clima moral i ideològic favorable a l'edificació de l'Estat del Benestar al Regne Unit sota el lideratge laborista, un ethos que des de finals dels setanta fou objecte d'atac deliberat per part del Thatcherisme, mitjançant un paper notable dels think tanks en el canvi de valors.

“It is not for a philosopher to delimit the conditions under which such, and even more egalitarian ethoses, can prevail. But a philosopher can say that a maximizing ethos is not a necessary feature of society, or even of a market society, and that, to the extent that such an ethos prevails, satisfaction of the difference principle is prejudiced.”³⁶

4.5.2. La justificació dels incentius econòmics

El debat sobre l'abast del principi de la diferència en el marc de TJ remet al problema filosòfic dels incentius econòmics. La gran obra de Rawls planteja si s'haurien de permetre les desigualtats que es donen a l'EB i fan millorar la situació de tothom, en comparació amb una hipotètica situació d'igualtat inicial. La resposta que hi trobem és que si aquestes desigualtats s'organitzessin en forma d'incentius econòmics que estimulessin certs esforços productius per part dels més dotats en benefici del conjunt, qualsevol que es trobés en la PO els consideraria necessaris, així com també totes les despeses –de preparació i desenvolupament– que hi estiguessin associades (“a person in the original position would concede the justice of these inequalities”).³⁷ La concepció general de justice as fairness, cal recordar-ho, és que tots els béns socials primaris s'han de distribuir igualment “unless an unequal distribution would be to everyone's advantage”.³⁸

Rawls qualifica la desigualtat com a justa quan –i perquè– genera béns per a tothom, i especialment per aquells en situació social menys favorable (la desigualtat està justificada si, mitjançant el mecanisme dels incentius econòmics per als més avantatjats, redunda en benefici dels menys avantatjats). Aquesta assumpció constitueix per a Cohen una versió d'un argument clàssic per defensar les desigualtats de la societat capitalista, un argument en què sovint coincideixen el liberalisme d'esquerra i la dreta i el centre polític, i que, en general, justifica les desigualtats que afavoreixen als que es troben en una situació social més feble. Tanmateix, aquesta assumpció de Rawls és més problemàtica del que la majoria de rawlsians tendeix a creure, i es pot interpretar fàcilment com una defensa de l'ordre social establert, que permet i legitima grans desigualtats en la distribució de la riquesa i el consum. A més, té com a problema afegit que un cop s'hagi decidit col·lectivament –s'entén que en un supòsit hipotètic– que tolerar el luxe és quelcom necessari per a l'interès col·lectiu, l'individu hagi d'afrontar el dubte ètic de si això seria realment indispensable.

Per a la crítica de l'argument rawlsià dels incentius econòmics, Cohen parteix d'una interpretació “generosa” del principi de la diferència, entenent que aquest no només legitimaria

³⁶ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 143.

³⁷ Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 151.

³⁸ Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 150.

les desigualtats que fan millorar la situació dels menys avantatjats, sinó també, simplement, aquelles que es limitin a no fer-la empitjorar. Des d'aquesta lectura, i divergint del criteri majoritari entre els rawlsians, Cohen qüestiona que l'argument dels incentius monetaris per a la gent amb més talent satisfaci estrictament el principi de la diferència, tot adduint que, llevat que s'assumeixin nocions de mereixement o títol legítim, el raonament favorable als incentius requereix d'un model de societat que trenca una condició, elemental, de comunitat.

Cohen objecta que l'acompliment del principi de la diferència justifiqui cap nivell significatiu de desigualtat entre els ciutadans. Cosa encara més evident si interpretem que aquest principi admet certes formes de desigualtat *si i només si* els que es troben en una situació pitjor no podrien beneficiar-se de la supressió d'aquelles desigualtats. Així, la possibilitat que els menys avantatjats es beneficiïn de la desigualtat per incentius només respon a què els més avantatjats boicotejarien la retirada d'aquests incentius, amb una actitud anti-igualitària que es podria superar si de debò estiguessin compromesos amb el principi esmentat. Per tant, tal com s'exemplifica tot seguit, certes desigualtats només poden beneficiar als menys avantatjats dins el marc restrictiu d'algunes actituds i estructures –no igualitàries– preexistents:

“Thus, in a country with state medical provision, the inequality of treatment that comes from allocating a portion of hospital resources to high-fee-paying patients who get superior care benefits the badly off when some of the revenue is used to raise standards thorough the service. The unequal medical provision helps poor people, but only against the background of a prior income inequality (which no doubt itself reflects further structural inequality and inegalitarian attitude) that has not, within this argument, itself been shown to benefit them.”³⁹

Dit d'una altra manera, quan més retrocedim –causalment i temporalment– en l'escala de l'argumentació que justifica els incentius, més possibilitats obertes trobem, les quals, condicionades pel manteniment de desigualtats purament arbitràries, només romanen tancades a causa de determinades opcions (com ara l'oposició a la distribució equitativa d'ingressos), i quan més s'aprofundeix en aquesta línia més difícil esdevé identificar desigualtats que no perjudiquin als menys avantatjats. Així doncs, nombroses desigualtats socials que aparentment són de caire beneficiós o neutral per als interessos dels menys avantatjats, només ho són si s'assumeixen, com a donades, estructures i actituds que ningú que subscriués efectivament el principi de la diferència hauria d'acceptar acríticament.

L'anàlisi específica de l'argument dels incentius en la forma del manteniment d'alts ingressos per a la gent més productiva,⁴⁰ s'explica amb la discussió entorn l'experiència històrica de

³⁹ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 33.

⁴⁰ Val a dir que Cohen limita l'aplicació de l'argument als qui són més productius a conseqüència de l'exercici de llurs capacitats i talent, i no mitjançant la inversió del capital, ja que malgrat que és perfectament concebible un

Nigel Lawson, ministre britànic del tresor públic que l'any 1988 abaixà del 60 % al 40 % el percentatge màxim d'imposició sobre les rendes més altes. La mesura provocà la ferma oposició del partit laborista, i obrí tot un debat de política fiscal al Regne Unit. El raonament discutit és que quan els individus més productius obtenen un pagament modest produeixen menys i, de retruc, els qui són relativament pobres i viuen en unes condicions més desfavorables veuen com la seva situació encara empitjora més que quan l'exercici del talent està ben retribuït. A la llum d'aquest exemple, Cohen exposa críticament la lògica de l'argument per als incentius, descomponent-ne les premisses i conclusions següents:

Premissa major (normativa): Les desigualtats econòmiques estan justificades si fan que els qui es troben en una situació més desavantajosa estiguin en una situació millor.

Premissa menor (fàctica): Quan el topall impositiu és d'un 40%, a) Els rics amb talent produeixen més que si el topall fos del 60%,⁴¹ i b) Els més desafavorits estan, com a resultat, en una situació millor.⁴²

Conclusió: Per tant, el topall impositiu no s'hauria d'incrementar del 40% al 60%.

Davant l'ordre lògic d'aquestes proposicions, Cohen no pretén demostrar la falsedat de la segona premissa. Altrament, la intenció és criticar, en conjunt, la inconsistència de l'argument d'uns incentius que tendeixen vers la desigualtat, ja que confereixen altes retribucions als que, dotats de talent, fet moralment arbitrari, no s'esforçarien amb la mateixa intensitat sense l'al·licient d'uns ingressos superiors que els induïssin a fer-ho. Així doncs, i per començar, Cohen subratlla que si bé el plantejament de l'argument en forma impersonal o en tercera persona és aparentment consistent, no ho sembla tant si hom imagina que, en forma personal, fos algú ric i amb talent qui, en cada situació,⁴³ l'exposés davant d'un membre del grup dels argument d'incentius per als alts resultats de la inversió de capital, la delimitació apuntada permet que l'argument no només sigui aplicable a una economia capitalista, sinó també a economies sense propietat privada, com ara certes formes de socialisme de mercat.

⁴¹ El fet que si el topall impositiu s'apuja al 60%, aleshores els rics amb talent treballarien menys dur que si es manté a un 40%, és un fet que, tal com veurem, s'ha de justificar.

⁴² La manera concreta en què si a *aleshores* b ($a \rightarrow b$), relació condicional de causalitat que es pot produir de formes distintes (que la menor imposició faci que la base imponible no gravada s'incrementi, i, per tant, creixi el total disponible per a la distribució; que quan els rics amb talent treballin més dur generin, entre d'altres resultats, més possibilitats d'ocupació per als qui estan pitjor, etc.), no és rellevant per a l'afirmació de la premissa.

⁴³ El problema de l'explicació personal dialogada i cas per cas de decisions econòmiques perjudicials per a un dels interlocutors es pot plantejar en supòsits diversos. En la Catalunya dels darrers anys, en un context de recessió i afebliment dels serveis socials, el filòsof Josep Ramoneda i l'ex conseller Joan Manuel Tresserras debatién en un diari si "Es poden fer retallades mirant als ulls de la gent?". D'acord amb el polític, "[...] un soldat, des d'un bombarder, fixa l'objectiu, pitja el botó, provoca la mort de centenars de persones a qui no ha vist mai i torna a la base amb la consciència d'haver obeït les ordres i complert amb el seu deure [...] Si hagués hagut de matar aquelles persones, una a una, amb una pistola o un ganivet, mirant-les als ulls, no hauria estat capaç de fer-ho [...] Hi ha retallades que les administracions només haurien de poder fer tenint cada persona afectada al

menys avantatjats, ja que d'aquesta manera l'argument es devaluaria, afectant l'explicació corrent sobre la naturalesa de la societat que l'argument dels incentius reconeix implícitament.

La pèrdua de consistència aparent d'un argument en funció de quin agent l'exposa i/o n'és destinatari, constitueix un problema lògic general que Cohen il·lustra amb diversos exemples,⁴⁴ històrics o purament conceptuals, tot destacant com a cas dramàtic extrem, i alhora com a subtipus de l'argument dels incentius, el supòsit del segrestador, ja que en passar de presentar-lo en tercera persona (1. Els nens han d'estar amb els seus pares, 2. Llevat que li paguin, el segrestador no retornarà el nen sa i estalvi als seus pares, i, per tant, 3. Els pares del nen haurien de pagar al segrestador) a presentar-lo en la forma personal (1. Llevat que em pagueu, no us retornaré el vostre fill sa i estalvi, i, per tant, 2. Vosaltres m'heu de pagar), es fa palès que és només l'opció personal del segrestador allò que fa que la premissa fàctica de l'argument sigui certa. És a dir, es tracta d'una decisió deliberada que, en ser moralment execrable, el segrestador no pot aconseguir justificar.

L'exposició del cas dràstic de l'argument del segrestador, tot i que evidentment no és equiparable a la qüestió de la desigualtat econòmica per incentius i a les raons que la legitimarien, presenta en –forma extrema– la problemàtica de la necessitat de justificació de la segona premissa (fàctica) d'un mateix tipus d'argument, una exigència que en el cas de l'argument dels incentius no sol ser freqüent, però que es troba implícita en el debat sobre l'aprovació de qualsevol política pública que afecti matèries de distribució de recursos. Efectivament, tot programa polític d'actuacions públiques en aquest àmbit es fonamenta en un argument determinat, que pot consistir en la previsió que una política (A) és convenient perquè, mitjançant el seu desplegament, propiciarà com a reacció desitjable una conducta (B) de –si més no una part de– la població. Tanmateix, el raonament que mitjançant A (per exemple la decisió de no apujar els impostos a les rentes més altes) es causarà B (com ara que els més talentosos no reduiran llur esforç productiu), no proporciona, *per se*, cap

davant, explicant-li les raons i escoltant els efectes directes de les mesures. Una cosa és treballar o fer política amb quadres estadístics i una altra de ben diferent és fer-ho en el cos a cos permanent amb les persones i col·lectius afectats." Per la seva banda, el filòsof rebla: "A força de posar distància entre els propis actes i les seves conseqüències ningú és mai responsable de res: ni de la crisi ni de les injustícies flagrants [...] Fa vergonya veure gent tant amarada de cultura de compte de resultats que, amb un gran somriure, diuen: en aquesta empresa sobren vint persones. Com si fos un trofeu. Les coses canviarien si qui acomiada un treballador hagués de dir-ho personalment a casa seva." (*Ara*, núm. 165, 14/5/2011).

⁴⁴ Cohen explica, a tall d'exemple, que "As designers of advertisements for charitable causes know, our ordinary self-serving reasons for not giving to much [...] sound remarkably lame when we imagine them being presented to those for whom our lack of charity means misery and death, and such quotidian reasons also sound feeble when they are presented to people whose sacrifice for the cause is much larger than the one the speaker is excusing himself from offering", tot exposant l'exitosa campanya nord-americana de 1943 que començava amb el títol capciós de "Will you write a letter to a Prisoner of war...tonight?", que apel·lava a un hipotètic soldat reclús a qui els ciutadans havien d'explicar-li a què destinarien llurs estalvis aquell any, i que, explotant els problemes de justificació al·ludits, aconseguí nombrosos bons d'ajut. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 36-37.

justificació comprensiva de la política en qüestió. Una justificació d'aquest tipus exigeix que sigui B la que, en ella mateixa, es pugui entendre com a normativament justificable.

D'acord amb Cohen, l'argument en favor d'una determinada mesura o política pública només proporciona una justificació comprensiva d'ella mateixa si és capaç de superar el **test interpersonal**, la prova que examina les variacions en la capacitat de persuasió d'un argument segons els canvis d'interlocutors –qui l'exposa i/o n'és destinatari– en ser presentat.

Per aplicar aquest test en supòsits com el tractat, podem hipotetitzar com l'argument en pro d'una eventual política pública és presentat per un membre d'un grup de la societat a un membre d'un altre grup social. En un cas així, si a causa del perfil de qui el presenta i/o el rep, l'argument falla en el propòsit de justificar la política debatuda, aleshores, encara que pogués ser justificat en altres condicions dialògiques (com ara la presentació en tercera persona), es fracassa en l'intent de proporcionar una justificació comprensiva de la política en qüestió.

Atès que la presentació usual –en forma de tercera persona– de les polítiques que comporten desigualtat econòmica entre –o dintre de– grups socials diferents no ajuda a esclarir les raons de l'actuació d'aquests grups, cal recórrer al test de la presentació interpersonal. El test palesa que l'argument dels incentius no facilita cap justificació convincent de la desigualtat econòmica en boca dels rics amb talent, ja que són incapaços de respondre satisfactòriament la pregunta obligada de “perquè treballaríeu menys durament si el percentatge d'impostos sobre els ingressos més alts tornés a ser del 60 %?”. Altrament, en demostrar-se que la certesa de la premissa fàctica de l'argument depèn de manera exclusiva del seu propi capteniment, del qual en són responsables, es fa evident que la justificació d'una política pot dependre fàcilment de circumstàncies que no són exògenes a l'acció humana i, per tant, a la “comunitat”⁴⁵ (un argument satisfà els requeriments de “justificatory community” només si supera el test interpersonal, en cas contrari és incoherent amb la qualitat de “comunitat” perquè els agents implicats no poden justificar davant dels afectats la conducta que l'argument els adscriu):

“The thesis associated with the interpersonal test is that if a policy justification fails it, then anyone proposing that justification in effect represents the people it mentions as *pro tanto* out of community with one another.”⁴⁶

⁴⁵ Tal com sabem, Cohen empra el terme comunitat en un sentit no només “comptable”, com a grup, sinó també, i més significativament, com a qualitat (del tipus de “friendship” o d'altres). En aquest context: “The form of community that concerns me here, which I shall call justificatory community [...] is a set of people among whom there prevails a norm (which need not always be satisfied) of comprehensive justification.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 43.

⁴⁶Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 44-45.

En casos com l'intent de justificació de l'argument dels incentius en boca dels membres del grup dels rics adreçant-se al membres del grup social més pobre; els acadèmics esgrimint l'argument d'una adequada política retributiva al seu favor per evitar que marxin a d'altres països; les amenaces bèl·liques expressades pels generals russos als lituans en front del seu procés d'emancipació nacional; o la política del govern de no fer tributar a cert nivell els bancs (si fos explicitada per aquestes entitats financeres), no es pot proporcionar cap fonament públic sobre el qual els ciutadans poguessin justificar entre ells llurs institucions comunes, ni es poden assolir, per dir-ho en termes rawlsians, "cívics lligams d'amistat."

Per quin motiu concret l'exemple de l'argument dels incentius en boca dels aventatjats no supera el test interpersonal? Perquè parlem de manca de justificació per "*lack of community*" entre rics i pobres? Seguint Cohen, podem respondre-ho a partir d'una limitada analogia amb l'argument del segrestador, ja que, si bé menys cruament, la presentació interpersonal de l'argument per a la justificació de la desigualtat per incentius, com en aquell cas, reflecteix que la part "a" de la premissa fàctica (la part "b" la fan possible els altres, per exemple el govern), depèn en exclusiva de la voluntat de qui presenta l'argument: En el cas examinat, queda clar que és el ric amb talent qui, deliberadament, fa que sigui certa la màxima que ell no treballarà tan dur si el producte de son treball és sotmès a una taxa del 60 % i no del 40 %. D'aquest posicionament se'n desprèn que:

1. Allò que causa que la premissa menor (fàctica) de l'argument sigui certa és l'opció veritablement lliure d'alts executius i similars –els quals, entre les alternatives de:

1. Màxim impositiu del 60% → treballar w ;
2. Màxim impositiu del 40% → treballar w , i
3. Màxim impositiu del 60% → treballar $w - x$, escullen la tercera– i no pas cap incapacitat objectiva per treballar igual de dur sota la pressió d'un gravamen superior, sense que aquesta llibertat es pugui entendre negada pels hàbits adquirits en el procés de socialització ni per presumptes necessitats de luxe o d'alta expectativa de guanys,

i

2. En l'ús del seu argument els rics talentosos no poden justificar, sense incórrer en circularitats, els motius pels que fan que aquella premissa sigui certa. Per aconseguir-ho haurien de recórrer a conceptes afegits *ad hoc* (com ara el mereixement o, com en l'exemple de Nozick sobre Chamberlain, el títol just sobre les recompenses resultants del treball propi). Tanmateix, Rawls rebutja el recurs a l'ús d'aquests conceptes per justificar la desigualtat econòmica que l'argument dels incentius genera, i, per tant, el defensa en la seva forma nua, fet que encara dificulta més la justificació de l'argument.

Conseqüentment, tot i no jutjar la moralitat dels membres del grup que anuncia l'argument dels incentius, però sí la seva (in)consistència (a la llum d'una norma de "justificatory community"), escau exposar l'argument en la forma en què el presentaria un grup imaginari de directius i professionals ben pagats a un grup d'aturats o indigents per causes diverses, tots ells dependents dels serveis assistencials de l'Estat, així com l'hipotètic diàleg que en resultaria. Primerament, en actuar com a lobby contrari a l'increment d'impostos, els directius dirien el següent:

Premissa major (normativa): Una política determinada pot fer que la situació dels menys avantatjats –en aquest cas la vostra– millori.

Premissa menor (fàctica): Si el percentatge impositiu sobre els ingressos s'apuja al 60%: a) nosaltres treballarem menys dur, i, com a resultat, b) la posició dels pobres –és a dir, la vostra– empitjorarà.

Conclusió: Per tant, el màxim impositiu sobre els nostres guanys no s'hauria d'incrementar al 60%.

En front d'aquesta argumentació, un membre de la classe dels pobres podria preguntar a un dels seus interlocutors: vist que tu podries afavorir molt més la nostra situació si seguissis treballant al mateix nivell en el cas que s'imposés el gravamen del 60%, què justifica la teva intenció de treballar menys si la taxa s'apuja a aquest nivell?, i la resposta, descartades les explicacions basades en el mereixement o el títol legítim, no podria ser "això és necessari perquè els pobres estiguen més bé". Aquesta contesta no justificaria la desigualtat que l'argument dels incentius econòmics tolera, ja que la causa que li atorgaria una consistència aparent fóra la veritat de la part "a)" de la premissa fàctica, deguda a una opció lliure (malgrat que fos compartida pel conjunt de la classe que inclou directius i professionals ben pagats), i ningú no pot tractar les pròpies opcions personals com si fossin dades objectives i externes.

Tampoc no són suficientment consistents la mera resposta que "no paga la pena seguir treballant tan dur amb el canvi", ni el raonament contrafàctic que el pobre faria el mateix en cas de trobar-se en la situació dels rics amb talent: "you'd do the same in my shoes". (Si bé aquest darrer raonament té una certa força retòrica, es podria rebatre fàcilment si hom replicava que no sap com reaccionaria en aquella situació perquè no l'ha viscuda, o que potser hi recordaria la percepció de la condició en què es troba actualment.)

D'altra banda, la consideració que només un rigor moral extrem pot negar que cadascú té dret a perseguir el propi interès fins a un extrem raonable (“the agent-centred prerogative”), fins i tot si amb això empitjora les coses per als més desavantatjats, sembla insuficient per justificar el grau extrem de desigualtat –entre riquesa i pobresa– propi de societats capitalistes com el Regne Unit, on aquells que estan pitjor poden arribar a mancar d'allò bàsic. De fet, és en societats com la britànica on, per raons naturals, sovint s'emmarquen els supòsits hipotètics que planteja Cohen. Aquesta és la perspectiva per ponderar críticament l'argument dels incentius, ja que una aproximació filosòfica a l'ús polític real de l'argument remet a les circumstàncies materials dels ciutadans, i cal anar més enllà del caire general que fa atractiu l'argument dels incentius per avaluar-ne l'eventual aplicació a casos particularment dramàtics. Així, s'observa que és precisament quan la condició dels més desfavorits és més insostenible, que sembla més imperatiu l'acompliment de la premissa normativa de l'argument. Per tant, quan més obligat sembla millorar la situació dels qui estan pitjor, més desacreditable resulta l'argument dels incentius en boca dels rics amb talent, fet que revela una incongruència estructural entre les dues premisses de l'argument quan és exposat pel grup esmentat. Una incongruència que pot esdevenir cinisme en certs debats públics, quan alguns representants del grup en qüestió condemnen les polítiques fiscals –de gravar fortament les rendes més altes– proposades per alguns partits progressistes, tot adduint que impliquen una presumpta manca de preocupació sobre la situació dels més pobres.⁴⁷

Conseqüentment, hem de concloure que l'argument dels incentius econòmics –en ser presentat en forma interpersonal per part dels que fan que la part “a” de la premissa fàctica sigui certa, formulació que permet que la relació entre classes socials no sigui vista com un joc de poder entre forces opaques, sinó com una possible interacció dialògica entre agents racionals– no proporciona als més empobrits, mitjançant cap dels pretextes exposats, cap raó que, adequant-se a una norma justificativa de “comunitat”, legítimi les desigualtats que sanciona. La formulació del test interpersonal, en fer explícit l'element intencional de la premissa fàctica de l'argument dels incentius econòmics, rebutja la solidesa aparent que presenta l'argument en ser narrat en tercera persona.⁴⁸

⁴⁷ Un efecte pràctic del debat sobre la fonamentació de polítiques fiscals és, d'acord amb Cohen, el dilema que se li presenta al ciutadà de les classes més empobrides a l'hora de decidir el sentit del seu vot: hauria d'actuar racionalment –en conseqüència amb els seus interessos materials immediats– i, per tant, votar per al manteniment d'un nivell impositiu baixos?, o bé –des del rebuig a la premissa fàctica de l'argument dels incentius econòmics, en base a una altra racionalitat, i ateses certes consideracions morals i ideològiques– hauria de votar a opcions polítiques que defensin un programa fiscal progressiu fort?

⁴⁸ Per expressar-ho en la seqüència lògica de Cohen: Els rics amb talent no poden justificar perquè fan que la part “a” de la premissa fàctica sigui veritat → Si no poden, tampoc no poden utilitzar l'argument dels incentius com a justificació de la desigualtat → En no poder utilitzar-lo per a aquesta finalitat, tampoc no poden utilitzar-lo com a justificació dintre de la comunitat → Per tant, qui l'utilitza, de fet, representa a la societat com una variació aliena a la comunitat (entesa com a conjunt de persones entre les que preval una norma de justificació comprensiva).

4.5.3 Dues interpretacions del principi de la diferència

Habitualment es pressuposa que l'argument dels incentius econòmics,⁴⁹ extensament problematitzat en l'apartat anterior, és consistent amb el principi de la diferència –que prescriu que les desigualtats socials i econòmiques només són justes si són necessàries per millorar la situació dels més desfavorits. Tanmateix, Cohen argumenta que una lectura estrictament conseqüent amb l'igualitarisme latent a TJ no pot aprovar l'argument dels incentius que hem examinat, tot adduint que cap societat on els ciutadans estiguessin realment compromesos en llurs vides quotidianes amb el principi de la diferència necessitaria recórrer a incentius especials per motivar els productors més talentosos.

El problema dels incentius fa palesa una dualitat d'interpretacions del principi de la diferència, a causa d'una ambivalència en el significat del mot “necessàries”. D'acord amb Cohen, aquesta dualitat s'expressa en diversos passatges de l'obra de Rawls, que contindrien dues interpretacions incompatibles del principi esmentat. A saber:

1. Interpretació estricta: Les desigualtats es conceben com a –rigorosament– necessàries només si són veritablement alienes a les opcions i intencions dels individus (que en una societat efectivament ajustada als principis de *justice as fairness* actuarien d'acord amb un ethos igualitari en les seves opcions personals).
2. Interpretació laxa: El concepte de “desigualtats necessàries” s'entén de manera més àmplia, incloent-hi desigualtats que depenen d'opcions personals (els individus no estarien realment compromesos amb les idees de TJ, doncs si ho estiguessin no necessitarien els incentius com a estímul per a la productivitat).

D'acord amb la interpretació estricta del principi de la diferència, aquest seria d'aplicació tant a les polítiques públiques i al sistema institucional com a les decisions dels ciutadans. Altrament, de la laxa s'infereix que el principi només s'aplica a les polítiques i al conjunt de l'EB. La primera interpretació es troba present en l'exposició rawlsiana dels conceptes de fraternitat, dignitat i “full compliance”, i determina que les desigualtats es conceben com a necessàries només si són veritablement alienes a les opcions i les intencions dels individus. Mentre que la segona és compatible amb acceptar l'argument dels incentius econòmics.

⁴⁹ “The idea is that talented people will produce more than they otherwise would if, and only if, they are paid more than an ordinary wage, and some of the extra that they will then produce can be recruited on behalf of the worst off.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p.119.

4.5.4 Una crítica global al principi de la diferència

Més enllà de qüestionar la interpretació laxa del principi de la diferència, que toleraria una certa forma d'injustícia, també podem avaluar-ne l'estructura intrínseca, i no només una de les seves interpretacions. Cohen estudia aquesta possibilitat partint literalment dels texts de Rawls (en relació amb aportacions de Scheffler, Hare o Weinstock, entre d'altres).

L'autor de *Rescuing Justice & Equality* problematitza que el principi de la diferència s'apliqui restrictivament als actes del govern, tot examinant particularment el principi de Pareto⁵⁰ i l'argument dels incentius econòmics.⁵¹ Aquesta darrera anàlisi revela que si el principi de la diferència prescriu que les desigualtats socials i econòmiques només són justes si són *necessàries* per millorar la situació dels més desfavorits, no es pot concedir, com hem vist, que l'argument dels incentius desiguals s'ajusti al principi, ja que els beneficiaris directes dels incentius estan capacitats per, si ho volen, rendir al mateix nivell de productivitat sense haver-ne de requerir. Si els més dotats es comprometen realment amb allò que el principi prescriu, els incentius materials no són estrictament *necessaris*.

Això no obstant, Cohen reconeix autocríticament no haver captat amb més claredat que si de debò els més talentosos no poguessin treballar –per causes motivacionals, informacionals o d'ordre organitzatiu– efectivament al mateix nivell d'exigència i rendiment sense l'estímul dels incentius, aquesta inhabilitat no comportaria *per se* que la societat fos injusta, seguint Rawls, ja que en aquest cas els incentius serien *realment necessaris* i, per tant, ajustats a allò que el principi de la diferència prescriu. Això ens obliga a reflexionar sobre la justícia inherent al propi principi, més enllà d'interpretacions.

Si recordem la concepció general de la teoria de la justícia com a equitat (els principis de la justícia social han de contribuir a superar els aspectes de la vida col·lectiva que semblen arbitraris des d'una òptica moral),⁵² i que, d'acord amb aquesta concepció,⁵³ Cohen sosté que “justice demands equality”, resulta clar perquè en la hipòtesi (d'inhabilitat) esmentada el

⁵⁰ D'acord amb “the strong Pareto principle”: si hi ha quelcom que és bo per a algú i no és dolent per a ningú, aleshores ha de ser aprovat.

⁵¹ Anyone who affirms the difference principle could judge incentives generated inequality to be unjust, since it helps the worst off only because the better off disrespect the principle that is supposed to justify that very inequality.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 153.

⁵² D'acord amb Rawls (1971): Els principis de la justícia “express the result of leaving aside those aspects of the social world that seem arbitrary from a moral point of view.”

⁵³ “None should fare worse than others through no fault of their own.” [...] “The moral arbitrariness claim puts accidentally caused inequality under a cloud, as far as justice is concerned.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 156.

principi de la diferència és injust: L'argument dels incentius i, per extensió, el principi de la diferència, responen a causes moralment arbitràries, consistents en què els més ben situats al final de procés distributiu són, sense mèrit, els més afortunats en la loteria natural de dotació de talents. Per tant, el principi es podria considerar injust pel seu tractament d'aquestes diferències moralment arbitràries, tot i que hom fos realment incapaç d'esmerçar els mateixos esforços sense incentius (a causa o no d'una mancança en la natura humana). Fóra injust si, amb Cohen, estimem que una societat és injusta “to the extent that the morally arbitrary, even unavoidably, prevails in it”, en contrast amb una concepció d'*achievable justice* que faria justa la desigualtat i la restringiria al màxim possible.⁵⁴ Que la concepció general de la justícia social subjacent a TJ negui les diferències d'ingrés per causes moralment arbitràries, no equitatives, implica un interès relacional vers allò que els individus obtenen. Però el principi de la diferència “is blind to comparisons between people, in the relevant, fundamental sense, and therefore permits that unfairness”,⁵⁵ i, per tant, és dubtós que s'ajusti a l'igualitarisme fundacional de *justice as fairness*. Per abordar-ho, Cohen distingeix dues versions del principi: 1) La versió lèxica i “canònica”⁵⁶ i 2) Una de les formulacions “no canòniques” (“inequalities are forbidden unless they render the worst off better off”), de pressupòsits i efectes normatius divergents. D'acord amb 2, la desigualtat, *unfair*, només és acceptable si beneficia els més desfavorits (volar actuar d'acord amb el principi de la diferència implicaria no aspirar a obtenir beneficis superiors llevat que siguin efectivament pel benefici dels més desfavorits, rebutjant els beneficis que ni els perjudiquen ni els ajuden). En canvi 1 implica un compromís menor amb la igualtat, i és compatible amb l'*strong Pareto principle* (“if something is good for someone and bad for no one, then it is to be endorsed”) i les desigualtats que, merament, no perjudiquin als que estan pitjor. Per a Rawls els partícips de la PO triarien 1 perquè, tot i els motius igualitaris previs a configurar la PO, ells són, per desinterès mutu, insensibles a la desigualtat *per se*, tot i que en resultin diferències socioeconòmiques moralment arbitràries.

⁵⁴

Rawls i Cohen discrepen entorn de tres casos que per al primer són justos i per al segon no:

1	El cas de la desigualtat generada per incentius no estrictament necessaris (perquè els més productius tenen la capacitat d'aportar el mateix treball sense aquests incentius). Rawls pensa que el principi de la diferència recolza el cas com a just, mentre que per a Cohen el principi condemna el cas per injust.
2	El cas on els més productius necessiten estrictament els incentius desiguals. Aquest cas és just sota el principi de la diferència, però Cohen considera que aquest és un motiu per a rebutjar el principi.
3	El cas en què la desigualtat també és necessària, però no per raons d'incentius (el desacord entre Rawls i Cohen és el mateix que en el segon cas).

⁵⁵ “One may distinguish, broadly, between egalitarian principles which locate value in equality properly so called, which is a relation between what different people get and which is strictly indifferent to how much they get, and egalitarian principles (like Rawl's difference principle) which affirm not, strictly speaking, equality itself, but a policy of rendering the worst off people as well off as possible. We call the first sorts of egalitarians “relational egalitarians” and the second “prioritarians”, since they assign priority to improving the condition of the worst off”. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000), p.162.

⁵⁶ “Social and economical inequalities [...] are both a) to the greatest benefit of the least advantaged and b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity” (TJ).

Per consegüent, podem considerar que la lògica del principi de la diferència l'allunya del seu *background* igualitari, per bé que aquest problema no sigui privatiu de la teoria de la justícia de Rawls, sinó comú a tota la cultura liberal-social/democràtica, tan ben reflectida a TJ, la qual resta solcada per conflictes entre valors (com ara l'igualitarisme *versus* el principi de Pareto).⁵⁷

La revisió de les crítiques de Cohen a la teoria de la justícia com a equitat revela punts clau de l'igualitarisme que ell reivindica. En rebutjar la restricció de l'àmbit de la justícia social a l'EB; deconstruir l'argument dels incentius econòmics; distingir dues interpretacions del principi de la diferència i, finalment, qüestionar-ne la compatibilitat amb la TJ, Cohen defensa un igualitarisme (de la sort) que només tolera, com a justes, desigualtats causades per decisions responsables, mai per circumstàncies –socials o naturals– moralment arbitràries. Objecta que les concessions de Rawls a les desigualtats d'ingrés distorsionen el potencial igualitarista de la TJ, i hi contraposa el compromís igualitari en l'espai de les decisions personals en el mercat i el conjunt de la vida col·lectiva; l'observança d'un nou ethos o esperit social, i l'opció per uns incentius d'acció no lucratiu, sinó solidaris. L'avenç vers la igualtat (justícia) distributiva no es delega en l'Estat. El compromís amb aquest valor també interpel·la directament a cadascú.

4.6. RESPOSTA RAWLSIANA A LA CRÍTICA DE L'ARGUMENT DELS INCENTIUS (L'OBJECCIÓ DE L'ESTRUCTURA BÀSICA)

La crítica de Cohen a l'argument rawlsian dels incentius econòmics i, per tant, a la interpretació laxa del principi de la diferència, ha rebut respostes d'autors com Andrew Williams, amb formulacions com l'anomenada –per part de Cohen– “objecció de l'estructura bàsica”. Des d'algunes lectures més ortodoxes de la versió clàssica de TJ, les consideracions de Cohen sobre l'abast de l'aplicació del principi de la diferència són inacceptables perquè comprometen la garantia del principi d'igual llibertat, en prescriure exigències excessives per als individus en llurs opcions personals. L'observació principal que hi formulen és que, d'acord amb molts passatges centrals de TJ i alguna part important de *Political Liberalism* (2005),⁵⁸ els principis de la justícia com a equitat configuren un sistema de justícia procedimental pura en relació amb la distribució efectiva de béns i drets d'una societat, i s'apliquen només a l'EB i al seu sistema d'adquisició de títols, de manera que, dins d'uns límits apropiats, qualsevol distribució resultant serà sempre justa. El principi de la diferència, per exemple, té validesa sobre el

⁵⁷ És contradictori afirmar la igualtat i que totes les desigualtats són moralment arbitràries en origen, i, per tant, injustes, i alhora tractar l'inequalizing Pareto-improvement com aliè a tota injustícia (Per a Cohen, “the inequality that the Pareto argument ends by endorsing is the exploitation by the talented of the morally arbitrary talent whose morally arbitrary character led to the provisional affirmation of equality at the outset of the argument.”).

⁵⁸ Rawls, *Political Liberalism* (2005 –expanded edition), “The Basic Structure as a Subject” (lec. VII, pp. 257-288).

gravamen dels ingressos i de la propietat, sobre les polítiques fiscals i econòmiques. S'aplica al sistema del dret i les lleis, que gaudeixen de notorietat pública generalitzada, però no a les transaccions ni les distribucions entre particulars, ni tampoc a les decisions dels individus o les associacions, sinó al rerefons institucional sobre el qual s'efectuen aquestes transaccions i s'adopten decisions. Al capdavant, d'acord amb la TJ, no és la justícia (social) una virtut de les institucions?; no és l'EB el subjecte primari de la justícia?. Allò que s'objecta als raonaments de Cohen és que existiria una discontinuïtat entre dues esferes, la institucional i la privada, que mena a qüestionar-se la noció –requerida per la interpretació estricta del principi de la diferència– d'ethos igualitari i a acceptar l'argument dels incentius econòmics.⁵⁹

4.7. REFUTACIÓ DE COHEN DE LA RESPOSTA RAWLSIANA (EL DILEMA DE L'ESTRUCTURA BÀSICA)

Com afronta Cohen aquesta objecció rigorosa? Primerament, argumenta que restringir l'abast dels principis de la justícia a l'EB contradiu comentaris del propi Rawls sobre els valors de fraternitat i dignitat, i sobre la plena realització de la naturalesa moral de l'individu en el marc de la teoria de la justícia com a equitat. Tot seguit, planteja amb més en profunditat una crítica específica del concepte d'EB (concebuda per Rawls com a subjecte primari de la justícia, tal com s'ha vist, en tant que els seus efectes són profunds des d'un inici en la vida de les persones, i caracteritzada com la manera en què les institucions –sistemes de normes– més importants distribueixen drets i deures fonamentals i determinen la divisió d'avantatges de la cooperació social, entenent per grans institucions la constitució política i els principals acords econòmics i socials). Cohen adueix que la noció d'EB és ambigua i insuficient per fonamentar la qüestionada restricció de l'àmbit d'aplicació del principi de la diferència, tant si aquella s'entén com una estructura informal o com una estructura de pura coerció legal:

⁵⁹

Williams exposa l'argument dels incentius tolerats per la interpretació laxa del principi de la diferència contraposant tres tipus de societat:

Societat D1 → 100 100 100	Els llocs de treball s'assignen a través d'un mercat de treball competitiu on els incentius generadors de desigualtat són prohibits i els treballadors, amb talents desiguals, trien l'ocupació en base a llur satisfacció en el treball (tots reben 100).
Societat D2 → 200 400 800	Es modifica la distribució igual d'ingressos i riquesa de D1 millorant els nivells de guany de tothom en permetre incentius generadors de desigualtat que fan que canviïn les decisions productives dels treballadors.*
Societat D3 → 400 450 500	Els individus subscriuen el principi de la diferència <i>estricte</i> i, per tant, llurs decisions en el mercat de treball estan governades per un ethos igualitari que permet una distribució també eficient però més igualitarista que la de D2.**

* D'acord amb l'argument dels incentius econòmics si una distribució desigual satisfà lèxicament els principis de justícia anteriors –incloent-hi els de protecció de llibertats civils bàsiques i d'igualtat d'oportunitats– i no perjudica als menys avantatjats respecte de qualsevol alternativa factible, aleshores la desigualtat que conté no és injusta.

** Aquest seria el model de Cohen.

1. E. Bàsica com a estructura informal: Inclou àmpliament les principals institucions socials, la configuració de les quals, més que de lleis, depèn de convencions, dels costums i de les expectatives que se'n deriven. La família monogàmica en seria exemple emblemàtic, per bé que Rawls no sempre la inclou dins l'EB.

2. E. Bàsica com a estructura (legalment) coercitiva: Comprèn les previsions constitucionals i la legislació específica que és necessària per implementar-les, juntament amb altra legislació i polítiques importants que no parteixen d'aquelles previsions. Es tracta essencialment de la línia coercitiva que determina els límits d'allò que els ciutadans poden i/o han de fer.

Aquells que exclouen del principi de la diferència les opcions personals apel·lant a l'objecció de l'EB cauen, d'acord amb Cohen, en el **dilema** següent: Si accepten la primera definició (1), en què l'EB abasta tota activitat que exerceixi efectes profunds sobre la vida de les persones, els incentius no es poden excloure de l'abast dels principis de la justícia, ni tampoc els patrons d'elecció personal i les pràctiques que són substància d'institucions com la família (i tenen un efecte profund des del començament). Per tant la restricció seria inconsistent. D'altra banda, si l'EB s'interpreta d'acord amb la segona definició (2), reduint-la a les institucions legalment coercitives, la restricció esdevé purament arbitrària, poc plausible i no justificada, atès que d'aquesta manera certes formes d'injustícia, com les que es poden donar en el si de la família, serien immunes a una crítica que apel·lés als principis de la justícia.

Acceptar la primera accepció del concepte d'EB fa impossible excloure de l'abast dels principis de TJ les conductes personals, ja que les prescripcions (legalment opcionals) que conformen l'estructura informal són delimitades per les opcions que les persones hi adopten rutinàriament (sota una legislació no sexista, una família pot trobar-se regida per pautes com ara la divisió per sexes del treball domèstic o bé la discriminació de les nenes quan s'escull quins fills seguiran estudis superiors, pràctiques que, evidentment, tenen un efecte profund des d'un bon començament sobre les expectatives dels membres d'una família, i d'aquí l'èmfasi de Cohen per qüestionar l'ethos que sustenta pràctiques socials de desigualtats de gènere o d'estratègies de maximització de guanys en el mercat). D'altra banda, acceptar la segona accepció suposa reduir injustificadament l'objecte de la justícia. Així doncs, hom cau en el dilema següent: o bé s'accepta l'aplicació dels principis de TJ a les pràctiques socials i les opcions que són substància de determinades institucions i tenen un efecte profund des d'un començament, o bé es restringeix el concepte d'EB al seu significat coercitiu, limitant

capriciosament l'àmbit dels principis de la justícia. Constatat això, Cohen reafirma la centralitat dels patrons d'opcions personals per a la justícia i la necessitat d'un determinat ethos social.

4.8. L'OBJECCIÓ DE L'EB REVISADA I LA RÈPLICA DELS FACTORS ALIENS

D'acord amb Andrew Williams⁶⁰ les dues opcions del dilema plantejat per Cohen no exhaureixen ni rebaten *per se* l'objecció de l'EB. Existeix una tercera concepció d'aquest important concepte rawlsià que transcendeix l'ordre jurídic ("EB com a estructura legalment coercitiva") però que, alhora, exclou activitats influents no regulables per normes públiques. Williams accepta expandir l'EB més enllà de l'ordre legal, davant casos com la injustícia de gènere a la família, però sosté que encara hi ha raons per no estendre-la fins a l'àmbit de les decisions personals sobre les ocupacions laborals, per exemple. Argumenta que Rawls defineix l'EB –el rerefons institucional sobre el qual es realitzen transaccions i es prenen decisions– no només en referència a la seva disposició per produir efectes profunds sobre les expectatives dels individus, sinó també per la concurrència de determinades propietats formals addicionals. Així, basant-se en la definició rawlsiana d'"institució" que figura en la versió revisada (1999) de TJ ("sistema públic de regles que defineix càrrecs i posicions amb els seus drets i deures, poders i immunitats, i coses semblants."), i en els comentaris de Rawls sobre diversos requeriments de publicitat que les regles poden satisfer, Williams afirma que "la millor manera de caracteritzar l'EB és com a expressió concreta d'un conjunt de regles profundament influents la conformitat amb les quals és suficientment verificable amb mètodes compartits d'investigació". En conseqüència, cal que aquestes regles puguin ser públiques ("l'EB ha d'incloure tan sols aquelles activitats influents que s'adeqüen, o violen, determinades regles públiques"), condició que segons Williams un ethos domèstic igualitarista pot satisfer, però no l'ethos econòmic de Cohen.

Les tesis de *Rescuing Justice and Equality* (2008) palesen el rebuig a l'objecció de l'EB revisada, mitjançant l'argument de Cohen que Williams anomena "rèplica dels factors aliens", que es pot descompondre en les proposicions següents:⁶¹

1. TJ afirma que els incentius desigualadors poden satisfer els principis fonamentals de justícia distributiva.
2. La justificació de principis fonamentals és independent de la veritat de cap supòsit fàctic contingent.
3. La justificació d'aquests principis no apel·la a cap requisit aliè a la justícia.

⁶⁰ Williams, "Incentives, Inequality, and Publicity" (1998); Williams, "Justice, Incentives and Constructivism" (2008).

⁶¹ Ibid.

4. D'acord amb l'objecció revisada de l'EB, la justificació dels principis distributius depèn de diversos supòsits fàctics contingents relatius a informació limitada i al grau amb què satisfan requisits de publicitat.
5. Els requisits de justícia distributiva i de publicitat no estan relacionats.
6. L'objecció revisada funciona en defensa de regles de regulació social, no de principis fonamentals de justícia.

Per tant, es conclou que l'objecció qüestionada no proporciona cap fonament consistent en favor de l'afirmació rawlsiana que els incentius generadors de desigualtat i els primers principis de la justícia són compatibles. En el rerefons d'aquesta resposta de Cohen hi trobem una distinció substancial entre dos tipus de norma moral: 1) Els principis fonamentals de la justícia (desvinculats de fets i vinculats només al valor de la justícia) i 2) Les regles de regulació social (preceptes de caire instrumental per obtenir certs efectes vinculats a supòsits empírics, lligats no només a la justícia sinó també a d'altres valors, com ara el benestar, l'autorealització o la promoció del coneixement). Tal com examinem posteriorment (apartat 4.13), la confusió entre tots dos tipus (1 i 2) de norma constitueix un problema d'arrel per al constructivisme, un vici estructural d'aquest corrent filosòfic del que Rawls n'és exponent i del qual l'objecció revisada de l'EB n'és expressió clara.

4.9 LA CRÍTICA DE L'ARGUMENT DE LA PUBLICITAT

El debat entre Cohen i Williams, a qui el canadenc considera, globalment, com un defensor de Rawls, ocupa tot el capítol 8 –“The Publicity Argument”– de *RJE*.⁶² Cohen s'hi referma en què una societat justa ha de ser governada per un ethos econòmic igualitari que en transcendeixi l'estructura institucional i l'ordenació jurídica; qüestionava que la publicitat sigui realment un requisit de la justícia (en tot cas fóra un desideràtum per a les normes de regulació social), i afirma que l'ethos igualitari que la justícia reclama pot afrontar qualsevol exigència raonable de publicitat. Cohen concep la publicitat com un requisit exigible per una teoria contractualista (on les parts necessiten que el contracte s'estableixi en termes clars), no essent aquest, considera, el caràcter específic del constructivisme rawlsià. Amb tot, no recorre a aquest argument per rebatre Williams, puix aquest no es basa en el plantejament constructivista de Rawls (l'elecció de principis en la PO) ni tampoc, malgrat el que hem tractat anteriorment, en el concepte d'EB. Cohen el refuta descomponent l'anatomia de l'argument de la publicitat. D'acord amb la seva formulació bàsica, perquè una regla sigui una norma de justícia ha de posseir la propietat de la publicitat, és a dir, en principi ha de ser discernible què és allò que requereix i si resulta o no satisfet. Així doncs, les regles de justícia han de ser “públiques”, en tant que els individus siguin capaços d'assolir un coneixement comú de:

⁶²Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 344-371.

- (i) L'aplicabilitat general d'aquestes regles de justícia (simplement coneixement d'allò que són).
- (ii) Els seus requisits particulars (les implicacions d'aquestes regles per a casos particulars).
- (iii) El grau en què els individus s'ajusten a aquests requisits (que sigui possible saber, si més no en relació amb la gran majoria d'individus, fins a quin punt cadascú d'ells aconsegueix els requisits de la justícia).

Aquestes serien, en una primera formulació, les tres condicions de la publicitat –de les regles de la justícia– exigida per Williams. Tanmateix, Cohen afirma que (i) i (ii) no són condicions que la justícia hagi de satisfer, tot i que estima que l'ethos igualitari que la justícia requereix les satisfà en un grau més considerable que el que Williams pensa. Igualment, subratlla que, d'acord amb aquesta concepció de la publicitat, les qüestions no susceptibles de satisfer les condicions (i), (ii) i (iii) quedarien més enllà de l'abast de la justícia, per profunds que en fossin els efectes sobre la vida dels individus. A parer de Cohen, Williams sostindria aquest enfocament perquè creu que sense aital forma de publicitat no fóra assolible un cert ideal d'unitat social que seria intrínsec a la justícia i que es presentaria com una empresa col·lectiva entre cooperants vinculats a allò just només quan saben que els altres també hi cooperen (atès que no seria equitatiu assumir les càrregues de la justícia llevat que poguéssim saber que la resta fa el mateix).

Per consegüent, les demandes de l'ethos igualitari, que no es poden presentar en forma que capacitin els individus per saber amb precisió com s'apliquen a llurs casos particulars ni per saber si els altres s'hi ajusten, no es podrien considerar, per aquesta exigència de publicitat, regles de la justícia, estarien afectades per un problema de manca de garantia o seguretat.

L'argument tractat pot reconstruir-se més detalladament amb la formulació següent:

1. La justícia és un conjunt de demandes.
2. Les demandes de la justícia s'han d'acomplir (només) col·lectivament.
3. Un individu no està obligat per una (putativa) demanda de la justícia llevat que d'altres en general estiguin disposats a observar-la. (per 1 i 2).
4. Tu no estàs obligat a complir una demanda de la justícia llevat que puguis saber que ho estàs.
5. Ningú no *pot ser obligat* per una demanda de la justícia llevat que pugui saber, llevat que pugui estar segur, que els altres estan observant-la. (per 3 i 4).
6. Res no és una demanda de la justícia llevat que hom pugui estar segur que altres estan observant-la. (per 5).

Però

7. Hom no pot estar segur que d'altres estan observant una demanda llevat que (ii) les seves implicacions siguin clares en casos particulars, i (iii) hom pugui dir si determinats individus l'estan observant o no.
8. Les demandes de la justícia satisfan (ii) i (iii). (per 6 i 7).

Però

9. L'ethos igualitari no satisfà (ii) i (iii).
10. L'ethos igualitari no constitueix un conjunt de demandes de justícia.

4.9.1 La publicitat com a condició de la justícia

Cohen discuteix les premisses de l'argument de la publicitat oposant dos contraexemples a la subconclusió 3. Es tracta de les problemàtiques del **racisme** i l'**explotació**, ja que són dos fenòmens injustos davant dels quals la justícia obliga a tenir-hi un cert capteniment (evitar-los), malgrat que moltes persones tinguin prejudicis racistes o que l'explotació constitueixi una pràctica molt estesa, i encara que renunciar a recórrer a l'explotació o a contractar segons paràmetres racistes pugui comportar, segons el context, risc de fallida econòmica per a l'interessat. Això demostra la falsedat de la subconclusió 3 de l'argument, com també la de 2.⁶³ Ambdós contraexemples mostren igualment la falsedat de 5 i 6, i de la inferència de 5 a 6:

“You are obliged as a matter of justice not to allow a person's race to influence your hiring decision, despite the fact that you indeed cannot always assure yourself that others (or even, sometimes, yourself) are complying with that principle. I am confident that someone makes an unjust decision if he is moved by a racial consideration in hiring, whether or not others, or even he, can tell that that he has done so. And you are obliged not to exploit even when you know that almost all employers do. So it is false that assurance of compliance by others *must* be possible, in the case of principles of justice. Why should that assurance have to be possible, when compliance by others is itself unnecessary for a demand of justice to lie upon you?”⁶⁴

Així doncs, els casos del racisme i l'explotació ajuden a entendre que els ciutadans no només estan vinculats a la justícia quan saben que els altres també s'hi ajusten en les seves accions. La seguretat en la conformitat dels altres als principis de la justícia per tal que hom també s'hi consideri subjecte no és quelcom requerit per la justícia en front de fenòmens tan odiosos.

D'altra banda, el nivell de seguretat requerit per la condició (iii) en la primera formulació de l'argument de la publicitat –d'acord amb el qual no fóra suficient amb saber que el 90% de persones s'ajusta a les regles de la justícia, sinó que caldria que fos possible saber, si més no respecte a la majoria d'individus, sota condicions favorables d'informació, en quin grau cadascú d'ells s'hi ajusta)– és injustificable. Cohen ho il·lustra amb un enginyós supòsit hipotètic. Es tracta del cas dels quinze inquilins de les habitacions d'una casa que comparteixen una nevera gran. En aquest electrodomèstic tots ells hi tenen menjar en capses separades, però no tancades. La gran majoria d'estatgers respecta el menjar aliè, però

⁶³ Amb tot, Cohen contempla una objecció a l'ús del contraexemple del racisme per refutar 2 i 3, consistent en què aquest fenomen es caracteritza per un element d'intenció injusta en la seva estructura, sense que tots els judicis sobre la justícia siguin sensibles a les intencions, de manera que 2 i 3 mantindrien la veracitat en casos com la justícia econòmica, que no exigiria l'avaluació d'intencions. Però aquesta no seria una objecció convincent, si més no per avaluar si un ethos –que, naturalment, comprèn intencions– és un requeriment de la justícia. Igualment, l'objecció és insatisfactòria vers el contraexemple de l'explotació, doncs o bé s'entén que també comprèn intenció, i, per tant, la resposta fóra la mateixa, o bé cal creure que n'hi pot haver de no intencional, cas en què l'objecció “doesn't get off the ground.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 350.

⁶⁴ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 350.

ocasionalment algú roba menjar que no li correspon. Tanmateix, la resta no adopta represàlies prenent menjar dels altres, doncs saben que això comportaria que l'acord que comparteixen ("don't take from the others") comencés a trontollar. Tothom sap que la majoria d'habitants de la casa respecta la regla, i de fet ningú no s'hi ajustaria sense aquest coneixement, malgrat que n'hi hagi que en ocasions la vulneren, sense que se'n sàpiga exactament qui són.⁶⁵ El **model del frigorífic** mostra que la condició (iii), interpretada estrictament, no és quelcom exigít per a la garantia del compliment (global) de la norma, sens perjudici de la condició (ii), ja que les exigències particulars de la norma –que prohibeix prendre el menjar dels altres– resulten plenament determinades. Altrament, les regles d'un ethos igualitari no es podrien formular en termes tan nítids, però d'això no s'infereix que hom no hagués de saber que al llarg de la societat hi ha, o no n'hi ha, un esforç generalitzat de bona fe, raonablement eficaç, per renunciar a maximitzar el benefici propi en el mercat en favor de les restriccions imposades a la llibertat individual per l'ethos igualitari, ni s'infereix tampoc que aquest ethos no es pogués plasmar, per exemple, en l'acceptació convençuda d'una fiscalitat altament progressiva per part dels individus que obtenen uns ingressos més alts en el mercat. Atès que la publicitat és una forma de resoldre el problema de la garantia o seguretat del compliment d'una norma per part d'altres, i, d'aquesta manera, establir la unitat social, el coneixement d'un esforç generalitzat de bona fe per part dels individus en la societat segurament seria suficient per aquest efecte, tant si no es pot distingir entre els membres de la majoria que fan l'esforç de complir la norma i els que no (com en el cas de la nevera), com si no podem estar segurs d'allò que les normes prescriurien de forma precisa per a situacions particulars.

Cohen raona que hom pot sentir-se vinculat a una norma sense necessitat de conèixer-ne amb tota precisió les implicacions pràctiques per a cada situació concreta, tal com il·lustra un altre supòsit hipotètic: el **model del campament**. Aquest exemple, que ha originat discussions remarcables sobre la naturalesa del socialisme, es refereix a la situació que es dona quan un grup de coneguts surten junts d'excursió al camp i procedeixen, durant el breu període d'aquesta convivència, a organitzar-se de manera *comunista*. En un context així,⁶⁶ tothom procura aportar un esforç equiparable a la resta, per bé que les distintes contribucions

⁶⁵"Someone might say: "If everybody littered, I would littered too, but most people don't, so I also don't, but I don't have to know who belongs to that "most" to be motivated by the stated happy fact". Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 351.

⁶⁶ El model del campament és exposat a Cohen, *Why not socialism?* (2009), un llibret pòstum de l'extensió d'un article, una versió prèvia del qual havia estat publicada, com article, el 2001 ("Democratic Equality: What went wrong?"), a més d'haver aparegut en castellà ("¿Por qué no el socialismo?") al volum col·lectiu Gargarella; Ovejero, *Razones para el Socialismo* (2001). En aquest assaig Cohen parteix d'allò que succeeix quan hom surt d'excursió i no cobra als altres per l'ús comú de les coses, en plena reciprocitat. Planteja els principis –d'igualtat i comunitat– que s'hi donen, i reflexiona sobre si, extrapolat a una escala social superior (nacional), l'ideal del model de campament fóra moralment desitjable i viable tècnicament (vegeu el capítol I d'aquesta tesi doctoral).

personals per satisfer les necessitats col·lectives (preparar els àpats, recollir la brossa, etc.) no es puguin mesurar amb exactitud. Malgrat la inevitable vaguetat que s'hi produeix, i que el principi –de suport mutu– no es pot formular nítidament, existeix un coneixement raonable i compartit que s'actua amb bona fe; se sap que hi ha un esforç suficient envers la igualtat i la unitat social (els companys de campament cooperen en la producció i consum de peix i gerdons, entre d'altres tasques, des de l'assumpció que cadascú hi contribuirà i se'n beneficiarà en uns termes igualitaris que, si bé es resisteixen a cap quantificació precisa, es regeixen pel criteri de prendre “no more than my fair share”). Així doncs, resulta rebatuda l'exigència que el coneixement d'una regla s'hagi d'ajustar a les condicions (ii) i (iii) de l'argument de la publicitat perquè es pugui considerar com a norma de justícia. Hom pot restar-hi subjecte sense saber-ne amb precisió totes les implicacions particulars ni conèixer exactament qui s'hi està ajustant i en quin grau. Conèixer en general l'esforç de bona fe que tots –o la majoria– hi esmercin és prou per harmonitzar la cerca de la igualtat i la unitat social.

El coneixement de l'existència d'un esforç col·lectiu de bona fe per ajustar-se a un principi pot funcionar fins i tot a una escala social més gran, tal com palesa l'ethos de sacrifici dels interessos personals en pro de l'esforç bèl·lic (i de reconstrucció social) que, como sovint recorda Cohen, es produí a la **Gran Bretanya** durant (i després de) la **II Guerra Mundial**. En aquell període tràgic de la història britànica s'esperava que cadascú assumís la seva part de responsabilitat, atesa la dramàtica situació patida pel país. En un context així, que podem considerar de solidaritat nacional, “do your bit” es podia entendre com el mandat d'un principi de justícia amb efectes de regulació social, per bé que no fos possible exposar de manera precisa quina quantitat de sacrifici personal el principi requeria per a cadascú, ni tampoc fos constatable, respecte d'alguns individus, i fins i tot envers un mateix, si hom s'estava esforçant en l'escala (moralment) exigible, atesa la complexitat de la vida de les persones.

Les exigències dels tipus d'ethos –hipotètics o històrics– comentats es podrien conèixer en termes aproximats, “col·lectius” (el que succeiria si poguéssim saber que el 98% de nosaltres s'ajusta a una norma, tot i no saber qui pertany a aquest percentatge i qui al 2% restant), més que “distributius” (saber, si més no respecte de la majoria d'individus, fins a quin punt cadascun d'ells s'ajusta a les exigències de la justícia). Potser és justament aquesta vaguetat la causa de l'atractiu de principis que es podrien formular com “do your bit”, en relació amb l'exemple històric citat, o bé “I've taken no more than my fair share”, pel que fa al model –heurístic– de campament. Possiblement, en el supòsit en què aquests principis es poguessin formular amb regles precises i es pogués determinar exactament el que corresponia realitzar a

cadascú, es cauria en la temptació de fer-ho, amb resultats previsiblement contraproductius. Fins i tot quan la justícia es pot formular en termes precisos pot ser més prudent renunciar-hi, tal com mostra un exemple tan mundà com els torns per al pagament de rondes de copes en una colla d'amics, on potser convingui que l'exigència de l'estricta pagament per tandes s'hagi de ponderar amb altres valors ("We let justice remain rough, in defence to other values").⁶⁷

Les observacions precedents rebaten a bastament la premissa 7 de l'argument de la publicitat en la seva formulació extensa. La justícia no exigeix la garantia de la seguretat entorn del capteniment aliè, o, en tot cas, no amb la precisió i grau de verificació requerits per Williams. En matèria econòmica, per exemple, Cohen considera obvi que el caràcter injust d'una extensa cerca de satisfacció d'interessos egoistes no pot dependre de les possibilitats de verificació d'alguns casos. De la mateixa manera que en algunes societats, a causa del tarannà de les persones i de les circumstàncies, és més difícil que en d'altres saber si els esforços fets de bona fe s'ajusten als mateixos principis, sense que això impliqui que un ethos no pugui ser part de la justícia allà on aquests esforços siguin substancialment avaluable. Així mateix, un cas com el del racisme contradiu (ii) i (iii) com a condicions de la justícia, ja que sovint és difícil observar si s'ha produït. El racisme es pot combatre mitjançant la legislació (pública), però les accions (privades) que cauen fora de l'àmbit de la llei i són de caire segregacionista o discriminatori per raó d'ètnia no deixen de ser intrínsecament injustes. Això també és aplicable a la problemàtica de la justícia econòmica,⁶⁸ considerant que no totes les matèries econòmiques poden (ni haurien de) ser regulades.

En la seva crítica detallada a l'argument de la publicitat Cohen també contraposa els plantejaments de Williams, suposadament un defensor més "ortodox" de la teoria de la justícia com a equitat, amb els del propi Rawls. D'acord amb l'autor de TJ, la publicitat constitueix una de les cinc restriccions formals del concepte de "right", però ho és de manera menys estricta que les condicions (ii) i (iii); només requereix transparència en allò que les regles són i la possibilitat que tothom sàpiga que tothom les accepta. Això es comprèn clarament si hom considera algun dels "principis per a individus"⁶⁹ que Rawls encabeix sota el concepte de "right", com ara "el deure de justícia", que ens requereix donar suport i compliment a les institucions justes que existeixen i ens són d'aplicació, així com a ulteriors arranjaments justos

⁶⁷ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 354.

⁶⁸ Cohen esmenta exemples proposats per altres autors que també expressen que el fet que sigui difícil saber el que una norma requereix en termes específics davant problemes concrets –el nepotisme, l'amiguisme, els riscos de la relació entre professor i estudiant, i l'assetjament sexual (Otsuka), i la participació en la càrrega dels deures mediambientals malgrat els free-riders (Casal)– no demostra que, per això, perdi la seva naturalesa de norma de la justícia. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 354.

⁶⁹ A Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 108, s'afirma que una teoria completa sobre allò correcte també inclou principis per a individus, i no només principis que s'apliquen a les institucions (a l'estructura bàsica de la societat).

encara no establerts, si més no quan això es pot realitzar “without too much cost to ourselves”. La vaguetat d’aquest deure seria contradictòria amb l’exigència ferma de publicitat, com també ho seria el vague benefici econòmic “without too much cost to ourselves”. De fet, Rawls considera que els anomenats “deures naturals” tenen una definició poc clara, però no per això els ignora ni els exclou de l’heterogeni grup de principis que han de ser reconeguts en la PO.⁷⁰ Sobre aquesta base Cohen proposa “the same conceptually and epistemically relaxed attitude to the claims of egalitarian duty in everyday life.”⁷¹ Tot amb tot, no concep l’ethos igualitari com si aquest abastés, en sentit rawlsià, “principis per a individus” (addicionals als que s’apliquen a l’EB). Altrament, Cohensosté que no hi ha cap motiu perquè els principis que regeixen l’EB no s’estenguin a les opcions individuals que s’hi desenvolupen, malgrat la indeterminació parcial d’aquests principis en l’àmbit personal.

Igualment, presenta un interès remarcable l’anàlisi de la proposició 9 de l’argument de la publicitat. Cohen nega en aquest punt que l’ethos igualitari no satisfaci les condicions (ii) i (iii), fet que, a més, seria comú amb molts altres mandats de la justícia. Construeix la seva crítica problematitzant la subdivisió de Williams entre els següents tipus d’ethos igualitaris:

- 1) Un **ethos domèstic** igualitari que governi la distribució de tasques a la llar.
- 2) Un **ethos econòmic** igualitari que imposi límits a l’exercici del poder de què disposen els agents econòmics més afavorits.

D’acord amb Williams l’ethos domèstic satisfà les condicions de publicitat, mentre que l’ethos econòmic no. En el primer cas, s’acompliria allò previst a (i) i (ii) perquè les exigències de l’ethos domèstic es poden exposar clarament, i també s’acompliria (iii), ja que qualsevol manca seriosa d’adequació a les seves exigències fóra ràpidament aparent per als perjudicats, a diferència del cas de l’ethos econòmic o “de mercat”. Així, l’incompliment de normes de distribució equitativa del treball domèstic per part d’algú fóra directament perceptible per a la seva parella, en tant que víctima d’aquesta omisió, si bé no ho seria per a d’altres persones, atès que només qui hi conviu es trobaria allà, a la cuina. Tanmateix, Cohen pensa que hi podria haver vulneracions d’aquestes regles que les persones alienes a la llar deixarien de captar fins i tot en el cas que poguessin ser-hi presencialment, en tant que mancarien de l’especial sensibilitat que les parelles adquireixen amb el temps per copsar si el mal d’esquena pretextat pel/per la company/a com a eximent per rentar els plats és autèntic o

⁷⁰ Vegeu el diagrama esquemàtic de tipus de principis contingut a Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 109.

⁷¹ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 358.

fingit. En altres casos només l'interessat podria saber si realment simulava, i encara en d'altres fins i tot ell mateix podria estar confós. Per consegüent, les exigències d'un ethos domèstic just no s'adequarien fàcilment a (ii), no serien susceptibles de ser establertes amb massa claredat, atès que no sabríem, per exemple, quin grau de mal d'esquena exoneraria justificadament algú d'haver de rentar plats, de tenir cura, si n'hi ha, dels infants, o d'acomplir alguna altra obligació domèstica. Alhora, la fiscalització pública de l'adequació a l'ethos domèstic, la satisfacció de (iii), seria menys clara que el que Williams pressuposa. Però malgrat tot això, hom no podria negar que un ethos domèstic, tot i no satisfer plenament les condicions (ii) i (iii) de publicitat, constitueix una exigència de la justícia, i que la diferència amb un ethos econòmic just, pel que fa a la demanda de publicitat, no és significativa. De fet, es produiria una incongruència en la manera en què Williams concep ambdós ethos, una incoherència que Cohen denuncia a partir d'un argument textualista: mentre que Williams estima que la condició (iii) de la demanda de publicitat és satisfeta per l'ethos domèstic perquè qualsevol incompliment seriós dels seus requeriments és ràpidament aparent per a les víctimes de la injustícia, no pensa que un interès econòmic excessiu per part d'algú, contrari a un ethos econòmic igualitari, sigui suficientment verificable per considerar satisfeta la condició (iii) de la publicitat. Tanmateix, “seriós” i “excessiu” tenen un sentit equivalent en aquest context, perquè en tots dos casos el significat és indeterminat.

Cohen també rebutja l'intent de demostrar que l'ethos domèstic igualitari satisfaria millor (ii) que un “ethos de mercat” en tant que aquest no seria institucionalitzable i en canvi un ethos contrari a la injustícia de gènere podria ser promogut per campanyes educacionals a les escoles. Amb aquest argument Williams semblaria vincular la seva exigència principal de publicitat –exagerant el grau en què un ethos de justícia domèstica pot satisfer (ii) i infravalorant el grau en què pot fer-ho un ethos de justícia econòmica– a la necessitat que un grup de normes de justícia es poguessin transmetre i adquirir mitjançant l'ensenyament i l'aprenentatge corresponents. Però es tracta de dos requeriments diferents, i, de fet, un determinat ethos econòmic podria ser susceptible d'ensenyament, tot i no ser plasmable en normes que es poguessin exposar nítidament, tal com exemplificaria l'ethos de l'antiracisme, necessari per mantenir allò que Rawls concep com a bases socials de “self-respect”. Per tant, Cohen tampoc no accepta aquest segon intent de contrastar els dos tipus d'ethos esmentats respecte a llur capacitat de satisfer les condicions (ii) i (iii).

Igualment, Cohen rebutja l'assumpció de Williams que l'ethos igualitari, en general, no satisfaci (ii) i (iii), i que els individus no podrien estar vinculats pel principi de la diferència

perquè el seu missatge no seria clar per a ells. D'acord amb aquest mateix raonament, emperò, un govern tampoc no podria estar-ho, per motius similars de manca de claredat. De fet, un govern hauria de disposar d'un coneixement extraordinari, potser fins i tot inassolible, per satisfer el principi de la diferència (entès en versió laxa = regeix només l'acció del govern). Quin grau de coneixement el capacitaria un govern per definir la política econòmica més òptima per a les expectatives vitals de béns primaris dels més desfavorits? Com aclarir si l'increment d'ajuts socials per als més febles substituïnt un sistema d'assistència universal per un que assigni subsidis examinant cas per cas els mitjans disponibles compensaria prou els beneficiaris pel possible perjudici causat –per estigma– en les bases de llur autoestima? No és gens senzill escatir l'índex de béns primaris ni les mesures per solucionar aquestes incerteses.

Per tant, el principi de la diferència no satisfà fàcilment les condicions (ii) i (iii) a l'hora de ser aplicat pel govern, llevat que ambdues condicions s'entenguin més flexiblement: "It must be possible for there to be common knowledge of (iiia): the extent to which individuals conform to the requirements *that are best judged* to satisfy the given rule."⁷² En aquest cas, la projecció del principi laxe de la diferència sobre els ciutadans satisfà (iiia) millor que les exigències d'un ethos igualitari, tal com il·lustraria la implementació governamental d'un conjunt de polítiques de tributació sota la guia del principi de la diferència. En un supòsit així és senzill saber si els ciutadans s'ajusten a l'acció requerida (pagar els impostos), saber si superen el test de (iiia). Probablement, no es podria afirmar el mateix sobre el capteniment del govern, i, de fet, no fóra més difícil verificar si els ciutadans són lleials al principi estricte de la diferència, propi de l'ethos igualitari, que saber si el govern és lleial al principi laxe de la diferència. No és fàcil comprovar si un govern ha procurat seguir efectivament la política econòmica més òptima per als desfavorits ni si, per tant, els seus fracassos responen a tendències impredecibles del mercat o a la mala fe. És més plausible que un ciutadà corrent pugui fer-se una idea aproximada del caràcter just de les accions dels seus conciutadans que un dirigent pugui avaluar normativament una política governamental, cosa que pot requerir informació macroeconòmica. Les demandes materials del principi de la diferència no són més indesxifrables per al ciutadà que per al Govern.

Conseqüentment, d'acord amb els arguments exposats, la rèplica a l'argument de la publicitat es planteja disjuntivament: o bé una determinada especificació de la demanda de publicitat és excessivament forta, com a condició de la justícia, o bé no és tan forta i l'ethos igualitari la pot afrontar. Cohen conjumina ambdues respostes. I supòsits com l'ethos de campament, la

⁷²Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 362.

norma de “do your bit” en la història britànica, o les regles de distribució equitativa del treball domèstic li serveixen per mostrar que una norma no manca de l'autoritat de la justícia pel fet que no sempre es pugui determinar amb precisió quina conducta exacta ha de seguir l'agent afectat ni sigui constatable al 100%, per part de la resta, si hom s'hi adequa efectivament.

4.9.2 LA PUBLICITAT COM A DESIDERÀTUM DE LA JUSTÍCIA

Williams complementa la defensa normativa de la demanda de publicitat suggerint que, més que una constricció de la justícia social, la publicitat pogués ser-ne considerada com a desideràtum, el qual podria ser excusat o matisat quan la càrrega dels que haguessin de ser protegits de la violació d'una norma de justícia fos severa (l'exigència de publicitat per als principis de la justícia seria més excusable en casos com el racisme que en l'economia; en el primer cas la insistència en el desideràtum de publicitat es podria relaxar a causa dels greus efectes que aquest fenomen imposa sobre les seves víctimes, més seriosos que els de la manca d'un determinat ethos adquisitiu). Però Cohen també qüestiona l'argument subsidiari del “desideratum reading” de la publicitat, qualificant-lo com a intel·ligible i implausible. Afirmar que la publicitat pot ser un desideràtum de les **normes de regulació social**, però no de la pròpia **justícia**. Així ho palesa, anàlogament, la virtut de la lleialtat, doncs una organització pot exigir-la als seus membres, i fixar criteris per jutjar quan li són lleials (tenint present no només la naturalesa de la lleialtat sinó també altres consideracions, com ara la publicitat, la pressió sobre els individus per evitar que marxin, etc.), però això no ajuda a entendre allò que la lleialtat, intrínsecament, és, sinó només a justificar regles de lleialtat d'un tipus particular per a una organització determinada. Així mateix, la presumpció d'innocència, principi establert perquè els poders de l'Estat s'adeqüin a les limitacions d'informació, al respecte als drets humans i a les garanties del procés judicial, es basa en una concepció prèvia d'allò que la innocència és, com a quelcom totalment independent de consideracions o limitacions pràctiques. Els tribunals orienten el seu funcionament vers una certa concepció de la justícia, però responen a unes regles de funcionament que no formulen clarament el que aquesta és. Malgrat inspirar-s'hi i voler servir-la, la ponderen amb altres valors, des de la consciència de les imperfeccions de les normes processals.

Parlar d'un desideràtum per aplicar-ho a quelcom com la justícia, respecte de la qual hom pot preguntar-se “què és?”, constitueix l'errònia projecció —a un terreny abstracte— d'una categoria adient per a les normes de regulació social (informades per la justícia), les quals s'escullen atenent a fets rebels, sense el rol d'haver d'escatir allò que una virtut, com ara la justícia, és.

La diferència d'estatus ontològic entre els principis de justícia i les normes de regulació social, que és un punt bàsic de la crítica de Cohen a l'arquitectònica de fons a la teoria de la justícia com a equitat i, com veurem, al mètode constructivista que la sustenta, fonamenta el rebuig a la interpretació del criteri de publicitat com a desideràtum de la justícia.

D'altra banda, fins i tot en el cas que la lectura de la publicitat en termes de desideràtum fos intel·ligible, per a Cohen seria absurda. Ho argumenta contrastant el tipus de racisme que ell va patir de jove, com a jueu a Montreal, els efectes del qual no eren prou severs com per afectar les expectatives de vida dels membres de la comunitat jueva, amb el racisme contra els negres als estats del sud dels Estats Units als anys 30, de conseqüències molt més dures. D'acord amb Cohen ambdós tipus de racisme són igualment injustos, mentre que segons el "desideratum reading" de Williams es podria concedir que l'antisemitisme de Montreal no era injust, doncs la vaguetat (i, per tant, manca de publicitat) dels mandats contraris a les *actituds* que el causaven no podria en *aquest* cas ser excusada per la duresa dels efectes del racisme, mentre que el racisme contra els negres als EUA, en ser més sever, sí que es consideraria injust, malgrat l'inevitable dèficit de publicitat en què també incorrerien els mandats contraris. Així mateix, el fet que presumptament fos més urgent controlar el racisme que l'avarícia econòmica perquè el primer suposi una injustícia pitjor, no ens diu res sobre el caràcter intrínsec de la justícia ("Justice is an input into, not an output of, these trade-off decisions").⁷³

4.9.3 Publicitat i elecció d'ocupació

L'exigència estricta de publicitat impedeix reconèixer com a material per als judicis sobre la justícia supòsits d'opció ocupacional, com el dels doctors que són igualment capaços de treballar com a metge i jardiner i s'han de decantar per escollir una de les dues ocupacions. (L'elecció de fer de jardiner si detesten exercir com a metge fóra congruent amb una ethos igualitari en una societat on la majoria, que no gaudeix amb llurs llocs de treball, es beneficiaria sensiblement si ells decidissin treballar de metge sense cobrar cap suplement?.) L'impediment esmentat es basaria en què saber si algú gaudeix i se sent realitzat o, per contra, aclaparat per una ocupació determinada, més o menys *fulfilling*,⁷⁴ no és quelcom avaluable públicament. Però per a Cohen fóra absurd pensar que la càrrega de treball hagués estat exclosa de l'àmbit de la justícia quan Rawls va concebre aquesta virtut com els principis que fixen com s'han de compartir els beneficis i les càrregues de la cooperació social:

⁷³ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 367

⁷⁴ "In every sense: "fulfilling" here concatenates high scores on a number of relevant metrics, including degree of psychological satisfaction and extent of realization and exercise of creative powers. That which is fulfilling provides and/or sustains a high degree of well-being, in a comprehensive sense of that term." Cohen, *RJE*, p. 367.

“What burden of social cooperation is more significant and more pervasive than labor burden? How could it fail to be a matter of concern for justice that some people’s jobs (usually, in the contemporary real world, those of the less well paid) are far less fulfilling than those of others, however difficult it may be to be precise about that difference, especially in individual cases, but also in an average sense?”⁷⁵

A més, els beneficis i les càrregues laborals no són totalment inescrutables, atès el que defensa Cohen inspirant-se en Joseph Carens: si més no els més propers a un individu saben com de repugnant o gratificant li resulta el seu treball. Cohen addueix així mateix que “my egalitarian rule says that no one should seek such compensation as makes him all things considered (far) better off than anyone else”,⁷⁶ ningú no hauria d’exigir un sou gaire superior a aquell que el col·locaria en paritat aproximada amb la resta, ateses les satisfaccions i frustracions implícites a la seva feina. Alhora, creu que la justícia requereix que les persones no només tinguin en compte la igualtat quan negocien les retribucions, sinó també en elegir la carrera professional, així com el model de campament no limita les seves exigències al terreny del consum i la golafreria, sinó que també les projecta sobre la (no) ganduleria. La igualtat requereix un ethos ampli que prescriu no violar-la en les eleccions sobre la carrera professional, un ethos que imposa requeriments d’informació. Efectivament, sovint és difícil saber si hom està vulnerant la igualtat, sobretot davant de preferències personals. Pot ser difícil determinar què demandaria davant d’un dilema com el del metge/jardiner, però d’aquí no es desprèn que hom hagi de fer allò que li plagui en els casos en què sigui possible el càlcul raonable d’allò que hauria (i no hauria) de fer-se des d’un punt de vista igualitari. Així mateix, l’actitud d’altres no excusa d’observar el que la justícia prescriu. Tal com palesa el paral·lelisme amb els posicionaments davant la problemàtica del medi ambient,⁷⁷ la consciència que molts *free-riders* seguiran incrementant la pol·lució no és cap eximent per als nostres deures amb l’entorn natural, com tampoc no ho és el capteniment aliè davant dels nostres deures vers opcions professionals personals que siguin significatives per a la justícia.

L’exigència de publicitat (saber quant estem requerits a fer –nosaltres i la resta–), planteja un problema teòric per a l’ethos igualitari. L’objecció pretén que les implicacions dels principis derivats d’aquest ethos són inescrutables i que, per tant, aquests són inaplicables. Però els exemples de Cohen palesen que tot i que manquem d’un coneixement exacte del que hom podria prendre i aportar legítimament a un cert stock comú de béns, n’hi ha un d’aproximat sobre el seria prendre’n massa. Per això, entre d’altres raons: “The lamb of justice should not be sacrificed on the altar of vagueness and incommensurability.”⁷⁸

⁷⁵ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 368.

⁷⁶ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 370.

⁷⁷ Cohen fa seu aquí un suggeriment de Paula Casal (Personal communication, 1998) a *RJE*, pp. 356, 357 i 371.

⁷⁸ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 371.

4.10 L'OBJECCIÓ DE LA LLIBERTAT

L'ethos igualitari teoritzat per Cohen es projecta sobre les decisions dels individus en el mercat de treball, i implica que ningú no hauria d'exigir un sou significativament superior al necessari per trobar-se en paritat aproximada amb els altres, ateses les satisfaccions i frustracions que la seva ocupació li reportin. Hem vist l'intent de rebatre l'axioma igualitari per contrast amb l'argument de la publicitat, però hom també pot qüestionar-lo adduint que és excessivament invasiu sobre prerrogatives personals per actuar i decidir autònomament en l'àmbit laboral, i que, per tant, la norma igualitària podria ser opressiva, en vulnerar la llibertat individual. L'anàlisi de Cohen sobre aquesta qüestió constitueix l'objecte d'aquest apartat. En la nostra visió, es tracta d'una temàtica rellevant perquè interpel·la èticament a cadascú, posant a prova la coherència entre filosofia política i comportament personal: si de debò estic compromès amb contribuir al màxim a la igualtat social, com he d'orientar la meua carrera professional?

4.10.1 Treball i igualtat

En el capítol cinquè de *Rescuing Justice and Equality*, Cohen examina el problema anomenat "the freedom objection". Des de l'òptica igualitarista de l'autor, la justícia requereix la igualtat en l'accés dels individus a unes condicions de vida desitjables, bo i respectant la limitació d'una prerrogativa personal raonable. En conseqüència, les diferències en els ingressos resultants d'un treball –deixant de banda les que afavorissin persones dependents o amb necessitats especials– són justes només si responen a la càrrega pròpia d'aquest treball, incloent-hi la d'haver adquirit els coneixements i capacitats necessàries per desenvolupar-lo: Imaginem que dos individus, A i B, produeixen una mateixa mena d'enginys realitzant una tasca que comparativament és igual d'agradable (o desagradable), essent A capaç de produir-ne més unitats en el mateix temps perquè disposa d'un talent o perícia superior a B (sense haver patit més que ell per adquirir aquesta capacitat). Si A fes servir la seva superior capacitat productiva per modular l'esforç i la intensitat de la seva activitat i no produir tantes unitats com podria (si no és a canvi d'una retribució superior a B), estaria contradient l'esmentat principi igualitari que la justícia requereix. El supòsit hipotètic d'A i B, situats dins d'una mateixa línia de producció, no planteja dubtes excessius, però si abordem la relació entre la llibertat d'**elecció del tipus d'ocupació** i el compromís amb la igualtat, en resulta una problemàtica més controvertida. En l'elecció personal de la línia de treball a què dedicar-s'hi, hom valora les diferències retributives entre les professions, com també les preferències personals. Per tant, esperar que l'individu esculli una feina en detriment d'una altra seguint

principis igualitaris i, si escau, acceptant sacrificis personals, esdevé un cas més discutible que el de les diferències de productivitat. Demanar-li a algú que triï –sense compensacions addicionals– una ocupació que sincerament no preferiria (llevat que tingués en compte necessitats igualitàries sobre allò que convé al col·lectiu), pot ser una demanda excessiva.

Per escatir si l'exigència igualitària sobre l'elecció d'ocupació és excessivament radical, Cohen ha d'analitzar el "trilemma claim", que qüestiona que la igualtat (1), "Pareto"⁷⁹ (2), i la llibertat d'opció (3) siguin coassolibles i es puguin satisfer simultàniament. D'acord amb el seu raonament, la demanda del trilema no és insalvable. Tots tres valors es poden acomplir al mateix temps si les persones creuen en la igualtat, tal com defensa amb vehemència en front de diverses objeccions i variacions de l'esmentat "claim". (El trilema a estudiar constitueix de fet una reformulació del dilema que es desprèn de l'argument de Pareto, d'acord amb el qual, atès el funcionament normal de l'economia, cal escollir forçosament entre la igualtat o l'optimalitat que permet l'argument paretià, i, per tant, l'igualitari estricte bé ha de renunciar al seu compromís amb la igualtat bé ha de rebutjar les millores que resulten d'aquell argument.)⁸⁰ La taula següent expressa les parts en tensió del trilema plantejat:

1.	IGUALTAT	Ningú no es pot trobar en una situació substancialment millor en quant a ingressos, excedint allò que una prerrogativa personal justificaria.
2.	OPTIMALITAT DE PARETO	No s'ha de preservar cap estat de coses que sigui millorable per a tothom.
3.	LLIBERTAT D'ELECCIÓ D'OCUPACIÓ	Ni l'Estat ni cap altre poder coercitiu no han de coaccionar cap persona perquè assumeixi ocupacions professionals que no desitgi exercir.

Per examinar si 1, 2 i 3 són de debò irreconciliables, Cohen recorre al supòsit heurístic del "doctor-gardener", el cas hipotètic d'un individu (A) dotat de talent i en disposició d'escollir entre treballar com a metge o jardiner, que en el cas que la retribució anyal per ambdós supòsits fos de £ 20.000 preferiria la segona opció, i només estaria disposat a treballar com a metge si rebia £ 50.000 l'any. Això no obstant, si es decantava per exercir aquesta professió per £ 20.000 l'any afavoriria persones que ho necessiten, i encara tindria una vida millor que la majoria de la gent, ja que A no odia la professió mèdica.

⁷⁹ L'argument de Pareto* per a la desigualtat prescriu que la justícia requereix, o si més no tolera, el moviment des d'un inicial estat distributiu d'igualtat (D1) vers un estat desigual (D2) on tothom estigui millor que a D1.

* En referència a l'influent economista Vilfredo Pareto (1848-1923).

⁸⁰ Cohen replica el dilema resultant de l'argument de Pareto al capítol 2 de RJ&E, adduint que l'allunyament de la igualtat que l'argument autoritza és necessari només si el comportament dels individus amb més talent viola les demandes de la concepció –igualitària– de la justícia subjacent al punt de partida (D1). Per a Cohen l'argument de Pareto no requereix, en sentit estricte, desigualtat, i en sentit no estricte (prenent com a donada la conducta dels més talentosos) requereix una desigualtat que és injusta (vegeu més endavant la nota 81).

A actua d'acord amb un ethos igualitari si renuncia a la jardineria per dedicar-se a la medicina (per £ 20.000 anyals), tot i que la seva preferència inicial no coincideixi amb la de la comunitat:

OPCIONS A CONSIDERAR PER PART D'A	Preferències d'A	Preferències de la comunitat
a) A treballa com a metge per £ 50.000 (i està molt millor que la majoria de la gent en quant a satisfacció en el treball i en quant a ingressos).	a	c
b) A treballa com a jardiner per £ 20.000 (i està molt millor que la majoria de la gent en quant a satisfacció en el treball –fins i tot més que a a)– però no en quant a ingressos).	b	a
c) A treballa com a metge per £ 20.000 (i està millor que la majoria en quant a satisfacció, però no en quant a ingressos).	c	b/c

De les vàries preferències a ponderar en resulta un trilema⁸¹ format per les opcions següents:

a.	En deferència a la <u>igualtat</u> i la <u>llibertat</u> es fixen els sous a £ 20.000 i es permet que A triï l'ocupació laboral → A escull fer de jardiner.	Es vulnera <u>Pareto</u> (la resta de la comunitat, que no té veu ni vot, estarà pitjor del que podria en una altre cas).
b.	En deferència a la <u>llibertat</u> i a <u>Pareto</u> s'ofereix a A £ 50.000 per fer de metge → A escull fer de metge (en aquestes condicions).	Se sacrifica la <u>igualtat</u> .
c.	En deferència a la <u>igualtat</u> i a <u>Pareto</u> s'obliga a A a fer de metge (per £ 20.000) → A treballarà com a metge forçadament.	Es perd la <u>llibertat</u> d'escollir l'ocupació

S'associa al trilema l'argument que no es pot acceptar la igualtat perquè, en realitat, només és assolible a expenses del benestar o la llibertat humana. Així, caldria abandonar 1, 2 o 3 (la solució de Cohen al dilema inicial sacrificaria la llibertat d'elecció dels que tenen més talent).⁸²

⁸¹ Una manera d'il·lustrar el trilema sense recórrer al cas d'A és mitjançant la relació que es dona entre les preferències del consumidor i l'orientació de l'ocupació. Si la preferència del consumidor determina què es produeix, l'optimalitat paretiana és satisfeta. Però aquesta preferència només preval si la força de treball s'assigna –sota la direcció d'algú– a les ocupacions corresponents, violant-se així la llibertat. En el cas que la força de treball es reassigni entre els llocs interessats apujant els sous per sobre de la igualtat retributiva, aleshores el que es vulnera és la igualtat. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 185.

⁸² En la secció 3a del capítol 2 de *RJ&E*, Cohen qüestiona el dilema d'haver d'escollir entre la igualtat i Pareto. Exposa de partida un estat distributiu de coses (D1) amb igualtat de béns primaris socials (drets i deures similars per a tothom i distribució regular d'ingressos i riquesa) i desigualtat en el bé primari –no social– del talent. Des de D1 ens podríem desplaçar a D2, un estat de coses superior des de la perspectiva de Pareto, on els talentosos no només gaudirien de llur avantatge natural sinó també d'una participació més gran en la bossa de béns primaris, tot i que tothom hi guanyaria. Es passaria d'una distribució igual de béns a una de desigual on milloren tots, però a costa de trencar amb la premissa igualitària de D1, que prescriu que els més capaços i productius haurien de cobrar el mateix que la resta per hora treballada, independentment de la productivitat, ja que altrament s'estaria premiant a alguns per factors moralment arbitraris (tenir més talent). Per últim, es podria considerar l'estat de coses D3, on la producció total fóra la mateixa que a D2 però amb les retribucions (R) iguals:

	D1		D2		D3
Els talentosos	R	<	Rt	>	Ri
	=		>		=
Els sense talent	R	<	Rs	<	Ri

Des de la perspectiva paretiana D3 és superior a D1. Tant D2 com D3 suposen que hi ha algú que està millor que a D1, però amb una diferència importat: D3 **preserva la igualtat**. D3 fóra possible si els més talentosos treballessin a canvi de retribucions inferiors que les de D2, sense abaixar el nivell d'esforç que mantenen a D2. Així s'assoliria un estat de coses on ningú no estaria per sota que els que estan pitjor a D2. (Taula: *RJE*, p. 101.)

Com ha de respondre un igualitarista davant d'aquesta mena de trilemes? Una primera resposta és que per no sacrificar la igualtat cal renunciar bé a la llibertat bé a l'optimalitat paretiana (prescindir de 2) o de 3)). Emperò, a diferència del que podrien acceptar altres igualitaristes, Cohen no és partidari de cap solució “stalinista” que imposi a ningú una ocupació distinta de la desitjada. Es decanta per una sortida de caire més liberal. Tampoc no pensa que s'hagi de rebutjar el principi de Pareto (3), divergint d'igualitaris com Amartya Sen, que hi observen implicacions antiliberals intrínseques. En front d'ells, sosté que Pareto no és inconsistent amb el liberalisme, “in the sense of “liberalism” in which John Rawls and Ronald Dworkin (and I) are liberals, but with certain rather distinctive autonomist perfectionist values”.⁸³

4.10.2 La solució ètica

En la visió de Cohen no hi ha raons per negar que tant la política com les decisions personals es puguin inspirar alhora en l'argument paretian, la lliure d'elecció d'ocupació i un principi d'igualtat. Altrament, el problema del trilema estudiat rau en què està mal concebut, atesa la manca de claredat en la descripció de l'element de la llibertat. Per il·lustrar-ho recorre a l'exemple anàleg del “Titmuss Trilemma”. Per bé que no s'entreté a donar-hi dades, sabem que el britànic Richard Titmuss (1907-1973) fou un acadèmic influent, assessor de diversos governs, que estudià comparativament els sistemes nord-americà (comercial) i anglès (no comercial) de donació de sang, des d'una filosofia moral que té en compte l'altruisme. Defensà un sistema públic de provisió de sang sense compensació econòmica i basat en la lliure participació voluntària, el qual tenia tres objectius –4, 5 i 6– afins, relativament, als extrems 1, 2 i 3 del trilema que hem exposat inicialment:

4.	Donació de sang sense cobrar compensacions econòmiques a canvi, de forma desinteressada
5.	Obtenció d'una provisió –de reserves de sang– que sigui adequada i suficient
6.	Llibertat personal per escollir, sense ser objecte de coerció, entre donar sang o no fer-ho

Davant d'aquests propòsits exigents, Titmuss podria rebre una crítica en termes trilemàtics si hom li plantejava que hi pogués mancar un nombre suficient de persones disposades a donar sang de franc, les quals sí que en donarien, però, a canvi d'un pagament. En aquest supòsit, és palès que no es podrien satisfer alhora les condicions 4, 5 i 6 (s'hauria de pagar si més no a un cert número de donants, assumir una dotació insuficient de sang, o bé imposar la donació gratuïta forçosa). Tanmateix, és versemblant que Titmuss salvés aquest trilema

⁸³ Per a la discrepància entre Cohen i Rawls en això vegeu Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, (2008), p. 187.

hipotètic mitjançant el que s'anomena “la **solució ètica**”, que en aquest cas consistiria a confiar en què un nombre suficient de persones actuarien impulsades per un compromís de principis i un sentiment de companyonia o d'associació, tal com passava a Anglaterra quan Titmuss escrivia sobre aquests temes, i que, per tant, donarien sang de franc (de fet a països com Catalunya el sistema de donació es fonamenta en la gratuïtat i la solidaritat ciutadana). Aquesta resposta dissol el “trilemma de Titmuss”, llevat que hom sostingui, poc plausiblement, que els que donen sang sota aquella motivació actuen de manera no lliure.

Per bé que es pot defensar que trilemes diferents no poden tenir una mateixa solució, si recordem que el que s'examina és si sota condicions realistes es pot satisfer alguna 1, 2 i 3, Cohen suggereix que una solució ètica anàloga a la del problema de la provisió del líquid vital pot dissoldre igualment el trilema de la llibertat d'elecció d'ocupació. Si A opta per atendre pacients en comptes de cuidar jardins, d'acord amb un principi de compromís amb els seus conciutadans, aleshores la igualtat, l'optimalitat de Pareto i la llibertat seran conciliables. Per il·lustrar-ho Cohen es remet, com és freqüent, al model de J. H. Carens (1981), que intenta descriure una possible realització institucional de la solució ètica (recordem que el model funciona en dues fases, la 1a s'adiu al sistema estàndard de l'economia de mercat capitalista, amb guanys desiguals per a treballadors i capitalistes, i a la 2a els ingressos es redistribueixen igualitàriament, via impostos; l'individu se sotmet a una taxació estricta perquè sent l'obligació de servir la resta i contribuir a la societat; tothom ha d'acabar amb els mateixos ingressos, a banda de la respectiva aportació de treball; les inversions i ocupacions cercades en la fase prèvia a la taxació són les més útils socialment, i, per tant, les més ben retribuïdes). En un model així, on hom creu en la igualtat, A no se sentiria legitimitat a rebre retribucions més elevades o a accedir a millors condicions de vida a causa del seu superior talent. Per tant, no és cert que A hagués d'evitar forçosament treballar com a metge si no cobrava £ 50.000, ni que en cobrar £ 20.000 (post-tax) actués amb manca de llibertat. Altrament, A pot ajustar-se a un compromís amb la resta similar al del donant desinteressat de sang. Tots dos actuarien d'acord amb un principi igualitari, al qual subordinen la seva preferència inicial.

La solució ètica –institucionalitzada a la manera de Carens– implica que els individus amb més talent exerceixen llur llibertat d'acord amb consideracions morals, tot escollint ocupacions que haurien defugit d'haver seguit només motivacions egoïstes. Així se supera aparentment el trilema discutit. Tanmateix, hom pot objectar que de fet aquells individus no actuarien d'una manera **realment** lliure, sinó 1) obligats per la mateixa moralitat (si es considera que aquesta inclou el deure igualitari), o 2) obligats pel seu propi compromís moral.

Pel que fa a la 1ra formulació (1) d'aquesta objecció, Cohen hi contraposa un dilema basat en la polisèmia del terme "obligació" i les seves distintes interpretacions: o bé a) la prohibició moral d'assassinar s'entén com a obligació, i, per tant, és fals que no es vulgui una moral de dictats vinculants i obligatoris, o bé b) aquesta exigència no constitueix obligació, i aleshores tampoc no hauríem de considerar com a obligació la restricció moral de la desigualtat. És a dir, bé la moralitat no obliga (b), bé no hi ha cap objecció a què actuar igualitàriament en el mercat de treball sigui una part de la moralitat pel fet que, en certa manera, s'hi estigui "obligat" (a). En el sentit més rellevant d'"obligació", no es pot afirmar que la moralitat del deure de "no assassinar" involucri cap actuació mancada de llibertat. Igualment en l'elecció d'ocupació.

En relació amb la segona formulació (2), cal assenyalar que generalment no es pensa que qui actua sota una inspiració moral ho faci sense llibertat, i, per tant, no és gens evident que qui actui d'acord amb un sentit d'obligació social en les seves tries laborals ho faci forçadament. Igual que hi ha persones riques que treballen sense tenir-hi necessitat, tot seguint un deure moral, sense que ningú no en qüestioni la llibertat de decisió, A pot escollir dedicar-se a la medicina com a lliure expressió d'un compromís amb el col·lectiu.

Només podríem apreciar manca de llibertat en les decisions que tractem si existís una veritat subjacent al trilema, capaç d'anular la solució ètica, com ara que les persones només actuen en benefici aliè si elles també n'obtenen guany o si hi són forçades. Tanmateix, es fals que mai no s'actui per generositat o consciència envers els altres llevat que hi hagi expectativa de benefici personal o que aquesta mena d'accions siguin imposades. La presumpta "veritat subjacent" esmentada exclou arbitràriament els valors altruistes de l'àmbit de la llibertat humana, i, a més, fa que el dilema esdevingui tan irresoluble com poc interessant:

"If we stipulate that a person acts freely when and only when he does what he would most like to do, prescinding from his generosity and in disregard of the norm he endorses, then the trilemma problem is insoluble, but also uninteresting. On the stated stipulation, a morally inspired A then indeed acts unfreely if she agrees to doctor at £ 20.000. But then doing things for moral reasons always mean doing them unfreely, and the initially interesting trilemma becomes a mere consequence of a peculiar account of the character of moral motivation."⁸⁴

Altrament, si s'interpreta que l'acció moral no és per naturalesa "obligada", la solució ètica resol el trilema en afegir a 1, 2 i 3 un quart element: actuar per principi d'acord amb un compromís amb la comunitat. El posicionament de Cohen significa, en definitiva, que si A escull l'ocupació que convé al col·lectiu sota condicions econòmiques raonables –treballar com a metge per £ 20.000– perquè creu que la justícia així ho requereix, actua lliurement. Per

⁸⁴ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 193.

dir-ho en termes rawlsians, fóra com si els individus actuessin, autònomament, de conformitat amb els principis que subscriurien en la PO, els quals prescriuen per al cas que ens ocupa que ningú no s'aprofiti, exigint retribucions i/o condicions addicionals, del seu talent.

Davant la solució ètica, que afirma que la llibertat s'assegura per la manca d'obligació legal i que la igualtat es garanteix, en congruència amb l'optimalitat paretiana, mitjançant un compromís moral o gairebé moral, existeixen altres objeccions possibles. Una d'elles planteja que qui es cregui obligat a renunciar al seu interès personal en pro de la igualtat **s'equivoca**. Si s'entén que no existeix l'obligació igualitarista, se'n desprèn que aquells que s'hi adequen no actuen lliurement. Reprimeixen llur capacitat d'elecció a causa d'una falsa concepció d'allò que la justícia demana. En el cas de decidir en un sentit determinat per creure's vinculat als interessos d'altres persones, A s'ajustaria a una concepció esbiaixada de la justícia, contrària al seu dret inalienable d'elegir l'ocupació. Aquesta objecció té l'estructura següent: Premissa: No existeix cap obligació igualitària → Inferència: Per tant, és fals que els que renunciïn a retribucions més elevades actuïn lliurement. Cohen qüestiona les dues parts de l'argument: Pel que fa a la premissa, negar l'existència de l'obligació d'igualtat significa desvirtuar el debat que afrontem, en retrotraure'l a l'inici (es pretén precisament escatir si el trilema realment suposa un argument consistent contra la norma igualitària de què es parteix). La inferència també és qüestionable, doncs la pretesa falsedat en la creença del deure no implicaria *per se* cap actuació mancada de llibertat, sinó, en tot cas, que aquesta s'exerceix erròniament.

Així mateix, es pot objectar que la llibertat d'escollir entre dues opcions, a i b,⁸⁵ quan només una d'elles –a– és moralment acceptable manca de valor. I, per tant, el trilema resorgeix en substituir “llibertat” per “llibertat valuosa”. Cohen rebutja aquesta objecció adduint que la llibertat d'escollir entre dues opcions encara que una d'elles sigui moralment criticable és important, ja que el rellevant no és la feblesa del deure sinó “how outrageous it would be for the state to recruit me to these tasks.” El valor de la llibertat rau en la pròpia manca de coerció.

I, encara, una altra objecció possible a la solució ètica rau a criticar-ne l'**excessiva “facilitat”**, tot esgrimint que si fa conciliables 1), 2) i 3) mitjançant la introducció d'un criteri moral, per resoldre el trilema n'hi hauria prou amb afegir-hi *ad hoc* d'un nou desideràtum a les seves condicions. S'hi poden oposar dues rèpliques: a) Si la solució ètica és efectivament trivial, això potser mostraria que hi ha un problema en la mateixa formulació del trilema, de manera que sempre és senzill resoldre'l, tot i que no se n'hagi tingut consciència a causa d'una visió

⁸⁵ Podem suposar el cas en què b) sigui deixar que algú mori i a) salvar-lo sense gairebé cap cost per a un mateix, o que a) sigui ajudar a una senyora a creuar el carrer i b) no ajudar-la. Cohen *RJE* (2008), p.195.

esbiaixada de les implicacions ètiques de la llibertat. D'altra banda, no és gens clar perquè una resposta acceptable al trilema n'hagi d'implicar la dificultat de resolució. b) Per argumentar que la solució ètica resol efectivament el trilema ha calgut confrontar-la amb diverses objeccions, fet que, si més, no en relativitza la "trivialitat" presumpta.

La discussió sobre el "trilemma claim" serveix per començar a examinar l'abast de la lliure elecció d'ocupació en una societat justa, problema filosòfic d'àmplies implicacions ètiques i polítiques, que mereix reflexions de fons. El posicionament de Cohen es pot resumir així:

"Either the people of a society believe in equality or they don't. If they do, the prospect of finding a way of reconciling it with freedom and Pareto seems bright. If they don't, then it is likely that equality can be instituted (if at all) only through some unacceptable combination of force and manipulation (effected, for example, by clever economists)."⁸⁶

Tot amb tot, val a dir que d'haver recorregut a les categories clàssiques de l'ètica kantiana Cohen s'hauria estalviat certs esforços superflus per conciliar conceptualment el deure moral amb la llibertat. Sobta que ell, reputat professor de filosofia i, per tant, dotat d'un coneixement suficient del pensament kantian, ⁸⁷ no relacioni íntimament la temàtica examinada amb el marc deontològic que teoritza l'autor de la *Fonamentació de la Metafísica dels Costums*.

4.10.3 La Igualtat, Pareto i la llibertat d'acord amb Rawls

Més enllà de les observacions exposades en l'apartat anterior, Cohen aborda el problema de la llibertat en l'específic marc conceptual rawlsian. Planteja una "objecció rawlsiana" a l'afirmació que el principi de la diferència afavoriria D3 (un estat congruent amb l'optimalitat de Pareto i la igualtat) per comptes de D2 (estat consistent amb Pareto i la desigualtat), comparació de models distributius que hem tractat prèviament.⁸⁸ L'objecció, on la "llibertat" fa referència al primer principi de la teoria de la justícia de Rawls, té l'estructura següent:

1. El principi de la llibertat és lèxicament anterior al principi de la diferència (no és tolerable millorar la condició material dels més desfavorits a costa d'aquest principi).
2. El principi de la llibertat exigeix la lliure elecció d'ocupació.
3. El pas de D1 a D3 nega la lliure elecció d'ocupació.
4. El pas a D3 no es pot justificar amb el fonament teòretic del principi de la diferència.

⁸⁶ Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, (2008), p. 195.

⁸⁷ Vegeu en aquest sentit "Kant's Ethics", capítol 5 de Cohen, *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy* (2013), pp. 138-182.

⁸⁸Seguint Cohen i altres autors afins, el contrast entre les societats D1, D2 i D3 es pot il·lustrar com una comparació entre tres variants distributives diferents on les retribucions dels treballadors menys qualificats, qualificats i altament qualificats són, respectivament, 80, 80 i 80 (D1); 100, 110 i 180 (D2), i 150, 150 i 150 (D3).

La premissa 2 és qüestionable. En la teoria de la justícia com a equitat el principi de la llibertat al·ludeix a les llibertats civils i polítiques, àmbit on no sembla encabir-s'hi, si més no de forma explícita i directa, la plena llibertat d'elecció d'ocupació. Tant és així que no figura de manera expressa en els principals textos en què Rawls s'ocupa d'aquell principi:

“The basic liberties of citizens are, roughly speaking, political liberty (the right to vote and to be eligible for public office) together with freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person along with the right to hold (personal) property; and freedom for arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law. These liberties are all required to be equal by the first principle, since citizens of a just society are to have the same basic rights.”⁸⁹

“[...] The equal basic liberties in the first principle of justice are specified by a list as follows: freedom of thought and liberty of conscience; the political liberties and freedom of association, as well as the freedoms specified by the liberty and integrity of the person; and finally, the rights and liberties covered by the rule of law.”⁹⁰

Amb caràcter general, la capacitat d'optar sense traves a l'ocupació desitjada no apareix en connexió amb el principi de la llibertat en les obres cabdals de Rawls, sinó vinculada al principi d'imparcial igualtat d'oportunitats (segona part del 2n principi de la justícia), o bé en amalgama amb ambdós principis. Fet que planteja el dubte de la ubicació de la lliure elecció d'ocupació en l'arquitectònica resultant de l'elecció que recau en les parts de la posició original.

Tot i aquestes consideracions textualistes a l'obra de Rawls, sembla lògic interpretar que la lliure elecció d'ocupació és inherent al principi de la llibertat, atesa l'amplitud de drets que el principi reconeix, i l'afinitat d'aquella amb la propietat i la integritat de la pròpia persona. Més problemàtica resulta en canvi la premissa 3 (realment el pas de D1 a D3 és contrari a la llibertat?). La solució ètica és congruent amb la prioritat lèxica de la lliure elecció d'ocupació sobre el principi de la diferència, atès que per a Rawls aquesta llibertat és reconeguda legalment i la solució ètica això no ho contradiu, ja que no imposa a ningú cap deure legal d'escollir una determinada ocupació. Rawls s'oposa al treball que s'assigna forçadament, però no al que es realitza seguint conviccions morals, les quals, si bé no reben tanta atenció per part seva com els incentius econòmics, no es poden excloure de les motivacions humanes, i no neguen en cap cas el principi de la llibertat en sentit rawlsià (com a principi d'aplicació a l'EB). La imposició d'una ocupació concreta vulneraria el principi, però no l'autorestricció convençuda del propi interès en el mercat de treball d'acord amb un sentiment de compromís amb la comunitat, a l'igual que no el contradiu acompanyar una persona cega a travessar un semàfor, en virtut d'un deure moral. Ambdós casos expressen un exercici moral de la llibertat.

⁸⁹ Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 61.

⁹⁰ Rawls, *Political Liberalism* (expanded version – 2005), p. 291.

La rèplica de Cohen a l'objecció rawlsiana a la solució ètica té com a rerefons l'axioma que governa tota la gran obra que és *Rescuing Justice and Equality* (2008): en una societat justa tant el principi de la llibertat –i, per tant, el d'elecció d'ocupació com a part que n'és integrant– com el de la diferència obliguen més enllà de l'Estat, vinculen també als individus. Les persones han d'actuar com l'Estat pel que fa a permetre i promoure la llibertat aliena, i, per tant, és condemnable que, qui sigui, minvi llibertats alienes –com la d'expressió– mitjançant boicots o altres mesures coercitives. Igualment, els ciutadans han d'actuar com els poders estatals pel que fa al principi de la diferència, i afavorir en tot allò que puguin els interessos dels més febles (per matisar ambdós casos es reconeix una prerrogativa personal raonable). Pel que fa al principi d'imparcial igualtat d'oportunitats, que –com el de la diferència– és part del 2n principi rawlsià de la justícia social, s'entén que la seva implementació no es redueix tampoc a la legislació estatal. Si es pensa novament en el cas del racisme, òbviament contrari a la igualtat d'oportunitats i a les bases socials de l'autorespecte, s'observa que és incoherent acceptar una legislació orientada a combatre les discriminacions pròpies d'aquest fenomen i no actuar en conseqüència quan s'està en la posició social per poder-ho fer, tal com fóra el cas d'un empresari que seguís prejudicis racistes en la tria dels candidats a una ocupació, encara que aquestes decisions no es puguin prohibir a la pràctica per cap llei, ja que l'ordenament jurídic no pot penetrar tant a fons en la subjectivitat i les actituds individuals. En conseqüència, si això val pel cas del racisme, Cohen es demana:

“If you agree that these are inconsistencies, then why is it not inconsistent for citizens to use the state to pursue equality, or the difference principle, but to set such matters aside in the rest of life?”⁹¹

D'altra banda, la temàtica del discutit capteniment individual en el mercat de treball suscita amb facilitat contradiccions entre el compliment del principi de la llibertat i el de la diferència, tot considerant, a més, que d'acord amb Rawls és més senzill detectar un incompliment del primer que del segon. Alhora, la vehement extensió dels principis de la justícia social a l'àmbit individual genera dubtes sobre la pròpia naturalesa de la llibertat i el contingut del seu exercici. Per una banda, el principi de la llibertat prescriu que totes les opcions han de romandre obertes a l'albir de l'individu, sense rebre coercions de ningú, i que, per tant, el que compta és l'estructura de l'elecció, al marge del contingut. Per l'altra, les exigències de fons de la justícia social distributiva no es poden satisfer mitjançant el mer respecte formal a l'estructura decisòria que s'adigui al principi de la llibertat, sinó que en reclamen un determinat contingut. La matèria tractada també planteja com a contradicció notable la relació entre el reconeixement jurídic d'un dret –com ara que els cirurgians puguin decidir amb ple dret quant

⁹¹ Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, (2008), p. 199.

treballen a diferents nivells de remuneració– i el fet que el seu exercici sigui o no defensable en vistes als valors ètics subjacents a tota l'arquitectònica rawlsiana. Es tracta d'un conflicte entre dret positiu i moral personal.

4.10.4 L'elecció d'ocupació com a problema filosòfic (rawlsianisme versus i igualitarisme)

La qualitat de l'experiència laboral i la càrrega, el volum i les retribucions del treball, són qüestions que, d'acord amb Cohen, afecten el compromís amb la igualtat al nivell d'un principi bàsic. Malgrat que la matèria plantegi una certa vaguetat, els ingressos i la qualitat del treball, tal com fan els individus en llur vida personal, s'han de poder ponderar entre si, però normativament, tractant-ho com un problema substancial per a la justícia social.

En canvi, de la lectura estricta de l'esquema bàsic de la teoria de la justícia com a equitat no se'n desprèn que els sous i la vivència laboral siguin elements a ponderar entre si en l'àmbit de la justícia. El punt de partida de TJ rau en la distribució de béns primaris, que com es recordarà són bàsicament drets i deures, oportunitats, ingressos i riquesa, així com també les bases socials del sentit d'autoestima ("self-worth"). Tots ells es caracteritzen per ser mitjans:

- 1) Per assolir tota mena de propòsits (necessaris per a qualsevol pla de vida),
- 2) de significació neutral respecte als diversos plans de vida, i
- 3) objectivament mesurables.

Els ingressos reuneixen totes tres característiques, però aquest no és el cas de la qualitat de l'experiència laboral, que per a moltes persones no és un mitjà sinó un fi en ella mateixa, i que, a diferència dels diners, és difícil de mesurar. En conseqüència, la qualitat de l'experiència laboral no és quelcom que formi part de la mètrica de la justícia rawlsiana, i, per tant, l'elecció d'ocupació escaparia de l'abast del principis de la justícia, tot evitant-se que el principi de la diferència "esclavitzí" als que tenen més talent (s'entén que si, per contra, aquest principi governava l'elecció d'ocupació en el marc d'una mètrica de recursos, l'individu hauria de treballar tant com li fóra possible i en la professió o ofici on fos més productiu, encara que li resultés repugnant, ja que així augmentaria el fardell de béns primaris dels menys afavorits).

Contràriament, Cohen defensa la inclusió de la qualitat de l'experiència laboral i de la resta de qüestions que hi estan relacionades en l'àmbit de la justícia. Afirmar que només estaria

justificat que els més dotats de talent cobressin retribucions substancialment superiors a la resta en el cas que llur feina els suposés una càrrega especialment opressiva (“the good case”), a manera de compensació. És cert que això no encaixa amb una lectura estricta dels texts de Rawls, que generalment circumscriuen la mètrica de la justícia distributiva als béns socials primaris, però Cohen sosté que és absurd excloure’n quelcom tan significatiu per a la condició de la persona com la qualitat del treball. A més, cal matisar que Rawls no oblida, com a pròpies de la justícia distributiva, realitats diferents dels béns socials primaris (com ara la significació normativa que aquells dotats d’un talent natural superior –bé primari no social– siguin més afortunats que d’altres; que l’exercici de llur talent sigui intrínsecament gratificant, o que aquesta desigualtat no pugui justificar l’accés a una fortuna superior si no és en benefici dels menys afavorits). De la discrepància entre Cohen –que considerar ridícul excloure de la justícia social matèries que, com la qualitat del treball, afecten el benestar de les persones– i Rawls, en resulta una tríada inconsistent formada per les tres posicions següents:

1.	Neutralitat liberal rawlsiana (es comparen interpersonalment béns primaris i fardells de recursos i s’ignora el grau en què les preferències dels individus són satisfetes).	Cohen la rebutja
2.	Optimitzar la condició dels més desfavorits.	Rawls la rebutja (a la pràctica)
3.	Prohibició de l’esclavatge d’aquells que tenen més talent natural.	L’afirmen Rawls i Cohen

Pel que fa a “l’esclavatge dels que tenen més talent”, com a risc per a la llibertat derivat d’una visió estricta de l’igualitarisme, s’ha d’assenyalar que, tot i la prioritat lèxica de la llibertat, és més latent en la concepció rawlsiana de la justícia que en la de Cohen: en el cas què només A fos capaç de desenvolupar un treball determinat, i que l’odiés, la resposta rawlsiana seria difícil, atès el menysteniment del benestar en la mètrica de la justícia, mentre que segons la resposta igualitària de Cohen A hauria de percebre una compensació extra en aquest supòsit.

D’altra banda, hi ha arguments per defensar que un ethos igualitari inclusiu no és intrínsecament opressiu ni amenaçador de la llibertat. Possiblement comporti més perills per a aquest valor un mercat subjecte a una taxació d’orientació rawlsiana. La llibertat resulta més afectada per una legislació maximitzadora que apugi les taxes, ja que en aital supòsit la capacitat d’escollir com de dur s’ha de treballar es veu reduïda si en paral·lel a la pujada impositiva no minven les despeses que calgui assumir per part de l’afectat (per exemple proveïdors en el cas d’un autònom). Si, d’acord amb Rawls, es pot considerar que una política fiscal que augmenti els impostos sobre el treball i el comerç amb incidència directa sobre

l'equilibri individual entre lleure i treball no interfereix sobre la llibertat, com es pot entendre que sí que la violi un ethos igualitari que, estant reconeguda legalment la lliure elecció d'ocupació, fa que l'individu vagi més enllà de la llei en actuar per conviccions igualitàries?:

(...) Why might an egalitarian ethos be thought to be unacceptable demanding, when maximizing legislation is not thought to be? It is because it is particularly oppressive, in deference to that ethos, to have to decide to do the egalitarian thing? Is there an unreasonable burden on the will here?⁹²

La raó per la qual alguns pensen que l'ethos igualitari imposa una càrrega opressiva sobre la voluntat podria ser que no creuen realment en un principi igualitari, en un principi estricte de la diferència, i per aquesta raó ajustar-s'hi els resulta particularment opressiu i poc motivador. Però aquesta resposta és insuficient. La idea d'ethos igualitari sembla tan suggeridora com excessivament vaga i imprecisa per basar un paradigma normatiu vinculant. Com més intentem concretar-la per a casos concrets, més en surt reforçada l'objecció de la llibertat, i més dubtem que sigui compatible amb l'autonomia personal en l'elecció d'ocupació. L'aposta de Cohen per l'ethos igualitari implica que, a l'hora de prendre decisions en l'àmbit laboral, tots hem de tenir present l'objectiu de millorar les expectatives dels més desfavorits. És a dir, hom ha de triar l'ocupació més útil socialment i esforçar-s'hi al màxim, sens perjudici d'una prerrogativa personal raonable (que permeti a cadascú cercar interessos personals en el mercat fins a un punt raonable), i amb compensacions per als treballs especialment durs. Per a Cohen aquesta opció –actuar moralment en decidir els treballs a exercir– solucionaria èticament el problema de conciliar el compromís igualitari amb la preservació de l'eficiència paretiana i la llibertat; resoldria el trilema estudiat. No hi hauria cap menyscapte substancial per a la llibertat perquè, d'acord amb l'ethos igualitari, el capteniment moral davant del treball no està imposat per cap obligació legal, sinó que respon a la voluntat d'acomplir normes morals. Tanmateix, la manca d'obligatorietat jurídica del deure d'actuar èticament en el mercat de treball és suficient per considerar que l'ethos no col·lisiona amb la llibertat de l'agent moral?

Paula Casal ha explorat l'objecció –rawlsiana– de la llibertat davant dels arguments de Cohen en treballs remarcables.⁹³ No és l'ethos igualitari excessivament exigent? Casal subratlla, amb J. S. Mill, que malgrat que l'acompliment de l'ethos cohenià no constitueix cap precepte legal, l'eventual inobservança del ciutadà podria comportar-li una sanció informal per part de l'opinió pública, una reprovació possiblement immerescuda. Inspirant-se en el pensament de J. Raz, ella advoca per revisar i moderar aquest ethos, reformulant-lo per respecte a la vocació

⁹² Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 203.

⁹³ Vegeu en aquest sentit: Casal, "Occupational Choice and the Egalitarian Ethos" (2013), i Casal, "Mill, Rawls, Cohen and the Egalitarian Trilemma", entre els diversos treballs d'aquesta autora sobre el pensament de Cohen.

professional i l'autonomia ocupacional de tots, sense sacrificar la de les persones més talentoses ni obviar les traves socials que minen l'autonomia de les dones. Alhora, planteja que l'ethos igualitari pugui ser receptiu, com a norma assolible, als nivells absoluts de millores materials i tècniques (la possibilitat d'implementar mesures com la reducció de jornada hauria de suavitzar el rigor que l'ethos, si més no en contextos d'estabilitat i prosperitat econòmica, pugui imposar sobre les decisions ocupacionals del ciutadà).

Tot amb tot, més enllà de la distinció entre un ethos igualitari maximalista i un de moderat, el debat sobre com es projecta l'ethos sobre l'àmbit ocupacional remet en tot cas a la coherència personal. Tant si el pensem com a ideal regulatiu de fons o com a norma assolible, ajustar-se a criteris morals –tenir en compte necessitats alienes– en l'elecció d'ocupació interpel·la l'individu en la seva consciència, en especial pel que fa als que es proclamen igualitaristes. Hom podria justificar de manera convincent (davant d'ell mateix i de la resta) perquè no tria l'ocupació més útil socialment? Aquest és un punt clau. Per reflexionar-hi són d'interès les seccions 10 i 11 de la lliçó 10 d'*If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (2000), com a referència anàloga. Una part important d'aquest extraordinari recull de lliçons de 1996 s'ocupa de temes de justícia distributiva, tot anticipant allò que exposa de forma més desenvolupada a *Rescuing Justice and Equality* (2008), si bé en el primer Cohen reflexiona sobre el capteniment dels individus en una societat injusta i en el segon en una de justa. El títol de la lliçó esmentada ja sembla tota una declaració de principis: "Political Philosophy and Personal Behavior". S'hi examina la coherència d'aquells que professen creences igualitaristes i alhora disposen d'ingressos superiors a la majoria i a allò que els pertocaria en la societat igualitària que reivindiquen, sense que distribueixin suficientment l'excedent d'allò que els cal per viure, ni, per tant, contribueixin a promoure l'equitat tant com podrien. L'exemple dels catedràtics d'universitat que es declaren d'esquerres, entre ells el propi Cohen, il·lustra a bastament aquest punt sobre la congruència entre els principis i l'acció, però el cas és extrapolable a molts altres col·lectius (professionals liberals, metges i empresaris que es declarin igualitaris). Com podrien sostenir de forma consistent que un compromís de principis amb la igualtat no implica desprendre's de la major part de diners que hom posseeix en benefici d'alguna causa social que redueixi la injustícia? ("Since you're an egalitarian, how come you think it's OK for you to be so rich?")⁹⁴

⁹⁴ L'estructura del problema tractat rau en la (in)coherència d'aquesta tríada 1) A believes that he ought (all things considered) to do X; 2) A does not intend to do X; 3) (A believes that) A's behavior is not out of line with his own principles. I, concretament, la (in)coherència dels punts següents: 4) A believes in equality; 5) A is rich (which means that A does not give a relevant amount of his money away) i 6) (A believes that) A's behavior is not out of line with his own principles (vegeu Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, 2000, p. 156. Ras i curt, Cohen li demana al ric igualitarista: "Why don't you pursue equality by donating the extra that you would lack in a just society to poor people, and/or to organizations that promote equality?" (Cohen, *If you're...*, 2000, p.161), o bé perquè no destines més diners per a aquestes causes col·lectives?

En el conjunt de la lliçó s'estudien diverses respostes que oscil·len entre la justificació i l'excusa. Contestes parcialment equiparables a les d'algú preguntat per la tria professional. Una d'elles és la consideració que la preferència per una societat igualitària no té implicacions per a la conducta personal en una de desigual. Una altra, que no és clar com l'ús de la pròpia riquesa pot reduir la desigualtat (serveix de res una acció de caritat extravagant?). D'altres desvinculen l'igualitarisme de la justícia, o afirmen que l'acció només fóra una gota dins l'oceà. També s'examina una resposta basada en idees de Ronald Dworkin, que indicaria que si l'Estat no aconsegueix la seva obligació redistributiva, el principal deure del ciutadà rau a buscar una rectificació de la política injusta de l'Estat, recolzant, si escau, a un partit igualitari. Els ciutadans serien col·lectivament responsables de la injustícia, però amb la mediació de l'Estat, no estarien obligats a cap acció substitutiva del poder públic. Igualment, s'hi tracta una resposta inspirada en el marxisme, per negar que calgui desfer-se d'allò que es posseeix en excés: la caritat personal no altera els fonaments d'una estructura de poder injusta, i, a més, el desitjable és que cadascú pugui sentir l'autoestima de guanyar-se la vida per si mateix, decentment i amb independència. Finalment, també s'esmenten arguments del tipus "I-need-to-keep-my-money-precisely-in-order-to-promote-egalitarianism", com la necessitat de retenir recursos perquè la posició del ric permet l'accés a esdeveniments socials on es pot intentar convèncer persones amb influència sobre polítiques que afecten els més desfavorits. O l'opció de destinar els diners a proporcionar als fills una formació sòlida, tot inculcant-los alhora valors igualitaris per assegurar que alguns dels quadres més qualificats del mercat de treball que gaudeixin en un futur de posicions privilegiades utilitzin llur poder per a fins d'equitat social.⁹⁵

Aquest ventall de respostes del ric igualitari es pot enllaçar amb la discussió sobre la vigència d'un ethos igualitari en el mercat de treball. Podem qüestionar l'abast de les exigències d'aquest ethos en ambdós casos, adduint que l'individu té dret a gaudir d'una esfera privada, tant en una societat justa com en una d'injusta. D'acord amb "the private space objection", l'espai privat s'ha de poder organitzar sense que la pròpia vida esdevingui opressiva, com podria passar en el cas de requerir-li a algú que actuï tenint sempre en compte els interessos dels més desfavorits. L'exigència moral d'haver de realitzar donacions o d'escollir certes feines en favor dels que ocupen una posició social més feble pot constituir una càrrega mental desproporcionada sobre la voluntat personal. Cohen estudia aquest problema referint-se, per analogia, a una divergència entre Robert Nozick i Thomas Nagel en matèria de política fiscal.

⁹⁵ Cohen afirma que la credibilitat dels darrers arguments varia segons el context polític nacional, essent més creïbles on menys fort sigui el moviment democràtic per la igualtat, com als EUA, i menys creïbles al Regne Unit, on hi hauria una política menys determinada per les elits. (Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, 2000, p.179), però la tesi és discutible a dia d'avui perquè el text (1996) no té present l'evolució comparada recent d'ambdós països .

D'acord amb Nozick, la caritat privada podria assegurar l'assistència als més desfavorits si existís efectivament una imperiosa necessitat moral generalitzada en aquest sentit. Si s'opta per assistir-los mitjançant una redistribució imposada per l'Estat és només per obligar aquells que no volen donar⁹⁶ Contràriament, Nagel sosté que hi ha raons perquè l'Estat assumeixi l'acció redistributiva, ja que hi ha persones disposades a contribuir mitjançant els impostos, però no a efectuar aportacions pel seu compte.⁹⁷ Planteja que en ocasions és adequat obligar les persones a fer quelcom que no realitzarien si no se les forçava. És el cas de compel·lir els ciutadans a contribuir en favor de persones indigents mitjançant el pagament d'un gravamen automàtic imposat sobre llurs béns, vist que no és plausible que hi contribueixin per acció individual espontània, malgrat que la quantia en diners fos igual en ambdós casos. L'expectativa que el ciutadà realitzi directament transferències econòmiques solidàries sense la mediació del poder de l'Estat pot suposar una exigència moral excessiva en decisions difícils d'adoptar, tenint present la manca de seguretat sobre si els altres actuaran de la mateixa manera ("the assurance problem"),⁹⁸ la verificació de la qual és una exigència irritant per a la voluntat. L'apropiació governamental d'una part dels recursos del ciutadà amb fins redistributius l'exonera de prendre una decisió difícil, si bé en restringeix l'àmbit d'elecció. Però la resposta de Nagel a Nozick no es limita a afirmar que la donació voluntària pot ser més onerosa que la transferència imposada per l'Estat. Va més enllà. Defensa que està justificat que algú rebutgi donar individualment si això li suposa una càrrega mental excessiva.⁹⁹

La dificultat de l'acció distributiva al·ludida per Nagel és relativa si es compara la senzilla ordre de transferència mensual donada a un banc en favor d'una ONG, per exemple, amb el pagament puntual de les taxes estatals. Així mateix, no és clar si l'observació es refereix a què donar diners per compte pròpia és més difícil (per a les capacitats personals) o més costós econòmicament (en termes monetaris i per la pèrdua d'allò que hom voldria retenir) que perdre'ls a mans de l'Estat. Fos com fos, Cohen estima que l'argument és feble, i que la causa

⁹⁶ Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974), pp. 265-268.

⁹⁷ Nagel, "Libertarianism without foundations" (1981), pp. 199-200, a Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick* (1981).

⁹⁸ Cohen examina aquest problema en la secció 12 del text tractat, en el supòsit d'una societat com la nostra, no igualitària, on existeixen pocs rics igualitaris i la desigualtat romandrà amb independència de la nostra donació. Es produiria un desavantatge envers els altres, amb un perjudici intolerable sobre qui se sacrifica i els seus familiars ("[...] a person can, in full consistency, think it desirable for tax policy and/or a general ethos to favor the badly off, yet resist furthering their cause by extravagant personal initiative in an unequal society that lacks that policy or ethos". (Cohen, *If You're...*, 2000, p. 175). A diferència del que regiria en una societat igualitària, en una com la nostra no s'assegura un nivell mínim d'ingressos, i, per tant, és normal que es prefereixi estalviar i llegar diners als fills –o, si no se'n té, a les persones més properes– per millorar-ne les expectatives vitals, i destinar els recursos a potenciar la formació que els capaciti davant del mercat de treball, llevat que hom sabés que els que es troben en la mateixa situació també en donarien. El problema de l'assegurança fa que la igualtat esdevingui, per tant, un projecte social. També és rellevant el sentiment de privació que experimentaria l'autoexpropiat.

⁹⁹ De confirmar-se aquesta afirmació, resultarien conciliats els punts següents de la tríada esmentada prèviament: "4) A believes in equality; 5) A is rich (which means that A does not give a relevant amount of his money away) i 6) (A believes that) A's behavior is not out of line with his own principles."

de la consistència aparent rau precisament en la confusió entre allò difícil i allò costós.¹⁰⁰ No perquè l'acció examinada sigui difícil (però no "costosa") s'ha d'inferir que sigui impossible, ni resulta, per tant, moralment justificat no donar per compte propi –en observança personal de l'ethos igualitari– allò que hom està disposat a perdre a mans de l'Estat –com a contribuent d'una política d'impostos determinada. La càrrega sobre la voluntat no variaria substancialment entre ambdós casos.

Si l'eventual cost elevat de l'acció és una raó per descartar-ne l'execució, cal comparar el cost extra d'una acció individual voluntària amb l'actuació del poder públic, tenint present que el resultat monetari fóra gairebé igual en tots dos casos. Cohen sosté que el cost és diferent en cada cas, però no considerablement. El "preu" addicional de la donació no mediada per l'Estat és modest. És significatiu l'esforç suplementari de signar un taló o ordenar una transferència bancària? Per valorar-ho caldria distingir prou bé els conceptes de dificultat i cost, que interactuen intensament (al cost principal de la pèrdua de diners s'hi afegeix la dificultat d'obtenir-los, que pot generar una resistència mental irritant i de superació dolorosa: "So the difficulty which comes from contemplating the consequent cost can generate a cost in the throes of decision itself";¹⁰¹ el cost potencial en diners dificulta la decisió, i causa un cost addicional en el procés de formació deliberada de la voluntat). Però la distinció cost/dificultat no altera la inconsistència fonamental de l'argument de Nagel, que Cohen exposa a través d'una analogia extravagant amb la contribució via estatal/via individual. Presenta el supòsit que a un camp de batalla algú pugui morir llevat que a algú altre se li amputi un peu, si bé no n'aclareix la hipotètica relació. El resultat de la mutilació és el mateix (dolor i pèrdua del membre) si l'operació l'efectua l'afectat o algú altre, però en el primer cas l'acció és més dolorosa pel suplici immediat que sobrevé amb el tall, constituint un cost extra respecte del segon cas. Tanmateix, la diferència es difumina si s'estableix un sistema amb un botó automàtic que activi el tall d'un potent ganivet elèctric. En aquest cas no hi ha un gran canvi de càrrega extra sobre la voluntat segons qui pitgi el botó. Partint d'aquest exemple extrem, Cohen addueix que si és l'Estat qui toca la tecla dels tributs les coses seran només una mica més senzilles per a l'igualitari ric que si ell mateix ordena transferències periòdiques al banc. Però en l'exagerada presentació de l'argument de la càrrega que fa Nagel la dificultat de l'acció voluntària envers la de l'Estat s'assimila al contrast entre que algú s'hagi d'amputar –sense gabinet automàtic– el peu a si mateix i la possibilitat que algú altre ho faci per ell.

¹⁰⁰ "In considering the present question, we must distinguish between the cost of doing something and how difficult is to do that thing. The cost of an action for me is what I lose (but would have preferred to keep) as a result of performing it, and also whatever pain or other unpleasantness attends the act of performing it, whereas its difficulty for me is a function of how my capacities measure up to the challenge it poses." Cohen, (*If...*, p. 171).

¹⁰¹ Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, (2000), p. 172.

Podem recórrer a altres exemples que qüestionen el contrast entre l'acció governamental i la privada sobre la càrrega de la voluntat –“cost-of-willing argument”– en matèria redistributiva. Cohen raona que així com els que són partidaris d'una política pública igualitarista opten per votar a un partit afí a aquest ideari que possiblement governarà i aplicarà mesures fiscals que els afectaran, també podrien signar sense desfici una ordre bancària en aquest sentit. Ambdues accions imposen les mateixes exigències sobre l'individu. Així ho il·lustra el supòsit d'una votació on hom pugui triar la papereta del partit que aposta per l'equitat social i, alhora, signar un document d'ordenació de pagament bancari, proper a la taula de les butlletes, sabent que l'efecte d'ambdós actes és condicional (les mesures del programa del partit només s'implementaran si obté prou suport per formar govern, bé en solitari bé en coalició, i l'ordre de pagament només es farà efectiva en cas de fracàs electoral d'aquella formació política, essent el cost econòmic personal equivalent en ambdós escenaris). No fóra inversemblant que l'igualitari rebutgés signar l'ordre esgrimint que és molt més exigent que votar per la igualtat?

Els exemples precedents relativitzen la diferència de la càrrega que suposen per a l'individu les transferències econòmiques efectuades per pròpia iniciativa directa, d'una banda, o a través de l'Estat, d'una altra. Tanmateix, si extrapolem els raonaments que hi sotsjauen a l'àmbit de l'elecció d'ocupació s'observa que la càrrega d'exercir una activitat útil socialment sí que varia qualitativament segons respongui a l'elecció personal o a la imposició de l'Estat, atès que l'eventual reclutament forçat de persones per a les professions més útils socialment, a diferència de la imposició d'una política fiscal, negaria una prerrogativa personal raonable, així com la pròpia llibertat (l'elecció i l'exercici d'un ofici determinat implica dimensions essencials de l'autonomia humana). Amb tot, ambdós àmbits remet en comú al problema de la coherència entre la filosofia política que hom pugui subscriure i la conducta personal, per bé que la singularitat de l'àmbit del treball (“trilemma claim”) ens fa reprendre'n l'estudi específic.

4.10.5 El trilema reformulat (La igualtat, Pareto i la llibertat com a autorealització)

La solució -ètica- del trilema entre: 1) igualtat, 2) Pareto (eficiència) i 3) llibertat, exposada anteriorment, pot ser criticada com una via de sortida que no afronta la versió més ferma del trilema, consistent a concebre 3 no com el mer *acte* lliure d'elecció d'ofici o professió, sinó com la llibertat en l'*exercici* del contingut d'una ocupació que no resulti opressiva i que permeti que les facultats d'un individu floreixin d'una manera natural. És a dir, la llibertat entesa més enllà de la mera opció per un treball i concebuda com un component de l'activitat laboral de l'individu que podem anomenar autorealització.

En la defensa de la solució ètica s'ha presentat una certa analogia entre el supòsit del metge/jardiner (A) i el del donant de sang, tot comparant-ne les motivacions. Tanmateix, des de l'òptica de la llibertat com autorealització aquesta similitud no és convincent. Si A decideix ser doctor en comptes de jardiner, que és el que de debò desitjaria, compromet una llibertat que no es refereix al mer acte de triar, sinó a allò que s'escull, que és quelcom que n'ha d'afectar la qualitat de la vida subsegüent. La situació del donant de sang en el cas de Titmuss no és realment afí. Per bé que tant A com el donant poden triar de manera igualment lliure renunciar a ser jardiner, en el primer cas, i decidir donar sang, en el segon, els significats no són assimilables. La renúncia d'A té un caràcter més costós, i a priori el pot conduir una vida que no sigui lliure, víctima d'un possible "esclavatge dels talentosos", propiciat per un igualitarisme excessivament exigent. La seva decisió transcendeix la mera acció de decidir i s'estén al conjunt de la seva vida, sense que l'aportació puntual del donant altruista d'un banc de sang s'hi pugui comparar en termes de perjudici per a la llibertat, doncs aquest fet s'exhaureix en si mateix, llevat que imaginem que es dedica a donar sang cada dia durant tres hores.

L'enfocament de la llibertat entesa com a autorealització (3 bis) permet reformular¹⁰² l'estructura del trilema que ens ha ocupat prèviament, tot qüestionant de nou que el fet que un individu actuï d'acord amb un deure moral sigui un ús de la seva llibertat i no la seva negació. Cohen afronta el nou trilema oposant-hi diversos arguments. Primerament, dóna a entendre que 3 bis és quelcom que en, certa manera es podria quantificar ("freedom in the sense of self-realization comes in different amounts"),¹⁰³ i que, per tant, si més no en l'*standard case*,¹⁰⁴ no es pot entendre com un valor sacrificat en conjuminar-se amb la igualtat i l'eficiència.

¹⁰²

En caracteritzar la llibertat com a autorealització, les tres parts –en tensió– del trilema són les següents:

1.	<u>Igualtat</u> : Ningú no es pot trobar en una situació substancialment millor que la resta en quant a ingressos, més enllà d'una prerrogativa personal raonable.
2.	<u>Optimalitat de Pareto</u> : No s'ha de preservar cap estat de coses respecte del qual tothom podria millorar.
3.	Llibertat com a elecció d'ocupació sense intromissions // 3 bis : <u>Llibertat com a autorealització</u> (aspecte de l'activitat laboral d'una persona). *3 i 3 bis no tenen perquè anar vinculades, en especial quan en la tria d'ocupació hi pesen els diners a percebre.

¹⁰³ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 206.

¹⁰⁴ Cohen distingeix entre: 1) *the bad*, 2) *the good (or special burden)* i 3) *the standard cases*. En el primer els més dotats de talent rebutgen per raons estratègiques treballar al mateix nivell de rendiment quan cobren menys, en tant que això els permet d'obtenir ingressos superiors. Tanmateix, els plau tant la seva feina, o estan tan projectats a fer diners, que en realitat no treballarien menys dur si s'apujaven els impostos sobre el producte de llur treball, i per tant, enganyarien si amenaçaven amb això. Cohen no hi presta gaire atenció perquè la premissa menor de l'argument dels incentius en aquest cas és falsa. A 2 els afectats assumeixen una càrrega laboral compensable econòmicament des de qualsevol punt de vista igualitari raonable, atès el caràcter ardu de l'activitat que realitzen. D'acord amb l'*standard case* "the work of talented people is not distinctively burdensome but, on the contrary, characteristically more congenial than the work of others is" (Cohen, *RJ&E*, 2008, pp. 102-103), i, per tant, el reconeixement de retribucions més elevades no els compensaria cap tasca penosa. Des d'una perspectiva igualitarista això no estaria justificat, encara que els afectats poguessin beneficiar-se de l'estratègia del *bad case*. A diferència d'1, a 2 i 3 els individus amb talent realment prefereixen –i de debò estan disposats a– produir menys amb retribucions bàsiques que amb qualificades (vegeu la taula de la p. 58 de *RJ&E*, 2008).

Aquesta combinació només pot provocar que alguns ciutadans perdin part de la seva llibertat, tenint menys possibilitat d'autorealització que d'una altra manera, mentre que d'altres n'augmentin la seva, de forma que el dilema es dissol. 1, 2 i 3 bis no són incompatibles, doncs si bé en una societat igualitària la vida d'una persona amb talent pot ser –en alguns aspectes– menys atractiva del que ho és en una de desigual, per exemple en quant a minva de la satisfacció que resulta de l'experiència laboral com a mitjà d'autorealització, l'esforç que pugui suposar per a A la seva vida com a doctor comporta la millora de la vida d'altres individus més desfavorits. I sense sacrificar-se més que ells pot millorar-ne les possibilitats d'autorealització.

L'acceptació d'una vida en condicions similars a les de la majoria no és contrària a la llibertat ni suposa cap mena d'esclavatge dels talentosos. L'igualitarisme que Cohen reivindica no els imposa exigències il·limitades. No es reclama que A s'hagi de sacrificar més que la resta a causa de la seva superior capacitat productiva. Ni tampoc que exerceixi una ocupació que no voldria assumir de cap manera (recordem que A està disposat a dedicar-se a l'atenció mèdica pel preu de £50.000). D'acord amb el que s'ha il·lustrat mitjançant la taula que contrasta les preferències d'A amb les de la comunitat, A obté més satisfacció treballant per £20.000 com a metge de la que la majoria obtenen en les seves ocupacions. L'afectat oscil·la entre una tasca que li resulta excel·lent i una altra que encara li és més atractiva, només se li demana: “to be content with being rather better off than other people, as opposed to rather more than rather better off.”¹⁰⁵ L'única raó per la qual el cas del metge/doctor pot plantejar problemes aparents per a la llibertat és que oblidem que es tracta d'una expressió de l'*standard case*.

La justícia distributiva igualitarista no demana greus sacrificis als més capaços, només els requereix de fet més producte o més serveis, atès que pel seu propi talent això no els comporta cap càrrega abusiva en relació amb la resta. No es pretén obtenir d'ells tant com fóra possible, sinó allò –productes o serveis– que, sense un sacrifici especial, ni menyscapte per a llur autorealització, són capaços d'aportar en un volum superior al mitjà. Així doncs, es tracta de què es trobin en una situació menys avantatjosa que la pròpia de les societats –capitalistes– que coneixem, no d'“esclavitzar-los” en cap sentit, malgrat el malentès que hom pugui copsar en la màxima de la vella tradició igualitarista del comunisme que es troba en la *Crítica del Programa de Gotha*:

“The old communist slogan, “from each according to his ability, to each according to his need” was at best poorly formulated, because it suggested that the more able should give more of themselves irrespective of the needs that might thereby be fulfilled or frustrated. To avoid unfair burden on the talented, or on anyone else for that matter, the first part of the slogan should

¹⁰⁵ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 208.

instead, be constrained by its second part: no one should be expected to serve in a fashion that will unduly depress her position, in comparison with others, with respect to what she needs to have to live a fulfilling life.¹⁰⁶

Els arguments exposats mostren una primera resposta al trilema reformulat (1, 2, 3 bis). Però aquesta contesta es pot considerar excessivament bàsica, i dependent de concebre l'autorealització com a bé ponderable amb altres béns i amb l'autorealització aliena. Contràriament, hom pot esgrimir que l'autorealització constitueix un bé incommensurable amb d'altres i associat, com a valor, a una prioritat lèxica que impedeix que s'obligui ningú a renunciar a cap nivell d'autorealització pròpia pel bé aliè. Aquesta distinció implica que els partidaris de la versió reformulada del "trilemma claim" han d'afrontar un dilema entre les dues concepcions següents:

- a) L'autorealització i l'esforç s'entenen com a fonts d'utilitat, i, per tant, desenvolupar el treball que hom no prefereix en primer lloc es pot considerar com una càrrega vital commensurable amb altres càrregues i beneficis (una càrrega negativa compensable amb quelcom valuós).
- b) L'autorealització –i el treball com un dels seus mitjan prioritari– gaudeix d'un estatus normatiu privilegiat.

Les dues alternatives plantegen dificultats. En el primer cas tenim la concepció del valor del treball desitjat com a quelcom que pot ser objecte d'intercanvi o ponderació amb altres béns en una balança de benestar, i, per tant, la possibilitat que algú (A) demani més diners –que la resta– a canvi de dur a terme un treball que, tot i ser al seu abast, no n'és la primera preferència. Des d'una perspectiva equitativa, això suposa ser injustament antiigualitari; si se li concedeix el que demana es perd 1 (igualtat) sense guanyar tampoc 3 bis (autorealització) ni 2 (eficiència – optimalitat paretiana). La justícia requereix que A faci de metge per £20.000, però si no s'hi avé, com que no se'l pot forçar, se li hauran de pagar £50.000, d'acord amb una política que suposa el sacrifici de la igualtat i de l'eficiència. El trilema es manté irresolt en els seus termes a causa de l'actitud d'A, però no hi ha res d'inherent a la natura de la llibertat com autorealització que la vinculi amb una distribució desigual d'ingressos.

Altrament, si s'entén que el treball, com a mitjà d'autorealització, és un valor que gaudeix de prioritat lèxica sobre altres béns, se n'infereix que haver de treballar com a metge per £20.000 lesionaria les possibilitats que té l'afectat (A) per realitzar-se. Tanmateix, si s'afirma que la

¹⁰⁶ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 208.

solució ètica (igualitària) al trilema reformulat és contrària a la prioritat lèxica de què gaudeix un valor –l'autorealització a través del treball– que sembla no tenir preu ni ser negociable, i, en conseqüència, se sosté que A és titular del dret moral a elegir la jardineria per autorealitzar-se; com es pot defensar alhora, en termes normatius, que se li pagui més per desenvolupar una ocupació que no prefereix en primer lloc i que, per tant, perjudicaria aquell valor? És incoherent amb la prioritat lèxica del valor considerar que la solució ètica amenaça el lliure desenvolupament d'A llevat que se li pagui més, per satisfer l'eficiència (3), i aconseguir així que es dediqui a quelcom que no constitueix la seva primera preferència.

L'autorealització no justifica que es paguin incentius econòmics adreçats a què s'hi renunciï a canvi de diners.¹⁰⁷ Per consegüent, l'anàlisi de les dues parts del dilema –derivat del trilema reformulat– genera la disjuntiva següent:

a) Si l'autorealització a través del treball és un element més en el càlcul del benestar, no té cap posició especial per la qual no pugui ser ponderat amb altres elements. Per tant, figura com un bé més en el càlcul igualitari d'agregació que permet que alguns assoleixin més llibertat i d'altres menys de la que tindrien en un marc d'acords menys nivelladors, sense que en cap cas la llibertat (3 bis) o Pareto (2) siguin sacrificades per la igualtat (1).

b) Si l'autorealització a través del treball no entra en el càlcul igualitari perquè disposa d'una prioritat lèxica sobre altres béns que es podria invocar davant de les crides a actuar al servei del benefici social, aleshores A no està legitimat a rebre pagaments d'incentiu a canvi de treballar en l'àmbit professional que no sigui la seva primera preferència, llevat que això permeti assolir objectius de gran vàlua. El dret moral al lliure desenvolupament en comporta la protecció, no l'enriquiment personal per desvirtuar-lo. A estaria legitimat a treballar de jardiner, però no a dedicar-se a la medicina per uns ingressos superiors als mitjans, doncs així conculcaria el valor que fonamenta l'argument.

¹⁰⁷ Existeix tanmateix una possibilitat estratègica. Imaginem que la *Sylvia* anhela escriure poesia i no hi ha disponibles llocs de treball assalariat com a poetessa que li suposin un mitjà accessible d'autorealització. En canvi sí que té a l'abast dues ocupacions que són la publicitat i la jardineria, i ella tria la primera perquè el seu sou li permet disposar del temps i l'espai de lleure necessari per escriure poemes. La seva demanda per un alt salari com a publicista, feina que promou indirectament la seva autorealització, no contradiu la prioritat lèxica d'aquest valor, i així se salva la segona part del dilema. Amb tot, Cohen expressa que la pregunta de perquè se li haurien de pagar més diners a ella perquè pugui cultivar el seu art, quan no se'n paguen més a algú altre perquè es dediqui a pintar, l'hauria de respondre qui proposa el "lexically-prior-self-realization/equality/Pareto trilemma", doncs ell no distingeix aquí entre béns superiors i inferiors, i aquesta qüestió ens fa retornar a la primera part del dilema. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 211.

Les conclusions dels dos pols de la disjuntiva rebaten a bastament el trilema reformulat. Sense representar exactament el posicionament de Cohen, fan possible plantejar una resposta resultant del pensament igualitari i de la concepció de 3bis com a prioritats lèxica: hom no està obligat a sacrificar un determinat valor (l'autorealització a través de la lliure elecció d'ocupació i la qualitat de l'experiència laboral, basada en la condició de prioritats lèxica), però si el modula o condiciona ha de ser per raons restringides, en pro d'un altre valor significatiu, com ara la prestació de serveis socials meritoris com a metge, tot subordinant objectius personals a les necessitats socials, però mai per maximitzar ingressos mitjançant una ocupació que t'allunyi de l'autorealització personal (llevat que d'això en resulti indirectament la seva satisfacció en el temps lliure).¹⁰⁸ És a dir, en el cas d'A, que hem fet servir de referència: “You do not have to be doctor, but if you doctor, you must doctor to serve society, at £20.000, not to make yourself rich, at £50.000”.¹⁰⁹

4.10.6 La crítica a la inferència de l'ingrés desigual

Les consideracions exposades en l'apartat anterior (4.10.5) i en el conjunt de la secció (4.10) tenen com a nucli comú escatir si els requeriments normatius d'un ethos igualitari en l'àmbit del treball –que fan que algú hagi d'assumir una ocupació professional diferent de la seva primera preferència vocacional per millorar les expectatives dels més desfavorits– constitueixen una opressió, tal com creuen els partidaris de “objecció de la llibertat”. Per això, s'intenta dilucidar si el supòsit que A (el metge/jardiner) exerceixi la medicina sense retribucions addicionals denega opressivament la seva llibertat d'opció. Emperò, l'objecció de la llibertat condueix a una equivocació –que Cohen vol resoldre– entre dues interpretacions diverses sobre aquesta presumpta opressió:

- 1) D'acord amb la primera interpretació de l'acusació d'opressió, el perjudici per a la vida d'una persona en requerir-li que dugui a terme un treball diferent del que escolliria prioritàriament rau en la recança d'haver-hi de renunciar, sense cap compensació extra. L'opressió rau en la severitat de la privació que el treball no preferit imposi.
- 2) D'acord amb una segona interpretació, l'opressió es basa en què l'individu és titular del dret moral inalienable a escollir la seva activitat professional: A gaudeix d'una mena de propietat sobre ell mateix (autopropietat) que fa que si desitja ser jardiner sigui opressiu que hagi de treballar com a doctor.

¹⁰⁸ Vegeu el cas discutible que exposa la nota anterior.

¹⁰⁹ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 211.

Des de l'òptica de Cohen, l'hipotètic caràcter opressiu de la qüestió que ens ocupa respon a una confusió entre ambdues interpretacions. En front d'aquest aiguabarreig cal puntualitzar que la 1ra interpretació no suposa cap problema teòric per a un liberal igualitarista, doncs té en compte que la recança pel valor a què es renuncia en realitzar un treball alternatiu no pot suposar cap penalitat ni sordidesa en comparació amb la vida de la resta de persones. L'igualitari rebutja aquesta mena d'opressió.

Altrament, tal com argumenta Cohen a bastament en el llibre *Self-ownership, Freedom and Equality* (1995), els liberals igualitaristes, en llur reflexió teòrica per conciliar la igualtat amb la llibertat, no accepten el concepte d'autopropietat: "Freedom is a universal value with which egalitarians must make their peace by providing a credible interpretation of it that is consistent with their views. But egalitarians are no similarly required to make their peace with the highly controversial thesis of self-ownership".¹¹⁰ La tesi de l'autopropietat, conflictiva, és un dels elements a valorar en la crítica a la inferència de l'ingrés desigual, que tractem seguidament,

En iniciar l'estudi de la resposta de Cohen al "trilemma claim", vàrem constatar que el filòsof desestima una solució, de línia "stalinista", d'acord amb la qual la igualtat (3) justificaria que A fos forçat a treballar com a metge. L'autor de *Rescuing Justice and Equality* (2008) nega que ningú estigui legitimat per compel·lir algú altre envers una determinada línia de producció, però nega igualment que d'aquí s'infereixi que és correcte que l'afectat demani una elevada quantitat de diners per desenvolupar aital ocupació. Cohen rebutja, per tant, la inferència de l'ingrés desigual ("the unequal income inference"), que té l'estructura següent:

Premissa → A no hauria de ser coaccionat per treballar com a metge (hauria de ser lliure per decidir si dedicar-s'hi).

Conclusió → És adient que A demani una determinada quantitat de diners per realitzar aquell treball.

La inferència és invàlida, tal com palesa l'anàlisi de diversos fonaments teòrics que podrien sotsjaure a la premissa però que, alhora, donen raons contràries per acceptar-ne la conclusió i la lògica maximitzadora de guanys que la sustenta. Si més no des d'una perspectiva inspirada en Rawls, no es pot acceptar que 1, 3, 4 i 5, punts de la taula subsegüent que podrien basar el dret moral a no ser forçat en l'elecció d'activitat ocupacional, justifiquin així mateix la conclusió –en principi també rawlsiana– de la inferència qüestionada:

¹¹⁰ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 214.

FONAMENTS I RAONS CONTRÀRIES A LA INFERÈNCIA DE L'INGRÉS DESIGUAL

POSSIBLES FONAMENTS TEORÈTICS DE LA PREMISSA –NO S’HA D’OBLIGAR NINGÚ A TREBALLAR EN UNA LÍNIA DE TREBALL DETERMINADA– DE L’UNEQUAL INCOME INFERENCE.	RAONS CONTRÀRIES* A LA CONCLUSIÓ –EN EL CAS D’OPTAR PER TREBALLAR EN L’OCUPACIÓ NO VOLGUDA ES POT DEMANAR UN CERT PREU– DE L’UNEQUAL INCOME INFERENCE (* Exceptuant-ne 2, no rawlsiana).
1. La importància de l’ <u>autorealització</u> com a bé de prioritat lèxica. →	La base de la premissa és la profunda significació del treball per a les persones, la qual cosa és incongruent amb la conclusió, perquè suposa posar-hi un preu.
2. El principi d’ <u>autopropietat</u> (<i>Self-Ownership</i>), que estableix que cadascú, en qualitat de titular d’un dret natural sobre la seva persona, té sobre si mateix tots els drets que li correspondrien al propietari d’un objecte sobre aquest objecte →	El fonament de la premissa sustenta de forma directa la conclusió, doncs entre els drets d’algú que és completament propietari de la seva persona hi ha tant el de no vendre els propis serveis com el de fixar-ne el preu que es consideri (els llibertaristes recolzen aquest dret, i, per tant, la inferència de l’ingrés desigual, però no els rawlsians, que rebutjarien ambdues coses).
3. La <u>igualtat d’oportunitats</u> respecte a l’ocupació (no és, de fet, un bon fonament per a la premissa, ja que podria haver-hi igualtat d’oportunitats per accedir a ocupacions disponibles sense llibertat d’ocupació, en el cas que aquesta fos igualment restringida per a tothom, en permetre’s i prohibir-se per a a tots els mateixos treballs concrets). →	La igualtat d’oportunitats per assolir imparcialment llocs de treball no justifica, per ella mateixa, les retribucions desiguals entre les persones (des d’una perspectiva rawlsiana).
4. El dret de <u>contribuir a la societat</u> (d’acord amb el principi rawlsià d’ <i>open positions</i> , els afectats pel fet que alguns llocs de treball no estiguessin oberts equitativament per a tothom no només patirien un perjudici en quant a pèrdua de recompenses econòmiques, sinó per la privació d’experimentar la realització personal que resulta de l’exercici abnegat dels deures socials). →	Si la base de la lliure opció d’activitat és capacitar a l’interessat a contribuir a la societat, n’és una perversió utilitzar aquesta llibertat per guanyar més diners, ja que quants més en guanyes per a tu mateix, menys contribueixes a la societat.
5. Les <u>raons de Cohen</u> per desestimar la imposició stalinista de l’igualitarisme per forçar A a treballar com a metge, que són les quatre següents (→): (i) La dissuasió de la contraproductivitat (ii) Els dèficits d’informació (iii) Fer les coses d’acord amb l’esperit correcte (iv) No utilitzar les persones com a mitjans	i, ii, iii i iv es poden esgrimir en conjunció per negar la conclusió de la inferència de l’ingrés desigual i jutjar com a injusta l’actitud d’A. La seva demanda de sou més elevat no és en cap cas defensable des del punt de vista de la justícia –igualitària– distributiva.

Font: Elaboració a partir de *Cohen, Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 214-222.

Les raons de Cohen per rebutjar tota mena de dictat stalinista pro igualitari que amenaci l’exercici de la llibertat d’elecció d’ocupació s’han d’examinar acuradament. Pel que fa a la primera d’elles (i), l’autor la presenta en analogia amb la força vinculant que tenen les promeses. De la mateixa manera que l’eventual imposició d’haver de mantenir-les forçosament, sota l’amenaça de sanció, podria dissuadir els que les fan de contreure-les, en detriment dels beneficiaris de l’objecte de les promences, la possibilitat de ser forçat a exercir la medicina general, o la cirurgia, podria tenir efectes adversos i contraris als desitjats pel que fa a la dotació pública d’aquests serveis professionals, tot dissuadint de l’esforç per

adquirir-ne els coneixements i les facultats tècniques als possibles candidats (pensi's en el cas que algú interessat a conèixer la medicina des d'una perspectiva científica més teòrica que aplicada pogués decantar-se per estudiar la carrera de biologia, o bé en el cas de l'estudiant de medicina que té aspiracions essencialment docents i que davant la tessitura posterior d'haver d'exercir forçosament com a metge pogués decantar-se per estudiar magisteri). En el cas d'A, el supòsit que ens ocupa ens podria portar a què es formés en jardineria, seguint els estudis corresponents, per comptes d'obtenir un títol que el faria vulnerable d'haver de dedicar-se tant si com no, per dictat extern coercitiu, a atendre consultes i donar receptes.

Per evitar el problema de la dissuasió (i), es podria suggerir que l'Estat seleccionés la gent que hagués de seguir –en cada cas i per a cada tipus de treball– l'educació i la instrucció necessàries per capacitar-los per maximitzar llur contribució a la societat, amb la limitació que no haguessin de realitzar cap feina que els resultés odiosa per viure. Però aquest suggeriment topa amb una dificultat epistemològica que justifica la raó ii per refusar la imposició stalinista: l'Estat no pot conèixer detalladament les facultats i els poders dels individus ni llur propensió a gaudir o avorrir determinats oficis o professions, i, per tant, es podria caure en l'error de compel·lir a algú –en el cas que això fos, amb caràcter general, correcte– cap a una activitat que no s'adigués gens amb les seves qualitats. Així mateix, Cohen al·ludeix al principi de justícia “everyone must do his or her bit”, el qual, tal com s'ha vist en abordar l'argument de la publicitat, fou vigent en la societat britànica, puntualitzant que hauria estat aberrant imposar-lo coactivament, ja que el que per a una persona pot ser quelcom senzill de fer per a una altra pot constituir una tasca ben àrdua. Igualment, sense un aparell estatal extraordinàriament invasiu (indesitjable i inviable), no es pot saber plausiblement fins a quin punt li pot desagradar a A treballar com a doctor. Els dèficits d'informació de la imposició stalinista són diversos.

A banda de les raons de contraproductivitat (i) i manca d'informació (ii) per descartar una política igualitarista de caràcter coercitiu, persisteixen encara dues raons més, les quals no responen a problemes pràctics. La primera d'elles rau a fer les coses d'acord amb l'esperit correcte (iii), i es pot exposar recurrent novament a l'exemple de la promesa, que genera més satisfacció personal quan s'acompleix voluntàriament, d'acord amb les pròpies conviccions, que quan algú t'hi obliga. És d'aplicació al cas d'A que tant l'afectat com la resta actuïn amb el convenciment que es fa allò correcte.

La darrera raó de Cohen en contra del treball imposat rau en què no s'ha d'utilitzar cap persona com un mitjà (iv). La màxima remet aparentment a una de les formulacions de

l'imperatiu categòric kantià, en tant que prescriu que cal tractar els altres com si fossin fins en si mateixos, per bé que Cohen, un cop més, no sembla tenir gaire presents les categories de l'ètica del gran filòsof de Königsberg per resoldre els seus atzucacs conceptuals, sovint d'una certa circularitat. En la visió del professor d'Oxford, el mandat de no tractar ningú com a mitjà, aplicat al cas d'A, s'ha de relacionar amb tres posicionaments diversos:

- 1) Una política econòmica rawlsiana que a la pràctica fa que A esculli la professió mèdica a causa de les restriccions que aquesta política imposa a les seves opcions (pensi's en mesures fiscals incentivadores i desincentivadores de certes professions).
- 2) Un ethos igualitari que ajuda a empènyer A envers el treball de doctor.
- 3) Obligar preceptivament i materialment A a desenvolupar la professió mèdica.

Les tres opcions han d'abordar els problemes dels límits entre el compromís amb la comunitat i els d'una prerrogativa personal raonable per escollir el que cadascú vol per a un mateix, la qual cosa no és cap dret moral absolut. Partint de l'assumpció que cada persona ha de determinar el sentit i l'abast de les seves obligacions socials, Cohen sosté que les decisions econòmiques personals van més enllà de la mera visió rawlsiana d'un mercat regulat pel principi de la diferència, com a sistema de justícia procedimental pura. Altrament, cadascú s'ha de plantejar reflexivament on és el límit de la seva prerrogativa i decidir en conseqüència. L'enfocament igualitarista de Cohen rebutja per igual la concepció rawlsiana (i podríem dir-ne també "liberal clàssica"), que prescriu que les opcions dels agents econòmics que s'ajusten a les lleis queden més enllà de l'àmbit de la justícia distributiva, i la imposició externa d'una activitat laboral particular. Promou per contra un ethos igualitari.¹¹¹

111

Davant les raons de Cohen en contra de la "solució" stalinista del trilema, es pot objectar que l'autor mostra molta més comprensió amb A —en el supòsit del metge/jardiner— que amb les persones subjectes a taxació obligatòria sobre llurs ingressos, malgrat que les raons iii i iv també els serien aplicables. Cohen respon aquesta objecció contraposant el tractament d'ambdues qüestions en una teoria ideal i en una de no ideal:

1. TEORIA IDEAL (d'aplicació a una societat veritablement justa)	1.1 Taxació coercitiva sobre el ingressos	No caldria que la recaptació progressiva d'impostos fos coactiva, però sí un organisme central (Estat) per coordinar-ne la participació voluntària.
	1.2 Legislació sobre assignació d'ocupació	Seria correcta si fos capaç de superar problemes d'informació i de respectar una prerrogativa personal raonable informada per un principi igualitari.
2. TEORIA NO IDEAL (no s'actua d'acord amb els principis de la justícia) *	2.1 Taxació coercitiva sobre els ingressos	És convenient implementar-la.
	2.2 Legislació sobre assignació d'ocupació	El treball imposat fóra inacceptable per raons epistemològiques i de productivitat, així com també per raons no pragmàtiques.**

* Podria fer referència a una societat hipotètica en què els ciutadans, estant semicompromesos amb l'igualitarisme, poguessin escollir un govern que hi estigués plenament compromès, davant l'única alternativa d'un partit precursor del *laissez faire* ! ** El contrast entre la fiscalitat obligatòria i el treball imposat rau en què aquella requereix lliurar diners a partir de dades numèricament determinades (ingressos), sobre l'assumpció que el benestar mitjà creix amb la riquesa ("the progressive taxation case depended on the assumption that welfare is a monotonic function of resources", Cohen, *RJE*. p. 222), mentre que l'assignació obligada d'un treball concret implica un control sobre la conducta personal i conèixer intimitats de la personalitat de cadascú.

La inferència de l'ingrés desigual fracassa en observar-se com els principals arguments esgrimits per sostenir que és incorrecte que algú renunciï forçadament a un bé com la lliure elecció d'ocupació també mostren que, moralment, no és correcte que s'hi faci negoci. Quan més profundes semblen les raons per respectar la llibertat d'escollir la pròpia professió menys justificat resulta exercir-la per enriquir-se. Cohen il·lustra aquest punt amb casos que plantegen problemes morals afins. En primer lloc, reflexiona sobre la **venda d'òrgans** per part de persones indigents de països empobrits que es veuen obligades a vendre's parts del cos, com ara els ronyons, a causa de l'extrema pobresa que pateixen, i assenyala que així com provocaria escàndol i vergonya que es forçés algú a desprendre's d'un ronyó, és ben problemàtic justificar que donar-ne pugui ser objecte de mercadeig, tal com succeeix en el cas de la sang. Mentre que la donació desinteressada d'un ronyó a un amic o a un desconegut que en necessita no genera cap estupor, en tant que la gravetat d'haver de prescindir-ne s'adiu a la de la causa per decidir-ho, és deplorable haver de bescanviar l'òrgan per diners.

El cas de la **prostitució** presenta similituds i diferències amb el de la venda d'òrgans. Per bé que no provoca un rebuig tan categòric com el darrer, la pràctica de mantenir relacions sexuals a canvi de diners es pot considerar reprobable si se l'assimila al cas de la violació, on es força una persona a mantenir-les. Tots dos casos, a l'igual que imposar la donació d'un ronyó o decidir de vendre-se'l, es poden valorar com la renúncia a un bé per raons incorrectes.

Des de la mera adscripció al principi llibertarista de *self-ownership*, les mateixes raons per condemnar la violació (vulneració de l'autopropietat) són les que reconeixen una llicència personal il·limitada en el cas de la prostitució. Tanmateix, les raons per condemnar la violació poden servir per reprovar la prostitució, tot i no voler-ne la prohibició, si s'entén que ambdues coses impliquen un mal lliurament de quelcom que només s'hauria de donar per amor i/o desig. En aquest sentit, Cohen compara l'exemple de l'activitat professional de la prostitució amb el fenomen del treball assalariat en general.¹¹² En les societats capitalistes el reconeixement del dret a vendre la pròpia força de treball no es discuteix, però d'acord amb el criteri normatiu esmentat es pot sostenir que així com ningú no hauria de rebre diners per serveis sexuals, tampoc ningú no hauria de cobrar per serveis de cap mena. Des d'una perspectiva que en podríem dir "comunista", tant el treball com l'amor s'haurien de desenvolupar de forma plenament lliure (a més d'excloure l'esclavatge i la violació, cal qüestionar el treball assalariat i la prostitució). En un model de societat comunista l'exercici de

¹¹² Il·lustra aquest punt amb l'afirmació de Karl Marx en els *Manuscrits econòmics i filosòfics*: "La prostitució només és una expressió específica de la prostitució universal del treballador", essent el capitalista qui el prostitueix. (Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 225). En el *Manifest Comunista* s'hi poden trobar comentaris afins, en relació amb la crítica de la moral sexual burgesa.

les facultats productives es dissocia dels ingressos, distribuïts sobre la base estricta de la necessitat (“de cadascú segons la seva capacitat, a cadascú segons les seves necessitats”). La prestació de treball entre els conciutadans s’equipara a les normes que regeixen les relacions entre els membres d’una família, els quals no es paguen diners a canvi de favors. Tots aquests exemples reforcen, per analogia, el rebuig a la inferència de l’ingrés desigual.

4.11 DISCUSSIÓ AMB ELS CRÍTICS, IGUALITARISME DE LA SORT I PRECEDENTS

Rescuing Justice and Equality, l’obra de G. A. Cohen que exposa ordenadament els resultats més madurs del seu treball sobre l’igualitarisme i les contradiccions de Rawls, es clou amb un important apèndix de resposta als autors que, abans de la publicació final del llibre, ja n’havien debatut les tesis de fons, avançades per Cohen en textos anteriors. S’hi examinen les discussions mantingudes amb intel·lectuals tan destacats com Thomas Pogge o Susan Hurley (que ens remet a un estudi més ampli sobre el concepte de “luck egalitarianism” a l’obra de Cohen), i es reconeix l’aportació d’autors que anticiparen la crítica de Cohen a la teoria de la justícia com a equitat. Cal referir-se a aquests temes pel seu interès filosòfic intrínsec, i perquè clarifiquen qüestions examinades en apartats anteriors d’aquest capítol i n’amplien continguts.

4.11.1 La resposta als crítics

En primer lloc s’afronta la crítica d’haver sobreestimat l’eventual contribució privada dels ciutadans a la justícia distributiva i d’infravalorar allò que l’Estat pot realitzar per promoure-la. Arran del plantejament de supòsits hipotètics com el del doctor que ha d’optar entre una ocupació per £100.000 l’any i una altra que li’n reporti 50.000 (amb destinació de les £50.000 restants per a fins socials), autors com Norman Daniels o Daniel Weinstock han interpretat que l’argumentari cohenià substitueix l’atenció sobre l’Estructura Bàsica per un ethos igualitari que governi les accions individuals. Tanmateix, ni aquest ethos suposa una multitud de conductes personals de caritat descoordinada, ni es defensa que el govern de l’Estat abandoni els seus serveis en pro d’un principi de la diferència en mans de l’acció ciutadana.¹¹³ Del principi (estricte) de la diferència no es desprèn cap primacia de l’acció privada sobre la pública si aquesta satisfà els efectes maximitzadors desitjables. Tampoc no es defensa que l’actuació dels ciutadans simplement complementi la tasca de l’Estat, sinó que lluri acció en millori i n’augmenti l’efecte. És a dir, es pensa més en exemples com la bona voluntat dels que poden treballar igual de dur amb un alt nivell de taxació, permetent així una política

¹¹³Per a un tractament esclaridor de la naturalesa de l’ethos vegeu: Carens, “the egalitarian ethos as a social mechanism”, a Kaufman (Ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage. G. A. Cohen’s Egalitarianism* (2015).

governamental que acumuli recursos i els redistribueixi fortament, que a perseguir el principi amb opcions personals que, com en el cas del doctor, possiblement no estiguin integrades amb les opcions d'altres (i que si es defensen en exclusiva han d'afrontar més problemes d'informació i coordinació que el capteniment inspirat per un "tax-accepting ethos", superador del contrast entre els objectius de la política fiscal de l'Estat i els interessos dels individus).

Cohen exposa la funció de reforçament privat sobre l'efecte de l'acció estatal amb el cas de "Swedeland", país imaginari que un cop tingué un estat de benestar fort –com el cas escandinau– que afavoria els més febles, fins que les classes alta i mitjana rebutjaren els percentatges de taxació vigent sobre llurs rendes, i van adoptar decisions com la d'emigrar. Aquest supòsit, d'afinitats evidents amb casos reals, il·lustra a bastament la rellevància d'un ethos per a la política d'una societat. Altrament, l'exemple del doctor no descriu cap mecànica econòmica generalitzable, sinó que demostra l'eventual incoherència entre les declaracions de principis i la conducta personal, entre la filosofia política i el comportament individual. El sentit de justícia d'uns ciutadans compromesos amb els principis escollits en la posició original rawlsiana transcendeix la mera adequació al prescrit per les lleis que els han de fer possibles. Ells entendrien com a problema propi les injustícies que depassen l'àmbit que les lleis poden regular, i tractarien de reduir-les. Pel que fa al principi d'igual llibertat i a la 2a part (*open positions*) del 2n principi de la justícia, això es pot captar fàcilment. Les possibles restriccions pràctiques a la llibertat d'expressió, o els casos de discriminacions laborals per motius diversos, exemplifiquen que sovint hi ha injustícies que escapen d'allò que les lleis declaren, i palesen la importància de l'acció privada. Igualment succeeix amb el principi de la diferència, on les dificultats especials de la llei per aconseguir-lo fan que l'actuació de les persones pugui ser encara més rellevant. Que l'aplicació del principi de la llibertat o el d'igualtat d'oportunitats sigui més viable que la del principi que prescriu incrementar tant com es pugui els ingressos dels que estan pitjor, atesa la inaccessibilitat de dades com les preferències salarials i ocupacionals, constitueix un argument més en favor de què els ciutadans en fomentin la plena aplicació, mitjançant opcions com l'acceptació d'una fiscalitat veritablement progressiva.

Un altre focus important de crítiques prové de T. Pogge, que n'hi formula d'ordre divers.¹¹⁴ D'acord amb aquest autor, de tanta anomenada en els debats ètics sobre la justícia global i contra la pobresa, allò que justifica l'interès primordial en l'EB per sobre de l'ethos social, és la influència que la primera exerceix sobre el segon. Els canvis en les opcions moralment motivades exigeixen reformes institucionals. L'enfocament es basa en dues premisses:

¹¹⁴ Vegeu per exemple: Pogge, "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy" (2000).

- 1) En la relació entre l'EB i l'ethos la primera conforma la variable independent.
- 2) El lloc primari de la justícia és el del poder causal respecte al caràcter de la societat com un tot.

Cohen nega ambdues premisses. Ni la variable estructural ni la de l'ethos són independents l'una de l'altra. Totes dues s'afecten recíprocament, i hi ha exemples històrics que il·lustren l'efecte de l'ethos social sobre l'EB, tal com mostra el poderós esperit social i democràtic format a Anglaterra arran de l'experiència de la II Guerra Mundial, que contribuï a transformar en sentit "socialista" el caràcter de l'EB britànica de postguerra, o bé l'augment de l'ethos feminista nord-americà, associat a canvis culturals expressats en pràctiques com l'ús de la píndola anticonceptiva, que impulsà canvis favorables al reconeixement dels drets de les dones en l'EB dels EUA després de 1970. D'altra banda, la determinació del lloc de la justícia no es basa tant en la qüestió de "què és el que causa que una societat sigui justa?", com en la qüestió de "què fa que una societat sigui justa?". Les dues preguntes no són idèntiques (en preguntar-nos sobre la justícia d'una societat ens centrem en l'estat de coses actual, no en què el present depengui causalment del passat). Per tant, encara que la premissa 1 fos certa, el caràcter de l'ethos seguiria pesant molt per avaluar si una societat és justa.

En el context d'aquest debat amb Pogge, Cohen recupera la seva rèplica a la defensa dworkiniana de l'èmfasi rawlsiana en l'EB, i respon la crítica de Joshua Cohen, col·lega del Grup de setembre, a aquesta impugnació. En un seminari celebrat a Oxford (Hilary Term de 1994) Dworkin hi suggerí que un govern rawlsian tindrà el deure de promoure l'ethos igualitari perquè el principi de la diferència li ho imposaria. D'aquesta manera, la distància entre la posició de Rawls i la de Cohen minvaria, i la crítica del darrer perdria força. Tanmateix, Rawls no hauria subscrit que si una política de foment d'aquest ethos fallava el resultat fóra que la societat fos menys justa que si la política era exitosa. Per tant, si –d'acord amb la plausible interpretació de Dworkin– la justícia rawlsiana requereix que el govern promogui un ethos procliu a la igualtat, no és per augmentar la justícia d'una societat, encara que amb això se n'assolís una distribució més igualitària¹¹⁵ (cal distingir entre una societat justa i una distribució justa). Davant d'aquesta resposta, Joshua Cohen¹¹⁶ remarca que els canvis (re)distributius en favor dels més desfavorits poden procedir de canvis en el conjunt de preferències, actituds i sensibilitats que conformen l'ethos social, produïts al seu torn per canvis institucionals.

¹¹⁵ De la interpretació dworkinitzada de Rawls s'infereix, per a Cohen, una tríada incoherent: "1) The difference principle is an egalitarian principle of distributive justice; 2) It imposes on government a duty to promote an egalitarian ethos, 3) It is not for the sake of enhancing distributive justice in society that the principle requires government to promote that ethos." Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 379.

¹¹⁶ Cohen, J. "Taking people as they are". *Philosophy and Public Affairs* 30 (2001), pp. 363-386.

D'acord amb G. A. Cohen, la concepció rawlsiana de Dworkin atribueix al govern una autocomprensió incoherent (si el govern ha d'eliminar tot allò que s'oposi a la millora de les condicions dels més desfavorits, com concebre la desigualtat que és ineliminable per fets invariables de l'ethos d'una societat?). Així mateix, la defensa de Joshua Cohen a l'argument de Dworkin funciona si s'entén que l'ethos és receptiu als canvis en les institucions, però això és respondre la crítica de G. A. Cohen a Rawls en termes causals, i, per tant, esbiaixadament. La qüestió a debatre no és sociològica (sobre si l'Estat pot influenciar l'ethos, i en quin grau), ni de política pública (basada en mecanismes de relació causa-efecte), sinó filosòfica (què fa que una societat es pugui considerar més o menys justa?). És un problema més conceptual que pràctic. No rau a escatir si és bona idea estendre el principi de la diferència a les convencions socials i a les actituds dels ciutadans, sinó si el compromís amb aquest principi implica –normativament– aital extensió (i el rebuig subsegüent a una conducta purament maximitzadora de guanys en el mercat). Aquesta pregunta no es pot respondre amb consideracions d'ordre pràctic sobre polítiques públiques, les quals poden haver de ponderar la justícia amb la promoció d'altres valors.

Tot amb tot, hom podria objectar que la tesi de G. A. Cohen manca d'interès perquè no tindria efectes pràctics, però ni és cert que la filosofia política només tingui interès si en té –dessota una coincidència política entre dos hi pot subjaure una discrepància teorètica substancial sobre allò que la justícia és– ni que la concepció exposada deixi de tenir-ne. En part perquè, tal com ell mateix reconeix, l'argument causal de Joshua Cohen és correcte, doncs l'avaluació de l'acció estatal no només s'efectua examinant estrictament l'estructura coercitiva, sinó també el seu influx sobre l'ethos de la societat. Hi ha episodis històrics que així ho palesen:

“The Thatcherite free-market restructuring, for example, had disastrous ethos consequences. And one may add that our everyday actions greatly affect the ethos, because they change the norms to which we fall subject. Consider, for example, how enviromental consciousness grew.”¹¹⁷

L'apèndix general de resposta als crítics (*RJE*) també ajuda a precisar l'abast de la crítica coheniana a l'argument dels incentius econòmics. Es tracta igualment d'una aproximació *filosòfica*, no inspirada de manera directa en temes de polítiques públiques. Cohen qüestiona principalment la justificació moral de l'argument. La desigualtat pràctica que genera no és l'objecte central del seu treball, per bé que aquesta serveixi d'estímul per als seus esforços en la matèria. Així doncs, no és consistent adduir que en la crítica de Cohen a les desigualtats resultants de l'aplicació laxa del principi de la diferència es menysté l'efecte anivellador dels

¹¹⁷ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 381.

dos principis que l'hi són lèxicament anteriors (objecció dels principis previs), ni posar l'accent en el grau pràctic de desigualtat que aquell principi tolera. Aquestes consideracions no ens diuen res sobre la justificació filosòfica d'aquesta desigualtat ("philosophy is interested in grounds, not in ranges of inequality"), i suposen concebre el principi de la diferència com una regla de regulació social en comptes de com un veritable principi de la justícia. Atrament, allò que s'examina amb caràcter prioritari és com aquells que creuen que la distribució de talents naturals és moralment arbitrària, i que, en part per això, entrarien en la posició original, poden pensar que és coherent amb la justícia treure profit d'aquests avantatges.

Amb tot, el treball de Cohen sobre la justícia com a equitat resta en part motivat per la convicció que els principis de TJ, tal com el propi Rawls els interpreta, justifiquen una desigualtat de caràcter substancial. Així doncs, l'objecció dels principis previs ("the prior principles objection"), formulada per David Brink (en una comunicació privada), també l'interessa, encara que no principalment com a filòsof. D'acord amb aquesta objecció, el principi de la diferència no avala grans diferències econòmiques, si es té present que les condicions del respecte envers un mateix consten entre els béns primaris i són contràries a uns incentius excessius, i que aquell principi no només és lèxicament posterior a la igualtat de llibertats bàsiques i a la d'oportunitats, sinó també al valor equitatiu de la igualtat de llibertats polítiques, que requereix una substancial igualtat econòmica. D'aquesta objecció s'infereix que Cohen ignora elements del sistema rawlsià externs al principi de la diferència que també promouen la igualtat. Tanmateix, abans d'afrontar-la cal distingir preliminarment entre el que es desprèn de la lògica del sistema de Rawls i el que ell mateix considera que se'n deriva (en relació amb les desigualtats que tolera). Pel que fa a la primera qüestió, més rellevant, Cohen sosté que allò que la lògica del sistema de *justice as fairness* realment requereix és el principi de la diferència estricta, més equiparador, i que les igualtats de la ignorància de les quals se'l pot acusar es basarien en la interpretació laxa, compartida pels partidaris de la l'objecció examinada, que defensen que allò determinant no és la desigualtat que tolera aquesta versió del principi, atès que la pressió d'altres parts del sistema rawlsià impedeix que aquesta sigui massa gran. És cert, però, que Rawls sovint relativitza o nega que els elements del seu sistema garanteixin una substancial igualtat econòmica. La societat prescrita a TJ és compatible amb diferències econòmiques profundes en les expectatives inicials de vida, per bé que no serien massa lesives per als membres del "worst off group" –definites com els que guanyen menys de la meitat de l'ingrés mitjà–, en tant que cadascú tendiria a comparar la seva situació amb la de persones del mateix grup o similars (aquestes consideracions de Rawls, que Cohen il·lustra amb remissions textuais a TJ (1971, 1999), expressen un cert

consens liberal entorn d'una desigualtat substancial de recursos, pretesament inevitable, fins i tot en una distribució justa). D'altra banda, també és cert que en ocasions Rawls és incoherent i no distaria tant del plantejament de Brink. Això es pot estudiar examinant millor els tres factors anivelladors de l'objecció analitzada, per saber les coincidències de Rawls i Brink sobre cada factor i si de fet tindrien els efectes esmentats. Així ho expressa la taula següent:

1.	El valor imparcial de la llibertat política té implicacions sobre la igualtat.	Cohen no comparteix –i creu que Rawls tampoc– que assegurar l'accés a l'exercici de llocs d'influència política al marge de la posició social de l'individu requereixi una substancial igualtat material de recursos. La praxi política mostra que una regulació de les eleccions com la que Rawls subscriuria és compatible amb àmplies desigualtats de riquesa.
2.	Protegir les bases socials del respecte per un mateix descarta els incentius que erosionarien l'autorespecte dels més desfavorits.	Aquest element el nega el fet que la “prior principles objection” es basa en la interpretació laxa del principi de la diferència, que permet als agents econòmics maximitzar llurs expectatives dins el marc legal d'un estat redistributiu. (Caldria, per tant, substituir la interpretació laxa per l'estricta o abandonar l'èmfasi rawlsià en les bases socials del respecte per un mateix.)
3.	La imparcial igualtat d'oportunitats –amb els mateixos talents i ambició hi ha possibilitats semblants d'èxit– incideix en la igualtat.	Cohen afirma que Rawls podria coincidir amb Brink en aquest punt (TJ, pp. 307/207), si bé la coincidència fóra incoherent amb consideracions generals de Rawls sobre la igualtat. Alhora, no hi ha raons per suposar que la imparcial igualtat d'oportunitats seguida pel principi de la diferència generi més igualtat que aquest darrer per si mateix.

Sota el subtítol d'“incentius i prerrogatives” (apèndix de resposta als crítics), Cohen prossegueix l'esclariment del seu judici a l'argument dels incentius econòmics. Hi puntualitza que el nucli que desaprova és el raonament que conclou que el pagament d'aquests incentius és just simplement perquè fa millorar la situació dels més desfavorits, amb independència dels motius pels quals es reclamin. En l'*standard case*,¹¹⁸ aquests mòbils revelen una manca de compromís amb el principi de la diferència per part dels afectats, que desvirtua l'assumpció que el principi legitimaria els incentius de mercat. Altrament, Cohen només accepta dues raons que justifiquin les desigualtats d'ingressos:

- 1) La compensació per la desigualtat en la càrrega de treball (*the special burden case*), basada en motius igualitaris.
- 2) El reconeixement d'una prerrogativa personal (Scheffler) que habilita l'individu a no restar totalment limitat per demandes igualitàries en les seves opcions personals.

Malgrat l'acceptació d'aquestes excepcions (la segona d'elles optativa, en poder-se exercir o renunciar-hi amb igual legitimitat), la societat ben ordenada en què Cohen pensa no toleraria

¹¹⁸ Cal recordar que acord amb l'*standard case*: “the work of talented people is not distinctively burdensome but, on the contrary, characteristically more congenial than the work of others is” (Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, 2008, pp. 102-103).

desigualtats excessives. Els seus plantejaments, exposats en forma extensa a *RJE*, són objecte de dues línies principals de crítica:

- 1) Rawls recolza correctament les demandes d'incentius. El principi de la diferència no s'aplica a les opcions econòmiques ni a les actituds, sinó només a l'estructura bàsica (EB) de la societat. Existeixen tres variants d'aquesta línia:
 - a) L'EB té efectes especialment profunds sobre la vida de les persones.
 - b) Un principi de la diferència il·limitat exigeix massa demandes informacionals.
 - c) Un principi així planteja demandes informacionals intrusives.
- 2) Rawls no admet els incentius que Cohen creu. Aquest exagera diferències entre ells dos que les extensions inevitables de la prerrogativa inspirada en Sheffler escurçarien.

Atès que la primera línia de crítica ja ha estat a bastament examinada, en abordar l'objecció de l'EB i l'argument de la publicitat, escau centrar-se en la segona. David Estlund l'ha desenvolupada.¹¹⁹ El seu argument avença d'acord amb els tres moviments següents:

- 1) Els motius basats en prerrogatives i en incentius s'han d'articular amb més claredat que no ho fa Cohen. És en virtut de la prerrogativa d'una persona que la seva demanda d'incentius és legítima, malgrat que l'Estat accedeixi a reconèixer-l'hi només si beneficia els més desfavorits. En canvi Cohen contrasta la desigualtat basada en la prerrogativa (idea que la justícia és un compromís entre l'interès propi i l'aliè) i la que prové dels incentius econòmics (justificació de desigualtats com a *necessàries* per beneficiar els desfavorits, atès que s'actua cercant el màxim benefici personal en el mercat).
- 2) Si Cohen subscriu una prerrogativa basada en l'interès propi, n'ha d'aprovar d'altres.
- 3) Un cop aquestes altres prerrogatives també són reconegudes, en resulta una desigualtat d'ingressos probablement més gran que la que en principi Cohen accepta.

Cohen problematitza el moviment 2 i, principalment, el 3. Qüestiona el nombre efectiu d'autèntiques noves prerrogatives que Estlund hagi identificat. Les considera totes compreses en la prerrogativa scheffleriana. Tant si es tracta d'interès propi, en sentit restrictiu, com si responen a l'afecte pels altres (que impulsi a guanyar més diners per servir-los, a manera

¹¹⁹ Estlund, D. "Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls." *Journal of Political Philosophy* 6 (1998): 99-112; "I Will If You Will: Leveraged Enhancements and Distributive Justice." Unpublished manuscript, 2003.

d'incentiu no egoista que mostraria que el principi de la diferència pot tolerar desigualtats sobre bases distintes), serien variacions o justificacions diverses d'una mateixa prerrogativa que t'habilita per distanciar-te dels requeriments de la igualtat fins a un cert grau, amb independència de l'ús que facis d'aquest àmbit. A més, Estlund no demostra quin augment del total de desigualtat justificarien les prerrogatives adduïdes respecte a la prerrogativa d'interès propi concebuda restrictivament.

En canvi, resulta més clar que, en enllaçar l'argument dels incentius amb les prerrogatives personals, Estlund traspasa la barrera rawlsiana entre el públic i el privat. Allò que algú faci dins del marc de normes coercitives de l'EB, organitzat d'acord amb el principi de la diferència, també reclama el judici de la justícia distributiva. La demanda d'incentius és subjecta a crítica si no es fonamenta en la prerrogativa personal. Per això, Cohen pensa que la crítica que Estlund li formula sustenta, malgrat tot, el seu qüestionament sobre l'exclusió rawlsiana de les opcions econòmiques personals de l'abast de la justícia. En aquest sentit, suggereix que el crític planteja una mena de camí intermedi o tercera via entre ell i Rawls (revisa el posicionament de l'autor de TJ, que justifica els incentius sempre que millorin les condicions dels més desfavorits, sense importar les motivacions de fons d'aquells que els reclamen). Tant és així que Estlund qualifica de fals dilema la distinció entre la lectura laxa i l'estricta del principi de la diferència, tot proposant, com a interpretació superadora d'aquesta disjuntiva, presumptament errònia, una "versió moderada" del mateix principi:

"Inequality is only justified if necessari to benefit the least well off given the actual motives that people have consistent with an ethos of justice as defined by the two principles".¹²⁰

La revisió de les objeccions rebudes ens porta novament a Pogge, en la polèmica sobre el "monisme". Un enfocament sostingut per Liam Murphy que Pogge atribueix a Cohen, prenent demostrar-ne la falsedat.¹²¹ Els monistes defensen, en essència, que si un principi normatiu fonamental és d'aplicació, ho és per a tots els àmbits, és a dir, si regeix en l'EB també ho ha de fer sobre les opcions personals. Segons el crític, cal distingir-ne dos tipus:

1) *Mastergoal monists*: Es prioritza la consecució d'un determinat objectiu sense que preocupi com s'obté, tot i que sigui mitjançant conductes individuals que, paradoxalment, cerquin frustrar-lo.

2) *Supergoal monists*: El que importa és que tothom persegueixi conscientment l'objectiu que es considera valuós, amb independència de la probabilitat que així s'acabi aconseguint, i fins i tot si fos més probable assolir-lo en el cas que ningú no el cerqués (Cohen s'encabiria presumptament en aquest grup).

¹²⁰ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 393 (Estlund, "Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls", 1998).

¹²¹ Pogge, "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy" (2000).

D'acord amb Cohen el concepte de monisme és confús, i la distinció anterior és irrellevant per explicar-ne la diferència amb el pluralisme. Dibuixa un contrast general entre la preferència pel resultat desitjable i la intenció de produir-lo, però aquest és un problema filosòfic comú, i no està justificat entrelaçar-lo amb el que Pogge anomena “monisme”. De fet, afectaria per igual al pensament de Rawls, que precisament fixa una dicotomia liberal clàssica, gens “monista”, entre els principis que governen les institucions i el que afecta la vida privada dels ciutadans. Només cal apreciar el dilema d'haver d'escollir entre un govern que promogui sense èxit el principi de la diferència i un altre que sense fer-ho millori la situació dels més desfavorits.

D'altra banda, la crítica de Pogge exigeix escollir entre l'objectiu (*supergoal*) d'una societat justa i el (*mastergoal*) d'una distribució justa, és a dir, reclama sospesar dos objectius que es podrien contradir.¹²² A més, la distinció entre ambdós monismes suscita problemes diferents segons la perspectiva amb què s'afronti. Des del prisma d'un filòsof polític, la dissemblança entre *mastergoal* i *supergoal* no és operativa per a l'acció. No podem distingir entre assolir la justícia i perseguir-la perquè quan la busquem el nostre objectiu és ella mateixa, i no la mera persecució. Tots dos fins són indestriables. Altrament, si la perspectiva és la d'un Estat, el govern s'hauria de decantar entre una legislació tendent a fer justos els ciutadans i una que incrementi la justícia de la distribució. En aquest cas, vist que hi ha mesures que poden ser contraproductives, la decisió dependria de les circumstàncies, per bé que no posa exemples.

En conclusió, Cohen clou la seva rèplica a Pogge en aquest punt negant que s'adscriu al “monisme”, concepte que per a ell no és gens clar. Del que sí que està segur és que ell no afirma cap mena d'uniformisme moral general, ni tampoc que l'objectiu maximitzador hagi de governar el comportament individual només pel fet que governi el de l'Estat. Es limita a rebatre les raons reals dels rawlsians que defensen que els ciutadans no haurien de cercar la justícia distributiva de la manera en què estarien obligats a fer-ho si aquella informés l'ethos que governés les seves accions. Cohen no propugna cap *supergoal monism*, només defensa la diferenciació entre la justícia d'una societat ben ordenada i la d'una distribució equitativa, i problematitza –amb arguments rawlsians– les raons per les quals Rawls defineix una societat com a justa.

¹²² “I suggested [...] that, if we endorse the difference principle, then whether it *pursues* the difference principle decides whether or not a *society* is just and that the approximation of a *society's* distribution to what the difference principle directs us to pursue, namely, a maximizing distribution, decides whether a *society's* *distribution* is just (whatever may be the means by which that approximation to the difference principle's demand is or is not achieved).” (*RJE*, p. 396) / “[...] a brief conceptual digression is required in clarification of the relationship between a just *society*, in Rawls's (and my own) understanding of that idea and a just *distribution*, in my (non-Rawlsian) understanding of that different idea. A just society, here, is one whose citizens affirm and act upon the correct principles of justice, but justice in distribution, as here defined, consists in a certain profile of rewards. It follows that a just distribution might obtain in a society that is not itself just (*RJE*, p. 128). El subratllat és nostre.

La tercera desavinença amb Pogge la forma, seguint Cohen, el desencert del primer en abordar “the standard case”.¹²³ El text de referència també és “On the site of distributive justice”, on Pogge exposa críticament cinc especificacions del “deure” que Cohen imposaria a les persones amb talent. Malgrat que ell prefereix parlar no tant de deure sinó de com s’han de comportar les persones en una societat justa, extrem que, recordem-ho, no té implicacions directes sobre com ho han de fer en una d’injusta (tema objecte d’*If you’re an egalitarian, how come you’re so rich?*). El suposat deure rau, en les seves pròpies paraules, a:

“Not to take more income than others people get, save where such wages are required to compensate for “special burdens””.¹²⁴

D’acord amb la primera especificació que hi observa Pogge, el deure esmentat equipara la persona amb talent que el vulnera, en cercar el propi interès, amb la figura d’un segrestador comú. Pogge argumenta que “the standard case” es dissol en el “bluff” o “bad case”, atès que tant en el primer com en el segon els interessats poden aconseguir retribucions més elevades pel poder de negociació associat a llur superior talent. En tots dos casos la conducta estratègica determina el manteniment d’uns ingressos desiguals, i es presenta, amb el “good case”, com l’únic motiu de la seva persistència en una societat rawlsiana. Aquestes observacions són plausibles. En els textos de Cohen sovint costa distingir bé els casos esmentats, ja que les diferències són subtils. Malgrat això, i de forma no gaire convincent, Cohen replica que Pogge redueix les opcions dels que tenen talent binàriament, i de manera poc realista, ja sigui per dirigir o per treballar. Addueix en canvi que si reconeixem tres opcions a un hipotètic director que hagi de triar entre 1) treballar vuit hores com a director, 2) treballar-ne sis en la mateixa condició o 3) vuit com a obrer, i escull l’opció 2 en comptes d’1 (“if tax rises, and to the detriment of the laborers”), aquest no s’hauria de qualificar com a “bad” o “bluffing manager”. Un director “bluffing” amenaça, mentre que un d’estàndard adverteix. El primer preferiria treballar a un mateix nivell de rendiment encara que s’apugessin els impostos, però amb l’objectiu de lucrar-se més presenta l’amenaça estratègica de deixar de fer-ho. En canvi el segon formula l’advertiment que de debò prefereix treballar menys si les taxes s’apugen del 40% al 60%, malgrat que la seva satisfacció en el treball seguiria sent superior a la d’un obrer ordinari en tots els casos. Davant d’aquest anunci d’autèntiques preferències, el govern podria cedir per respecte als més desfavorits.

¹²³ Per seguir aquesta discussió s’ha de recordar que d’acord amb “the bad case” els talentosos amaguen amb rebutjar, per estratègia, el fet de mantenir el mateix nivell de rendiment quan cobren menys, per tal d’obtenir més ingressos, però els plau tant la feina (o el guany) que no s’esforçarien menys en cas d’increment d’impostos. D’acord amb “the good (special burden) case”, els afectats reben compensació per la càrrega del treball ardu que fan. D’acord amb l’“standard case”, el treball dels talentosos no pateix cap càrrega especial (és més plaent que el d’altres), però estan realment disposats a produir menys amb retribucions bàsiques que amb les qualificades.

¹²⁴ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 398.

La segona i la tercera especificacions del deure que Cohen imposaria als més talentosos, atesa la visió de Pogge sobre el cas estàndard, tenen relació amb l'obligació moral de redireccionar la porció de la renda corresponent a retribucions especials. El crític esgrimeix que aquesta obligació no es pot definir plausiblement, i que no és coherent amb la teoria rawlsiana.¹²⁵ Tanmateix, la renda és un indicador que, *per se*, no aporta informació suficient per comparar interpersonalment els individus. Per fer-ho, tal com es desprèn del cas estàndard, cal disposar també d'informació relativa al benestar de la persona, i per això les comparacions que planteja Cohen reflecteixen per igual el nivell d'ingressos i la qualitat de l'experiència laboral. (El deure citat no equival a condemnar el comportament estratègic ni la renda econòmica.) D'acord amb la quarta especificació, el deure examinat implica que els talentosos han de contribuir com ho farien en la societat que Rawls concep, encara que només rebin una part igual del producte social. Per a Cohen aquesta implicació "is indeed near the mark", ja que pressuposa que llurs ocupacions no els proporcionen menys autorealització que la que reporta a les persones sense talent l'execució dels seus treballs. Pel que fa a la cinquena especificació, Pogge entén que exigeix que cadascú busqui el treball més productiu que sigui capaç de realitzar, encara que li resulti odiós, tot acceptant una mateixa unitat de pagament (llevat del "burden case") i destinant-ne la resta a millorar els ingressos més baixos. No obstant això, el plantejament de Cohen no comporta espremer els més productius per augmentar tant com es pugui els ingressos dels més humils. Aquesta demanda excessiva només se sustentaria sobre una pura mètrica de recursos (que proposés maximitzar-los), però la de Cohen té en compte el benestar (incloent-hi les càrregues de treball i la qualitat de l'experiència laboral), i, per tant, no és conciliable amb l'esmentat deure opressiu.

Les objeccions de Pogge expressen dubtes sobre l'eventual plasmació concreta de les tesis igualitaristes de Cohen en una societat real. Apunten als debats vers la mètrica de la igualtat, presents en importants assajos de Cohen, els quals ens ocupen en les pàgines següents.

4.11.2 L'igualitarisme de la sort

Un dels punts més interessants de l'apèndix de rèplica als crítics contingut a RJE és sens dubte el dedicat a respondre a Susan Hurley. Aquest punt ens serveix per introduir el debat més general sobre l'anomenat "luck egalitarianism",¹²⁶ un enfocament del que Cohen participa

¹²⁵Vegeu Pogge, "On the site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy" (2000), pp. 149-150.

¹²⁶ S'ha considerat que aquesta expressió fou encunyada per Elizabeth Anderson a "What Is the Point of Equality?" (1999), i Cohen l'empra per denotar el punt de vista que jutja com a injusta la desigualtat accidental i que afirma que la justícia només accepta desviacions de la igualtat causades per la responsabilitat dels individus. Juntament amb Cohen, es pot qualificar com a "luck egalitarians", entre d'altres, a a Richard Arneson, Ronald Dworkin o John Roemer.

i que prescriu neutralitzar la influència de la pura fortuna en la distribució social de béns i càrregues (per evitar que aquells que per atzar són més dotats de capacitats es beneficiïn d'avantatges moralment arbitraris); i garantir, per tant, que les úniques desigualtats d'ingrés justes deriven de la pròpia responsabilitat. L'autora de *Justice, Luck and Knowledge* (2003) confronta la visió de Cohen sobre els incentius econòmics amb la tesi central de l'assaig "On the currency of egalitarian justice" (1989), d'ell mateix, amb l'atractiu intel·lectual que suposa que en una disputa textualista un autor n'acusi un altre de contradir-se en dues parts diferents de l'obra pròpia. Hurley detecta incoherència o tensió entre les dues assumpcions següents:

- 1) Les desigualtats són justes *si i només si* reflecteixen pautes d'elecció o fracassos derivats del fet d'escollir, per part d'aquells entre els quals la desigualtat preval.
- 2) La desigualtat entre els menys i els més desfavorits no esdevé justa per la mera consideració que els incentius desigualadors facin millorar la situació dels segons respecte de la que tindrien sense aquests incentius.

Es qüestiona que l'elecció sigui quelcom que pugui eximir de la igualtat i que, alhora, s'exclouï d'aquesta tesi la tria entre treballar més o menys dur en resposta als incentius econòmics. Tanmateix, Cohen nega que s'hi doni cap incongruència, doncs ni la crítica a l'argument dels incentius implica desaprovat tota diferència salarial en una societat justa, ni l'argument, en si, és just des de l'òptica d'"On the currency of Egalitarian Justice" (1989), atès que la justificació rawlsiana de la desigualtat per incentius no requereix que la diferència retributiva entre uns i altres respongui plenament a llurs opcions i no sigui qüestió de la sort. De fet, la inconsistència es dona entre la condició suficient de la justificació dels incentius (conseqüencialista) i la condició necessària d'"On the currency..." (antecedentalista). Les assumpcions 1 i 2 són conciliables ("The claim of "Incentives" that benefit to the worst off does not justify inequality does not contradict but *follows* from the "Currency" view)."¹²⁷ Cohen ho fa palès exposant el supòsit d'una societat dividida per igual entre persones productives i persones menys productives. D'acord amb l'òptica de "Currency", si tots hi esmercen els mateixos esforços gaudiran dels mateixos ingressos amb independència de la previsible diferència de resultats, i si alguns membres d'ambdós col·lectius optessin per aplicar un esforç extra als seus treballs rebrien un augment d'ingressos ajustats a la mateixa lògica, des de la qual la distribució d'ingressos no es condiona a la productivitat efectiva, que respon a una dotació natural, i l'ingrés extra no resta vinculat a la possible millora dels "worst off". Altrament, la justificació de la desigualtat per incentius econòmics ignora la mala sort "bruta".

¹²⁷ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 404.

Aquesta discussió entronca amb conceptes més generals de justícia distributiva que no s'aborden específicament a RJE ni a *If You're an Egalitarian...*, sinó dins d'assajos com el citat i d'altres afins,¹²⁸ dispersos fins a la publicació d'un volum més recent que els aplega.¹²⁹ A “On the currency of egalitarian justice” (1989) s'afronta una pregunta plantejada per Amartya Sen en una *tanner lecture* de 1979, molt influent, que es titulà “Equality of what?”. El prestigiós intel·lectual indi hi instà a esclarir la mètrica que els igualitaris haurien de seguir per avaluar el grau en què s'acompleix llur ideal en una societat determinada, allò que la justícia requereix que les persones en disposin en quantitats equitatives encara que s'hagi de ponderar amb altres valors. Cohen examina diverses respostes possibles i n'avança una de pròpia. Com a punt de partida s'examinen dues crítiques rawlsianes a la “igualtat de benestar” i el desenvolupament que en fa Ronald Dworkin, que substitueix la mètrica de béns primaris de Rawls per una de recursos (que inclou les facultats mentals i físiques). Després es confronta aquesta perspectiva amb l'aposta de Richard Arneson per la “igual oportunitat de benestar”, i tot seguit amb la de Cohen per l’“igual accés a l'avantatge”, concepte embrionari –en el text citat– que inclou el benestar però va més enllà, i que considera crucial per a l'igualitarisme la distinció entre elecció i sort (“in a theory of distributive justice whose axis is the distinction between luck and choice, the positive injunction is to equalize advantage, save where inequality of advantage reflects choice”).¹³⁰ Per últim, s'exposen les reserves de Thomas Scanlon i les possibles respostes de Sen al problema d'identificar “la moneda de la igualtat”.¹³¹

Cohen assenyala preliminarment que “the primary egalitarian impulse is to extinguish the influence on distribution of both exploitation and brute luck”.¹³² Alhora, afronta la problemàtica plantejada partint del benestar com a element igualitzador tipus, una resposta aparentment *naïve* a la pregunta per la mètrica de la igualtat.¹³³ Distingeix dues dimensions del concepte (a

¹²⁸ Cohen, “Equality of what? On Welfare, Goods and Capabilities” (1993); “Sen on Capability, Freedom, and Control” (“A. Sen's Unequal World”) (1994); “Expensive Taste Rides Again” (2004); “Luck and Equality: A Reply to Hurley” (2006), o “Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice?” (2009).

¹²⁹ Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton University Press. US, 2011, editat per M. Otsuka. Inclou treballs publicats prèviament com a articles, amb un bloc I sobre *Luck Egalitarianism*. Els assajos d'aquest bloc s'han debatut en diferents fòrums, com el workshop al Departament de Dret de la Universitat Pompeu Fabra de 21 de juny de 2011 (amb la participació de P. Bouhabib, S. Olsaretti, M. Otsuka, H. Steiner, A. Willians i P. Casal), que vàrem poder seguir. Els assajos del bloc esmentat expresen una línia de reflexió centrada específicament en l'igualitarisme de la sort, i desenvolupada en polèmica amb altres autors i en paral·lel a la llarga recerca de Cohen sobre la teoria rawlsiana de la justícia com a equitat.

¹³⁰ Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice.” *Ethics* 99 (1989). pp. 906-944, pàgina 934.

¹³¹ Al citat assaig de Cohen, “currency” no denota els béns a distribuir, sinó allò que Sen i Dworkin anomenen “mètrica”, de la qual els recursos, la utilitat i la capacitat en són manifestacions diverses. Tots tres tenen interès en la mètrica –o *equalisandum*– amb què s'han de distribuir els béns (vegeu la puntualització exposada, en el context d'una altra discussió amb Hurley, a la nota 14 de la p. 122 del volum Cohen, *On the Currency...* (2011).

¹³² Cohen “On the Currency...”, p. 908. És important la diferència entre *brute luck* i *option luck*.

¹³³ “Let us now take equality of welfare as a proposed solution to the equalisandum problem –it seems to me the most naïve one, and therefore a natural one with which to start– and let us see how it must be modified in the light of egalitarians objections [...]” Cohen, “On The Currency of Egalitarian Justice” (1989), p. 911.

cavall entre la filosofia i l'economia): el benestar com a gaudi (*hedonic welfare*) i com a satisfacció de preferències (*preference satisfaction*). El diàleg amb els autors afecta totes dues dimensions, i es desenvolupa analitzant objeccions a una eventual política d'igualtat de benestar (IB). Cohen descarta aquelles que manquen de caràcter igualitari (com algunes que es basen en valors familiars o en intromissions intolerables de la vigilància de l'Estat) i s'ocupa d'altres, de propòsit equitatiu, centrades en qüestions com la ineficient conversió de recursos en el benestar d'aquell que els malbarata irresponsablement. Tal com s'ha avançat, primer examina dues crítiques a la IB –en les dues interpretacions del terme– derivades de Rawls:

- 1) La crítica dels gustos ofensius (*offensive tastes*): Sosté que el plaer que una persona experimenta en discriminar-ne d'altres o imposar-les menys llibertat no hauria de comptar per igual que d'altres satisfaccions en el càlcul de la justícia distributiva. Aquesta mena de plaers són condemnables des de paràmetres morals, encara que s'haguessin de satisfer per fer prevaldre la igualtat de benestar (IB).

Aquesta desaprovació d'arrel rawlsiana (TJ, pp. 30-31,1971) s'integra en el judici general negatiu de l'autor de Baltimore sobre l'utilitarisme, si bé s'estén al *welfarism* en si, tal com assenyala Sen. Per a Cohen, l'objecció venç en principi l'opció per la IB com a moneda de la igualtat, però hom pot evitar haver-hi de renunciar mitjançant la igualtat de benestar *inofensiu*.

- 2) La crítica dels gustos cars (*expensive tastes*): Es planteja en el context de la defensa rawlsiana dels béns primaris com a *equalisandum*. En el cas que una persona se satisfaci amb una dieta simple de llet, pa i mongetes i una altra amb plats exòtics, tenint gustos cars, d'acord amb la lògica de la IB caldria proporcionar-li un ingrés més elevat que a la de gustos moderats, per evitar-ne la frustració. Rawls rebutjaria aital implicació del principi igualitari del benestar, tot adduint que l'ús de béns primaris és perquè els ciutadans, com a persones morals, assumeixin la responsabilitat pels seus propis fins, incloent-hi naturalment llurs preferències (els que tenen gustos cars poden escollir-ne d'altres, amb autodisciplina i previsió, o no esperar compensacions si els mantenen).

Cohen considera que l'objecció –2– rebutja la IB però no comporta la validesa dels béns primaris com a mètrica de la igualtat. Altrament, un partidari de l'igualitarisme del benestar pot respondre que en front de la crítica dels gustos cars caldria substituir el principi d'IB per un d'igualtat d'*oportunitat* pel benestar (així només s'hauria de compensar per aquells dèficits de benestar que no corresponguin a opcions individuals). A més, l'afirmació de la responsabilitat

personal en els gustos propis contradiu altres parts del sistema rawlsià, com ara les observacions de l'autor de TJ entorn del reconeixement de retribucions addicionals per als que realitzin un esforç productiu extra, mitjançant per exemple un sistema fiscal que reconegui l'esforç, al marge del principi de la diferència. Rawls assenyala que la idea de "rewarding desert" és impracticable, tot adduint que "the effort a person is willing to make is influenced by his natural abilities and skills and the alternatives open to him" (TJ, p. 312, 1971), una assumpció inconsistent amb la crítica dels gustos cars, tant si "influence" s'interpreta com "influenciat" (Cohen) o com a "totalment determinat" (Nozick), essent encara més inconsistent en aquesta segona lectura.¹³⁴

Una part central del remarcable assaig examinat l'ocupa el comentari sobre la resposta de Dworkin a la pregunta de Sen. D'acord amb aquesta contesta, la IB no pot ser el contingut de l'objectiu igualitari, sinó que ho ha de ser la igualtat de recursos. Cohen hi confronta la solució de la igualtat d'oportunitats pel benestar (Arneson), que tolera desviaments respecte de la IB que es basin en opcions personals, i la de l'igual accés a l'avantatge (Cohen), que evita, com a principi, desigualtats que les altres solucions toleren (de les quals hom no n'és responsable). El concepte d'avantatge és més ampli que el de benestar, si bé el pressuposa, i el de desavantatge ho és més que el de deficiència en el benestar. Pel que fa al d'accés, fóra preferible al d'oportunitat, i l'entén així: "I shall treat anything which a person actually has as something to which he has acces."¹³⁵ Això no obstant, aquesta proposta encara apareix poc elaborada en l'assaig que analitzem.

Mentre que Dworkin¹³⁶ oposa a l'igualitarisme del benestar exemples relacionats amb la crítica dels gustos cars, Cohen planteja un interessant contraexemple –basat en els handicaps dickensians d'en "Tiny Tim"– per il·lustrar les mancances de la IB i de la igualtat de recursos, com a enfocaments insuficients sobre el contingut de la igualtat, i per situar el seu propi punt de vista. El petit Tim és una persona doblement desafortunada. D'una banda, té les cames paralizades i li cal una cadira de rodes per desplaçar-se, i, d'una altra, pateix un dolor greu cada cop que ha mogut els braços. Pot bellugar-los fins i tot amb més força que d'altres, però

¹³⁴[...] it is not easy to reconcile what Rawls says about effort with what he says about tastes [...]. On my reading of it, effort is partly praiseworthy and partly not, but we cannot separate the parts, and the indicated policy consequence is to ignore effort as a claim to reward. Now, the passage about tastes, begins with the thought that "citizens have some part in forming and cultivating their final ends and preferences", though it ends by assigning a more wholesale responsibility for them to citizens [...] then we can wonder why partial responsibility for effort attracts no reward at all while (merely) partial responsibility for expensive taste formation attracts a full penalty (and those who keep their tastes modest reap a welfare reward)." Cohen "On the currency..." (1989). p. 915.

¹³⁵ Cohen "On the Currency of Egalitarian Justice," (1989), p. 917.

¹³⁶Dworkin, "What is Equality? Part I: Equality of Welfare" i "What is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981).

a continuació sobrevé un mal que només alleujaria una medicina especial. Des d'un prisma igualitarista, les dues dissortades circumstàncies d'en Tim reclamen una acció compensatòria. Amb tot, la primera crida a la compensació equitativa qüestiona la IB, mentre que la segona posa en dubte la igualtat de recursos (IR). La paràlisi de l'afectat implica que cal facilitar-li una cadira de rodes. A banda del nivell de malestar que pateix a causa de la paraplegia, i de l'eventual comparació amb la qualitat de vida d'altres, l'impuls igualitari pretén compensar aquí la discapacitat com a tal, i no només pels seus efectes perjudicials. Es tracta d'un anivellament per la deficiència de recursos en si, no de benestar (en Tim és efectivament feliç, a causa d'una predisposició psicològica afortunada que no li exigeix gaires coses per sentir-se'n). Així doncs, la resposta a la discapacitat per caminar no respon al principi de la IB (ni al d'igual oportunitat de benestar), ja que no es basa en els diferents costos d'oportunitats perdudes per al benestar que la discapacitat causa en persones diferents. Però alhora, tal com s'ha avançat, en Tim té un altre problema, la dolença greu que segueix al moviment dels braços, que executa sense dificultat.¹³⁷ Si existís una medicina cara que consumida regularment suprimís aquest malestar, la justícia distributiva exigiria compensar en Tim proporcionant-l'hi, encara que el preu fos el mateix que el de la cadira de rodes. Però aquesta compensació no respondria a cap manca de recursos en si (ell pot moure bé els braços), sinó a una deficiència en l'oportunitat de benestar. Anàlogament, existeix un vessant irreductible de manca de benestar en exemples de discapacitat de la vida real que indueixen a la correcció igualitària.

Per a Cohen, del supòsit exposat se'n desprenen dos fonaments per a la compensació. Els problemes als braços i a les cames són desavantatges heterogenis,¹³⁸ però igualment aliens a cap mena d'opció voluntària (l'afectat no n'és responsable ni pot resoldre'ls). Per tant, d'acord amb la seva concepció de l'igualitarisme, se'n justifica el rescabament: "When deciding whether or not justice (as opposed to charity) requires redistribution, the egalitarian asks if someone with disadvantage could have avoided it or could now overcome it."¹³⁹

Entorn de la distinció entre els dos vessants dels desavantatges, s'expressa un contrast entre Cohen i Dworkin sobre el tall entre les desigualtats moralment acceptables i inacceptables.

¹³⁷ A l'igual que al capítol "Philosophy and Political Behavior" d'*If You're An Egalitarian...* (vegeu l'apartat 4.10.14 d'aquesta tesi doctoral), o que a la p. 238 de KMT, Cohen també distingeix aquí ("On the Currency"..., pp. 918-919) entre les dues dimensions de quelcom que pot ser dur per a algú: allò difícil i allò costós.

¹³⁸ El cas de les persones que passen fred al Regne Unit, un dels estats de la UE més polaritzat socialment, també expressa la dualitat –conceptual i material– recursos/benestar, i els desavantatges respectius (pobresa i feblesa física, d'una banda, aflicció, abatiment i fracàs en l'assoliment d'objectius, de l'altra). Els eventuais ajuts contra la pobresa energètica endarrerint el pagament de factures d'electricitat a l'hivern –com els debatuts a Catalunya (2014) per evitar el fred a les llars més vulnerables– responen tant a la inhabilitació com a la manca de confort. De fet calen diverses quantitats de recursos per combatre aquest malestar, i hi ha qui necessita més abric i graus de calefacció per accedir a un nivell ordinari de benestar. Cohen, "On The Currency" (1989) p. 920.

¹³⁹ Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice." (1989), p. 920.

Mentre el primer situa la cesura en la responsabilitat pel desavantatge, el segon al·lega que cal compensar els individus pels dèficits dels seus poders (recursos materials i capacitats mentals i físiques), però no pels atribuïbles a preferències i gustos. Les desigualtats de resultats han de correspondre al que desitgin i cerquin, no a les capacitats per aconseguir-ho. D'aquesta manera, Dworkin no entra en comparacions intersubjectives de nivells de benestar, ni de malestar o dolor en si. El reconeixement per a rescabaments es limita a les deficiències de recursos, a diferència de l'enfocament de Cohen, obert a reajustaments per les dues dimensions dels desavantatges. Alhora, aparentment, Dworkin no identifica la manca de responsabilitat com a condició necessària per a la justa compensació. Amb tot, Cohen creu que l'autèntica idea força dworkiniana és que ningú no ha de patir a causa de la mala sort (bruta), que és allò que depassa l'espai de voluntat i control personal. Per tant, el tall de Cohen fora més congruent amb el pensament de fons de Dworkin que el proposat per aquest mateix autor. La distinció correcta és entre responsabilitat i mala sort, no entre preferències i recursos. De fet, des d'una perspectiva igualitària no hi ha cap diferència entre els que adquireixen un gust car culpablement i els que malaguanyen recursos de forma irresponsable.

Els dos talls esmentats tenen una significació diferent en matèria de polítiques públiques. Cohen entén –tot plantejant exemples i contraexemples extrets de treballs d'ambdós (els casos de Louis, Paul, Fred o Jude)– que el tall de Dworkin és plausible perquè pressuposa la separació entre concurrència o manca d'opció (atribueix a la persona els gustos i les ambicions, i a la seva circumstància els poders físics i mentals de què disposa). No obstant això, pensa que la divisòria entre preferència i circumstància és confusa, doncs obvia que hi ha gustos cars que, en rigor, no responen a preferències, dels quals no se'n pot responsabilitzar la persona,¹⁴⁰ i no té prou present que algunes capacitats mentals o físiques es formen. Per tot això, considera més clara la distinció entre opció i sort:

“In my view, a large part of the fundamental egalitarian aim is to extinguish the influence of brute luck on distribution [...]. Brute luck is an enemy of just equality, and, since effects of genuine choice contrast with brute luck, genuine choice excuses otherwise unacceptable unequalities.”¹⁴¹

Aquesta idea central fóra reconeguda en alguns textos de Dworkin,¹⁴² però paradoxalment no en d'altres.¹⁴³ Fos com fos, Cohen li reconeix haver desenvolupat notablement l'igualitarisme, tot oposant de facto nocions com elecció o responsabilitat a l'arsenal d'arguments de la dreta

¹⁴⁰ Cohen destaca que el mateix Dworkin matisa l'aplicació dràstica del seu tall pel que fa als “handicaps”, gustos que representen obsessions que no voldríem tenir, i amb els quals l'individu no s'identifica. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice.” (1989), p. 926.

¹⁴¹ Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice.” (1989), p. 931.

¹⁴² Dworkin, “Why Liberals Should Care About Equality”, a Dworkin, *A matter of Principle* (1985).

¹⁴³ Dworkin, “What is Equality?” (1981), parts 1 i 2, incloses a Dworkin, *Sovereign Virtue* (2000).

antiigualitària. També li valora, amb Kymlicka, l'esmena de deficiències de la teoria de Rawls. Per bé que estima que els efectes de les aportacions dworkinianes s'han de fer més explícits.

Que la noció d'elecció esdevingui central per a la justícia distributiva comporta que la filosofia política hagi d'afrontar el problema del lliure albir (la identificació del que puguin ser opcions genuïnes), i que, per tant, pugui quedar subordinada a qüestions metafísiques. Entorn d'això, Cohen apunta que un desavantatge no pot ser objecte de compensació si reflecteix una opció autèntica, però puntualitza que no hi ha una distinció absoluta entre elecció genuïna i no genuïna, sinó que, de fet, és tracta d'una qüestió de grau, doncs no existeixen decisions purament lliures, incondicionades per factors aliens. En aquest sentit, si es vincula la genuïnitat d'una decisió a la informació que tingui l'afectat, per a la justícia distributiva no interessa tant el tipus exacte de dades de què ell disposi, sinó que quant més rellevants siguin aquestes menys motius tindrà per queixar-se de la distribució desigual que en pugui resultar. D'aquesta manera, la filosofia política té en aquest punt menys dependències de la metafísica.

La revisió d'"On the currency of egalitarian justice" (1989) palesa que Cohen defensa la compensació pels dèficits de benestar inofensiu –aquell que no lesioni ningú– que no siguin producte de cap opció personal, i que, per tant, determinar si un cas és susceptible de rescabament depèn de si hi ha concorregut l'elecció de l'afectat. Més enllà de les objeccions d'Scanlon (que emfasitza l'objectivitat en la valoració de les decisions distributives) o de les similituds amb Sen (entre els conceptes d'*equality of acces to advantage* i *capability equality*), temes que aborda al final de l'assaig, es pot afirmar que aquella és la seva concepció bàsica sobre el contingut de la igualtat, per bé que l'enriqueix i la reformula en assaigs posteriors.

En textos posteriors, Cohen desenvolupa i puntualitza les idees centrals de la seva concepció de l'igualitarisme de la sort, caracteritza millor l'aposta per la igualtat d'accés als avantatges i aprofundeix les discrepàncies intel·lectuals amb autors com Sen o Dworkin. Treballs com "Equality of what? On welfare, goods and capabilities" (1993); "Sen on capability, freedom, and control" (1994), o "Afterword to chapters one and two" (2011);¹⁴⁴ examinen a fons la resposta de Sen a la seva pròpia pregunta sobre la mètrica de la igualtat. Sen ha tingut el mèrit d'anar més enllà que Rawls en la qüestió tractada. Mentre que aquest rebutja l'utilitarisme (la filosofia política –que prescriu que la política social s'ha de regir per la maximització del benestar–

¹⁴⁴ D'acord amb l'explicació de Michael Otsuka, editor del volum Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), "Afterword to chapters one and two", que s'hi recull com a inèdit, és una nota escrita a primers dels 90 del segle passat com a epíleg d'"On the Currency of Egalitarian Justice" (1989) i d'"Equality of what..." (1993), quan l'autor que ens ocupa tenia la idea, finalment descartada, de publicar ambdós assajos com a capítols 11 i 12 de l'extraordinari Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (1995).

dominant en el moment de publicar-se TJ), en contraposar la igualtat al punt de vista d'agregació del benestar (que no es preocupa de justificar la desigualtat en la distribució), tot oposant-hi els béns primaris com a element de la condició personal que reclama atenció normativa; l'intel·lectual indi, en reflexionar sobre allò que tothom hauria de tenir l'oportunitat d'aconseguir, se centra en l'espai intermig entre els béns i el benestar (la nutrició, que s'obté dels béns i genera benestar, és quelcom que il·lustra aquest espai). Tanmateix, dels termes emprats ("capability", "functionings") per exposar la seva proposta, aparentment senzilla però potent, se'n desprenen ambigüitats i manca de claredat expositiva.

Davant la mètrica rawlsiana dels béns primaris, Sen objecta que els individus, amb constitucions i posicions distintes, en necessiten en diferents quantitats per satisfer les mateixes necessitats. Per tant, cal defugir qualsevol fetitxisme o ceguesa moral entorn dels béns, i centrar-se en allò que aquests *fan* per als éssers humans, en allò que cadascú en pot extreure, tot considerant que una dotació purament igualitària d'aquests elements per a casos diferents pot generar injustícies. D'altra banda, en front dels que subratllen la importància del benestar, en sentit hedonista i/o de satisfacció de preferències, els retreu la visió reduccionista sobre allò que s'obté dels béns, en centrar-se en la "utility", en la reacció psicològica de l'individu i no en les seves capacitats (més que atendre a la nutrició que s'obté dels aliments, s'interessen per les percepcions subjectives que suscita el menjar), visió inapropiada per guiar una política igualitària.

Per distanciar-se d'ambdós enfocaments, Sen proposà una mètrica capaç de mesurar allò que cau entre els béns primaris i la utilitat, quelcom que anomena "capability",¹⁴⁵ referint-se a les capacitats d'una persona per fer o assolir certes coses bàsiques ("to have a capability is to be capable of a range of what he calls "functionings"). La crítica a aquesta concepció ("basic capability equality") qüestiona que, amb el mot "capacitat", Sen denota confusament, sense ser-ne conscient, dos aspectes diferents de la condició de l'individu. Empra el terme per referir-se a tot allò que els béns poden proporcionar-nos, però aquest conjunt és més ampli i heterogeni que l'estricta dotació de capacitat (facultat d'actuar) que en podem extreure, doncs engloba igualment estats desitjables que poden derivar-se d'aquests béns sens l'exercici actiu de cap capacitat del beneficiari (que pot rebre més passivament els efectes avantatjosos per a la salut de béns que, com certes vacunes, eliminen els insectes causants de la malària).

¹⁴⁵ "What Sen calls "capability" is determined by the different forms of life that are possible for a person: a person's capability is a disjunction of the combinations available to her of what Sen calls "functionings", which are states of activity and/or being. These functionings vary, Sen says, "from most elementary ones, such as being well-nourished, avoiding escapable morbidity and premature mortality, etc., to quite complex and sophisticated achievements, such as having self-respect, being able to take part in the life of the community, and so on." Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p.73.

El concepte de capacitat no és suficientment genèric per abastar tot allò que Sen hi encabeix. Als efectes d'una política distributiva igualitària, cal esclarir la relació entre els béns i l'exercici d'aptituds que puguin possibilitar (com l'acció de llegir o escriure, o de formar part de la vida de la comunitat), d'una banda, i la relació d'aquells béns amb certs estats desitjables que no requereixen, en sentit estricte, l'exercici actiu de cap facultat (com restar lliure de la fam i ben nodrit, o protegit de la malària per una política pública antiepidèmica). "Capability" denota correctament la primera dimensió del tema, però no la segona, que tanmateix és igual d'important. A què respon l'ús d'aquest llenguatge imprecís per referir-se a l'espai intermig – *midfare dimension*¹⁴⁶ (Cohen)– entre la possessió de béns i el gaudiment de la utilitat (com a mètrica alternativa a la seqüència "goods – midfare - utility")? Cohen hipotetitza que Sen emprà "capability" per referir-se a aspectes heterogenis –activitats i estats desitjables– del *midfare* perquè vol instal·lar la noció de llibertat en el discurs igualitari. La identificació esbiaixada de tots els estats desitjables com a resultat de l'exercici de les capacitats, i la tendència a presentar-los tots com a activitats, palesen l'interès en la llibertat que hi ha al món. Des d'aquesta motivació, no només interessen els béns, la utilitat o els estats desitjables existents, sinó tot el ventall d'estats potencials que hom pugui aconseguir, i és en aquest sentit que conceptes com "capability" o "function" remetent a la noció de llibertat (i s'associen a la idea marxista de desenvolupament del propi potencial mitjançant l'acció, en contrast amb "l'autorealització" personal mitjançant el consum).¹⁴⁷ L'èmfasi de l'autor de *The Idea of Justice* sobre la llibertat respon per a Cohen a una raó política, en tant que aquell teòric consideraria el valor esmentat com una de les idees socials més poderoses, i voldria reivindicar-ne una certa visió en front dels enemics ideològics de la intervenció estatal en la societat i l'economia:

"Extreme right wing ideologues regard all state intervention as diminishing freedom (even if some of them concede that intervention might be justified on other grounds). Against that, I agree with Sen that freedom is *pro tanto* enhanced when the state functions as an instrument of the democratic will."¹⁴⁸

No obstant aquesta coincidència de fons, Cohen té una visió menys extensiva del concepte de llibertat, i problematitza l'ampli ventall de supòsits que per a Sen s'hi encabirien. D'acord amb el filòsof oxonienc, només es pot parlar rigorosament de "llibertat" si és el propi agent interessat qui assegura la conformitat del món amb la seva voluntat, i, per tant, no és plausible

¹⁴⁶ La categoria de "midfare" fa referència a l'espai intermedi entre els béns i el benestar, de caire heterogeni, que engloba, entre d'altres elements, les capacitats amb què els béns doten els individus i els estats desitjables l'assoliment dels quals no requereix l'exercici d'aquelles capacitats. Cohen, "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", Capítol 2 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice...* (2011), pp. 48 i 49.

¹⁴⁷ Aquesta apreciació de Cohen sobre Sen fa pensar en la interessantíssima aportació filosòfica de Jon Elster «La realización personal en el trabajo y en la política» (a J. Elster y K. Ove (comps.), *Alternativas al capitalismo*, Madrid, Ministerio de Trabajo(1993), sobre el contrast de treball/participació política versus alienació consumista.

¹⁴⁸Cohen, "Sen on capability, freedom and control", Capítol 3 de Cohen,*On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p.79.

referir-nos-hi per denotar estats òptims (com viure en un entorn lliure de malalties contagioses), per a la consecució dels quals no hagi concorregut cap acció pròpia de control directe sobre les nostres circumstàncies, tal com sí que es desprendria del “broad concept of freedom” de Sen. Altrament, l'exercici reeixit de la llibertat exigeix dos valors associats: 1) L'adequació del món a la pròpia voluntat i 2) Que sigui un mateix qui assoleixi aquest resultat.

Tot amb tot, malgrat algunes ambigüitats en la línia discursiva de Sen, és notori que la proposta de la bàsica igualtat de capacitats expressa una matèria encara més prioritària per a la justícia que la dels farcells de béns o els *quanta* d'utilitat. L'estudi de les capacitats, en particular de l'índex de les més bàsiques i materials, és realment essencial per jutjar les condicions de vida en els països més empobrits, i per afrontar la pobresa en els països “rics”. A més, la concepció examinada constitueix el substrat sobre el que Cohen construeix la seva pròpia resposta a la pregunta “Equality of What”?, tot i que consideri que la capacitat no és, *per se*, l'element que hauria de concentrar l'atenció de l'igualitari:

“I have elsewhere proposed that the right thing to equalize is what I called “access to advantage.” In that proposal, “advantage” is, like Sen’s “functioning” in its wider construal, a heterogeneous collection of desirable states of the person reducible neither to his resources bundle nor to his welfare level. And while “access” includes what the term normally covers, I extend its meaning under a proviso that anything which a person actually has counts as something to which he has access, no matter how he came to have it, and, hence, even if his coming to have it involved no exploitation of access in the ordinary sense (nor, therefore, any exercise of capability). If, for example, one enjoys freedom from malaria because others have destroyed the malaria-causing insects, then, in my special sense, such freedom from malaria is something to which one has access. That special construal of access is motivated by the thought that egalitarians have to consider states of a person which he neither brought about nor ever was in a position to bring about, states which fall within the category of midfare [...].”¹⁴⁹

El posicionament de Cohen en el debat sobre l'objecte de la igualtat figura, per tant, més desenvolupat en el citat “Equality of What?...” (1993) que a “On the Currency...” (1989). La igualtat d'accés a l'avantatge no posa l'accent normatiu en la capacitat, com a tal, sinó en la no manca de cap desideratum urgent (que no sigui imputable a l'afectat); en el fet de no haver de patir carències immerescudes. El considera un enfocament més adient –que la igualtat de capacitat– per orientar el capteniment dels igualitaris en matèries com la salut, la nutrició o l'habitatge. Una perspectiva basada en la idea que les diferències en els avantatges són injustes llevat que reflecteixin opcions genuïnes, però compatible, en abstracte, amb la possibilitat que aquestes opcions siguin quimèriques (“... If there is no such thing –because, for exemple, “hard determinism” is true– then all differential advantage is unjust”), tret important per establir, en contrast amb Sen, la relació entre llibertat i igualtat en el tema estudiat:

¹⁴⁹Cohen, “Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities”, Cap. 2 de Cohen, *On the Currency...*, p.59.

“The fact that my view tolerates the possibility that genuine choice is a chimera makes salient its difference from Sen’s. In my view, Sen has exaggerated the indispensability of the idea of freedom in the correct articulation of the egalitarian norm. No serious inequality obtains when everyone has everything she needs, even if she did not have to lift a finger to get it. Such a condition may be woeful in other ways, but it is not critizable at the bar of egalitarian justice”.¹⁵⁰

Altres textos relatius al debat sobre la “moneda” de la igualtat, com ara l’esmentat “Afterword to chapters one and two”, aborden problemes com l’heterogeneïtat del concepte d’avantatge. La proposta de Cohen, com la de Sen, suposa una via eclèctica i superadora de la dualitat entre les mètriques de la igualtat de recursos i la de benestar, però “l’Equality of access to advantage” no aporta una ordenació dels diferents tipus d’avantatge. Això fa que ell mateix es preguntí si la seva opció és realment una teoria o només un conjunt de consideracions per bastir-ne una de ben elaborada. Sigui com sigui, veu impossible que cap distribuïdor igualitari pogués ignorar bé els recursos bé el benestar, i defensa una mètrica que els integri, amb més elements, i que s’articuli mitjançant lexicalitats complexes. Il·lustra l’articulació dels dos factors (recursos i benestar) amb un supòsit hipotètic, “the housing example”, inspirat en una praxi britànica de les autoritats locals que gestionen la política d’ús de vivendes públiques (i en els criteris igualitaris que es pressuposa que en regeixen l’assignació). Presenta un sistema d’adjudicació que parteixi d’observar en primer lloc les respectives posicions dels demandants de vivenda en quant a recursos, i de valorar-ne tot seguit factors subjectius de benestar, per bé que les diferències en aquest àmbit només entren en joc si depassen certs nivells (de manca de benestar), fet que es determina pel grau de mancança de recursos d’altres aspirants, i així successivament. És a dir, el criteri guia de la distribució d’allotjament públic – als ciutadans i famílies amb habitatge precari– fóra l’antiguitat, però valorant també altres circumstàncies i compensacions per manca –més subjectiva– de benestar. Així ho expressa el cas de dues famílies (“the happy family” i “the sad family”) amb iguals subestàndards d’habitatge i, per tant, la mateixa necessitat d’allotjament, atenent a criteris objectius, però amb distintes disposicions envers la seva carència: els membres de la primera hi mostren una disposició més serena, mentre que els de la segona pateixen més angoixa i aflicció. En front d’això, un treballador social igualitari situaria la “sad family” en un lloc més alt de la llista d’espera, prioritat que es podria mantenir fins i tot si la seva llar fos una mica menys deficient que la de la “happy family”. Dins d’uns límits determinats, els membres d’aquesta podrien acceptar la decisió del treballador. Només dins d’uns límits (com l’haver d’esperar 6 mesos més obtenir l’allotjament desitjat, però no 10 anys més, doncs això fóra penalitzar la fermesa del seu caràcter). L’exemple palesa que tant l’avaluació dels recursos com la del benestar haurien de regir una política igualitària envers l’allotjament públic.

¹⁵⁰ Cohen, “Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities”, Cap. 2 de Cohen, *On the Currency...*, p. 60.

Tanmateix, la solució lèxica a la pregunta “equality of what?” projecta dubtes sobre aquesta mateixa interrogació. L’ordenació lèxica de diferents desiderata no conforma una única cosa respecte de la qual tothom pogués ser-ne equiparat amb la resta, seguint un patró distributiu comú. A diferència del que pot suggerir “the housing example”, la solució que se’n desprèn no garanteix que el *distribuendum* igualitari hagi de ser cap quantitat prou homogènia de res, ja que l’exemple respon la pregunta esmentada en termes d’heterogeneïtat (recursos i benestar). La pregunta sobre la que pivoten els debats avançats (“igualltat de què?”) és massa genèrica i indeterminada, no especifica ni qui hagi de ser el distribuïdor ni quins els béns a distribuir. El primer dubte no és un problema per a Cohen (en la seva recerca la figura del distribuïdor és unitària: “It is the state, or, as in the housing illustration, a public authority created by it”).¹⁵¹ Pel que fa a la varietat de béns a nivellar, ell remet a la concepció distributiva que defensa Michael Walzer a *Spheres of Justice* (1983), basada en les tres premisses següents:

1. No hi ha principis de validesa universal, sinó que varien d’una societat a una altra.
2. La variació es produeix perquè la justícia social se satisfà quan les pràctiques d’una societat s’ajusten als principis expressats, explícitament o implícita, en la seva autocomprensió cultural.
3. Existeixen distintes esferes de justícia, diferents tipus de béns primaris a distribuir (estatus, benestar, ocupació, etc.), i, en general, no es permeten els “trade offs” entre esferes (la manca de dotació de recursos dels pobres és una injustícia que no es compensaria reduint els drets de votació dels rics).

Es tracta d’una concepció original en l’àmbit de la justícia distributiva, que ha estat objecte de reflexió per part d’altres autors rellevants, com Jon Elster,¹⁵² membre del Grup de setembre.

¹⁵¹ Cohen, “Afterword to chapters one and two”, a Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice...* (2011), p. 58.

¹⁵² Jon Elster estudia les implicacions d’aquesta concepció a Elster, *Local Justice* (1992), sobre la base de la primera formulació que n’havia fet Walzer a *Spheres of Justice* (1983), però des d’un enfocament més “explicatiu” i menys normatiu. Elster hi investiga problemes de justícia distributiva en arenes específiques. S’ocupa d’escatir de quina manera les institucions distribueixen béns escassos i càrregues necessàries entre els ciutadans (no considera en principi que els col·lectius en siguin, *strictu sensu*, receptors), tot assumint que la vida del/la ciutadà/na està marcada per la seva interacció amb instàncies administratives que funcionen amb una autonomia i un poder considerables, ja que en les societats modernes el benestar del ciutadà no depèn només de les eleccions que es produeixen en el mercat ni de les decisions que adoptin els governs, sinó també, molt significativament, de la forma –procediments i principis– en què les institucions distribueixen o neguen béns i exoneren de càrregues. Elster cerca un marc conceptual que esclareixi la problemàtica de la “justícia local”, tot sistematitzant els principis i els procediments de justícia distributiva que s’apliquen en situacions concretes i particulars, i explicant-ne els processos de gènesi i agregació. L’anàlisi es desenvolupa sobre la base empírica d’un conjunt de pràctiques d’assignació (1. El reclutament per al servei militar en època de guerra, 2. La baixa de soldats en l’exèrcit, 3. La selecció de treballadors que són acomiadats en temps de recessió, 4. L’accés a una educació superior, 5. L’assignació d’esperma per a la inseminació artificial, 6. La selecció de pares adoptius, 7. El lliurament d’un infant en custòdia, 8. L’admissió en el jardí d’infants, 9. La divisió de les tasques de la llar, 10. L’assignació d’espai a les presons, 11. El racionament en temps de guerra, 12. La complexa xarxa nord-americana d’assignació d’òrgans –com, ronyons, fetges o cors– per a trasplantaments i 13. La temàtica de la immigració). Es tracta d’arenes diverses (salut, educació, treball, etc.) on es faciliten i es retiren béns –mèdics, acadèmics, econòmics, etc.– seguint certs criteris. Per bé que els casos se circumscriuen majoritàriament al context de la societat nord-americana, amb alguna referència a Escandinàvia i a la Xina, són prou generals per a l’extrapolació i la realització de possibles estudis comparats entre sectors i entre estats. Elster no proposa cap concepció “substantiva” de la justícia ni cap “teoria de la justícia local”, entesa com a bloc de condicions necessàries i suficients per aplicar un determinat principi distributiu. Pensa que això és inassolible, i es limita a presentar un llistat de principis distributius (i de mecanismes que poden conduir-ne a l’adopció), partint de l’anàlisi d’un grup de “problemes de justícia local.” Per a ell, qualsevol problema de justícia local és “un assumpte

Tant si compartim o no les dues primeres assumpcions, de caire relativista, la visió de la justícia com a quelcom segmentat en esferes és d'interès analític. A més, la distinció –de béns, distribuïdors i criteris de repartiment– que es pot donar entre esferes no contradiu l'exposat a “the council house distribution example”, centrat en *un* bé (allotjament) que distribueix *una* administració concreta en *una* societat determinada. L'heterogeneïtat (i l'ordenació lèxica) que s'hi planteja es pot donar a l'interior d'una sola esfera de justícia.

Juntament amb l'anàlisi del concepte de capacitat i l'estudi de l'heterogeneïtat en l'objecte de la igualtat, en textos posteriors a “On the Currency of Egalitarian Justice” (1989) destaca el debat sobre el problema dels “gustos cars” (si s'ha de reconèixer un dret de compensació als que en tenen). Cohen explica¹⁵³ que Rawls, a *Political Liberalism* (2005), segueix explícitament en aquest punt la perspectiva de Norman Daniels (“Equality of what: welfare, resources or capabilities”) en la seva discussió amb Richard Arneson (“Equality and equal opportunity for welfare”) i Cohen (“On the currency...”). Per a Rawls, amb caràcter general, l'individu és responsable de les conseqüències dels seus gustos i preferències encara que no s'hagin format arran d'una opció pròpia. Tant és així que considera inherent a la condició humana bregar amb preferències adquirides durant la infantesa.¹⁵⁴ “Expensive taste rides again” (2004) és el treball en què Cohen aborda més a fons la qüestió dels gustos cars i de les responsabilitats que se'n derivin. Aquest important article exposa la contrarèplica de Cohen a

complicat”. Les polítiques que responen a pautes distributives de justícia local no són equiparables a les que segueixen criteris de “justícia global” (generalment redistributives), atès que mentre que aquestes últimes són dissenyades centralment (des del govern), s'aspira a què compensin les persones per diverses classes d'infortuni (resultants de la possessió de “propietats moralment arbitràries”), i solen adoptar la forma de transferències de diners efectius, aquelles altres estan dissenyades per institucions relativament autònomes (tot i estar limitades per normes dictades pel govern, existeix una certa autonomia per al disseny i el desplegament dels plans d'assignació), no són compensatòries d'altres desavantatges socials, o bé ho són només parcialment (les institucions poques vegades compensen la mala sort d'haver estat rebutjat per part d'altres institucions: Algú que per simple mala sort i sense falta que li sigui imputable és acomiadat del treball, no té, per aquesta raó, un accés preferencial a la universitat, ni a avançar posicions en la cua dels serveis quirúrgics, de la immigració o de l'escola bressol per als seus fills, i les excepcions són poques i matisades: “Els candidats per a trasplantaments de ronyó poden rebre punts per mala sort mèdica, anàlogament, algunes vegades les universitats d'elit donen prioritat als candidats provinents d'entorns amb baixos recursos, a causa d'haver estat privats de bones oportunitats educatives en el passat. Aquests exemples mostren que en un sentit la justícia local és compensatòria –però només per la mala sort local, en cas que existeixi. La compensació succeeix en ocasions poc freqüents”, i abasten l'assignació de béns i responsabilitats, però no de diners. Som davant d'un problema de justícia local quan en relació amb certs béns –generalment escassos i indivisibles, i/o heterogenis– o amb l'exoneració de càrregues entre diversos receptors potencials (qui serà admès en les universitats més selectes?, quins pacients han de tenir preferència en l'espera per a un trasplantament d'òrgans?, quins/es treballadors/es de l'empresa no seran acomiadats en temps de recessió econòmica?, o a qui s'exonerarà del servei militar en cas de guerra?, etc.), se susciten conflictes d'interessos que cal afrontar mitjançant l'aplicació dels procediments adequats, basats en principis i criteris específics (mèrit, necessitat, antiguitat, recursos, etc.). Pot produir-se un desajustament entre l'efecte total de les pràctiques locals d'assignació de béns escassos i una idea de justícia *global* que abasti tota la societat i prescrigui certs objectius generals, però és notori que el concepte d'esferes de justícia, tan treballat per Elster, és una aportació teòrica remarcable per als debats sobre justícia distributiva.

¹⁵³ Cohen, “Afterword to chapters one and two” (2011), a Cohen *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), pp. 61-72.

¹⁵⁴ Vegeu en aquest sentit: Rawls, *Political Liberalism* (2005), p. 185, n. 15: “it is a normal part of being human to cope with the preferences our upbringing leaves us with.”

Dworkin, que al capítol 7 –“Equality and Capability”– de *Sovereign Virtue* (2000) respon part de les crítiques que se li formularen a “On the currency”. En aquell text, el nord-americà critica l’aposta per la igualtat de benestar (IB) d’acord amb dues objeccions. La primera rau en el caràcter indeterminat i l’escassa claredat del concepte de benestar. Dworkin situaria en aquelles característiques tot l’atractiu de la IB, i Cohen hi coincideix matisadament.¹⁵⁵ La segona objecció és que la IB requereix compensar els gustos cars d’alguns, quan és injust imposar el cost d’aquesta càrrega sobre uns altres. Per a Cohen aquesta objecció afecta a un problema a tractar autònomament, tot delimitant què s’entén per benestar en cada cas.

En principi, Dworkin concep com a “expensive taste” el fet que una persona necessiti més ingressos que d’altres per aconseguir el mateix nivell de benestar de què gaudeixen aquells que tenen gustos menys cars. En la discussió que ens ocupa (la no compensació pels gustos cars és injusta?), “expensive taste” s’ha de considerar en un sentit no ordinari, sinó tècnic. No interessa aquí l’avidesa pels productes de consum luxosos (caviar, roba de marca, cotxes) que puguin sentir els que disposen de comptes bancaris potents, sinó allò que pertany a la pròpia estructura del gust de l’afectat (“a person’s tastes are expensive in the required sense if and only if [...] they are such that it costs more to provide that person than to provide others with given levels of satisfaction or fulfillment”).¹⁵⁶ No s’aborda, per tant, el cas dels que cerquen constantment un nivell de satisfacció superior a la mitjana, sinó el d’aquells que, per posar un exemple gràfic, han d’adquirir aigua envasada per sadollar la sed perquè no suporten l’amargor de l’aigua, més barata, de l’aixeta, o bé la situació dels que han de comprar un bistec per obtenir el grau de satisfacció que la majoria extreu d’una hamburguesa, que té un preu inferior. Per bé que l’excentricitat (habitual) d’aquests exemples pot fer pensar que el tema tractat és irrellevant, el desenvolupament subsegüent en demostra l’interès.

Un gust car constitueix una característica disposicional de l’individu, no una mera actitud de consum en front del món de les mercaderies. El tractament d’aquests gustos és important per a la justícia. Més en termes filosòfics que de política pràctica.¹⁵⁷ Per a Dworkin, des d’un punt de vista igualitari, els gustos cars no s’han de compensar. No legitimen ningú per aconseguir recursos extrems, i només s’exceptuarien d’aquest criteri alguns casos restringits (handicaps).

¹⁵⁵ “I believe that anything that can plausibly be considered welfare (enjoyment, preference satisfaction, the objective value of a life, and maybe etcetera) is something that egalitarians have reason to care about, and that that also helps to explain the illusion that equality of (some undifferentiated) welfare supplies the right metric of equality. (The pluralism of access to advantage embraces all the welfares that there are, and also nonwelfare advantages).” Cohen, “Expensive taste rides again” (2004), Cap. 4 de Cohen, *On the Currency...*, pp. 84-85, n.7.

¹⁵⁶ Cohen, “Expensive taste rides again” (2004), Capítol 4 de Cohen, *On the Currency...* (2011), p. 85.

¹⁵⁷ “I criticize Dworkin’s principled position. Expensive tastes may be peripheral to the *practice* of justice, but the concept of expensive taste nevertheless raises questions at the heart of the *theory* of justice.” Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 87.

L'aposta per la igualtat de recursos no ofereix cap raó per corregir les contingències que determinen com de cares o frustrants són les preferències de ningú.¹⁵⁸ És a dir, les preferències relatives a “brute taste”, que no impliquen cap judici sobre la vàlua de l'objecte desitjat (com ara un aliment específic), no han de ser compensades si són cares de satisfer, llevat que siguin de caràcter patològic perquè qui les té desitjaria no tenir-les i no se'n sent identificat. En aquest cas les podríem considerar handicaps. Contràriament, reformulat el criteri d’“On the Currency of Egalitarian Justice” (1989), Cohen planteja el següent:

“I distinguish among expensive tastes according to whether or not their bearers can reasonably be held responsible for the fact that their tastes are expensive. There are those that they could not have helped forming and/or could not now unform without violating their own judgement, and there are those for whose cost, by contrast, they can be held responsible, because they could have forestalled their development, and/or because they could now quite ready unlearn them, without violating their own judgement”.¹⁵⁹

Aquesta concepció permet distingir entre gustos que no impliquen una particular aprovació per part del subjecte (“brute tastes”), com la simple afició a una beguda, i gustos informats per un judici reflexiu i fins i tot crític, com pot ser en el cas de les arts, que impliquen una identificació convençuda de la persona. També se'n desprèn, com a criteri general, que tots els gustos cars que siguin pròpiament involuntaris requereixen una compensació, atès que aquells que els tenen obtindrien menys satisfacció que d'altres persones (amb els mateixos recursos i preferències diferents). Cohen es decanta en aquesta qüestió per un principi –potser més just i moral– deduït de la pura aplicació de la llei dels preus del mercat: “to each according to what they need for their satisfaction.”¹⁶⁰

Per a Cohen la perspectiva dworkiniana entorn de la justícia de compensar els “brute tastes” ha variat amb el temps, i fonamenta aquest judici en diversos passatges de l'obra de l'autor.¹⁶¹ El posicionament hauria passat d'admetre excepcions molt limitades (els handicaps) al criteri general de no compensació, a ampliar-ne notablement el ventall de supòsits. Amb tot, és més interessant el debat sobre els gustos que pressuposen un judici reflexiu. Dworkin és totalment contrari a rescabalar aquells que tenen gustos cars amb els quals s'identifiquen raonadament, doncs si bé considera que, en rigor, la naturalesa de les preferències no reflecteix una elecció pura, entén que demanar un ajut per a quelcom amb què t'identifiques fóra com si te

¹⁵⁸ És interessant relacionar aquest punt amb el mecanisme de la subhasta, pensat per Dworkin com a instrument de justícia distributiva per garantir la igualtat de recursos, el qual té en compte la diferència de capacitats productives però no la diferència de capacitats per obtenir satisfacció (Vegeu el Capítol 4 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 90.

¹⁵⁹ Cohen, “Expensive taste rides again” (2004), Capítol 4 d’*On the Currency of Egalitarian Justice* (2011), p. 88.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 90-92.

n'alienessis, com si rebutgessis un aspecte de la pròpia personalitat. Cohen hi oposa que la persona perjudicada per tenir un gust car considera que la seva mala sort no rau en el mer fet de tenir la preferència en qüestió, sinó en la circumstància externa que la satisfacció de la mateixa sigui cara (en el mercat). El problema no és el gust en si, sinó el preu de l'objecte que n'ha de permetre la satisfacció, tant si es tracta de certs llibres, de discs amb la música de Mozart, d'una màquina de fotos sofisticada o de la contractació de viatges a països llunyans. Si s'entén així, qui té un gust car no incorre en cap incoherència ni s'autoaliena per demanar-ne una compensació (com ara més recursos).

En el cas de l'afecció per la lectura de llibres cars, les biblioteques solen aplicar un criteri alternatiu al que dictaria el mercat per satisfer aquesta preferència lectora, mitjançant un sistema que il·lustra el principi citat anteriorment ("to each according to..."). Hi ha persones afeccionades a un tipus de lectures que suposen la compra de llibres cars, bé sigui perquè són volums amb il·lustracions molt artesanals (certs llibres d'art) bé perquè són obres literàries de les que se'n conserven pocs exemplars, o per altres supòsits. Tanmateix, la majoria de biblioteques no penalitza amb un import extra al preu de la quota de soci la reserva d'obres cares (i no excloses de préstec). Altrament, tots els socis paguen una mateixa contribució regular per l'ús del seu fons bibliogràfic, amb independència del preu de mercat dels diferents llibres que són objecte de préstec, sense que els lectors més beneficiats per aquesta política igualitària, alternativa a la mercantil, se sentin alienats d'ells mateixos. Si no poguessin beneficiar-se de l'avantatge que els facilita la biblioteca (que a la pràctica pot basar-se en la intenció de promoure l'educació, la simplicitat administrativa, o l'equiparació en facilitats entre els proclius a lectures selectes i els que prefereixen best-sellers), i haguessin de recórrer a la compra com a única via per satisfer el desig de lectura dels llibres anhelats, podrien reclamar una compensació (més recursos) sense cap contradicció personal, doncs el que lamenten no és el gust en si per aquelles obres, sinó el factor preu, una propietat mercantil de l'objecte desitjat de la qual no en són responsables. Si en la vida real les biblioteques no els fessin pagar 0 (o el mateix import que als lectors de llibres més corrents), els perjudicarien injustament pel mer fet de gaudir d'unes preferències lectores menys habituals, atès que el seu interès per aquells objectes culturals és sincer i no es basa en l'esnobisme. Així com una comunitat minoritària que demanés d'un ajuntament un centre de lleure –per la seva pobresa o per creure que facilitar aquest recurs correspon als poders públics– no s'estaria distanciant de la seva cultura per aquesta demanda, l'argument de la pretesa autoalienació per demanar compensació pels gustos cars no demostra la injustícia d'aital reclamació, independentment de si una mesura així és convenient o no (atesos certs obstacles epistèmics i pràctics).

A més de l'argument de l'autolienació, Dworkin discuteix la pretensió de rescabament pels gustos cars mitjançant una analogia amb el món de la política. Compara la qüestió discutida amb l'absurd que algú observés manca d'equitat o injustícia en el fet que com només uns quants comparteixen les seves preferències en arquitectura social o política exterior, sempre es troba en el grup perdedor de les votacions. Cohen respon aquesta objecció adduint que certes lectures de la relació entre majories i minories poden relativitzar la necessitat d'introduir límits a l'àmbit de l'actuació majoritària en les constitucions dels estats. En aquest sentit, sense discutir la prioritat de la majoria en les opcions col·lectives, puntualitza que per a la justícia social és més complex dilucidar si els que formen la major part de la societat tenen cap dret legítim de negar a la minoria¹⁶² un centre de lleure o l'accés a llibres atípics o a menjar vegetarià en condicions econòmiques assequibles. De fet, es pot sostenir que si ho fessin actuarien opressivament envers aquells que, per pura mala sort, han d'assumir un cost extra per autorealitzar-se (ja que les despeses per satisfer llurs gustos minoritaris depassen les dels majoritaris). Dit d'una altra manera, les garanties dels grups petits en els sistemes jurídicopolítics de la democràcia liberal no s'han d'aplicar, en congruència, també en el mercat?

L'atenció que dediquem a la problemàtica d'"Expensive taste rides again" (2004) pot resultar sorprenent, però no constitueix cap qüestió banal ni supèrflua. Els gustos cars, sempre en el sentit tècnic exposat, incideixen negativament en la vida de les persones. Provoquen un involuntari dèficit de benestar, i, per tant, han de ser objecte de reflexió entre els igualitaristes. Per això s'entén que Cohen, en principi més radicalment igualitari que Dworkin, sigui més receptiu a les demandes dels que tinguin aquesta mena de gustos. No es tracta d'un tema menor perquè el seu rerefons mostra un debat sobre la justícia del mercat. Dworkin considera el procés mercantil com a part integral d'allò que la justícia distributiva és (el veu com un dispositiu econòmic –útil per fixar els preus d'una àmplia varietat de béns i serveis– en el centre de tot desenvolupament teòric atractiu del concepte d'igualtat de recursos). Contràriament, Cohen concep el mercat com una mera màquina de sort bruta, en el millor dels casos, i s'hi mostra, com sabem, eminentment crític en diverses obres de la seva trajectòria intel·lectual. Ambdues visions alternatives subjauen al debat sobre els gustos cars.

¹⁶² És interessant la remissió de Cohen a William Kymlicka en el Capítol 4 d'*On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 98, particularment a *Multicultural Citizenship* (1995), p. 109, quan Cohen destaca que per a aquest altre gran autor canadenc la viabilitat d'algunes societats minoritàries resta afectada per decisions polítiques i econòmiques de la majoria, les quals poden comportar una privació de vots en decisions sobre distribució de recursos i disseny de polítiques cabdals per a llur supervivència com a minories culturals. De fet, en la introducció al recull *On the Currency* (2011), l'editor, M. Otsuka, es refereix a un text poc difós de Cohen, "Expensive tastes and multiculturalism", publicat en un llibre difícil d'aconseguir, on s'argumenta que el suport de l'Estat a les cultures minoritàries és anàleg a subsidiar els gustos cars. Otsuka en justifica la no incorporació al recull esmentat adduint que Cohen no el considerava un bon article, en creure que els seus punts més interessants s'exposen a "Expensive taste rides again", i que la seva discussió sobre el multiculturalisme s'havia basat en una deformació del pensament de Kymlicka. Vegeu *On the Currency...*, (2011), Editor's Preface.

El mercat “produceix” justícia? Dworkin no és cap partidari del pur *laissez faire*, i defensa el rescabament pels handicaps i per la poca capacitat de guany abans d’entrar-hi. Tanmateix, considera que els resultats del mercat són justos si abans que no en comenci el joc de consum els mitjans de què ha de disposar cadascú han estat anivellats. Posteriorment produeix justícia en tant que els seus preus reflecteixen el lliure desenvolupament de gustos i ambicions personals. Tot discutint aquesta visió del mercat, Cohen nega que aquesta instància econòmica pugui ser part constitutiva de la justícia distributiva, precisament perquè el mercat ignora amb ceguesa el grau en què satisfà o frustra desitjos heterogenis, quan no és equitatiu que X hagi de pagar més per xirimoies que Y per pomes només perquè aquestes són més sol·licitades, ja que el que X obté d’aquella fruita i el que Y n’extreu d’aquesta altra és, si fa o no fa, el mateix. Així doncs, el mecanisme mercantil dels preus no genera, *per se*, justícia:

“In my view, markets can “produce” justice only in the Pickwickian sense that they do so when in some unattainable possible world they are so comprehensively rigged that they induce a distribution which qualifies as just for reasons which have nothing to do with how market prices form.”¹⁶³

Cohen il·lustra la discrepància entre ambdós autors aprofundint en l’exemple de la biblioteca, amb una reflexió sobre la seva possible generalització com a model alternatiu al mercat. D’acord amb aquell sistema, tal com s’ha vist, en cobrar un preu zero o igual a tots els socis, tant si els llibres que demanen en préstec són cars com si no, alguns són afavorits a les expenses –dels diners– d’uns altres, sense que gairebé ningú consideri però que els que reserven volums cars –potser més delicats i costosos de mantenir– n’obtinguin cap avantatge injust. Una bona raó per ser-ne partidari és que la mena de llibre que satisfà a una persona respon més a la seva constitució cultural i social que a la seva estricta elecció personal.¹⁶⁴ A

¹⁶³ Cohen, “Expensive taste rides again” (2004), Capítol 4 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 104.

¹⁶⁴ Les preferències mai no són mai purament escollides. En bona mesura ens són donades (encara que deliberadament hom pugui preferir el baseball al cricket, no serà fàcil substituir la pràctica del segon esport pel primer si hom s’hi ha educat des de petit), per bé que tinguem un nivell significatiu d’opció en el seu desenvolupament. L’absència o la presència de voluntat en la formació de gustos i preferències és una qüestió de grau. Algunes reflecteixen més que d’altres una voluntat genuïna, i hom pot esmerçar més o menys esforços a controlar-ne el desenvolupament i ser, per tant, més o menys responsable del cost dels seus resultats. En alguns casos la compensació serà requerida per la justícia distributiva. La responsabilitat per les conseqüències de les nostres accions en aquest àmbit s’han d’avaluar d’acord amb el grau de control i les alternatives disponibles (“My strategy has been to propose a reckoning of presence and absence of responsibility for the costs of expensive taste that in material part imitates our quotidian treatment of responsibility in more familiar domains” – p. 109). Els judicis sobre els graus de responsabilitat i el caràcter genuí d’una opció es basen en el coneixement, l’autocontrol i les circumstàncies externes de l’interessat (tal com succeeix en l’àmbit de la relació entre delinqüència juvenil i barri –marginal o benestant– de procedència), tot i que “it may be that it is only in unusual cases of taste formation that responsibility, on quotidian criteria, is in order” (p. 110), i que la qüestió de l’autonomia pot plantejar dubtes metafísics. Per argumentar el seu punt de vista Cohen no necessita afirmar que les persones són, en general, responsables per llurs gustos cars, ni negar la possibilitat d’un dur determinisme que ens en fes irresponsables (legitimant una queixa general en termes de justícia distributiva): “The final *judgment* of justice depends on the facts of responsibility, but the ultimate *principle* of justice (compensate if and only if it is not reasonable to hold disadvantaged people responsible for their plight) is independent of those facts” (p. 110).”

més, com a qüestió de principi, l'igualitarista s'adsciu a un argument d'equitat per fixar un preu únic en l'exemple de la biblioteca i, de manera més general, per no regir per lleis – d'oferta i demanda– de mercat els preus de moltes activitats que les persones persegueixen, sinó per establir preus més uniformes i, per tant, redistribuir socialment la càrrega de satisfer preferències i aspiracions, en compliment d'una norma igualitària alternativa al mercat:

“The distributive norm that I favor takes part of its inspiration from the socialist slogan, “To each according to their needs –according, that is, to what they need for fulfillment in life,” which is an antimarket slogan. Need satisfaction, thus capaciously understood, is a major element within what I have called “advantage.””¹⁶⁵

Tanmateix, el fet que els mercats no proporcionin justícia en la distribució de béns i càrregues no significa que existeixi una alternativa pràctica capaç de fer-ho. Cohen ho admet distingint els subsidis públics generals dels especials. Els primers redueixen el preu d'un determinat bé per a tots els ciutadans, mentre que els segons s'adrecen als consumidors d'un bé específic (de preu elevat). En la majoria de casos la implementació dels subsidis especials és inviable per múltiples raons: És gairebé impossible que l'Estat pugui determinar quins gustos responen a una elecció de la que s'és responsable i quins no. Tampoc no és senzill dilucidar si algú, amb tota la seva particularitat, necessita realment més recursos que d'altres per assolir un efecte comparable o si, de forma oportunista, persegueix un nivell de satisfacció superior a la resta. D'altra banda, si l'Estat pogués esclarir qüestions tan esmunyedisses fóra a costa d'una invasió de privacitat que Cohen considera monstruosa, i no justificada pels guanys que pogués comportar en matèria de justícia igualitària. Per tant, es veu forçat a reconèixer que el problema de les preferències individuals (i la forma en què s'adquireixen) no pot ser, raonablement, part de l'agenda política de l'Estat. No obstant això, s'incorre en una injustícia si el tema es deixa en mans dels durs designis del mercat, insensible a les variacions en els nivells individuals de satisfacció. Per aproximar-se a la justícia tant com sigui possible, caldrà ponderar quan les diferències de gustos i d'ordre de preferències fan més just un subsidi (ajut o compensació) general que els resultats del mercat, tal com succeeix en el cas de la biblioteca, que, si bé subsidia grups i no pròpiament individus, és menys insensible a les diferències individuals que el mercat (pensi's en el cas que s'imposés un import diferencial addicional a cada soci d'acord amb el valor mercantil de l'obra demanada en préstec). El “library case” expressa un ethos d'equitat en l'accés al benestar que aporta la lectura, i proporciona un model per, si més no, tractar igualitàriament necessitats culturals heterogènies.

¹⁶⁵Cohen, “Expensive taste rides again” (2004), Capítol 4 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), pp. 102-103 (“According to equality of access to advantage there should be equality of opportunity for welfare, resources, need satisfaction and, perhaps, other advantages. I do not think that welfare is the only element that belongs in an egalitarian metric”, p. 106).

L'important assaig "Expensive taste rides again" (2004) es clou amb uns comentaris de resposta a diversos arguments de filosofia política que exclouen el fenomen dels gustos cars de l'àmbit de la justícia compensatòria. Els podem resumir amb la taula següent:

	ARGUMENT	AUTOR QUE HI TÉ RELACIÓ	RÈPLICA DE G. A. COHEN
1	En tant que les persones escullen els gustos a percaçar, tenen l'oportunitat de perseguir-ne d'altres, i per tant no hi ha cap reclamació legítima per a subsidiar els seus "expensive tastes."	S'atribueix a Dworkin (per Kymlicka) amb base textual, però per a Dworkin els gustos cars no són escollits (l'afectat té poca discrecionalitat en el seu desenvolupament). Cohen veu l'argument a Rawls ("Social unity and primary goods". <i>Collected Papers</i>).	Aquest argument confon la veritat que un decideix els objectes a adquirir amb la falsedat que un decideix els gustos a tenir. Dintre de certs marges, un pot escollir el tipus de vida a seguir, però les preferències que guien aquestes eleccions generalment escapen del control de l'interessat.
2	Subsidiar alguns gustos i, en conseqüència, taxar-ne d'altres, implicaria violar la neutralitat que els estats liberals tenen el deure de mantenir envers les distintes concepcions del bé.	Richard Arneson demostra que aquest argument aplica malament el concepte de neutralitat.	La política d'igualtat d'oportunitats pel benestar és rigorosament neutral, malgrat que permeti subsidiar aquells el benestar dels quals és més costós a causa de l'estructura de les seves preferències.
3	Tant si esculls o no els teus gustos, és part de la teva pròpia responsabilitat com a adult lidiar amb ells. Constitueixen una matèria privada, no pública.	És suggerit per un passatge de Rawls a <i>Political Liberalism</i> (p. 185).	En tant que aquesta visió no es redueix a (1), no és més que una crida a un punt de vista popular. És cert que és un punt de vista àmpliament compartit, però no se n'aporta cap justificació. ¹⁶⁶
4	És incoherent que les persones amb gustos cars - que responguin a un judici reflexiu - els representin com a handicaps o desavantatges que donen dret a un subsidi. Això suposaria repudiar com a càrrega allò que, hipotèticament, afirmen com un desideratum.	És l'argument plantejat efectivament per Dworkin.	La força de l'argument rau en què obvia una distinció important. Els que necessiten objectes cars per a satisfer-se no consideren llurs desigs com un handicap, sinó la circumstància, lamentable, que aquells objectes siguin cars, i no per això repudien el seu desig ni es dissocien de la pròpia personalitat

Tots els treballs de Cohen que estudiem en aquest apartat il·lustren la seva concepció de l'anomenat igualitarisme de la sort i de la justícia distributiva com a accés als avantatges. Un altre text a considerar és "Luck and Equality: A reply to Hurley" (2006),¹⁶⁷ on respon l'opinió que la voluntat de neutralitzar els efectes indesitjables de la sort sobre la distribució no contribueix ni a identificar ni a justificar l'igualitarisme. Cohen parteix d'aquesta puntualització:

¹⁶⁶ "Why is the misfortune of expensive taste an essentially private matter when the misfortune of expensive mobility is not?" (Cohen, "Expensive taste rides again" (2004), Capítol 4 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p. 111.

¹⁶⁷ Cohen, "Luck and Equality: A reply to Hurley" (2006), Capítol 5 d'*Cohen, On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011).

“What have come to be known as “luck egalitarians” focus on the difference between people’s advantages, and they count that difference just if and only if it accords with a certain pattern in the relevant people’s choices. All innate and otherwise (in the broadest possible sense) inherited differences of advantage are, accordingly, unjust. And, among differences of advantage that are not inherited, we have two just cases: one in which the required accord obtains because choice fully explains the difference, and one in which (brute) luck, too, played a role, but, luckily enough, it was to nobody’s advantage, compared to anybody else. So you could say that luck egalitarians count uninherited differences of advantage as just if and only if the differences are not at all due to luck.”¹⁶⁸

L’igualitarisme de la sort que subscriuen Dworkin, Cohen i Arneson entre d’altres, malgrat llurs divergències, es defineix per tres característiques: 1) Recomana, en ella mateixa, la igualtat que afirma (d’oportunitats o d’accés a avantatges), i no només per les conseqüències d’adherir-se al principi igualitari recomanat. 2) Pretén identificar allò que és distributivament just. 3) Les seves prescripcions s’inspiren en certes intuïcions sobre l’equitat (o imparcialitat). Altres igualitarismes manquen d’aquestes propietats i responen a una altra fonamentació.¹⁶⁹

L’igualitarisme de la sort sorgeix parcialment com a resposta a la crítica que la igualtat estricta és injusta perquè dota dels mateixos beneficis al lúdic borinot i a l’esforçada formiga (sense distincions de mereixement), per bé que la sensibilitat envers les qüestions de responsabilitat deriva de voler comprendre intrínsecament l’ideal de la igualtat. Si, seguint Cohen, se’n presenta una història dialèctica, s’observa que l’igualitarisme de la sort apareix com a reacció davant la injusta desigualtat social efectivament existent. Aquest igualitarisme, “in the name of fairness”, denuncia que la pura sort, heretada o circumstancial, és totalment aliena a les opcions personals i moralment arbitrària, i rebutja la manca d’equitat social que se’n desprèn; és contrari a les desigualtats *si i només si* són a causa de la sort i no fruit de la responsabilitat de cadascú, i reclama compensacions per aquests casos.

La centralitat de l’aportació de Cohen a l’igualitarisme de la sort, arran de l’influent “On the Currency of Egalitarian Justice”, s’observa en molts assajos sobre aquest corrent teòric.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy* (2011), p.117. Aquesta visió és consistent encara que hom pensi que no pot existir responsabilitat genuïna en les opcions personals (per determinisme o condicionament fort). En aquest cas, l’igualitari de la sort proposaria el mateix que l’igualitari *tout court* que creu que la justícia consisteix en una igualtat inalterable que s’ha d’aplicar sense matisos ni diferències. Sense la possibilitat de la responsabilitat tot esdevindria una qüestió de sort, perquè res no es podria escollir, “but distributions could still be in accord or in disaccord with the principle that only differential responsibility can justify inequality. And that is the substantive normative point, whether or not genuine responsibility ever actually obtains.” *Ibid.*, pp. 119-120.

¹⁶⁹ Així ho palesa l’igualitarisme que es basa en la fraternitat, proposta aliena als tres trets esmentats (d’acord amb Cohen (2011), p. 120, n. 12, aquesta concepció alternativa està relacionada amb D. Miller –*Principles of Social Justice*). D’acord amb aquest enfocament les diferències significatives de fortuna entre les persones “discourage community.” El rebuig de tal fet basa en aquest cas el principi igualitari, i no elements de fonamentació pura ni l’interès d’escatir què és la justícia distributiva inspirant-se en intuïcions relatives a l’equitat.

¹⁷⁰Vegeu en aquest sentit alguns treballs reunits a Kaufman (ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage*. G. A. Cohen’s *Egalitarianism* (2015) i a Knight; Stemplowska (eds.) *Responsibility and Distributive Justice* (2011).

4.11.3 Predecessors de la discrepància amb Rawls

Els treballs de Cohen sobre l'igualitarisme de la sort, l'accés als avantatges i, en definitiva, la mètrica i la "moneda" de la igualtat, constitueixen sens dubte una fita per a la filosofia política contemporània i el debat sobre la justícia distributiva. Amb tot, escau cloure els darrers apartats d'aquest capítol examinant el seu treball més general sobre els fonaments de la justícia, el qual bascula sobre la teoria de Rawls i, per tant, ens remet de nou a *Rescuing Justice and Equality* (2008). En primer lloc, cal apuntar que les dificultats de justificació de desigualtats que hom troba en certs eixos de la teoria de la justícia com a equitat les havien observat prèviament autors anteriors a Cohen, fet que en matisa l'originalitat en aquest punt.

El revelador apèndix de controvèrsies amb els crítics (RJE) finalitza amb el reconeixement a dos autors, Thomas Grey i Jan Narveson, que amb anterioritat a Cohen ja havien anticipat un judici similar sobre algunes inconsistències de Rawls. Grey, en una revisió de TJ,¹⁷¹ objecta que el principi de la diferència no estableix límits de justícia sobre el poder negociador dels que estan dotats d'habilitats productives superiors a la mitjana. El principi admet pagaments extres als més dotats, per aparents raons de productivitat, fins i tot en una societat justa. I això implica que aquells estiguin moralment legitimats per retenir llurs capacitats i forçar a la comunitat a pagar-los ingressos extres. Tanmateix, una societat justa no retribuïria addicionalment quelcom a què ja hi tingués dret. Altrament, en una societat així hauria de regir un deure social per treballar segons la plena capacitat de cadascú, el qual es desprèn de la interpretació de Grey del principi socialista "de cadascú segons la seva necessitat, a cadascú segons la seva capacitat." Fent-ne una lectura que, a parer de Cohen, divergeix de la de Karl Marx, qui no observaria aquest deure implícit en aquell principi, però que en cap cas suposa una societat on es requereixi que cadascú treballi sens defallir, tan dur com pugui. En el model de societat en què pensa Grey, ningú no té dret a retribucions superiors pel mer fet de ser més productiu sense esforç extraordinari. Les diferències de remuneració només poden respondre al caràcter repugnant o atractiu de les diverses formes de treball. En canvi, el model plantejat per Rawls és inconsistent des del punt de vista moral. El seu individu tipus actua per motivacions incongruents. Tant és així que es dona una certa escissió en la mateixa persona, depenent de si porta el barret de productor/a o el de ciutadà/na. Quan vesteix el primer sembla legitimat/da per retenir la seva capacitat productiva llevat que li paguin el que vol, però quan se'l canvia per dur el segon està disposat a votar en favor de mesures oposades als principis que regeixen la seva vida econòmica. Les lògiques que governen cada esfera es contradueixen.

¹⁷¹ Grey, "The First Virtue", *Stanford Law Review* 25 (1973): pp. 286-327.

En l'arena política opera un acord col·lectiu per aplicar un principi de justícia que prescriu que els més febles rebin tant com possibiliti la distribució resultant del sistema fiscal, però en el mercat els més productius actuen com a agents econòmics disposats, àvidament, a reduir el treball que aporten a la comunitat si la pressió fiscal creix. Tal com s'observa fàcilment, l'atenció de Grey sobre aquesta incompatibilitat suposa un antecedent directe dels interessos filosòfics de Cohen en l'estudi de Rawls, en particular pel que fa a la crítica l'argument rawlsià dels incentius econòmics. També n'és predecessor Jan Narveson,¹⁷² per bé que aquest autor accepta, malgrat la inconsistència de Rawls, l'aprovació de l'argument dels incentius per part de l'autor de TJ. Narveson avança que si algú accepta un pagament superior a la resta per la prestació dels seus serveis, no es pot sostenir que aquest fet voluntari sigui necessari o forçat, llevat que s'autoenganyi. El que cal discutir és si hom té el deure d'acceptar retribucions iguals a les de la resta. La seva resposta és que si el principi de la diferència ha d'ordenar la distribució de béns, tota societat que toleri desigualtats distintes de les realment ineludibles és injusta. És precisament per això que rebutja el principi, i simpatitza, per contra, amb nocions com *entitlement* (en el sentit de dret o mereixement). Però tot i ser contrari a un enfocament igualitarista com el de Cohen, cospa amb igual lucidesa les antinòmies de Rawls.¹⁷³

Ambdós antecedents avancen interrogants clau: com una actitud maximitzadora i egoista en el mercat és conciliable amb el compromís polític amb el principi de la diferència i les premisses igualitàries rawlsianes?; com es resol l'aparent inconsistència moral entre l'ús interessat d'oportunitats que et brinden els principis d'igual llibertat i d'*open positions* (en àmbits com l'elecció d'ocupació), d'una banda, i el principi que regeix la redistribució, d'una altra?

4.12. CONTRADICCIONS EN ELS FONAMENTS FILOSÒFICS DE LA TEORIA DE LA JUSTÍCIA COM A EQUITAT

La discussió sobre l'objecció de l'estructura bàsica (seccions 4.6 a 4.8) deixà apuntat que el sistema de la justícia com a equitat conté inconsistències conceptuals en alguns punts clau, tal com expressa la identificació entre principis axiològics purs i criteris d'ordenació de la societat. En aquesta secció aprofundim en la crítica coheniana a Rawls, tot resseguint la segona i última part de RJE, que ens acosta a les conviccions metaètiques de Cohen. Específicament, abordem el vincle entre fets i principis i el rebuig argumentat del constructivisme rawlsià.

¹⁷² Narveson, "A Puzzle about Economic Justice in Rawls' Theory." *Social Theory and Practice* 4 (1976): pp. 1-28, i Narveson, "Rawls on Equal Distribution of Wealth." *Philosophia* 7 (1978): pp. 281-292.

¹⁷³ Brian Barry examina els comentaris de Grey i Narveson sobre Rawls, en defensa de la coherència de les tesis del darrer. Tanmateix, la seva resposta no seria gens conclouent. Segons Cohen, en front del desafiament d'aquells crítics es limita a qüestionar les inconsistències imputades al sistema de principis de *justice as fairness*. Barry, *Theories of Justice*, London: Harvester Wheatsheaf, 1989: Apèndix C. Cohen, *RJE* (2008), pp. 406-411.

4.12.1 Principis i fets: una tesi discutible

La relació entre els fets (entesos en sentit molt ampli) i els principis (directrius generals que diuen als agents què han de fer o ometre) es concep de manera molt diferent per part de Rawls i de Cohen, i és un punt que es troba en l'arrel de les seves discrepàncies. Mentre que el primer comparteix amb la majoria de filòsofs la creença en què els principis es basen, entre d'altres factors, en fets de la natura i la situació humanes (com ara la propensió humana al dolor o l'empatia, el caràcter heterogeni de la societat i el seus conflictes d'interessos, o la necessitat d'afrontar problemes d'acció col·lectiva), Cohen propugna una visió alternativa. Defensa la tesi que un principi pot estar basat en un fet només perquè aquest respon, al seu torn, a un principi més fonamental, el qual no està basat en cap fet:

“A principle can reflect or respond to a fact only because it is also a response to a principle that is not a response to a fact”¹⁷⁴

Aquesta tesi, centrada en l'estructura de les nostres conviccions més profundes, és d'aplicació als principis (correctes o no) de qualsevol persona, en tant que tingui una idea clara de què són i perquè els subscriu. Es pot il·lustrar amb l'exemple següent:

- X afirma el principi “Hem de mantenir les nostres promeses.” (P)
- Ho creu així pel fet que “Només quan es mantenen les promeses poden perseguir exitosament llurs projectes les persones amb què algú s'hi hagi compromès” (F)

La proposició F constitueix una afirmació fàctica per la qual X, que creu en ella, afirma el principi P (si bé també poden haver-hi altres raons). Tanmateix, si se li pregunta perquè considera F com una raó per adherir-se a P, possiblement la seva resposta¹⁷⁵ consisteixi (o impliqui) l'afirmació d'un principi més bàsic (P1), com ara:

- “Hem d'ajudar a les persones a perseguir els seus projectes.” (P1)

En el sistema de creences d'X, P1, que explica perquè F és una raó per subscriure P, és insensible a la veritat o falsedat d'F (per bé que pot ser sensible a d'altres fets), i pot mantenir-se malgrat l'eventual negació de P. Encara que X no cregui en F, en entendre que el trencament de promeses pot enfortir el caràcter del subjecte i facilitar una persecució més eficaç dels projectes personals, pot mantenir el seu compromís amb P1, tant si manté o no la

¹⁷⁴ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 232.

¹⁷⁵ “Then she will surely agree that she believes that F supports P because she affirms P1.” (Cohen, *RJE*, p. 234).

creença en P. D'altra banda, l'exemple de la promesa també ajuda a captar perquè un principi (P1) que explica com un fet (F) en fonamenta un altre (P), pot ser sensible a d'altres fets, diferents d'F: Què sustenta el principi "hem d'ajudar les persones a perseguir els seus propis projectes"(P1)? Potser l'afirmació fàctica següent:

- "Les persones poden aconseguir felicitat només si són capaces de perseguir llurs projectes." (F1)

Això no obstant, si es demana a X perquè F1 recolza P1, hom pot remetre's encara a un principi més fonamental (P2), que és possible que no es basi en cap fet:

- "[A manca d'altres consideracions],* s'ha de promoure la felicitat de les persones." (P2)

* Altres principis que dictessin la suspensió d'aquest principi.

Amb tot, es pot argumentar que P2 es basa, alhora, en un fet (F2):

- "Promoure la felicitat de les persones expressa el nostre respecte envers elles" (F2)

F2, remetria al seu torn al principi "Hem d'expressar el nostre respecte per les persones" (P3), basat en el fet que "les persones posseeixen característiques que hom pensa que són dignes de respecte" (F3). Finalment, la raó per la qual F3 fonamenta P3 és un principi bàsic (P4) que, en rigor, no respon a cap fet:

- "S'ha de respectar als éssers, humans o no, que tenen les característiques rellevants per ser dignes de respecte." (P4)

Aquesta llarga cadena d'explicació/justificació¹⁷⁶ també és imaginable si es considera que no és F sinó un altre fet el que basa P, o bé que F no n'és l'únic fonament. Aquest fóra el cas si es pensa que el trencament de promeses és incorrecte perquè constitueix una violació de la confiança, i s'entén que aquest fet recolza P en funció d'un principi més bàsic: "no s'ha de violar la confiança." En el cas que aquest principi no fos insensible als fets caldria procedir d'acord amb la lògica de l'exemple exposat, fins identificar el principi més primari, independent de tot fet. L'argument de la tesi de Cohen es descompon en tres premisses:

¹⁷⁶ Una altra manera d'il·lustrar-la fóra: Principi: "Els cossos dels éssers humans, a manca d'altres consideracions (altres principis que dictessin la suspensió d'aquest principi), s'han de tractar amb cautela" (P). Fets: "Els éssers humans tenen sistema nerviós" (F) i "Els éssers amb sistema nerviós són susceptibles de dolor i altres disfuncions" (G). En aquest cas G fa que F sigui una raó per subscriure P en base a un principi (P1) insensible als fets: "S'ha d'evitar causar dolor" (si un ésser és susceptible de dolor no li n'has de causar). Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 245.

1) Cada cop que un fet confereix suport a un principi P existeix una explicació de perquè F recolza P, una explicació de com és que F representa una raó per subscriure P. (Aquesta premissa expressa una afirmació més general –i evident en ella mateixa per a Cohen–: “there is always an explanation why any ground grounds what it grounds”, i, a diferència de la premissa 2, no restringeix la forma de l’explicació).¹⁷⁷

2) L’explicació esmentada en la premissa 1, en casos com el que ens ocupa, invoca o implica un principi més fonamental, el compromís amb el qual sobreviuria a la negació d’F, i que explica, en la forma exposada, perquè F sustenta P. (Aquesta premissa no diu que aquest principi més bàsic sigui totalment definitiu o insensible a fets diferents a F, afirmació que es troba en la conclusió de l’argument. D’altra banda, si bé pressuposa la veritat de la premissa 1, es pot presentar de forma independent: “If there is an explanation why fact F supports principle P, then it invokes a more ultimate principle that is insensitive to F”).¹⁷⁸

3) La seqüència d’interrogació¹⁷⁹ que es desprèn de les premisses 1 i 2 –preguntar a qui afirma un principi (P) en base a un fet (F) quin principi ulterior i més bàsic (P1) explica perquè F fonamenta P, i després preguntar si aquell principi es basa al seu torn en algun fet (F1), i així tants cops com calgui fins arribar a un principi que no reflecteixi cap fet– no procedeix infinitament (les fonts de convicció són finites, i si no ho fossin l’avançar sense fi violaria l’estipulació d’autocomprensió). El procés no pot eternitzar-se per les tres raons següents:

1. És senzillament implausible que una interrogació d’aquesta mena s’estengui indefinidament (Cohen rept a qui ho dubti a intentar construir una seqüència que vagi més enllà de 5 principis).
2. Una cadena contínua requeriria una quantitat infinita de principis, però pocs pensen que existeixi un nombre infinit de principis rellevants.
3. La seqüència interminable de justificacions contradiu el requisit que qui afirma uns principis tingui una idea clara de què són i perquè els subscriu (algú que no pot tancar la seqüència i hi segueix indefinidament ignora perquè segueix els principis que declara que recolza).

Conseqüentment, de les tres premisses de l’argument se’n desprèn que cada principi sensible als fets en reflecteix un altre que els hi és insensible, bé sigui dins l’estructura de creences d’una persona, en tant que té clar en què creu i perquè hi creu, bé dins l’estructura de veritat

¹⁷⁷ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 236.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ L’estructura de la seqüència alterna justificacions i explicacions: “We begin with F justifies P. We then ask: “Why does F justify P?”, and the answer takes the form: “Because P1 makes F a justification for P.” We then ask “But what justifies P1”? And the answer will be: “Facts F1” or “No facts, but...” En aquest punt cal posar de manifest que Cohen aclareix que la tesi que els principis més bàsics no es puguin justificar amb fets no implica que no es puguin justificar d’una altra manera, no fàctica, per algun principi metodològic o per veritat autoevident. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 238.

objectiva dels principis, si és que es pot parlar de quelcom així (la tesi de Cohen és consistent fins i tot en cas contrari). Tot amb tot, les premisses són qüestionables per diverses raons, i per això Cohen les defensa expressament en alguns punts. Un d'ells és que la premissa 1 no té a veure amb inferències deductives (i moviments exigits per la pura lògica), sinó amb relacions de fonamentació (“perquè un fet recolza un principi?”). Pel que fa a la premissa 2, Cohen afronta l’objecció que allò que expliqui perquè F sustenta P sigui un principi metodològic –com el que encarnarien la posició original (PO) o l’*overlapping consensus* de Rawls entre d’altres enginys constructivistes–, que no t’indiqui l’acció a seguir (com fóra el cas d’un de normatiu), sinó com s’escullen els principis que et diran què has de fer i/o ometre. El principi metodològic explicaria perquè F justificaria P (principi normatiu sensible als fets), entès com l’output d’un procediment constructivista. S’hi pot establir una certa analogia amb les ciències naturals, on els fets recolzen lleis naturals en funció de principis metodològics.

Cohen té dues respostes per aquesta objecció quan es presenta en la forma de la posició original rawlsiana, si bé ambdues contestes són aplicables a casos semblants. Primerament, quan el sistema de l’a PO genera l’elecció d’un principi (P) a la llum d’un conjunt de veritats fàctiques és perquè faria escollir un principi normatiu insensible als fets (P1) quan aquelles estiguessin suspeses, però això no és possible per als que subscriurien la metodologia d’aquest enginy generador de principis, i, per tant, tampoc no ho és dissociar P de P1 (ni del seu rol justificatiu). En segon lloc, cal no limitar-se als principis escollits des de la PO i tenir en compte els que justifiquen aquest procediment, que no és suprem. Per a Rawls no tot és construït, i la versemblança del procediment es basa en què reflecteix una concepció de les persones com a lliures i iguals, tret que implicaria un principi normatiu insensible als fets (Cohen observa una tensió al pensament de Rawls entre les afirmacions que els principis més bàsics depenen de fets i el reconeixement que no tot és construït, incloent-hi certs principis).

La defensa de la tercera premissa requereix rebatre l’objecció “holista” o “coherentista”, que entén que la seqüència infinita d’interrogació/justificació sí que és possible, en creure que per a cada afirmació hi ha un conjunt d’afirmacions que la justifiquen, que no conformen una línia amb principi i final sinó una xarxa (com a sistema de creences) sense fi on aquelles convergeixen i es ramifiquen, per la qual hom pot moure’s com li plagui. En contra de les raons adduïdes per negar la possibilitat d’una projecció infinita de la seqüència, els defensors de l’objecció holista creuen que una conversa de justificacions successives pot procedir indefinidament, fins i tot amb unes fonts de creença limitades, sense causar cap perjudici per a l’autocomprensió dels propis principis ni per a les raons per les quals els subscrivim.

És previsible que, per raons epistemològiques, un filòsof analític sigui contrari a l'holisme com a ontologia. Però Cohen no entra a rebatre la filosofia holista. Es limita a afirmar que un marc teòric d'holisme no compromet la seva tesi, ja que encara que aquell pensament fos cert és notori que hi ha afirmacions pràcticament independents entre si, llevat que es faci un esforç inversemblant per posar-les en una connexió arbitrària (com fóra el cas dels fets de la psicologia humana respecte als de la distància entre les galàxies o, per analogia, que alguns fets afectin els principis més fonamentals). Tanmateix, els defensors de l'objecció holista no addueixen raons com aquelles connexions forçades per argumentar la relació entre fets i principis, sinó que el context d'aquesta relació és en si mateix holista. Cohen respon que encara que s'accepti que els principis que no són sensibles a fets formen un conjunt sense prioritat entre si, per tal de demostrar que pertanyen a un conjunt més ampli (que també inclou fets), l'holista ha d'il·lustrar com un canvi en la visió que una persona té sobre un principi pot afectar la seva creença sobre els tipus de fets que pensa que recolzen els principis. Per a Cohen no hi ha exemples que puguin provar aquesta suposada dependència.

Un cop presentada la tesi sobre la relació entre fets i principis bàsics, havent defensat les premisses esmentades, Cohen exposa puntualitzacions prèvies al contrast del seu pensament amb el de Rawls. Entre elles, matisa “the clarity of mind requirement” (tenir una idea clara dels principis que un subscriu i de perquè ho fa). Aquest requeriment no se satisfà universalment, ja que les persones sovint mostren diversos graus de certesa respecte de les raons per les quals afirmen determinats principis, i això pot dificultar en certs casos¹⁸⁰ l'aplicació de la tesi (que defensa que quan s'afirma P en base a uns fets podem preguntar quin principi –P1– independent dels fets explica aquesta relació de justificació). Aquest problema no dificulta greument l'adopció pràctica de decisions, per bé que per a la filosofia és important identificar el *què* i el *perquè*.¹⁸¹ Cohen també esclareix que la prioritat dels principis independents dels fets és merament lògica, ni temporal ni epistèmica. És a dir, té a veure amb quines declaracions de principis subscrivim, no amb la manera en què arribem a creure'ns-les, sens perjudici que preguntar-nos pel que hàgim de fer en certes circumstàncies sigui una bona manera d'escatir quins són els nostres principis (en ocasions això és més productiu que la reflexió en abstracte, doncs els fets i la concentració mental requerida per adoptar decisions reals fan que la naturalesa de les nostres conviccions se'ns reveli de forma més lúcida i viva).

¹⁸⁰ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 246/247.

¹⁸¹ Després d'examinar el problema del “Clarity of Mind Requirement” en referència al principi de la protecció contra el patiment o al supòsit de l'avortament, i als criteris normatius que apliquem en aquests casos, manifesta: “[...] We don't know what to say when asked what their ultimate warrant is. It is true that we don't need to know what that warrant is, for practical purposes, but (in my view) philosophy's role is not to tell us what we need to know (in that sense), but what we want or ought (for non practical reasons) to know. Not all will agree. Some might attack my philosophical presuppositions as “philosophist”. In that spirit, they might accept the three premises of my argument but deny the propriety of the clarity of mind requirement”. Cohen, *RJE* (2008), pp. 247.

També subratlla el caràcter condicional de la tesi: Si hi ha fets que sustenten alguns principis, aleshores hi ha principis –independents dels fets– que basen aquesta relació de fonamentació, sense que això suposi *per se* que els fets només justifiquen accions a través dels principis. I afirma que la tesi examinada és neutral respecte de la clàssica disputa filosòfica sobre si es pot passar –per una implicació de base semàntica– de l'èsser a l'hauria de ser. És a dir, si un enunciat com “Harry està ferit” (p) implica “Hauria de rebre assistència” (q). La defensa de la tesi de Cohen no comporta la negació de la relació $p \rightarrow q$ (que considera una contradicció afirmar p i negar q, atesos els significats respectius). Tampoc no implica cap reformulació del posicionament de Hume en la matèria, contrari a la inferència directa entre el ser i l'haver de ser. Altrament, la tesi la pot compartir un partidari de la posició *antihumeana*, si també creu que els fets sustenten d'alguna manera els principis. Aquest exemple ho palesa:

- Y afirma el principi que “Les persones ferides han de rebre assistència” (P).
- Per què? Per referència al fet que “les persones ferides pateixen dolor i altres discapacitats” (F).
- En aquest cas s'ha de creure que F basa P per P1 (“Les persones que pateixen dolor han de ser assistides”).
- Perquè? “Si X té dolor, aleshores X ha de ser atès” és una veritat conceptual (en virtut del significat de les paraules emprades), en tant que ningú entén què vol dir “dolor”, “ha de” i “assistit”, llevat que la cregui. I en tant que implicació semàntica i a priori, és insensible als fets.

Igualment, Cohen posa en relació el seu argument amb la tesi que defensa que “hauria de” (en el sentit de deure) implica “es pot”, la qual és d'acceptació més unànime entre els filòsofs que la que relaciona “ser” i “haver de ser”. D'una objecció inspirada en la màxima “ought implies can” (en front l'afirmació que els principis més primaris no es basen en fets), se'n desprendria que quan els fets fan impossible que se segueixi un principi constitueixen una base per rebutjar-lo. Tanmateix, aquesta objecció no és d'aplicació a la tesi de Cohen (“which is that facts ground principles only in virtue of further principles that are not grounded in facts and that explains why the given facts ground the given principles”), ja que l'*exclusió* d'un principi és diferent de la seva *fonamentació*, i a més és dubtós que els fets puguin rebatre de manera concloent conviccions normatives. Una virtut com la justícia no resta constreta per allò que és possible (en sentit de viable) realitzar. La viabilitat no ceneix el contingut dels principis més fonamentals. Si algú rebutja un principi com “s'ha de fer A” per l'únic motiu de la incapacitat humana per fer A, però el subscriuria si fos possible, afirma aleshores el principi “s'ha de fer A si és possible fer A.” Els principis de la justícia poden tenir aquesta forma condicionada, de la que se'n deriven imperatius incondicionals quan la realitat els fa entrar en joc, però els nostres judicis sobre aquests principis són independents de les possibilitats

fàctiques concretes. També n'és exemple "hem d'eliminar tanta injustícia com puguem". La idea que la viabilitat és un factor que limita les normes més essencials prové d'una extrapolació incorrecta d'allò que sí s'ha de tenir en compte per a les normes de regulació, les quals, per ajustar la realitat social a llurs demandes n'han de preveure el caràcter factible (i no fútil). Els rawlsians, i d'altres, identifiquen erròniament aquestes normes amb la justícia fonamental, els principis de la qual no resulten desqualificats pels fets sobre la (in)capacitat humana. D'això en resulta una diferència cabdal entre aquells i l'autor que estudiem:

"The Rawlsians, who believe that the constraints of human nature and human practice affect the content of justice, are inclined to regard me as unrealistic and/or utopian in that I believe that justice is unaffected by those mundanities. But it is worth pointing out that they are in one way more Utopian than I. For in believing that justice must be so crafted as to be bottom-line feasible, they believe that it is possible to achieve justice, and I am not so sanguine. It follows from my position that justice is an unachievable (although a nevertheless governing) ideal."¹⁸²

La tesi de Cohen sobre la relació entre fets i principis, tal com ens diu, no és causal ni psicològica, i és neutral envers certes disputes metaètiques. No és causal perquè s'ocupa de l'estructura de les creences normatives, tal com hem avançat (en distingir entre prioritats lògica i epistemologia), i no de la seva gènesi. Per tant, no aborda les causes per les quals les persones formen llurs conviccions, que solen ser experiències personals i reflexions entorn d'aquestes vivències, sinó com hom ha de concebre amb claredat les seves creences sobre principis, amb independència de com hi hagi arribat. Malgrat que els motius que ens hagin dut a una creença ens poden ajudar a entendre-la, cal no confondre ambdues coses. L'adopció d'un principi a la llum d'uns fets no obsta per considerar que la raó del compromís que hi mantinguem és irreductible als fets. Cohen ho il·lustra amb una analogia parcial entre les veritats aritmètiques i els principis morals bàsics. Així com la combinació de boles de joc pot haver ajudat a un nen –que ja sap què són els números i, per tant, pot comptar– a aprendre la veritat –aritmètica i apriorística– que tres més sis sempre sumen nou, amb independència del comportament dels objectes del món real; una experiència vital relacionada amb un avortament pot induir una persona a creure el principi que prescriu "no acabar amb la vida de criatures que tenen característiques humanes", però si qui pot adoptar eventualment aquest principi –controvertit i de difícil harmonització amb d'altres– és algú reflexiu, sabrà que l'autoritat que pugui exercir sobre ell és independent de la situació que l'hi hagi conduït. La tesi (fets/principis) tampoc no és "psicològica", sinó *a priori*. Si hi ha un fet que fonamenta un principi és per un altre principi irreductible als fets, que pot exposar amb claredat aquell que hi creu i sap perquè el subscriu.¹⁸³ Aquesta última condició fa que la tesi, filosòfica, es pugui

¹⁸² Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 254.

¹⁸³ "Mine is the a priori thesis that, if facts ground principles, then fact-free principles are at the foundation of the structure of the belief of anyone who is clear about what he believes and why he believes it". *Ibid.*, p. 257.

considerar com a no psicològica, aliena a fets (psicològics) com la ignorància o la confusió d'algú respecte dels seus principis, com quan un no sap si creu en la llibertat *per se* o com a camí per al benestar. Per últim, la tesi de Cohen, que és metaètica perquè no es pronuncia sobre els principis a acceptar o rebutjar (com fóra propi d'una ètica substantiva), és neutral respecte de la qüestió –central per a la metaètica– de l'objectivitat i substantivitat dels principis normatius (la pregunta sobre llur estatus). La tesi que algú que té totalment clar quins són els seus principis i perquè els subscriu sap que n'afirma d'irreductibles als fets, és compatible amb concebre'ls com a veritats normatives atemporals, preferències individuals, imperatius universals o compromisos emocionals, per bé que Cohen creu personalment en l'objectivitat moral en aquestes matèries. Igualment, l'argument és compatible amb distintes definicions de què és un fet, només cal que es consideri com a quelcom nítidament diferenciat d'un principi.

4.12.2 Fets i principis: el contrast amb els arguments rawlsians

L'argument exposat contrasta plenament amb el punt de vista de Rawls sobre la qüestió examinada. Per a l'autor de TJ els principis de la justícia –i, en general, els principis més bàsics– constitueixen una resposta a fets propis de la condició humana. Per aquesta raó, els membres de la posició original (PO) disposen d'una informació apreciable en matèria d'economia i psicologia a l'hora d'escollir els principis que han de regir el funcionament de les institucions. Rawls il·lustra aquest criteri (que contraposa al “rational intuitionism”) amb el – tan discutit– principi de la diferència, en dir (TJ, p.158/137) que aquest respon a la idea que en una economia competitiva, amb propietat privada o sense, però amb un sistema de classes amb mobilitat social, les desigualtats excessives no seran la norma. Però Cohen jutja l'intent d'il·lustrar la dependència dels principis respecte dels fets en base al principi de la diferència com a contraproductiu per a Rawls. De fet, aquest recurs recolza la premissa 2 de l'argument cohenià: Si bé és cert que si Rawls apreciés de manera distinta els fets, rebutjaria aquell principi (perquè permetria manca d'igualtat), seguint l'argument de Cohen trobaríem un principi subjacent als de la justícia com a equitat, que explicaria perquè els fets sobre l'economia sustenten el principi de la diferència. Aquest principi ocult, independent de qualsevol fet (o immediatament dependent d'un principi irreductible als fets), fóra: “No s'ha de causar massa desigualtat”. Per tant, aquesta controvèrsia palesa que els dos principis de *justice as fairness* no abasten tot allò que Rawls creu que la justícia és. Existeix una contradicció intrínseca en el seu pensament, i és que juntament amb ells, és important un principi independent i d'igual estatus, que prohibeix anar més enllà d'una cert grau de desigualtat. Les seves exigències s'han de ponderar en el marc del principi de la diferència.

En defensar la dependència entre els principis bàsics i els fets, Rawls argumenta (TJ pp. 159-160) que sense certes assumpcions sobre fets generals l'arquitectònica de TJ, l'esquema de la PO, no podria generar cap principi. Els agents participants d'aquest escenari hipotètic no podrien adoptar cap decisió. No obstant això, vista la distinció entre prioritats lògica i epistèmica que hem exposat anteriorment, malgrat que per manca d'imaginació els membres de la PO (o nosaltres) necessitéssim informació fàctica per a la reflexió, raona Cohen, allò determinant és que el que en resultaria fóra un compromís amb principis independents dels fets.

Rawls argumenta (TJ, pp. 158-159) que la teoria contractualista d'*A Theory of Justice*,¹⁸⁴ coincideix amb l'utilitarisme, el corrent més criticat per l'autor de Baltimore, en què els principis fonamentals de la justícia depenen de fets sobre l'home i la societat. Sovint s'objecta que l'utilitarisme permetria l'esclavatge (i altres restriccions de les llibertats) d'una part de la societat si així es promovia la felicitat agregada del total. Les institucions ho justificarien pel càlcul del balanç global de felicitat. Davant d'això l'utilitarista respon que la natura de la societat fa que aquests càlculs normalment siguin contraris a aquelles eventuals negacions de llibertat. Per a Cohen, Rawls subscriu sense qualificacions aquest procediment de resposta a l'objecció citada, ja que no distingeix adientment entre principis primers, que no són opcionals, i regles o normes de regulació (eines socials legislades i/o implementades –bé mitjançant el govern, bé per la pràctica social conscient–, que s'adopten per produir certs efectes). El recurs a què l'esclavatge de fet mai no serà maximitzador de la felicitat, resol una objecció al principi utilitari entès com a norma reguladora que, si s'adoptés, faria possible aquella pràctica nefasta, però en canvi no resol l'objecció –plantejada com a principi que respon a una convicció última– de si l'establiment de l'esclavatge hauria de respondre o no al càlcul esmentat. La decisió sobre l'adopció d'una norma de regulació es pot adoptar per consideracions sociològiques (els fets) i filosòfiques (els principis bàsics), i essencialment té en compte les seves conseqüències pràctiques. Però la naturalesa de les nostres conviccions últimes és d'ordre diferent (en l'exemple comentat podria consistir purament en un rebuig categòric a tota mena de relació amo-esclau, a banda de cap consideració o càlcul pragmàtic):

“The question, What principles should we adopt? is not the question, What principles formulate our fundamental convictions? And an answer to the first question presupposes an answer to the second: in the sense of “adopt” that governs here, we adopt the principles that we adopt in the light of principles that we don't adopt. The distinction is transparently important, but it is not only not recognized but expressly rejected by Rawls, since he identifies the fundamental principles of justice with the principles that specially designed choosers would adopt for the sake of regulating society.”¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cohen qüestiona l'enquadrament de la teoria de la justícia com a equitat en el contractualisme, tal com veurem posteriorment.

¹⁸⁵Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 266.

La identificació entre ambdós tipus de principis constitueix una equivocació cabdal de TJ. Totes dues classes de principis s'interrelacionen,¹⁸⁶ però per a Cohen és essencial diferenciar-les rigorosament, i per això prefereix l'expressió “regla de regulació” a “principi regulador”, emprada per Rawls, atès que aquesta darrera es pot confondre amb un concepte kantianista —“idea reguladora”— que és més afí als principis bàsics que a les regles de regulació social.

Cohen afirma que la seva tesi sobre la relació entre principis i fets¹⁸⁷, palesament discutible,¹⁸⁸ interessa per diverses raons. Primerament, perquè s'ocupa d'una qüestió metaètica que en general no ha estat tan estudiada com el lligam problemàtic entre l'ésser i l'*haver de ser*. En segon lloc, la tesi emfasitza la importància d'identificar els principis que hom subscriu, cosa rellevant en certs contextos de controvèrsia normativa en què cal esclarir nítidament allò que s'està discutint. I, finalment, té el punt fort d'il·lustrar la distinció substancial entre els principis bàsics i l'adopció de normes reguladores. Aquesta divisòria, introduïda en aquesta secció, permetrà rebatre a fons el constructivisme rawlsianista com a metateoria de la justícia.

Per a Cohen el problema central del pensament de Rawls és que identifica erròniament les preguntes: “Què és la justícia?” i “Quins principis hem d'adoptar per regular la vida social”? Així ho expressa l'exemple cru de la tortura (en relació amb el terrorisme),¹⁸⁹ si imaginem la resposta a la pregunta “Què és correcte fer quan només torturant dos o tres sospitosos se salvaran les vides de milers d'innocents?” En el cas que un filòsof contestés que cal adoptar una norma que prohibeixi amb caràcter general la tortura, tret de casos extrems, la proposta incidiria sobre la regla de regulació a seguir en aquests supòsits, tenint en compte fets psicològics i efectes psicosocials, amb prudència. Però això no respondria la pregunta, formulada per escatir la controvèrsia entre dos principis normatius bàsics i irreductibles (“no s'ha de torturar”, d'una banda, i “s'han de salvar vides humanes”, d'una altra). La distinció entre les regles de regulació social i els principis que les fonamenten també importa per entendre com a concepció de la justícia l'igualitarisme de la sort, tractat anteriorment.

¹⁸⁶ “[...] fundamental principles retain practical significance [...], because it is by appeal to them, together with the facts, that the maximizing policy is justified.” Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 268.

¹⁸⁷ “That principles that reflect facts reflect principles that don't reflect facts.”, *Ibid*, p. 268.

¹⁸⁸ La tesi que els principis fonamentals són independents dels fets, d'inspiració platònica, resta amenaçada per una regressió infinita, tal com ha argumentat Lea Ypi a: Ypi, “Facts, Principles and the Third Man” (2012). Igualment, la tesi resulta certament extravagant per a un filòsof com Cohen, procedent d'una tradició tan eminentment materialista com el marxisme. D'acord amb una epistemologia d'inspiració marxista, on trobaríem Manuel Sacristán entre tants altres, la concepció coheniana sobre principis aliens als fets i, per tant, a l'experiència sensible, es pot considerar una fantasia idealista i ahistòrica, malgrat que el raonament metaètic de Cohen, en conjunt, s'orienti a intentar identificar amb exactitud allò que els nostres principis més fonamentals són i reclamen, objectiu gens superflu ni secundari si pretenem repensar rigorosament l'esquerra i el socialisme.

¹⁸⁹ En relació amb les reflexions de Cohen sobre el terrorisme vegeu el capítol 6 (“Casting the first stone: who can, and who can't, condemn the terrorists?”) i l'apèndix (“The terrorist threat in liberal democracies”) del capítol 7 (“Ways of silencing critics”) de Cohen, *Finding oneself in the other* (2012).

4.13. L'EXPLICACIÓ CONSTRUCTIVISTA DE LA JUSTÍCIA SOCIAL

Amb el rerefons dels arguments exposats, Cohen rebutja l'aproximació constructivista a l'àmbit filosòfic de la justícia (social). Caracteritza el constructivisme com l'enfocament teòric que no respecta la distinció essencial entre principis fonamentals de la justícia i regles (o normes) òptimes de regulació social, i que defensa que un principi obté validesa normativa pel fet de ser producte d'un procés de selecció d'aquesta mena de regles.¹⁹⁰ La PO rawlsiana n'és expressió clara. És un recurs que mostra com l'aplicació d'un mètode constructivista constitueix una via equivocada per explicar la naturalesa de la justícia, ja que en identificar-la amb els "optimal all-things-considered principles" incorre necessàriament en dos errors: 1) concebre la justícia com a sensible a certs tipus de fets i 2) confondre-la amb altres virtuts.

L'arrel de la identificació esmentada rau en un equívoc sobre la pregunta que es formula als membres de la PO. En realitat no se'ls demana què és la justícia, sinó quines són les normes òptimes de regulació social,¹⁹¹ però del constructivisme rawlsià se'n dedueix erròniament que la resposta a la segona pregunta contestaria la primera, quan en rigor no és així (La PO és un mitjà eficaç per solucionar la qüestió de quins principis de regulació social s'escollirien sota determinades circumstàncies de coneixement i ignorància, però no resol el dubte de "què és la justícia?", i a més la dilueix en altres valors):

"The original position can define neither the nature of justice nor that of any other single virtue, because the legislators are not asked (and are not equipped to say) what any virtue is, but simply what principles they wish to legislate, all things considered."¹⁹²

El judici –metodològic i normatiu– de Cohen a la forma en què el constructivisme defineix els principis de la justícia es basa en dues distincions conceptuals: 1) La diferenciació ja avançada i no exhaustiva entre principis normatius fonamentals (que no deriven d'altres principis ni són objecte "d'adopció") i normes –que serveixen els valors que aquells principis expressen–¹⁹³ de regulació social (que creem i adoptem mitjançant l'Estat, com en el cas de la

¹⁹⁰ "In its generalized description, constructivism about justice is the view that a principle qualifies as one of justice because it is the product of a sound procedure for selecting rules of social regulation" RJE, p.299.

¹⁹¹ "According to constructivism, the principles of justice are those principles that would be chosen by specially designed choosers who are charged with answering the question: By what fundamental rules should we regulate our social and political lives?" RJE, p. 290. "The question "What are the rules of regulation that govern society?" is a sociological question, whereas the question "What rules of regulation ought to govern society?" is a philosophical question, or if you prefer, a question in political theory, because the answer to that second question depends strongly on general social facts. The question "What is justice?" is a philosophical question, and there is no coherent question of the form "What ought justice, or the principles of justice, to be?" The incoherence of that question reflects the status of justice as something that transcends rules of regulation". RJE, p. 277.

¹⁹² Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 286.

¹⁹³ "[...] Fundamental principles express values and justified rules of regulation serve them, by serving the principles that express them." Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 277.

política fiscal, o mitjançant la pròpia societat sense la força directa de l'autoritat política, com en la relació entre sexes), i 2) La dissemblança entre la justícia i altres virtuts o valors (benestar, autorealització o promoció del coneixement).¹⁹⁴ Paral·lelament, discerneix entre principis *fonamentals* de justícia i principis *aplicats* de justícia. Aquests darrers són els que es basen en un principi de justícia més algun altre element (com ara un conjunt de fets empírics, o valors i principis diferents), mentre que els altres, que no són aplicats, no reflecteixen aquesta mixtura, tant si s'entén que procedeixen de consideracions de justícia pura com si es creu que es deriven d'altres fonts. Sobre aquesta base, Cohen pensa que els constructivistes s'equivoquen en atribuir el rol dels principis aplicats als fonamentals (els quals, en la perspectiva constructivista, derivarien de judicis sobre el procediment correcte per generar-los, juntament amb fets de la natura i la societat humanes). L'error rau en la pròpia estructura de llur creença, atès que, tal com sabem, existeixen principis irreductibles als fets i independents de consideracions axiològiques alienes a la justícia, mentre que en el constructivisme tot això s'amalgama, en projectar al nucli dels principis fonamentals estimacions fàctiques.

La causa dels errors del constructivisme consisteix, per tant, a assignar als principis fonamentals de la justícia quelcom que no poden garantir. Els defineix com el resultat d'un mecanisme procedimental legislatiu que té l'objectiu de seleccionar els principis que han de regular la vida social i que, en assolir-ho, els atribueix aquest rol. Tanmateix, si el que se cerca són regles socials cal tenir en compte contingències de fet i valors diversos, els quals s'han de ponderar amb allò que –prèviament– s'entengui que la justícia és. Tots els elements esmentats influeixen en l'elecció d'aquestes regles socials, i naturalment la justícia té un pes important en la configuració de les mateixes, però no s'hi ha de confondre.

Consegüentment, la PO no produeix principis fonamentals de la justícia, ja que en la seva mecànica intervenen factors exògens a aquesta virtut. Aquesta i altres variants del constructivisme són creacions eficaces per a la selecció de regles socials, però se'ls encomana una tasca inviable si es pretén que de les deliberacions que emparen en sorgeixin principis fonamentals de justícia. El coneixement de què disposen les parts de la PO sobre

¹⁹⁴

Cohen il·lustra les distincions conceptuals esmentades mitjançant aquesta matriu (*RJE*, p. 278):

	a) Principis fonamentals	b) Regles de regulació
c) Justícia	1. Principis fonamentals de justícia	3. Regles que serveixin a la justícia en particular
d) Valors en general	2. Principis fonamentals, en general	4. Regles que serveixin a principis fonamentals, en general

La Posició Original (PO) rawlsiana genera una identificació entre (1) i (4), i situa així la justícia en la filera i la columna errònies. En front d'això, Cohen pretén “rescatar” el concepte autèntic de justícia, tasca que reforça la seva tesi sobre la justícia distributiva (“that equality constitutes distributive justice”, *RJE*, p. 279).

fets de la natura humana i de la societat importa per saber què ens diu la justícia en termes concrets, quin grau en podem “aconseguir” i fins a quin punt ens hi hauríem de comprometre, però és irrellevant per determinar-ne la naturalesa intrínseca. Cap procés de determinació de regles d’ordenació social o del disseny d’una institució pot desvetllar *per se* el contingut d’una virtut com la justícia, atès que en el desenvolupament d’un procés així hi influeixen també altres valors o principis, com el d’estabilitat (que dicta que els principis que governen la societat s’han d’autoreproduir), el de Pareto (que com sabem prescriu les millores de l’statu quo de les que tothom en surt beneficiat, fins i tot a costa de la igualtat) o el de publicitat (que exigeix poder saber si algú observa un principi). El contingut de qualsevol virtut s’ha de conèixer prèviament, amb independència del procés d’elaboració de les regles socials que l’hagin de servir. Especialment pel que fa a identificar-hi els principis primers de la justícia:

“To discriminate principles of justice within the set of constructively selected principles, we need a contentful conception of justice that isn’t constructed.”¹⁹⁵

En rebutjar l’assumpció constructivista que els principis fonamentals de la justícia són sensibles als fets, Cohen afirma les dues tesis següents: 1) Una tesi forta: Els principis de la justícia del constructivisme –“infectats” per fets– pressuposen principis *de justícia* insensibles als fets que en l’òptica constructivista no s’exposen i 2) Una tesi feble: els principis de la justícia en el constructivisme pressuposen principis –siguin o no de justícia– insensibles als fets que no s’exposen.

A diferència de la tesi feble, demostrada en analitzar la relació entre fets i principis, Cohen admet que no pot oferir una demostració formal irrefutable de la tesi forta, però la defensa en front d’una objecció basada en la relació entre justícia i democràcia, i centrada en el dret a la llibertat d’expressió. L’objector no consideraria que aquest dret (ni la resta del conjunt de drets democràtics de què forma part) es fonamenti en un dictat de la justícia, sinó en un principi que prescriu promoure el desenvolupament humà, juntament amb fets de la natura i les societats humanes. Altrament, Cohen estima implausible que els valors fundacionals de la democràcia no encarnin intrínsecament la justícia.¹⁹⁶

¹⁹⁵Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 286. En aquest punt és interessant la relació que Cohen estableix, pel que fa a la justícia, entre certs aspectes del seu pensament i *La República* de Plató. Afirma la necessitat de retrotraure’s a la puritat de la idea de justícia per comprendre el que és, i després, si cal, havent realitzat un exercici d’abstracció que transcendeixi els fets, implementar-ne tanta com sigui possible “inside the cave.” És revelador del pensament de l’últim Cohen que manifesti el seu acord amb el gran filòsof en considerar que: “Justice is the self-same thing across, and independently of history” (*RJE*, p. 291), **una concepció ahistòrica de la justícia que sorprèn molt en algú que durant anys esmerçà molts esforços a investigar el materialisme històric.**

¹⁹⁶ Vegeu les pàgines 287-290 de *RJE*, en què es desenvolupa àmpliament la discussió dels dos punts de vista, en un debat interessant on es distingeix entre “strongly individual rights” i “rights that are vested in individuals because that vesting serves some general ends.”

En l'arquitectònica rawlsiana, eminentment constructivista, hi trobem ocults principis independents dels fets. En tenim com a premisses particulars subjacents als principis escollits mitjançant la PO, com el de la diferència, i dins la concepció dels éssers humans com a lliures i iguals, que fonamenta aquest constructe hipotètic. Amb tot, Cohen no es limita a qüestionar la teoria de la justícia com a equitat. També esmenta altres versions del constructivisme que compartirien amb la de Rawls el problema de proposar un procediment que no pot desvetllar quins són els principis fonamentals de la justícia, sinó un altre tipus de principis normatius (d'acord amb totes les variants constructivistes, els principis de la justícia són resultat d'un procés legislatiu ideal per establir normes òptimes de regulació social, si bé amb diferències d'imputs pel que fa a la motivació i informació disponible per part dels legisladors). Es tracta de les propostes inspirades en autors com Thomas Scanlon o David Gauthier, que serien rebutjades substancialment per la crítica a la PO. D'altra banda, l'autor de *Rescuing Justice and Equality* també rebutja l'intent de Joshua Cohen de remetre's a l'últim Rawls –en especial al concepte d'“overlapping consensus”, avançat a TJ però desenvolupat a *Political Liberalism*– per tal d'argumentar que els principis de la justícia poden dependre de fets. Gerald Cohen nega aquesta tesi adduint que el principi de legitimitat de l'*overlapping consensus* és normatiu i insensible als fets, així com també un principi de justícia.¹⁹⁷ No obstant això, no s'ocupa a fons de les tesis del darrer Rawls, tot i que no per manca d'interès, sinó pel caràcter ja prou feixuc de la tasca de problematitzar específicament la concepció clàssica de la justícia de TJ.

4.13.1. Constructivisme rawlsià i igualitarisme de la sort

La crítica de Cohen al constructivisme constitutiu de la teoria de la justícia com a equitat és original i diferent de la crítica principal que es formula davant d'aquest exemple paradigmàtic de constructivisme, la qual pregunta perquè els participants de la PO haurien d'acomplir els principis que han escollit un cop es retiri el vel de la ignorància, i quina autoritat tindrien aquests principis sobre persones de carn i ossos. Cohen hi simpatitza, però assenyala que aquesta no és, com s'ha vist, la seva línia de crítica, sinó el qüestionament que la pregunta per les normes de convivència permeti identificar els principis correctes de la justícia.

Per aprofundir en l'estudi del seu judici a aquest corrent (constructivisme), així com hem fet en l'examen de l'argument rawlsià dels incentius, també cal posar-lo en connexió amb el *luck egalitarianism*, la concepció que assimila la justícia distributiva al rebuig a les desigualtats que procedeixen de l'atzar (i no d'opcions personals imputables a la responsabilitat de cadascú).

¹⁹⁷ Vegeu aquesta discussió a Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 296-298.

Els igualitaristes de la sort, com ara Cohen entre d'altres, divergeixen de Rawls sobre l'abast que cal donar a la intuïció que les desigualtats són justes si i només si responen a fets que són responsabilitat d'aquells que les hagin de suportar. Per bé que aquesta intuïció de fons és latent en els comentaris de Rawls sobre els fets "moralment arbitraris", el cert és que no la desenvolupa. Altrament, els "luck egalitarians" pretenen explorar-la a fons, en totes les seves conseqüències, mitjançant un mètode que contrasta exemples i contraexemples, reformulacions, nous contraexemples i així successivament.¹⁹⁸ Els mou l'interès per escatir la naturalesa pura de la justícia distributiva, i no tant els principis que hagin de regular la vida social. Entre d'altres raons, perquè fóra reduccionista pretendre que aquella intuïció fos l'única norma a considerar per a l'organització de la societat. I també perquè fins i tot en el cas en què fos l'únic precepte a seguir, el seu compliment fóra inevitablement imperfecte, a causa de certes limitacions epistemològiques i d'altre ordre.

Per consegüent, el projecte dels igualitaristes de la sort no coincideix amb el de Rawls. La delimitació d'una virtut determinada, com ara la justícia distributiva, pot influenciar la tasca d'establir un cert disseny social, però aquesta relació d'influència no es dona en sentit recíproc. Rawls cerca els principis més correctes de regulació de la vida social i identifica erròniament el resultat d'aquesta recerca amb la justícia, però la selecció dels principis que calgui implementar per força ha de tenir en compte virtuts diferents d'aquella, que no és l'única a satisfer. Seguint Cohen, la justícia només és una virtut entre d'altres. Per això problematitza l'axioma de TJ que rebla que "la justícia és la primera virtut de les institucions socials, així com la veritat ho és dels sistemes de pensament", és a dir, la consideració que la justícia és la virtut principal dels arranjaments institucionals. Aquesta no n'és l'única virtut important, atès que en la formació d'institucions socials i en la implementació de polítiques públiques, "all things considered", està justificat desviar-se'n en favor d'altres consideracions, com ara el principi de Pareto, per raons d'eficiència, o d'altres virtuts específiques de la institució en qüestió (educativa, militar, etc.).¹⁹⁹ De la mateixa manera en què la veritat, de forma més o menys justificada, no sempre és el valor que predomina en les declaracions públiques que es pronuncien en alguns contextos (periodístics, polítics, etc.), en els quals un relat purament fidedigne dels fets podria ser inapropiat. A més, la pluralitat de valors en les nostres conviccions més profundes, i la multitud d'arranjaments a efectuar entre intuïcions de fons i decisions concretes, fa dubtar de la viabilitat de l'esquema rawlsià com a concepció política.

¹⁹⁸ Els texts continguts en la primera part del recull de G. A. Cohen titulat *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, USA, Princeton University Press, 2011, en són una mostra ineludible.

¹⁹⁹ "Thus educational institutions ought, of course, to be just in the way they distribute educational benefit, but sometimes such justice conflicts with educational productivity itself, and when that is so, justice is not always to be preferred." Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 304.

Totes aquestes objeccions a la teoria –constructivista– de la justícia com a equitat ens fan plantejar-nos si la discrepància Cohen-Rawls no és merament nominal, és a dir, què passaria si el darrer no hagués anomenat els principis resultants de la PO com “de la justícia”, i n’hagués dit en canvi “primers principis de les polítiques públiques” o “de la regulació social”? Potser en aquest cas es deixaria de banda l’estudi del contingut intrínsec d’aquella virtut per tal de limitar-se a la tasca lloable d’escatir quins són els millors principis per regular el funcionament de la societat, i, per tant, es concediria que no existeix cap divergència de fons entre ambdós autors, llevat d’una discrepància semàntica. Però Cohen esgrimeix diversos arguments que neguen l’intent de reduir el desacord que ens ocupa a una mera qüestió terminològica. Sabem que Rawls estava interessat en la justícia *per se*, entre d’altres motius perquè considera que cada persona posseeix una inviolabilitat que hi està fonamentada; perquè la força d’un principi com el de la diferència (pel que fa a l’actitud davant dels més febles) només s’explica consistentment si s’hi posa en connexió, i no merament per ser producte d’un procediment constructivista, i perquè allò que TJ prometria fóra identificar la justícia,²⁰⁰ d’aquí l’èxit en la recepció d’aquesta obra clàssica. A més, el projecte de definir les normes correctes per a la distribució de béns i càrregues socials es desenvolupa en nom de la justícia, un terme (i un concepte) que ha centrat discussions extraordinàries entre els filòsofs durant mil·lennis, sense que l’aposta constructivista de l’autor de TJ formuli clarament cap intent de canviar-ne la denotació. Igualment, cal remarcar que tot intent dels rawlsians per desentendre’s de la justícia i ocupar-se només de la determinació de les regles de regulació social mai no pot ser plenament reeixit, ja que una part de la justificació d’aquestes normes requereix conèixer suficientment què són els principis de la justícia, particularment si es pretén que aquelles normes la serveixin tant com sigui possible.

La importància de la distinció entre la justícia i les normes de regulació social es relativitza si s’afirma que la raó de ser de la filosofia moral i política i la teoria social, en general, i de les teories de la justícia, en particular, consisteix a guiar la nostra pràctica. Des d’aquesta perspectiva la diferència esmentada es revela com a quelcom pedant i estèril per a la filosofia política. Tanmateix, Cohen replica l’objecció amb un argument que expressa com concep ell aquell àmbit intel·lectual. Primerament, tal com demostra la metaètica, entén que no tota filosofia que discuteixi la justificació del rerefons de la praxi s’orienta a recomanacions de caire pràctic, i malgrat que es concedeixi que aquestes són un objectiu central de la filosofia política, això no implica que en sigui l’única raó d’ésser, ja que aquest terreny filosòfic també pot incloure la preocupació sobre allò que la justícia és, a banda de l’interès per la pràctica:

²⁰⁰ Aquesta tesi és discutible i cal contrastar-la amb les puntualitzacions conceptuals exposades en el capítol I de TJ, on John Rawls parla de justícia (social) en termes força delimitats i precisos.

“Political philosophy is, in my view, a branch of philosophy, not a branch of normative social technology. What matters is not simply the conclusions we arrive at, but how we arrive at them”.²⁰¹

Així doncs, no totes les qüestions de filosofia política²⁰² remetent a orientacions “pràctiques”, encara que les preocupacions teòriques s’hi vinculin amb naturalitat, tal com expressa el fet que els principis fonamentals comptin molt per justificar la implementació de normes socials distributives de càrregues i béns. Uns i altres –principis fonamentals i normes socials– poden estar en sintonia o en tensió, i la consciència d’aquesta relació difícil és cabdal per determinar l’obediència a aquelles regles o afavorir-ne la modificació.

4.13.2. Exemples

Les contradiccions del constructivisme com a mètode per establir els principis normatius de la justícia social es fan evidents davant la problemàtica del “free rider” o d’altres figures que, de manera poc “innocent”,²⁰³ caiguin en la temptació de beneficiar-se d’avantatges socials sense participar del cost per fer-los possibles, en considerar que la seva inactivitat quedarà coberta per l’acció d’altres (com el govern o les companyies asseguradores). Hi ha casos relatius a la seguretat social o al règim fiscal sobre la propietat que palesen que els fets d’aquesta actitud estratègica s’han de tenir en compte en dissenyar i escollir normes de regulació social, però també que el resultat de la selecció, malgrat el que pensaria un constructivista, pot contradir la idea pura de la justícia (l’elecció de les normes que reflecteixen els fets estratègics al·ludits i que poden minimitzar-ne les injustícies, requereix ponderar aquella virtut –de la qual s’ha de tenir una idea prèvia– amb altres *desiderata*, i, per tant, aquelles normes no s’han de confondre amb principis fonamentals de la justícia). Cohen ho il·lustra amb exemples gràfics:

1) Imaginem una societat on no existeix cap assegurança que cobreixi les destrosses del mal temps sobre les vivendes, i on tothom dediqui, en conseqüència, les mateixes hores i diners per protegir-les. S’hi podria introduir un sistema estatal –S1- que compensés igualitàriament els afectats pels nivells de desperfectes causats a llurs llars pels estralls de la meteorologia.

²⁰¹ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 306.

²⁰²Per a la concepció de Cohen sobre la filosofia política vegeu Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 4, juntament amb “How to do Political Philosophy”, capítol 11 de Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy* (2011).

²⁰³ A *RJE*, p. 308, s’empra l’expressió “differential care” per denotar aquests fenòmens: “Differential care occurs for two importantly contrasting reasons. Some reduce their care more than others do in the hope and expectation that they will thereby provide less care than others do, and thereby exploit and benefit from others’ pains. We can call them “exploiters.” But others, mere “free riders” who are not also exploiters, just happen to reduce their care more than others do: they do not aim at exploiting others, but they benefit *innocently* from the greater care provided by others. Their lesser care is innocent if, for example, it reflects nothing but less risk-aversiveness, since no particular degree of risk-aversiveness is morally prescribed”.

Implementat el sistema²⁰⁴ podria succeir el fet F (no minva la dedicació de cadascú per protegir i impermeabilitzar casa seva, com abans), o, més probablement, el fet *no* F (alguns – bé per beneficiar-se del patiment aliè bé innocentment– presten menys atenció a l'estat de les vivendes, negligixin la cura que hi tenien). En el primer cas la justícia fóra plenament acomplerta, atès un principi que recompensa l'igual cura de tothom. S1 es podria mantenir (hi coincidirien igualitaristes de la sort i "llibertaristes"). Altrament, a *no* F S1 beneficiaria alguns a costa d'altres. Per tant, s'hauria de reemplaçar per un model –S2– on "everyone has to pay (an "excess" or "deductible" of) the first £100 of all weather damage",²⁰⁵ si es creu que l'efecte desincentivador de la mesura reduiria al mínim la diferència d'atenció, i el profit que alguns extreuen del sacrifici aliè. El manteniment d'S1 en la 2a hipòtesi tractaria els més curosos amb llurs habitatges i els que no ho són tant de la mateixa manera, és a dir, injustament (la igualtat de compensacions és més costosa per qui esmerça hores a mantenir proteccions de la llar). S2 no elimina aquesta penalització al primer grup, però la suavitza, i així esdevé un sistema més just que S1. Amb tot, per a aquesta tasca correctora cal una idea prèvia d'allò que la justícia és, i relacionar-la amb fets sobre la feblesa moral humana. L'opció constructivista no serveix per definir la justícia perquè els principis que proposa ja prenen en consideració fets com la diferència de cura. Possiblement, un sistema S3 –capaç de discernir si la desatenció vers la vivenda expressa intenció d'aprofitar-se d'altres o innocent manca de por al risc– fóra més just,²⁰⁶ envers el capteniment de cadascú, que S2 (escollible a la PO com a pretès principi de la justícia). Però també fóra mes costós, i, per tant, convindria sacrificar la justícia d'S3 en favor d'S2, en una decisió que, més que maximitzar-la, pondera la justícia amb consideracions d'eficiència, operació que el constructivisme no ajuda a captar.

2) Hi ha hagut un impost municipal sobre la propietat local britànica ("council tax") que la divideix en set grups, corresponents a l'estimació de les propietats com a valors de mercat (les diverses localitats poden variar-ne la concreció de taxes, però a cada municipi hi trobem els set nivells). El principi de justícia que inspira la divisió és que els patrimonis més grans han de suportar les càrregues més elevades (quan més ric siguis, més impostos has de pagar). Tanmateix, el funcionament real d'aquest tribut il·lustra com, a banda de la justícia, algunes consideracions sobre viabilitat i optimalitat (inspirada en el principi de Pareto) influeixen sobre les normes de regulació. L'impost fa que dins de cada nivell es pugui imposar un mateix

²⁰⁴ Cohen no especifica la política fiscal que podria fer-ne viable el finançament.

²⁰⁵ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 211.

²⁰⁶ "In my view, the principle of justice that properly operates in the insurance domain is that, against a background of **equality of access to advantage**, people should internalize the costs their lack of care imposes upon others." Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 313. La idea coheniana d'igualtat d'accés als avantatges, en connexió amb la responsabilitat personal envers les càrregues alienes, és crucial en la seva concepció – d'igualitarisme de la sort– sobre la justícia distributiva. El destacat en negreta és nostre.

gravamen sobre els dos extrems que el delimiten, és a dir, que el propietari de béns immobles valorats en £ 90.000 tributi per la mateixa quantia (o percentatge) que el de béns del mateix tipus estimats per £ 99.000. Aquest fet fóra contrari a l'al·ludit principi de justícia que informa aquest sistema fiscal, però no en nega la validesa com a regla de regulació: la implementació d'un procediment alternatiu que desglossés els nivells de propietat amb més precisió comportaria una despesa administrativa addicional que faria que tothom hi sortís perdent.²⁰⁷

Ambdós exemples mostren com les normes de regulació social poden patir dificultats d'ordre divers per satisfer els principis de justícia que les inspiren, bàsicament per influència de consideracions sobre elements exògens.

4.13.3. La relació de la justícia amb el principi de Pareto i els requeriments de publicitat i estabilitat

En el procés al corrent examinat, Cohen també explora les relacions de la virtut que ens ocupa amb el principi de Pareto i les demandes de publicitat i estabilitat. El contrast que planteja entre la justícia i l'optimalitat paretiana és diferent al que hem estudiat prèviament, centrat en l'anàlisi d'inconsistències per justificar desigualtats dependents de la voluntat individual.²⁰⁸ Aquí s'aborda si és just que una societat esculli una distribució desigual però més beneficiosa per als interessats, o bé una de més igualitària on, des d'un prisma pràctic, tots hi sortissin perdent (com en el contrast entre una distribució I i una distribució II, que afecta els dos membres –A i B– d'una societat, amb idèntiques capacitats i preferències, quan a D1 ambdós tenen 5 mentre que a D2 A en té 7 i B 6, essent aquest estat extern a la voluntat dels afectats).²⁰⁹ Per a Cohen, els increments en la participació de tots en la distribució del pastís, a costa d'una igualtat inicial, poden fonamentar una política social òptima, però no promoure la justícia (pura), que per a ell requereix igualtat. Una distribució com D2 pot ser menys justa, *strictu sensu*, que D1, però en canvi preferible d'acord amb altres virtuts (desenvolupament humà, benestar, etc.). Allò important és no confondre-les i tenir clar que en un cas com el plantejat “good police might require deviation from justice”.²¹⁰ La preferència per D2 pot constituir a més un punt intermedi entre els fetixistes de la justícia pura i els constructivistes,

²⁰⁷ Es pot objectar que l'exemple es basa en la creença que és possible establir una relació precisa entre taxació i riquesa, quan una relació d'aquesta mena només pot ser aproximada. G. A. Cohen afronta aquesta objecció a Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 314-315.

²⁰⁸ Vegeu l'apartat 3 de la secció 4.10 d'aquest capítol –quart– de la tesi doctoral.

²⁰⁹ Cohen il·lustra l'exemple atribuït d'inici “five units of manna” per a cadascú, i exposant el pas no intencionat de D1 a D2 amb un supòsit igual d'extravagant, en què “Three indivisible chunks of manna now fall from heaven, and facts about physics, location, transport, and so forth mean that although A can have two further chunks of manna and B one, there is no way of reversing that, or of giving them 1½ each [...]” Cohen, RJE, p. 316.

²¹⁰ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 320.

que entenen equivocament que l'adhesió a les millores resultants del principi paretjà deriva de la justícia. Altrament, aquest és un principi per regir polítiques públiques, el qual admet desviacions respecte de la justícia i sacrificar certes exigències normatives d'igualitarisme pur que se'n deriven.

El requeriment de la publicitat, tractat extensament en referir-nos a l'objecció de l'estructura bàsica, es refereix a la màxima "justice must not only be done but be seen to be done", molt pròpia de la justícia retributiva (en la seva positivització procedimental), i per a alguns també exigible per a la justícia distributiva (plasmada, per exemple, en la política de tributs que un govern hagi implementat). Però hi ha contexts en què no es pot aconseguir. Així ho exemplifica Cohen mitjançant la dificultat de fiscalitzar el racisme com a prejudici discriminator en la tria de candidats per a un lloc de treball, tal com hem estudiat.²¹¹ La possibilitat de verificar que els altres ajusten llur actuació a una màxima constitueix un desideràtum propi de les normes de regulació social, les quals són funcionals als principis fonamentals (com els de la justícia) i es dissenyen atenent a factors exògens i a consideracions pràctiques (com la sociologia i la psicologia de l'obediència, o la pròpia publicitat). Tanmateix, la publicitat no és cap requisit propi de la virtut que ens ocupa, malgrat que el constructivisme confongui tots dos nivells:

"In short, since the rules of regulation that the constructivist procedure produces are to qualify as principles of *justice*, and a publicity requirement sometimes properly influences the shape of rules of social regulation, constructivism must say that it belongs to the *nature* of justice, in certain contexts, that it can not only *be* done but be *seen* to be done. But while publicity *is* indeed a desideratum of rules of social regulation in certain areas, it is surely not a requirement of justice itself. So here is a further gap that can open between the output of constructivism and justice."²¹²

Pel que fa al requeriment de l'estabilitat, tal com és previsible, Cohen el considera com un altre desideràtum de les normes de regulació social. La propensió d'un principi a mantenir-se en el temps un cop instaurat (estabilitat) constitueix un aspecte institucional convenient i desitjable per a una política pública prudent, però no és res constitutiu de la naturalesa intrínseca de la justícia, malgrat la recurrent indistinció constructivista entre ambdós plànols conceptuals:

"It seems to me evident both that selectors of rules of regulation must have regard to stability and that just principles might be (my argument requires no more than "might be" here) fragile: accordingly, justice is not what those selectors select."²¹³

²¹¹ Vegeu la secció 4.9 d'aquest capítol –quart– de la tesi doctoral.

²¹² Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 325.

²¹³ *Ibid.*, p. 330.

Per consegüent, l'escomesa de Cohen al constructivisme revela que aquest corrent identifica esbiaixadament els principis fonamentals de la justícia amb les normes òptimes de regulació de la vida social, entenent, per tant, que els primers són sensibles als fets i a valors aliens a la justícia. Un error estructural que distorsiona la relació d'aquesta virtut amb el principi d'optimalitat paretiana i els requeriments de publicitat i estabilitat.²¹⁴

4.14. Rawls en el marc de la tradició contractualista

Finalment, un aspecte original de la crítica coheniana a la teoria de la justícia com a equitat rau a qüestionar l'assimilació de la posició original rawlsiana –com a dispositiu normatiu– al concepte de pacte o contracte social (que habitualment funciona en binomi amb el d'estat de naturalesa).²¹⁵ Amb aquest punt cloem l'estudi de l'ampli escrutini al que Cohen va sotmetre les tesis clàssiques de l'autor de Baltimore, escrutini a bastament examinat en aquest capítol.

D'ençà del segle XVII, un corrent central de la filosofia política moderna es construeix entorn de la parella conceptual estat de naturalesa – contracte social. Filòsofs com Grocio, Hobbes, Pufendorf, Locke, Rosseau, Spinoza i fins i tot Kant, han teoritzat com a hipòtesi explicativa la possibilitat, més o menys fictícia i abstracta, més o menys històrica, que el consentiment fos l'element legitimador de l'existència de l'Estat i del deure d'obediència a les lleis. Bé fos des d'un enfocament iusnaturalista (Locke), bé des d'una òptica purament immanent i materialista (Hobbes), l'origen de la comunitat i l'obligació polítiques es presentarien així com un artifici humà, com un constructe aliè a cap manifestació directa d'un ordre transcendent. Aquest marc conceptual, objectat amb contundència per altres filòsofs (Hume) i pensadors polítics (Burke), ha estat, com sabem, d'una influència intel·lectual extraordinària.

Per bé que Rawls descriu la seva justificació dels dos principis de la justícia com a “contractualista”, Cohen ho qüestiona adduint que per tal que es pugui aplicar aquest terme per a la justificació d'una obligació cal que se satisfaci la condició necessària següent:

²¹⁴ En contra dels postulats de Cohen s'ha objectat que les circumstàncies de la justícia (altruisme limitat i escassetat limitada), definides per Hume i preses en consideració per part de Rawls, constitueixen fets subjacents al que són els principis fonamentals de la justícia. Davant d'això respon –RJE, pp. 331-337– que l'objecció es dissol quan es descompon en les quatre qüestions que comprèn: 1) Sota quines circumstàncies és possible i/o necessari l'assoliment de la justícia?; 2) Sota quines circumstàncies sorgeixen qüestions de justícia?; 3) Què és la justícia?; i 4) La resposta a la pregunta 3 depèn de les respostes a les preguntes 1 i 2? La contesta principal que hom pot donar al conjunt de l'objecció és que la resposta a la pregunta 4 és no, i que en realitat són les respostes a 1 i 2 les que depenen de la resolució de la qüestió 3, més fonamental. Això val per a la concepció de Hume sobre la justícia, que en sentit primari l'entén com a virtut de les persones, com la de Rawls, per al qual és una virtut de les normes (Estructura Bàsica) i, secundàriament, de les persones que les segueixen. Per consegüent, la tesi que els principis fonamentals de la justícia –retributiva o distributiva– són immunes als fets roman consistent (els fets que determinen si un principi és aplicable no en defineixen el contingut).

²¹⁵ Apèndix –RJE–: “Is the Original Position Justification of the two principles Contractarian?”, pp. 337-343.

“A justification of an obligation, whether to obey the sovereign, or to comply with a principle, is contractarian only if it grounds that obligation for each individual either in an undertaking that the individual has made or in one that she would make under specified circumstances.”²¹⁶

D'acord amb aquesta visió del contractualisme, l'obligació de l'individu per obeir i acomplir l'objecte del pacte respon al seu propi compromís particular, real (explícit o tàcit) o hipotètic. Les teories de Locke, Hobbes o David Gauthier²¹⁷ satisfarien en general aquesta condició, però no ho faria la justificació dels principis de la justícia en base a la PO. S'entén així que Rawls no proposa una teoria contractualista de l'obligació política; estem obligats a obeir l'Estat no perquè n'acceptéssim o haguéssim pogut acceptar-ne l'autoritat, sinó perquè l'Estat imposa la justícia. Se n'assumeix l'existència i s'hi està obligat sempre que sigui suficientment just. Els principis exposats a TJ s'acordarien unànimement a la PO a causa de les condicions d'aquest dispositiu normatiu, i el fet principal que obliga cadascú a observar-los és que s'entén que són principis de justícia (atès que tothom els escolliria sota les circumstàncies de la PO), i no el fet que cadascú els accepti directament (“my reason for abiding by the chosen principles is not that I would have agreed to them. It is true and required but not the essential point that I in particular would have agreed to them.”).²¹⁸ Per tant, la PO no pot constituir, en rigor, un recurs teòric contractualista, a diferència de les propostes –Hobbes, Locke– en què el contractant no només accepta pactar quelcom (una llei, un govern...) en circumstàncies especials, com ara les de la PO, sinó en qualsevol circumstància en què l'objecte del pacte manqués, i que per aquesta raó restaria obligat a complir-lo (“If I would have agreed to X in any circumstances lacking X, then I am bound to accept X.”).²¹⁹ Hobbes argumenta que hem d'acceptar l'Estat sobirà si en la seva absència acordaríem de crear-lo, considerant a més que les condicions d'un estat de naturalesa com el que ell descriu serien suficients per generar una preferència per la sobirania d'un *Leviathan*. Altrament, l'acord rawlsià sobre els principis de la justícia no fóra adoptat pels contractants sota qualssevol circumstàncies. Tanmateix, la subtil negació de la naturalesa contractualista del mecanisme específic de la PO, sota el vel de la ignorància o no, no implica per a Cohen que el marc global de TJ deixi de ser contractualista:

“While I have sought to show that the original position device does not make Rawls a contractarian, the larger framework within which he sets recourse to the original position is indeed contractarian. The original position device is conceived as settling the principles for a society of cooperators who wish to deal with each other justly and who *actually* agree that the original position is the way to determine what is just. But that does not contradict my view that they comply with the principles because they (think) they bear the stamp of justice, as opposed to in fulfillment of a hypothetical agreement”.²²⁰

²¹⁶ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 338.

²¹⁷ Vegeu Gauthier, “The Social Contract as Ideology” (1977).

²¹⁸ Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), p. 340.

²¹⁹ Ibid, p. 341.

²²⁰ Ibid, p. 343.

CONCLUSIONS

La recerca de Gerald Cohen sobre problemes normatius i de fonamentació filosòfica registra els fruits més elaborats en els anys darrers de la seva trajectòria acadèmica. L'impacte de la filosofia política de Nozick i l'exhauriment del projecte inicial dels marxistes analítics, entre d'altres raons, l'empenyen cap a l'estudi filosòfic de la justícia distributiva i l'igualitarisme, un cop que ha constatat que el liberalisme igualitari, menys dependent de la crítica a l'explotació (i, per tant, de l'adhesió al principi d'autopropietat), li ofereix més recursos teòrics per a la fonamentació normativa de la igualtat que els conceptes de la tradició marxista, que tanmateix mai no abandona del tot. Per tant, el debat amb autors com Dworkin i Rawls, entre d'altres liberals igualitaristes, esdevé l'objecte bàsic de la seva producció intel·lectual. Així com Marx i Nozick havien ocupat els esforços anteriors de Cohen, la crítica d'autors liberals igualitaris centra el seu treball posterior.²²¹ Aquest fet confirma la seva condició de filòsof reactiu que concep la filosofia com a recerca que parteix de qüestionar premisses alienes.

Preguntes de l'ordre de: com seria una societat justa?; què s'esperaria de les institucions i dels ciutadans?; quin grau i tipus de desigualtats es considerarien legítimes?; quina fóra la moneda de la justícia distributiva?, o què ens reclama la igualtat?, informen el treball del Cohen madur.

La teoria de la justícia com a equitat, clau de volta de la filosofia política contemporània, constitueix un territori natural per al treball de Cohen en aquesta etapa. Les tesis clàssiques de Rawls configuren un sistema on la justícia d'una societat es pot avaluar des del prisma del més desfavorit. La perspectiva igualitarista de Rawls atreu Cohen per afinitats evidents. Tanmateix, qui fou pal de paller del marxisme analític sotmet a un escrutini exhaustiu les inconsistències de la teoria rawlsiana. Cohen observa que les premisses d'*A Theory of Justice*, són més exigents, des d'un punt de vista igualitari, que les concessions de Rawls a desigualtats del mercat (tan discutibles com els incentius econòmics, presentats com a salaris elevats per als més productius). Cohen detecta incoherències textuais en l'obra clàssica de Rawls i contradiccions en alguns posicionaments de l'autor. Un eix essencial de crítica rau en l'abast del principi de la diferència (la part del segon principi escollit en la posició original rawlsiana que rebla que les desigualtats socials i econòmiques s'han d'arranjar de manera que siguin en benefici dels menys afavorits, és a dir, que les desigualtats d'ingressos es justifiquen perquè suposen, al capdavant, un guany per als desfavorits). Aquest principi, abstracte com ho és l'arquitectònica rawlsiana en conjunt, genera interpretacions diverses. En la crítica de

²²¹Sens perjudici d'altres línies de treball incipient a les acaballes de la seva vida, tal com mostra l'assaig pòstum "Rescuing Conservatism: A defence of existing value" (2011), a Cohen, *Finding Oneself in the Other* (2012).

Cohen, s'advoca per una lectura estricta, congruent amb els objectius de fons de TJ, d'acord amb la qual el principi de la diferència només toleraria desigualtats alienes a la voluntat personal i, per tant, rebutjaria els incentius econòmics –que Rawls accepta– en favor d'aquells que treballarien menys dur llevat que se'ls apugés el sou o els reduïssin els impostos notablement (aquesta eventual desigualtat respon a la mera voluntat personal, a la manca de compromís amb els principis de la justícia com a equitat, tal com palesa el test interpersonal, constructe que exigeix al talentós que reclama incentius que ho justifiqui davant el desfavorit). En una societat ben ordenada els ciutadans haurien d'ajustar llur capteniment en el mercat al principi de la diferència, incompatible amb els incentius esmentats. En l'argumentació de Cohen, l'abast de principi depassa l'àmbit de les institucions i s'estén, igualment, a l'àmbit de les opcions personals, discutint així la clàssica divisòria liberal entre Estat i societat civil, així com també l'escissió humana entre ciutadà votant, d'una banda, i consumidor d'una altra.

De conformitat amb el professor oxonienc, una societat que és justa d'acord amb el principi de la diferència no requereix únicament normes coercitives justes, sinó, a més, un ethos de justícia que guï, que informi, les opcions personals dels individus en el mercat. Altrament, els ciutadans manquen d'un compromís ple amb el principi de la diferència. El concepte d'ethos igualitari, tal com Cohen el teoritza, constitueix una de les aportacions més fecundes per a la filosofia política dels anys propers. En particular, per repensar l'esquerra des de l'ètica. Ell defineix l'ethos, el caràcter d'una societat, com “the set of sentiments and attitudes in virtue of which its normal practices and informal pressures are what they are”, i suggereix que un ethos igualitari, específicament, pot contribuir a suprimir desigualtats socials que l'Estat, sense el compromís de la ciutadania, no pot eliminar per ell sol. L'ethos igualitari pot propiciar interpretacions diverses. Quines en serien les implicacions pràctiques? S'ha de promoure públicament? Com? Quantes dimensions té (domèstica, ecològica, etc.)? És reformulable com a virtut republicana? Podem, com han plantejat alguns, concebre'l com un mecanisme social? Podem, com han fet d'altres, posar-lo en connexió amb el concepte gramscian d'hegemonia?

Un aspecte controvertit d'aquest ethos és la seva extensió. Si en el comportament personal cal tenir presents les necessitats dels altres (en el pagament efectiu d'impostos, la distribució del treball domèstic i, fins i tot, en un terreny tan personal com la tria d'ocupació), no és aquest ethos excessivament invasiu per a la llibertat personal? No és contrari, a més, a l'eficiència? Com conciliar aquests valors tan diferents? Aquests dubtes obliguen Cohen a afrontar dilemes i trilemes complexos entre igualtat, llibertat i eficiència econòmica. Diversos autors han objectat el rigor de l'ethos teoritzat per Cohen, n'han discutit l'excessiva exigència i han

proposat moderar-ne les demandes. En la perspectiva de Cohen subscriure els principis rawlsians de la justícia implica, si ens hi hem compromès de debò, ajustar la nostra acció a un ethos que ha tingut expressions històriques i que dota d'un contingut ètic l'exercici de la llibertat personal. L'enfocament posa al descobert el conflicte entre la filosofia política que hom pugui subscriure i la coherència que hi tinguem en la nostra vida quotidiana. I subratlla que les nostres actituds i comportaments, tal com s'ha demostrat històricament, poden transformar l'ethos social dominant, en matèries com l'equiparació de drets entre homes i dones o les pràctiques sobre el medi ambient. D'aquí la potencialitat emancipadora d'aquest enfocament.

Afirmar que la igualtat reclama coherència i que l'observança del principi de la diferència no s'exhaureix en les institucions suscita plausiblement objeccions rawlsianes de fons. Cohen esmerça molts esforços a discutir les objeccions de l'estructura bàsica (si la justícia per a Rawls és la virtut primària de les institucions, el capteniment estrictament personal no podria restar-hi igual de vinculat) i de publicitat (l'ethos discutit, com tota norma distributiva, hauria de permetre'n la verificació externa del compliment efectiu). Per això, esgrimeix contradiccions en la definició rawlsiana d'estructura bàsica (si s'hi inclou la família, és palès que les actituds que la configuren només es poden excloure arbitràriament de l'àmbit de la justícia) i relativitza, amb exemples enginyosos, l'exigència de plena certesa del compliment aliè.

Sotsjau a l'original crítica de Cohen a Rawls un qüestionament global del cànon de la teoria de la justícia com a equitat, en tant que exponent del constructivisme. Cohen hi observa una confusió crucial entre principis fonamentals de la justícia (insensibles als fets) i normes de regulació social (regles que han de regir la vida social i, per tant, han de conciliar la justícia amb altres valors i tenir en compte fets de la condició humana i la societat). Argumenta que Rawls ofereix una resposta esbiaixada sobre la naturalesa de la justícia, atès que la hipòtesi constructivista de la posició original serveix per identificar normes de regulació social, rectores de les polítiques públiques i de virtuts cíviqes, però no ens pot dir allò que la justícia, intrínsecament, és. Els principis escollits en la posició original consideren fets sobre la naturalesa humana, mentre que la idea pura de justícia, raona Cohen, n'és insensible i la identifiquem en abstracte i intuïtivament en les nostres conviccions més profundes, en judicis normatius davant de casos concrets. Aquestes conviccions reflecteixen una pluralitat radical de valors en tensió que cap enginy constructivista pot conciliar definitivament. Per això, l'ambició rawlsiana de constituir, a partir del mecanisme generador de principis de la posició original, els principis de la "justícia" (com si fossin res més que normes de regulació social) és una discrepància no només semàntica, perquè té implicacions metaètiques substancials.

Tan remarcable és la crítica i desenvolupament de Cohen sobre la teoria de la justícia com a equitat, com la seva important aportació al corrent liberal igualitarista anomenat igualitarisme de la sort. A redós d'un fèrtil debat amb Dworkin, i tenint igualment presents les idees de Sen, entre d'altres, Cohen teoritza que les desigualtats derivades de circumstàncies –socials i/o naturals– merament atzaroses i moralment arbitràries (com l'entorn social de procedència, la disparitat de talents naturals o, també, els gustos cars de satisfer), producte en gran mesura de la mera mala sort, no poden legitimar diferències en la distribució de béns socials. Altrament, la influència de la pura mala sort en matèria distributiva ha de ser objecte de compensacions. I només les opcions personals de les quals l'agent n'és plenament responsable poden justificar normativament la desigualtat d'ingressos. La reflexió de Cohen sobre el pes de la responsabilitat i la mera mala sort en la distribució de béns socials entronca amb el debat suscitat per Sen sobre la mètrica de la igualtat. Què és allò que ha de ser objecte d'anivellament entre les persones des d'una perspectiva normativa igualitarista? El benestar? Els recursos? Les oportunitats? Les capacitats? En un intent complex de superar el biaix objectivista de l'estricta igualtat de recursos i el biaix subjectivista de la difícil igualtat de benestar, Cohen advoca per una igualtat d'accés –concepte més ampli que el d'oportunitats– als avantatges –que aglutinen dimensions heterogènies–. La defensa d'aquesta proposta, vertebrada sobre la idea d'eliminar desigualtats de les que no se n'és responsable, es basteix, com és freqüent en l'obra de Cohen, a partir d'exemples i contraexemples de gran originalitat.

La filosofia política de Gerald Cohen en matèria de justícia distributiva i igualitarisme es pot llegir com una aposta teòrica ambiciosa, inspirada en la màxima d'origen feminista que rebla que allò personal és polític. Subjau a la seva crítica al liberalisme igualitari, en el qual, sense haver d'abjurar de la seva condició de socialista, acaba confluint, una vocació superadora de la consolidada escissió liberal entre Estat i societat civil, entre política i economia, entre fòrum i mercat. Inspirant-se en el jove Marx, Cohen reivindica el doble vessant –polític i social– de l'emancipació humana. Més enllà de les lleis, les institucions i les polítiques, el focus d'atenció se situa en les motivacions humanes i en la tensió entre idees i comportament personal. La recerca dels fonaments d'una societat regida per criteris alternatius al mercat roman oberta.

La contribució del darrer Cohen a la teoria política normativa contemporània, com també el conjunt de la seva singular trajectòria intel·lectual, mereix exploracions futures. Nous treballs per escatir les implicacions pràctiques de les seves conviccions sobre l'igualitarisme i la justícia distributiva: la justícia exigeix igualtat, a una societat justa la diferència d'ingressos no pot ser excessiva, i la mala sort no n'ha de determinar la distribució de béns socials.

5. ALTERNATIVES ECONÒMIQUES I POLÍTIQUES EN EL MARXISME ANALÍTIC

Els debats mantinguts entre els marxistes analítics al voltant del materialisme històric i el canvi tecnològic com a constant de la història, la dicotomia funcionalisme/microfonaments, l'explotació o les classes socials, i els diferents temes tractats per Gerald Cohen al llarg de la seva evolució filosòfica apunten, en darrer terme, a discussions de més incidència pràctica; remetent a propostes d'alternatives institucionals al capitalisme o, si més no, al capitalisme que coneixem.¹ Són propostes inspirades en els principis metodològics –de rigor i claredat– i normatius –cerca de fórmules per facilitar la igualtat i l'autorealització humana en front de l'explotació i l'alienació– compartits pels marxistes analítics. Gargarella i Mayer,² entre altres estudiosos d'aquesta escola, en destaquen dues, de considerable ressò acadèmic i sociopolític, a saber: Els ingressos bàsics universals i el socialisme de mercat. Dos plantejaments originals per intentar compatibilitzar el compromís emancipador de la tradició socialista amb l'eficàcia econòmica i el control d'externalitats. En aquest capítol abordem succintament els debats que se n'han derivat, observant-hi potencialitats i febleses.

5.1 La renda bàsica: Una drecera capitalista cap al comunisme i la justícia global?

A diversos països hi ha en marxa projectes per una renda bàsica ciutadana o iniciatives similars. A Catalunya, els col·lectius que defensen una mesura que s'hi inspira (la renda garantida de ciutadania) han estat capaços d'impulsar una iniciativa legislativa popular.³ Es tracta d'una matèria que origina discussions intenses,⁴ un debat viu amb velles arrels. (Tant és així que se n'han vist precedents, sota noms diversos, a texts de Thomas Paine, Joseph Charlier, G. D. H. Cole o Bertrand Russell, que hi reflexiona a *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*.)⁵ Per a la nostra recerca, interessa

1 Un recull d'algunes d'aquestes propostes el proporcionen Elster i Moene (eds.), *Alternatives to Capitalism* (1989).

2 Gargarella, "Marxismo Analítico, el marxismo claro." (1995), Mayer, *Analytical Marxism* (1994).

3 Vegeu la tramitació sobre la *Proposició de Llei de la renda garantida de ciutadania establerta per l'article 24.3 de l'Estatut d'autonomia de Catalunya* a <http://www.parlament.cat/web/activitat-parlamentaria/siap> (Expedient 353-00491/10), consultat el 16/11/2014.

4 Vegeu, a tall d'exemple, l'important volum Varios Autores *SIN PERMISO, Renta Básica Ciudadana* SP, 2013, que recull aportacions notables de Raventós D. & Raventos, S., Casassas, Domènech, Pateman, Bertomeu, Pettit i el propi Van Parijs, entre d'altres. En un sentit més periodístic, Puig, M. ("Contra la Renda Garantida Ciutadana" – 5/7/14); Moreno, S. ("A favor de la Renda Garantida Ciutadana – 15/7/14) i Sáez, F. ("Renda Garantida: Un món feliç", 19/7/14), n'han opinat al diari *Ara*.

5 El savi de Trellech, en valorar un sistema superador de les limitacions del socialisme ortodox i l'anarquisme pur, afirma: "Stated in more familiar terms, the plan we are advocating amounts essentially to this: that a certain small income, sufficient for necessities, should be secured to all, whether they work or not, and that a larger income, as much larger as might be warranted by the total amount of commodities produced, should be given to those who are willing to engage in some work which the community recognizes as useful. On this

concretament el tractament que se'n fa al si del Grup de setembre, on la polèmica sobre la proposta l'origina la publicació d'un assaig signat per dos membres del cercle, l'holandès Robert Jan Van der Veen i el belga Phillip Van Parijs, amb el títol provocador d'"A capitalist road to communism"(1986).⁶

Van der Veen i Van Parijs constaten, en el context de mitjan anys 80, que l'esquerra pateix fracassos a l'est i l'oest que causen desencís envers el socialisme i la intervenció estatal. Per tant, proposen una alternativa radical al "socialisme". Plantegen una possibilitat heterodoxa, vistes les fórmules programàtiques clàssiques de la tradició marxista, però fidel a les concepcions de Marx sobre el futur i la base material dels canvis socials. Subjau a la proposta un qüestionament de la identificació sistemàtica entre l'esquerra i la classe treballadora com a força social. La intenció de fons és apuntar els termes del debat sobre la viabilitat ètica i econòmica d'un ingrés econòmic universal garantit, per tal d'estudiar-ne posteriorment les possibilitats de suport social i polític.

La qüestió inicial passa per escatir si el comunisme requereix el socialisme. El marc conceptual per determinar-ho l'ofereix la *Crítica del Programa de Gotha*, un text de Marx amb implicacions de justícia distributiva que figura entre els més estudiats pels marxistes analítics.⁷ Tal com sabem, se n'infereix una distinció analítica entre socialisme i comunisme. El primer és l'estadi inferior de la societat comunista, el mitjà instrumental i transitori per assolir el comunisme ple. Els treballadors hi tenen la propietat col·lectiva dels mitjans de producció i, col·lectivament, en disposen l'ús. La distribució del producte respon al principi rector: "a cadascú d'acord amb el seu treball". Així, l'explotació és abolida, i la part del producte total per a les necessitats va creixent a costa de la que retribueix el treball. El segon és l'estadi madur de la societat comunista, o comunisme en sentit estricte. El principi distributiu rector n'és: "de cadascú segons les seves capacitats, a cadascú segons la seva necessitat". Allò que pertoqui a cadascú es desvincula del treball executat, i s'eradica l'alienació perquè el treball ja no depèn de recompensa externa.

basis we may build further." Russell, *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918), p.74 (<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/b-russell/roads-freedom.pdf>). (16/11/14)

⁶ El text, que consta a Van Parijs, *Marxism Recycled*, pp. 155 a 175, es publica originàriament a *Theory & Society* (V. 15: 5), 1986, pp. 635-655, amb agraïments als col·legues del Grup de setembre, en especial a G. A. Cohen, J. Elster, A. Przeworski i E. O. Wright, No debades, un dels primers esborranys fou objecte de debat en l'encontre anual del grup el 1983, i alguns dels seus integrants hi polemitzen amb distintes objeccions. Daniel Raventós, que situa els antecedents de la proposta de renda bàsica al llarg dels segles XIX i XX, i fins i tot abans, amb Thomas Paine (1737-1809) com a precedent interessant, subratlla, però, que l'impacte d'"A capitalist road to communism" (1986) provoca, en gran mesura, l'elaborat debat acadèmic i social posterior. Vegeu: Raventós, D. "Ciudadanía, teoría normativa republicana y renta básica." (2001), p. 2.

⁷ En el capítol 2 hem vist com Elster contrasta –com a second best– un dels principis de la *Crítica del Programa de Gotha* amb el principi rawlsià de la diferència, i, tal com s'ha vist en el capítol 3, G. A. Cohen problematitza el mateix text de Marx.

En aquest marc, la pregunta de Van der Veen i Van Parijs és: perquè no podem moure'ns directament cap al comunisme (entès com la satisfacció del principi de necessitat)? Potser podríem assolir-lo sense haver de passar pel socialisme (la propietat col·lectiva dels mitjans de producció). S'hi pot objectar que sense el socialisme no és possible el desenvolupament de l'altruisme ni l'increment de la productivitat (i, per tant, de l'abundor) que calen per al comunisme. Però per als coautors d'"A capitalist road to communism" (1986) el comunisme no requereix l'altruisme ("The transition to communism need not rely in any way on the development of altruism, nor indeed on any other transformation of human nature. It takes persons and their preferences as they are, but alters the nature of (paid) work up to a point where it is no longer distinguishable from free time.")⁸ D'altra banda, si bé accepten que el comunisme sí que requereix l'augment de la productivitat, qüestionen que el socialisme sigui més apte que el capitalisme per facilitar-ho. Marx, tal com aclareix Cohen en estudiar el materialisme històric, considerava que les relacions de producció capitalistes podien arribar a entorpir el desenvolupament productiu, ja que els mòbils pels guanys particulars en el context competitiu capitalista poden contradir l'interès per reduir, mitjançant l'avenç tecnològic, el volum de treball necessari per generar productes. Tanmateix, els coautors de l'assaig citat no creuen que aquestes dificultats siguin menors a les que hagi d'afrontar un planificador socialista en l'elecció de les tècniques de treball que incrementin la productivitat, atès que els recursos naturals són escadussers i que l'aposta per una major productivitat pot comprometre a mig termini necessitats immediates de consum. A més, cal admetre que la lògica capitalista, més que la d'un altre sistema, podria incentivar el desenvolupament productiu i, així, l'acumulació necessària per al comunisme. Per tant, Van der Veen i Van Parijs no consideren que el socialisme sigui superior al capitalisme en quant a potenciar el desenvolupament de les forces productives i, per tant, l'output total. Una altra qüestió fóra reconèixer la superioritat del socialisme per criteris directament ètics, no instrumentals, vist que l'explotació sembla inherent al capitalisme i que optar per aquest sistema per acostar-se indefinidament a l'horitzó difús del comunisme podria implicar que aquella xacra es perpetuï. Tanmateix, ells no aprofundeixen en aquesta via moral de contrast entre socialisme i capitalisme, adduint raons que, per a d'altres companys de viatge, com ara Cohen, podrien ser discutibles:

"In this article, however, we want to stick to a fairly orthodox Marxian framework. And for Marx, questions of justice and other ethical considerations were, if relevant at all, secondary. What really matters, when assessing a mode of production, is not how fairly the

⁸Van der Veen, R. J.; Van Parijs, P., "A capitalist road to communism" (1986), p. 638.

social product is shared out, but how effectively it spurs productive development in the direction of full communism.”⁹

Les consideracions anteriors obren, primer en una dimensió teòrica, la possibilitat de cercar el comunisme des del capitalisme. Inciten un debat sobre vies a explorar, com ara l'ingrés social en favor de persones que no aporten treball, capital ni recursos al procés productiu; vies ni requerides ni excloses pel capitalisme. L'estudi de la possibilitat d'aquest ingrés exigeix distingir-ne les diferents formulacions, d'efectes no coincidents:

- 1) El dret a un ingrés social restringit per a les persones amb discapacitat per treballar o que no poden trobar ocupació (constitueix un supòsit similar a les prestacions per desocupació).
- 2) Ampliar el primer cas als que trien no treballar, si en el passat varen desenvolupar un cert volum de treball.
- 3) El dret a un determinat cobrament quan els ingressos que rep una llar per altres fonts no assoleixen un topall mínim (és una forma de cobrir la diferència, prevista en alguns sistemes de seguretat social bàsica).
- 4) Un ingrés incondicional per a cadascú, independent d'altres fonts d'ingressos, i que només variï per factors com l'edat o graus de discapacitat (és un ingrés “universal” en tant que el reben tots, rics i pobres per igual).

Mentre que 1) i 2) expressen dependència del treball, o de la disposició a fer-ne, les fórmules 3) i 4) dissocien l'ingrés econòmic i la contribució laboral. En aquests dos casos darrers, el creixement de l'ingrés ens aproximaria a una distribució d'acord amb les necessitats (comunisme, d'acord amb la definició bàsica d'aquest concepte en l'article analitzat). S'ha de veure, però, quin és el nivell d'ingressos que cada economia –com a sistema tecnològic, d'stocks i preferències– podria garantir, i també cal distingir els efectes de 3), que podria barrar el pas al comunisme, i els de 4), que ens hi podria dur: entre les conseqüències de 3), a destacar que estigmatiza els beneficiaris, i que, en principi, allunya la gent dels treballs retribuïts amb una xifra inferior a l'ingrés garantit, ja que assumir aquestes feines (poc qualificades i/o a temps partit), considerant despeses com el transport, fóra menys rentable que rebre l'ingrés sense contrapartida, i això atraparia més gent en l'atur. Per tant, la fórmula –cara perquè requeriria impostos elevats– no satisfaria ni als que haurien de treballar més, per cobrir les càrregues de tots, ni als que es veurien exclosos del treball. Altrament, Van der Veen i Van Parijs pensen que l'ingrés universal

⁹ Ibid., p. 641.

incondicional per a cada ciutadà, combinat amb una certa desregulació del mercat de treball que flexibilitzi els horaris, les edats de jubilació i el salari mínim, a la llarga fóra més econòmic i realista que subsidiar els més desfavorits, ja que permetria un creixement de l'ocupació superior a l'actual (cadascú pot sumar a la renda bàsica els ingressos que li reportin les seves ocupacions) i evitaria tensions entre els sobreocupats que es puguin sentir explotats i aquells que es puguin sentir exclosos en mancar d'ocupació. Es tracta, certament, d'una via envers el comunisme des de l'interior del capitalisme, plausible si la renda universal s'incrementa tant com sigui possible.

El fonament teòric de la proposta pot beure de fonts tan heterogènies com el principi rawlsià de la diferència o la tradició marxista, amb matisos diferents. La base material que la faria possible, a parer dels autors, és la situació d'algunes economies avançades que tot i no haver assolit una abundor de recursos que permeti establir íntegrament el comunisme, han assolit un grau d'abundància relativa, suficient per poder cobrir les necessitats de tots els membres de la societat. Per saber com afectaria l'economia la introducció d'aquesta mesura caldrien proves i estudis empírics, per tal de concloure'n la viabilitat real, i plantejar un disseny fiscal adient i una reglamentació concreta. Però com a expectativa de fons:

“In very general terms, however, it can be said that introducing such a universal grant need not cancel capitalism's endogenous tendencies toward productivity increases. But it would twist these tendencies so that productivity in the comprehensive sense (amount of effort, rather than simply of labor time, per unit of product) will be promoted more effectively than before. For workers' unconditional entitlement to a substantial universal grant will simultaneously push up the wage rate for unattractive, unrewarding work (which no one is now forced to accept in order to survive) and bring down the average wage rate for attractive, intrinsically rewarding work (because fundamental needs are covered anyway, people can now accept a high-quality job paid far below the guaranteed income level). Consequently, the capitalist logic of profit will, much more than previously, foster technical innovation and organizational change that improve the quality of work and thereby reduce the drudgery required per unit of product.”¹⁰

La productivitat creixent constitueix un requisit material per –si hi ha voluntat política i respecte pels objectius ecològics de defensa de l'entorn i control del creixement– distribuir el producte social segons les necessitats humanes i no les contribucions de treball. A un nivell més abstracte, Van der Veen i Van Parijs, en aplicació de la corba de Laffer i d'acord amb quatre criteris diferents (rawlsià, marxista, orientat al creixement i orientat a la igualtat), examinen, com a problema de finançament, la relació entre els diversos tipus imposables, el producte social total, la base gravable, el rendiment fiscal total, el consum i la mà d'obra. Així, obren un debat fructífer i vigent sobre la viabilitat de la renda bàsica.

¹⁰ Ibid., p. 646.

Una tesi tan transgressora com la de l'article examinat havia de generar per força rèpliques decidides. Una de ben clara i fonamentada l'aporta un col·lega del Grup de setembre, Erik Olin Wright, amb l'assaig "Why Something like Socialism is Necessary for the Transition to Something like Communism"(1986),¹¹ Wright, valorant-hi l'aportació dels coautors citats, reconeix que "their article is an important contribution to the agenda of rethinking basic Marxist concepts",¹² però qüestiona que implementar ingressos socials garantits per a tothom permeti, *per se*, assolir el comunisme des del capitalisme, i demostra que quant més rebaixem el nivell d'abstracció de la proposta més s'incrementen els problemes pràctics i més s'evidencia la necessitat del socialisme (entès com a propietat socialitzada dels mitjans de producció). Wright n'aborda les dificultats de viabilitat econòmica i política, respectivament. Garantir un ingrés social per a cada individu, cobrint-ne les necessitats bàsiques i, per tant, transformant el treball en una opció lliure que faciliti ingressos addicionals, sembla plausible en les economies capitalistes avançades, atès el tipus de tecnologia, stocks i preferències. Des de l'òptica dels treballadors, les diverses preferències no amenaçarien l'estabilitat econòmica, ja que segurament s'equilibraria el nombre dels que preferissin el lleure i els que preferissin treballar per ingressos addicionals. Però en el cas dels capitalistes la tensió entre la preferència per maximitzar guanys i la càrrega fiscal que exigeix el model podria generar dos problemes principals: 1) Alterar la tendència a estalviar en comptes de consumir. 2) Afectar la localització geogràfica de les inversions (llevat que l'ingrés garantit s'implementés mundialment). D'acord amb Wright, introduir la mesura en una sola ciutat hi provocaria una gran immigració de persones i, paral·lelament, l'emigració de capitals. El primer efecte es podria afrontar mitjançant el control de l'entrada al terme municipal, però restringir o bloquejar la mobilitat de capital ja implicaria una certa forma de socialisme i, per tant, la impossibilitat de la pretesa via purament capitalista cap al comunisme, tot i que el sistema respectés els guanys de les inversions privades i no requerís cap agència de planificació centralitzada. D'altra banda, en estudiar la plausibilitat política de l'ingrés bàsic universal –implementació i manteniment en el temps– la necessitat del socialisme es fa encara més evident. Els capitalistes s'oposarien a l'establiment d'un sistema que, tal com s'ha vist, requereix restringir la mobilitat de capitals. Al seu torn, els treballadors podrien percebre que el sistema explota els que treballen en favor dels que no ho fan, i, per tant, és previsible que

¹¹ Wright, "Why Something like Socialism is Necessary for the Transition to Something like Communism." (1986), a *Theory and Society*, 15 (1986), volum que també recull articles d'altres marxistes analítics (Przeworski, Elster i els propis Van Parijs i Van der Veen), crítics amb "A Capitalist Road to Communism", i d'altres autors (com Nove, Carens, Berger). Tots aquest textos es van traduir al castellà i es publicaren a *Zona Abierta*, 46-47, *Un Salario social mínimo (garantizado) para todos*. L'article també consta com a capítol 7 de Wright, *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism* (1994), pp. 157-172.

¹² Wright, *Interrogating Inequality* (1994), p. 157.

hi donessin un suport feble. A més, un cop establert, el model fóra molt vulnerable políticament, ja que els capitalistes disposen de la vaga d'inversions com a instrument de pressió política, que si es generalitza pot torpedinar el sistema sense haver de recórrer a cap cop militar. Per tant, l'Estat no només hauria de controlar els fluxos de capital, sinó assegurar un nivell d'inversió suficient per la continuïtat de les “communism-inducing universal grants”, gravant més, si escau, els ingressos que no s'inverteixin.

En ressaltar aquests problemes, Wright apunta la dimensió més conflictiva de la matèria tractada. A diferència de Van der Veen i Van Parijs, que no n'havien parlat, Wright resitua el debat en el marc conceptual marxista clàssic. Per això, emfasitza la lluita de poder – estructural i instrumental– entre classes i la coerció inevitable que la classe que manca de la propietat del capital hauria d'exercir sobre aquella que, de manera permanent, pot amenaçar ideològicament i material la consolidació del projecte d'una renda bàsica universal, en ser capaç de teixir coalicions amb els sectors qualificats del món del treball. (No és gens casual que Wright recordi en aquest punt l'equivalència entre socialisme i dictadura del proletariat en la tradició marxista clàssica, com a instància per impedir que la burgesia recuperi violentament tot el seu poder, si bé no aprofundeix l'estudi del concepte.) Wright observa que la consolidació d'allò que avui coneixem com a renda bàsica universal requereix un difícil equilibri d'elements –capitalistes, socialistes comunistes– en el tractament dels drets sobre la propietat dels mitjans de producció (decidir si invertir o no, on invertir, en què fer-ho, i rebre'n els fruits). La precarietat de la mixtura mina el manteniment del sistema proposat i, per tant, la via capitalista no pot apropar-nos al comunisme. Tanmateix, l'ingrés social discutit, entès com a mesura reformista que pot millorar la situació dels més desafavorits, fer créixer el poder dels treballadors vers els capitalistes, i obrir horitzons de transformació, podria fer-nos avançar cap al socialisme, que per a Wright no ha d'implicar formes estatals burocràtiques i autoritàries. La supressió de les relacions capitalistes de propietat i el control col·lectiu dels mitjans de producció poden promoure la satisfacció de les necessitats humanes i garantir formes de llibertat efectiva. Les conclusions són clares:

“For a combination of economic and political reasons, a capitalist road to communism is implausible, and for political reasons a socialist road is more likely to succeed than the mixed road. The pure capitalist road is impossible because capital flight would immediately undermine the economic base of the communism-inducing universal grant proposal, and because even if this problem were solved, the political use of disinvestment would make the system unreproducible. The mixed road, combining elements of capitalist and socialist property relations, is economically feasible, but would be politically precarious. Only in a

socialist society would the political conditions for a stable growth of the universal grants be secure enough to make movement along the road to communism likely.”¹³

La diversitat d'enfocaments entre Van der Veen i Van Parijs, d'una banda, i Wright, d'una altra, a mitjan anys vuitanta, és indicativa de l'heterogeneïtat de perfils acadèmics i ideològics en el si del corrent marxista analític. Mentre que els primers plantegen els ingressos socials garantits (la renda bàsica universal) com una fórmula institucional capaç de reorientar el capitalisme envers una certa plasmació del comunisme, el segon integra la mesura en el debat sobre les relacions de poder i la lluita de classes, i, en certa manera, la reformula com a eina d'un projecte reformista per avançar cap al socialisme, ordre social necessari per progressar ulteriorment cap al comunisme. Mentre que els primers hi reflexionen des d'un angle més abstracte, propi de filòsofs i economistes teòrics, i, per dir-ho així, des d'una inspiració més liberal-progressista, el segon ho examina amb més concreció pràctica, tal com és previsible en un sociòleg avesat al treball empíric, i des d'una perspectiva socialista més clàssica.¹⁴

La polèmica sobre els ingressos bàsics universals registra més aportacions remarcables d'altres exponents del Grup de setembre. Przeworski reflexiona sobre la connexió del concepte de “weak abundance” –de Van der Veen i Van Parijs– i la cerca de solucions a l'atur estructural. Elster es mostra obertament contrari a la proposta, adduint de forma vehement i molt crítica dificultats epistemològiques insalvables en quant a planificació i disseny institucional, així com problemes de justificació ètica. També hi participen autors externs al Grup de setembre, com ara Carens, Nove o Berger. Pel que fa a Gerald Cohen, altrament, tot i citat en algun dels *papers* generats per aquesta controvèrsia, no sembla tan present en els debats sobre la renda bàsica en aquest moment dels vuitanta, malgrat que elabora unes notes breus (1987) per posar-les en circulació entre els companys del non-Bullshit Marxism Group, publicades finalment el 2006,¹⁵ de gran interès.

¹³ Ibid., p. 171.

¹⁴ Val a dir però que si bé Wright ha seguit interessant-se pel debat sobre la renda bàsica, ha revisat alguns dels seus punts de vista inicials: “En un anàlisi anterior sobre la renda bàsica, sostenia yo que el socialismo es una condición necesaria para una renta básica universal sostenible. Ya no creo que mis argumentos en aquel ensayo fueran enteramente convincentes.” Wright, *Construyendo utopías reales* (2014), p. 230. (Wright, *Envisioning Real Utopias*, 2010).

¹⁵ El monogràfic sobre la renda bàsica publicat a *Theory and Society*, V. 15 (1986), traduït al castellà per *Zona Abierta*, 46-47 (1988), inclou les aportacions esmentades, com ara: Elster, “Comment on Van der Veen and Van Parijs”, i Przeworski, “The Feasibility of Universal Grants Under Democratic Capitalism”. Juntament amb la rèplica de Van der Veen i Van Parijs a les crítiques rebudes: “Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics.” Hillel Steiner, un altre membre del Grup de setembre, intervé en el debat amb un *paper* no publicat en aquell volum: Steiner, “Comment on Van der Veen & Van Parijs's Reply” (1986), presentat a l'encontre d'aquell any del Grup de setembre, i citat a Van Parijs, *Marxism Recycled*, 1993. Amb posterioritat, Steiner publica “Three Just Taxes.” (1996). D'altra banda, en publicar-se el volum col·lectiu retrospectiu “A Capitalist Road to Communism – Twenty Years After”, *Basic Income Studies*, Vol. 1, I. 1 (2006), juntament amb textos de Schroeder, D.; McKinnon, C.; Dahms, H.; Williams, A.; Wright, E. O., i Van der Veen & Van

Per a Cohen, la proposta de Van Parijs i Van der Veen en favor d'una renda bàsica incondicional es fonamenta, entre d'altres arguments, en què garanteix la llibertat respecte del treball (en especial pel que fa al treball dur: "toil"). Es tracta de "the freedom defence", que per a l'autor de *KMTH* és una defensa equívoca, tot i aparentment sòlida a causa de la tendència a confondre dues assumpcions que la justificarien: 1. El treball és dolent. 2. El treball no és intrínsecament dolent, però sí ho és no poder escollir entre prestar-lo o no.

La defensa de la llibertat que fonamenta la renda bàsica no pot recolzar-se en l'assumpció 1, ja que si el treball és dolent, i la renda bàsica no pot funcionar sense que alguns prestin treball, com pot ser correcte que alguns treballin i altres no?; no es produeix, com alerta Elster, un parasitisme injust? Per a Cohen la contesta que en un sistema social amb renda bàsica treballar o no respon a meres disparitats de preferència personal no és concloent, ja que les diferències en la riquesa heretada induïrien diferents opcions, de treballar o no, entre individus de capacitats similars. La fonamentació de la defensa de la llibertat (i, a través d'ella, de la renda bàsica), mitjançant 1 (el treball és dolent) no és, per tant, sostenible. I de fet la resposta de Van Parijs i Van der Veen a Elster es recolza en 2, entenent que el treball no és inherentment dolent i que allò que compta són les preferències personals: haurien de dependre de cadascú les porcions de treball, lleure i ingressos que hom consideri òptimes. Però davant d'això Cohen planteja "the economist objection": la renda bàsica "discriminates in favour of those who disvalue high income (relative to leisure) and against those who are willing to sacrifice a lot of leisure for high income: the latter are less well placed than they would be under other dispensations, because of the UG-taxation scheme."¹⁶ És a dir, la mesura implica un biaix favorable als que menystenen els ingressos i desfavorable, atesa la tributació exigida pel sistema, als que els prefereixen. Per a Cohen, si Van Parijs i Van der Veen responguessin que, tot i aquesta discriminació, l'objecte de la renda bàsica és la llibertat respecte del treball, invocarien novament 1 (el treball és dolent), conceptualització prèviament rebatuda.

Conseqüentment, d'acord amb Cohen la resposta de Van Parijs i Van der Veen a Elster requereix 2, mentre que la resposta a "l'objecció de l'economista" requereix 1. Ambdues assumpcions, diferents i contradictòries, plantegen un problema notable per justificar la renda bàsica a partir de la defensa de la llibertat respecte del treball. El biaix de la renda

Parijs (*A Capitalist Road to Global Justice: Reply to another Six Critics*), s'hi inclou "Notes on the Universal Grant Proposal", les notes que G. A. Cohen elabora el 1987 per fer-les circular entre la resta de membres del Grup de setembre.

¹⁶ Cohen, "Notes on the Universal Grant Proposal" (1987), a "A Capitalist Road to Communism – Twenty Years After", *Basic Income Studies*, Vol. 1, I. (2006).

bàsica en favor dels que valoren més el lleure, la qualitat del treball o els compromisos no professionals i en contra dels que es decanten més pels ingressos, la riquesa i el consum requereix justificar la incondicionalitat de la renda bàsica, tenint presents factors empírics. Van Parijs i Van der Veen reconeixen el 2006 que afrontar “l’objecció de l’economista”, formulada per Cohen, “has been a major concern in our respective subsequent writings on the subject”, d’ençà de la seva resposta als crítics de 1986 (“Universal Grants Versus Socialism. Reply to Six Critics.”), i que el tractament d’aquesta qüestió els ha fet centrar-se cada cop més en l’estudi de qüestions de justícia distributiva –sobre la reforma de l’Estat del benestar– i de justícia global, i menys en les possibles transicions cap al comunisme.¹⁷

“Universal Grants versus Socialism (1986)” és la resposta dels coautors d’“A capitalist road to communism” a les primeres objeccions i crítiques provocades per la seva proposta. Constitueix un text dens on Van der Veen i Van Parijs desenvolupen l’aposta original, s’hi refermen, i afronten problemes concrets sobre la desitjabilitat ètica i la viabilitat econòmica i política del capitalisme de renda universal. En primer lloc, subratllen que el model proposat comprèn dues transicions (des del capitalisme): 1) La substitució d’elements típics de l’Estat de benestar –mesures de caràcter condicional de la Seguretat Social i de regulació laboral– per una renda universal incondicional (modulable per edat i discapacitats), una part de la qual es podria percebre en forma d’assegurança de salut o accés a béns culturals. 2) La transició que comença on s’acaba 1), i que porta cap al comunisme (tot el producte social es distribueix en forma de rendes universals, per satisfer les necessitats). Tot seguit, aborden les dificultats que els seus crítics, amb més o menys escepticisme, amb més o menys hostilitat, han plantejat.

En relació amb el vessant moral, Van de Veen i Van Parijs remarquen que el posicionament que defensen respon més a un disseny institucional que a la transformació de les motivacions personals, i a més dubten que la solidaritat social que es pot produir en les societats de capitalisme avançat minvi amb un model de renda universal. Així mateix, rebatent Elster, que no detalla les incerteses del model en quant a previsió d’efectes, manifesten que la proposta té fonament ferm en una concepció de la justícia, n’emana directament: la renda incondicional no s’ha de rebutjar perquè no s’ajusti al principi “és injust que persones sense discapacitats visquin del treball aliè”, ja que aquest principi es recolza en condicions de possibilitat que s’estan desintegrant (la desocupació massiva és

17 Van Parijs & Van der Veen, “A Capitalist Road to Global Justice. Reply to Another Six Critics”, a “A Capitalist Road to Communism – Twenty Years After”, *Basic Income Studies*, Vol. 1, I. (2006), p. 5.

al rerefons de la proposta per una renda bàsica garantida).¹⁸ El model és just perquè en les societats de capitalisme avançat –on el treball assalariat ha esdevingut un privilegi i l'atur estructural creixent és més una injustícia que una ineficiència– la mesura pot apaivagar el desequilibri immoral d'avantatges entre els que gaudeixen d'ocupació assalariada i els que en resten exclosos, i perquè una societat on tothom té reconeguda la llibertat de no treballar és més equitativa que una altra on només en disposa una minoria privilegiada, tal com succeeix avui. La renda no es justifica normativament per principis de solidaritat o mereixement, sinó per la igual llibertat de tots envers el treball de la societat (la justícia d'una societat s'ha d'avaluar d'acord amb el tractament que s'hi doni a la persona amb menys oportunitats). Així mateix, Van Parijs i Van der Veen qüestionen el vell axioma “qui no treballi que no mengi”, influent a dreta i esquerra, el qual determina que només el treball assalariat o la predisposició a fer-ne donen dret a una porció del producte social. L'axioma és difícilment sostenible davant la complexitat de fenòmens com la càrrega del treball domèstic, els canvis tecnològics que devaluen el pes de la prestació de treball, o el procés expropiador que acompanya el desenvolupament capitalista i ha privat molta gent de poder sobreviure independentment.

Tampoc no defugen les dificultats d'ordre estrictament econòmic ni les que, en particular, planteja el concepte d'abundància feble (o relativa), condició material indispensable per al model discutit. Davant l'objecció que el PIB no fóra suficient per mantenir el sistema un cop instaurat, admeten que la consolidació dependria del capteniment dels actors econòmics. Però és difícil preveure'n les reaccions. Sembla plausible que l'oferta de treball es veiés afectada, però ni els estudis econòmics per calcular els efectes d'introduir la renda universal podrien predir com l'ingrés agregat es veuria afectat per l'efecte de la mesura sobre l'oferta de treball i si, per tant, constituiria una amenaça per a l'abundor relativa. Per saber-ho cal implementar el model. Pel que fa a la previsible fugida de capitals que Wright assenyala, Van der Veen i Van Parijs, atesa la manca d'evidència empírica, qüestionen que hagi de ser un efecte inevitable d'implementar la renda bàsica.

Igualment, com a risc econòmic per a la mesura, s'apunta la possibilitat d'un creixement negatiu. Completada la 1a transició (la renda bàsica s'ha assegurat) es donen les condicions per al comunisme (l'ingrés de cadascú respon plenament a aquesta renda universal i s'ha eradicat l'alienació i el treball en sentit estricte). Entre els crítics, només

¹⁸ “The proposal goes against a widely accepted notion of justice: it is unfair for able-bodied people to live off the labor of others. Most workers would, correctly in my opinion, see the proposal as a recipe for exploitation of the industrious by the lazy.” Elster, “Coment on Van der Veen & Van Parijs”, (1986), p. 719.

Wright dóna suport a aquesta 2a transició. Quins problemes presenta aquesta etapa? Pot ser contraproductiu per al creixement? La pressió fiscal necessària per mantenir el nivell de la renda incondicional i equiparar-la al que prèviament hagi estat la mitjana d'ingressos, considerant que durant la 1a transició la renda és inferior a aquesta mitjana, implica externalitats i risc de col·lapse econòmic. Van der Veen i Van Parijs reflexionen en aquest punt sobre la possibilitat de fer tributar per la pol·lució i l'ús de recursos naturals, com a via per recaptar ingressos i, alhora, contribuir a la protecció de la natura. La problemàtica ecològica subjau a l'esforç teòric d'ambdós autors.

Altres punts tractats afecten a la viabilitat política del projecte. La renda bàsica constitueix una utopia política? Per estimar el grau d'acceptació que propiciaria convé identificar qui se'n beneficiaria més (persones que treballen a la llar, desocupats, treballadors precaris), i qui menys (treballadors assalariats que hagin de fer front a impostos), i qui seguiria aproximadament igual (pensionistes), per bé que cadascú pot trobar-se en aquestes posicions en moments diferents al llarg de la vida. Si s'avalua el fet al nivell de les llars, on concorren familiars en situacions laborals diverses, s'observa que, amb la introducció de la renda (individual i incondicional), el gruix de la societat hi podria sortir guanyant, globalment. D'altra banda, per estimar el nivell redistributiu (per pressió fiscal) que acceptaria una majoria, i si aquesta acceptaria les dues transicions esmentades, els coautors consideren que es podria estudiar el comportament del votant mitjà, inspirant-se en models de Przeworski. Però encara que hi hagués aquest suport no és clar que, *per se*, pogués donar peu, tal com qüestionen alguns crítics, a un nou moviment social:

“To be sure, political feasibility is not realized as soon as an abstract majority of voters would gain, all things considered, from a scheme. This majority needs to “find itself”, to shape the parties, associations, think tanks, lobbies through which its “will” will be worked out and expressed – briefly, to rest on a *social movement*.”¹⁹

S'ha observat que la renda bàsica manca de potencial polític per arrelar-se en un nou moviment social, i realment existeixen dificultats per a l'acció col·lectiva dels que més se'n beneficiarien (heterogenis, aïllats, amb mitjans escadussers i pocs espais comuns, i poc identificats amb una situació –l'atur– que els estigmatitza i que voldrien abandonar). Tanmateix, ells disposen de més temps que els militants del moviment obrer clàssic per organitzar un moviment de resiliència, i, a més, en aquests moments tenen a l'abast noves tecnologies de comunicació per teixir xarxes socials abans impensables. Però tot això fóra suficient per constituir un moviment social fort per la renda bàsica universal? Quina

¹⁹ Van Parijs (amb Van der Veen), *Marxism Recycled* (1993), p. 191.

articulació de futur podria tenir aquest projecte a escala internacional? Depèn de factors a determinar, com ara saber si el grau ja existent de beneficis universals de l'afeblit Estat del benestar (els no estigmatitzants i independents del treball) és més favorable per al conjunt que allò que s'obtidria de la primera transició esmentada. Un altre factor rau a escatir si el moviment pot trobar expressió política consistent, atesa l'escassa (i problemàtica) connexió amb l'esquerra tradicional. En aquest sentit, els verds radicals, crítics amb el creixement, i els desocupats més conscienciats, semblen col·lectius amb afinitats naturals. Vist així, tal com Van Parijs ha teoritzat, la renda bàsica pot ser una estratègia verda,²⁰ sense negar que un debat ideològic rigorós afavoreixi la connexió amb socialdemòcrates i feministes.

Qui podria bloquejar una política favorable al model proposat per Van der Veen i Van Parijs? Tal com s'havia objectat i ells examinen, els impulsors de la proposta podrien patir l'acció col·lectiva contrària dels capitalistes (vagues d'inversió), dels treballadors qualificats (vagues de treball), o de tots dos grups (si es coalitzen). En aquests supòsits la renda bàsica, tal com es conceptualitza, podria fracassar. La previsible pressió pública sobre els capitalistes perquè invertissin acabaria conduint, com diu Wright, cap a alguna forma de socialisme (control públic dels mitjans de producció), per evitar la fugida de capitals, més que constituir una via directa al comunisme (satisfacció de necessitats no condicionada a la prestació de treball). Alhora, pressionar els treballadors per aconseguir una major productivitat desvirtuaria un projecte que, com hem vist, es recolza filosòficament en la llibertat d'elecció personal envers el treball. Amb tot, ambdós actors col·lectius també patirien dificultats i pagarien un preu per sabotejar el capitalisme de renda universal. Els capitalistes arriscarien l'estabilització del consum i costos d'acció estratègica. Els treballadors qualificats haurien de valorar la legitimitat i l'efecte social de la seva acció, reprobable per l'opinió pública si el projecte discutit disposés de suport popular significatiu.

Tot amb tot, el devesall d'entrebancs per a un capitalisme de renda universal no nega, per als seus impulsors, que aquest model pugui ser productivament superior a d'altres possibilitats (els treballadors proveïts de renda bàsica tenen una disposició menor a realitzar treballs summament desagradables, i això estimula el desenvolupament de la tecnologia capaç d'eliminar aquesta mena de treballs), llevat que l'amenaça de desinversió ("whether of a parametric or strategic nature")²¹ torni a dur el socialisme a primer pla. En

20 Paul Ekins afirma que "a menudo se considera buque insignia de la política económica verde el esquema de Renta Básica." Vegeu Ekins, "El esquema de renta básica", a Dobson (ed.), *Pensamiento Verde: Una antología* (1999).

21 Van Parijs (amb Van der Veen), *Marxism Recycled* (1993), p. 201.

qualsevol cas, l'aposta pel model de capitalisme esmentat no prejutja que, paral·lelament, es puguin estudiar altres vies redistributives, de caire mixt, com ara la d'un socialisme de mercat –l'altra gran alternativa econòmica del Marxisme Analític– amb renda bàsica:

“We go along with Wright's analysis on this point. Obviously, we do not need to wait for socialism to be on the political agenda, before we start exploring as rigorously as possible the implications of introducing an attractive form of socialism. It would be useful, for example, to get a more precise picture of the functioning of market socialism with an adequate universal grant. See Yunker (1977), which takes off from Oskar Lange's idea of a universal grant as a dividend on socialized capital.”²²

La discussió sobre el projecte per una renda bàsica ha esdevingut cada cop més sofisticada. Amb posterioritat a l'impuls que rep aquest debat arran de “The Capitalist Road to Communism”, es produeixen aportacions notables de nombrosos autors. Així mateix, la proposta s'ha anat incorporant a programes polítics, ha estat objecte de debats socials i parlamentaris, i ha atiat la constitució d'importants moviments nacionals i internacionals. N'és exemple cabdal la Basic Income European Network (1986-2004), xarxa de la qual Philippe Van Parijs, que ha seguit defensant la renda bàsica amb nombroses publicacions, n'ha estat secretari (1994-2004). Posteriorment aquesta xarxa es transforma en la Basic Income Earth Network.²³ Avui dia el nombre d'activistes que se n'ocupen és inabastable, amb participació destacada d'autors catalans (Casassas, Raventós, etc.).

D'entre els diversos plantejaments que s'han estat discutint els darrers anys, la formulació que teoritza Wright a “Basic Income as a Socialist Project”²⁴ mereix un breu comentari particular. El nord-americà, al marge de si la renda bàsica pot ser drecera vers al comunisme, s'interessa per: “In what ways might Basic Income be seen as a structural reform of capitalism that would facilitate a movement in the direction of socialism?”, “in what ways can a guaranteed basic income be considered part of a broad socialist challenge to capitalism?” El tractament que en fa es recolza en l'esclariment de principis. Tot i la crisi de l'ideal socialista, considera que per transcendir el món social d'avui l'estratègia possible rau a clarificar i seguir un conjunt de principis socialistes anticapitalistes, encara que no puguem conèixer exactament el punt d'arribada, el disseny institucional que n'acabi sortint. La pregunta oberta és si la introducció continuada d'elements socialistes (“utopies reals” amb valors d'emancipació) en una societat

22 Ibid., p. 208 (nota 51).

23 El darrer congrés de la BIEN, “Re-Democratizing The Economy”, es va dur a terme el juny de 2014 a Montreal (McGill Faculty of Law).

24 Text Inclòs a “A Capitalist Road to Communism – Twenty Years After”, *Basic Income Studies*, Vol. 1, (l. 1) (2006) i presentat prèviament en l'US-BIG (Basic Income Guarantee) Congress, de març de 2005.

capitalista pot acabar conduint cap a una transformació del sistema (una metamorfosi) o si aquest procés acumulatiu conduiria finalment cap a un punt de trencament. Fos com fos, tot programa d'alternatives socialistes requereix l'esclariment previ del nucli de principis de crítica i proposta que l'inspiren, per tal de determinar si el projecte de la renda bàsica hi pot contribuir. Així, Wright caracteritza el nucli tradicional de la impugnació socialista del capitalisme en sis proposicions: 1. Les relacions capitalistes de classe perpetuen formes eliminables de patiment humà. 2. El capitalisme bloqueja la universalització de les condicions per al desenvolupament humà. 3. Perpetua dèficits eliminables en la llibertat i l'autonomia individuals. 4. Viola principis igualitaris de justícia social. 5. Infraprodueix béns públics. 6. Limita la democràcia. Davant d'això, quins són els principis rectors de les mesures d'alternativa socialista? 1. Reforçar el poder del treball envers el capital. 2. Desmercantilitzar la força de treball. 3. Reforçar el poder de la societat civil per a l'ús de l'excedent social i l'organització de l'activitat econòmica.

L'interrogant, per tant, rau a saber si la renda bàsica, amb altres mesures de reforma econòmica, pot contribuir a l'acompliment dels tres principis rectors d'un projecte socialista. Wright argumenta que sí (en el cas que la quantia de la renda bàsica sigui suficient per garantir un nivell de vida raonable i que el capteniment de capitalistes i treballadors no n'amenaci la continuïtat, tal com s'ha vist en les objeccions plantejades). En primer lloc, la renda bàsica, amb la seguretat que proporciona, pot equilibrar les relacions de poder entre els treballadors i els capitalistes en el mercat de treball, reforçant la capacitat de negociació dels primers en termes individuals i col·lectius. Entre d'altres possibilitats, la mesura permet dotar-se de fons econòmics per assumir el desgast d'una vaga, habilitant una certa caixa de resistència i sufragant despeses sindicals. Alhora, ajuda a desmercantilitzar el treball, ja que en cobrir raonablement necessitats fonamentals, aquestes no s'han de satisfer de manera forçada en el marc del mercat de treball. Així mateix, tot i configurar-se com una reforma de gaudiment individual, pot reforçar el poder social sobre l'activitat econòmica. Pot ajudar a consolidar esferes d'economia social separades del mercat capitalista, diferents de tota concepció estatista del socialisme, i alienes a la lògica del guany. Espais alternatius, d'associació voluntària i autogestió –per part de les col·lectivitats– de béns i serveis que satisfacin necessitats tan diverses com les culturals o la cura de persones soles, un cop la renda bàsica universal pot fer possible que aquells que s'hi dediquen visquin dignament. Igualment, la renda pot assegurar temps per dedicar a l'organització de la comunitat i a la participació democràtica en moviments

socials i polítics, els quals poden impulsar noves reformes cap al socialisme.²⁵ Des d'aquesta perspectiva, la renda bàsica fóra un element més per a un projecte de transformació social i econòmica. Wright en replanteja la utilitat amb arguments consistents, des d'un enfocament de reformulació del socialisme. Ofereix una relectura subtil de la potencialitat d'aquesta eina. Subratlla que la renda bàsica (universal, segura i incondicional) té una càrrega igualitarista profunda i és, en síntesi, atractiva per diverses raons: 1) En reforçar la capacitat del treballador a rebutjar un lloc de treball, facilita una distribució més igualitària de la llibertat real, reduint desigualtats que frenen el ple desenvolupament de cadascú. 2) Pot generar més igualtat en els mercats laborals, en quant a l'estructura salarial i els incentius tècnics i organitzatius per suprimir el treball desagradable. 3) Elimina la pobresa sense provocar estigmes. 4) Afavoreix el reconeixement social d'activitats –desmercantilitzades– de cura a persones en l'àmbit de la família i de comunitats més extenses. 5) Incrementa el poder col·lectiu de la classe treballadora. 6) Es pot considerar com un subsidi general per als que es dediquen a l'economia social i l'economia cooperativa de mercat (les cooperatives de treballadors).²⁶

Malgrat les múltiples incerteses filosòfiques, econòmiques i político-institucionals que suscita la proposta de la renda bàsica, és indubtable que el debat que propicia desvetlla deficiències profundes de l'ordre social vigent. D'aquí que, arreu, tants intel·lectuals de prestigi hagin esmerçat esforços per discutir-ne les implicacions.²⁷ A priori fóra inversemblant que una proposta de formulació tan senzilla i aparença utòpica provoqui tantes resistències. En una primera aproximació, la percepció de qui l'estudia resulta contraintuïtiva (rebre, en tant que ciutadà, un ingrés incondicional i compatible amb altres rendes, transformant el treball –tal com el coneixem– en quelcom optatiu?). L'aposta sembla contradir un paradigma del treball que, com a dogma profund, arrela en la nostra tradició cultural. Qüestionar la sagrada prescripció bíblica “et guanyaràs el pa amb la suor del teu front” (Gènesi 3: 19), així com la rígida lògica calvinista envers el treball, incomoda, de forma gairebé instintiva, persones de dreta i d'esquerres, tal com palesa la crispació

25 Per a un desenvolupament d'aquestes idees d'apoderament i habilitació social, que de fet reformulen certes concepcions antigues del socialisme, vegeu: Wright, “Compass Points: Towards a Socialist Alternative”, a *New Left Review* 41 (2006), on parla dels “pathways to social empowerment.” Una exposició molt àmplia de les idees de Wright entorn les “utopies reals”, producte d'un treball de molts anys d'anàlisi i reflexió, la trobem a Wright, *Envisioning Real Utopias* (2010) – Wright, *Construyendo utopías reales* (2014).

26 Wright, *Construyendo utopías reales* (2014), pp. 226-229.

27 A banda dels autors examinats en aquest capítol de la tesi, la mera consulta del llistat de *papers* de <http://www.basicincome.org/bien/papers.html> palesa que, si més no en algun moment de les seves trajectòries, la renda bàsica ha interessat a intel·lectuals tan destacats com Carole Pateman, Antoni Domènech, Claus Offe, María Julia Bertomeu o Phillipe C. Schmitter, entre molts d'altres. Un cas original és el del marxista analític Alan Carling, que estudia la renda bàsica mitjançant la teoria de jocs (Carling, *Social Division*, pp. 371-411), amb el Basic Income Game (GIB). Vegeu Mayer, *Analytical Marxism*, pp. 278-281.

que l'assumpte genera en espais d'esquerra –política i sindical– tradicionals, on rep un tractament gens pacífic.²⁸ La renda bàsica constitueix una iniciativa fàcil de banalitzar (els ganduls han d'explotar els treballadors?) i menystenir, fins i tot per part d'Elster. És una proposta aparentment quimèrica, en termes d'eficiència econòmica. I, certament, calcular-ne l'import (quin percentatge sobre el llindar de la pobresa i la renda per càpita?), les fonts (quin percentatge del PIB?) i el sistema de finançament (tributació proporcional o progressiva, impostos directes o indirectes?) no és cap tasca fàcil. A més, cal pensar en la incertesa econòmica que es deriva del manteniment del model un cop instaurat, ateses les externalitats negatives i els possibles efectes desincentivadors de, per dir-ho amb Van Parijs, augmentar gradualment el “flux” de la renda un cop el “conducte” estigui instal·lat.²⁹

No obstant tot això, l'heretgia contemporània impulsada per Van Parijs i Van der Veen a mitjan anys 80 reivindica una concepció igualitarista de la justícia per combatre la pobresa, l'explotació i l'alienació. Amb gran originalitat, la renda bàsica constitueix un intent seriós de garantir, veritablement, “una llibertat real per a tots”.³⁰ La seva fonamentació filosòfica, tot i les dificultats que Cohen hi observa, és tan elaborada com la d'altres opcions a situar en la mateixa tradició, liberal igualitarista (Rawls, Dworkin, Sen, Arneson, etc). Progressivament, Van Parijs i Van der Veen exploren les possibilitats de la renda bàsica des de la perspectiva de la justícia, tenint present el marc teòric rawlsià i interessant-se, d'acord amb aportacions d'altres intel·lectuals, per la potencialitat de l'eina discutida a escala transnacional (com a mecanisme institucional per contribuir a la justícia global en un món canviant, solcat per grans desigualtats interpersonals i internacionals). L'interès – mig retòric, mig real– per la transició envers el comunisme dóna pas a la reflexió sobre com la renda bàsica pot promoure la justícia global en un món de privilegis i privacions:

“Whether or not the implementation of a basic income could open up a capitalist road to communism does not matter that much after all. But whether it is consistent with the huge effort needed to put and keep capitalism on the road to global justice matters greatly. We do believe it is consistent with this effort, indeed that is urgently required by it. For the Left of today's world, the tasks are daunting. But with intelligent thinking and resolute action, the prospects are not bleak.”³¹

Igualment, és possible que la renda bàsica acabi constituint, d'acord amb Wright, una peça més en l'estratègia per un nou socialisme (o una utopia real). El temps n'aclarirà la

28 Cal recordar, però, que el prejudici productivista ha generat històricament objeccions tan enginyoses com les de Lafargue, P., *El dret a la mandra* (1880), o Russell, B., “Elogi de l'ociositat” (1935).

29 Vegeu Van Parijs a Varios Autores. Sin Permiso, *Renta Bàsica Ciudadana SP*, p. 45.

30 Van Parijs, *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism?* (1995).

31 Van Parijs & Van der Veen, “A Capitalist Road to Global Justice. Reply to Another Six Critics (2006), p.14

potencialitat transformadora, la viabilitat global i la complementarietat amb altres propostes progressistes (reducció de la jornada laboral, salari mínim interprofessional, etc.). El temps demostrarà si la renda bàsica pot configurar-se com un dret humà emergent.

5.2 El socialisme de mercat com a síntesi d'eficiència, llibertat i distribució equitativa

Entre les alternatives debatudes pels marxistes analítics, cal destacar igualment la reflexió sobre els diversos models del “socialisme de mercat”, una idea amb vells precedents³² que, reformulada, pot compartir el rerefons filosòfic de l'aposta per la renda bàsica, malgrat les evidents diferències programàtiques.³³ La possibilitat d'un tipus de socialisme que, a grans trets, concilli govern democràtic, propietat col·lectiva de –si més no una part dels– mitjans de producció, i assignació descentralitzada de recursos a través dels mercats, ja havia provocat debats tan remarcables com el d'Oskar Lange amb Friedrich Hayek als anys trenta, entre d'altres antecedents. Posteriorment, amb el *revival* de la idea als anys noranta, David Miller n'explora noves vies, i entre els autors del Grup de setembre n'hi trobem referències, més o menys receptives, en casos com els d'Elster, Przeworski, G. A. Cohen i, principalment, Roemer i Bardhan. El context del debat el constitueixen els anys de decadència i liquidació final dels sistemes del socialisme “realment existent”, a l'Europa de l'Est. Davant del desprestigi generalitzat del socialisme, els marxistes analítics i altres intel·lectuals propers discuteixen si se'n podrien implementar nous dissenys institucionals per superar les dificultats que han arruïnat l'experiència històrica de l'URSS i els estats afins: quina podria ser la versió viable d'un sistema socialista?

Jon Elster, ja amb anterioritat al col·lapse soviètic, dedica unes pàgines de *Making Sense of Marx* (1985) al socialisme de mercat.³⁴ A la llum dels dos estadis del comunisme descrits en la *Crítica del Programa de Gotha*, contrasta dos sistemes possibles per assolir el “socialisme” (o estadi inferior de la societat comunista). D'una banda, un cert capitalisme d'Estat (la forma caracteritzada per Marx a la *Crítica...*, amb similitud amb economies de l'àmbit soviètic –intercanvi de treballs per béns, per part de tots els que tenen capacitat per treballar). De l'altra, el socialisme de mercat (entès com a organització de cooperatives obreres que comercien entre elles, amb semblança al cas iugoslau –intercanvi de

32 S'ha considerat que trobem arrels del socialisme de mercat en idees del socialisme ricardià i d'autors tan diferents com Proudhon i J. S. Mill.

33 Vegeu en aquest sentit Arneson, “Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism.” (1992).

34 Elster, *Making Sense of Marx* (1985), pp. 449 i següents. També en parla a la introducció del llibre col·lectiu *Alternatives to Capitalism* (1989), coescrita amb K.O. Mone.

productes per diners). Així, en el marc de la tricotomia de Karl Polanyi sobre els tipus purs combinables de la circulació de béns (intercanvi mercantil, planificació/redistribució, reciprocitat), i tenint presents les necessitats d'organització a gran escala i, alhora, de descentralització de la producció, Elster considera que: “Communism, if it ever comes about, will neither be a single giant factory nor the artisanal paradise imagined by William Morris. Given this premise, market socialism seems to follow unavoidably.”³⁵

Després de revisar diversos passatges de l'obra de Marx,³⁶ Elster conclou que el socialisme de mercat –malgrat el rebuig de l'autor d'*El Capital* a les fórmules mercantils– fóra el millor ajust per avançar en valors que, si bé no es poden satisfer tots al mateix temps, són crucials per al filòsof de Tréveris, com ara l'autonomia i l'autorealització, un cert grau de satisfacció de la qual podria procedir del treball en cooperatives. Tanmateix, a banda que Elster pugui interpretar erròniament si el socialisme de mercat encaixaria o no en el pensament de Marx, és qüestionable que les unitats productives d'aquesta versió del socialisme hagin de revestir necessàriament la forma de cooperatives, o que aquestes n'hagin de ser les úniques. Per tant, escau caracteritzar més àmpliament la idea de socialisme de mercat, distingint amb detall suficient les principals etapes que ha conegut. Tom Mayer ofereix una panoràmica històrica de la idea de socialisme de mercat.³⁷ D'acord amb la cronologia desenvolupada per Roemer (a partir de Hayek), fixa les cinc etapes evolutives següents:

1) Reconeixement que el temps de treball no constitueix cap mesura adient per al càlcul econòmic racional (el socialisme ha de fixar uns preus que transmetin informació econòmica substancial).

2) Acceptació que la teoria de l'equilibri general, que suggereix que els preus adequats per al socialisme s'haurien de determinar mitjançant un ampli conjunt d'equacions complexes, és rellevant per al càlcul econòmic socialista.

3) El paradigma clàssic del socialisme de mercat (la formulació de Lange-Lerner): El càlcul abstracte per part d'una autoritat central, ni tan sols amb ordinadors potents, no és suficient per establir els preus òptims per al socialisme. Cal l'ús efectiu del mercat real.

³⁵ Ibid., p. 455.

³⁶ Són fragments de *La Misèria de la Filosofia*, *La Guerra Civil a França*, els *Manuscrits Econòmics i Filosòfics*, *El Manifest Comunista*, *La Ideologia Alemanya*, els *Comentaris sobre James Mill*, els *Gründrisse* i *El Capital* (I i III). Vegeu-ne les citacions a Elster, *Making Sense of Marx* (1985), pp. 449 i següents.

³⁷ Mayer, *Analytical Marxism* (1994), pp. 262-265..

D'acord amb el model de polítiques per a l'equilibri de preus d'Oskar Lange, enriquit amb les aportacions d'Abba Langer, acoblar planificació i mercat en el socialisme requereix l'esquema següent: Existeixen branques industrials que romanen sota mans privades, atès que hi preval la competència perfecta, mentre que la resta de branques esdeven propietat pública. Aquest sector públic comprèn les unitats de producció dels béns de consum, els preus dels quals els determina el mercat, i les unitats productores de béns de capital, els preus dels quals els fixa una junta central de planificació que, a manera del mercat, funciona per procés d'assaig-error (la junta o comitè fixa un primer conjunt de preus que, en funció de la interacció entre oferta i demanda, s'eleva o es redueix fins assolir un equilibri). Els gerents de les empreses de propietat pública han de cercar la minimització del cost mitjà i el nivell de producció en què el cost marginal equivalgui al preu del producte.

Aquest model clàssic s'orienta a maximitzar el benestar social, suprimir costos associats a la dinàmica privada i promoure la innovació, malgrat els riscos de burocratització i d'ineficiència, causada eventualment per la possible manca de competitivitat i la dificultat d'exigir responsabilitats personals als gerents de les empreses públiques.

4) Les reformes implementades a estats del “socialisme real”, amb experiències a considerar pel que fa a la viabilitat institucional del socialisme de mercat: l'URSS de Gorbachev, La República Popular de la Xina de Deng Xiaoping, l'Hongria posterior a 1968 i, de forma destacada, el sistema econòmic establert per Tito a Iugoslàvia després de la trencadissa amb Stalin, un sistema a gran escala –organitzat a partir d'unitats productives cooperatives– on els treballadors produïen i, en bona mesura, comerciaven amb béns de capital, destinant-ne part dels beneficis a salaris i inversions.

5) Teories més recents, distanciatades del model clàssic i dels requisits de la propietat pública d'empreses i la regulació dels preus per part d'una autoritat de planificació central. Casos com els de David Miller o, entre els membres del Grup de setembre, John E. Roemer i Pranab Bardhan, en són referències obligades.

A finals dels anys 80 i començaments dels 90 del segle passat, es produeix un cert *revival* de l'interès per la idea del socialisme de mercat. Fruit d'una conjuntura particular, la revifalla, efímera, és significativa als Estats Units i, especialment, al Regne Unit. Simon Griffiths descriu el context intel·lectual que afavoreix aquesta recuperació, referint-se als

debats en l'acadèmia i els think tanks de l'esquerra britànica.³⁸ Aquest moment històric el pot simbolitzar un llibre del prestigiós teòric polític David Miller, titulat *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism* (1989). Llegint Miller, el socialisme de mercat es pot entendre com una mixtura de valors àmpliament compartits. L'autor hi defensa un model d'economia de mercat per aconseguir els ideals nuclears del socialisme, en front dels neoliberals de la Nova Dreta i el desafiament del llibertarisme, tal com fóra previsible, però també des d'un distanciament significatiu envers alguns postulats del socialisme clàssic. Així es desprèn de la seva estimació que la justícia social no resti condicionada a la igualtat estricta i a la necessitat, sinó, principalment, a què cadascú rebi allò que es mereix (“personal desert”), o del plantejament d'una idea de comunitat més laxa, fonamentada en la ciutadania i el context nacional.

A diferència d'allò que després teoritzarà Roemer, Miller no proposa cap pla detallat per al socialisme de mercat, però en defensa la idea adduint els avantatges del mercat sobre els seus competidors, com ara els models de planificació centralitzada. Entre aquests avantatges, n'hi ha de caire epistemològic (el mercat convé als agents econòmics perquè ajuda a ajustar la relació entre producció i consum a través dels preus), però també d'ordre més substancial (els mercats permeten ampliar la llibertat d'elecció, i poden afavorir l'autonomia, la descentralització i la democràcia en els processos productius). En aquest punt, l'aposta de Miller per les cooperatives com a unitats de treball esdevé central: totes les empreses productives es configurarien com a cooperatives democràtiques de treballadors, amb capacitat d'autogestió i de presa de decisions, i habilitades per rebre capital en préstec per part d'una agència d'inversió.³⁹ Miller defensa, en definitiva, mantenir el mecanisme de mercat per a l'assignació de béns i serveis fent-lo conciliable amb una propietat més socialitzada del capital, d'acord amb criteris de millora de l'eficiència, avenços redistributius i aprofundiment democràtic.

38 “The revival of market socialism should be seen, in part, as a response to the increasingly widespread perception on the left during the post-war period that statist forms of socialism have failed. These failures included the authoritarianism and collapse of the soviet Union, the perceived difficulties of Keynesian social democracy in the UK (and elsewhere) and the loss of four consecutive general elections by the British Labour Party between 1979 and 1997.” Griffiths, “Market socialism in retrospect” (2006), p. 27. A més d'aquests factors, cal afegir-hi, com a causes d'estímul per a l'elaboració teòrica, el ressorgiment de la teoria política, l'emergència de la Nova Dreta, i el desafiament intel·lectual que representaven algunes obres influents de Nozick, Hayek i Oakeshott, publicades durant una mateixa etapa dels anys 70, que requerien una resposta molt ben raonada per part de l'esquerra.

39 “...Productive enterprises are constituted as workers' cooperatives, leasing their operating capital from an outside investment agency. Each enterprise makes its own decisions about products, methods of production, prices, etc., and competes for costum in the market. Net profits form a pool out of which incomes are paid. Each enterprise is democratically controlled by those who work for it, and among the issues they must decide is how to distribute income within the co-operative.” Miller, *Market, State and Community* (1989), p. 10.

Des del prefaci del llibre citat, s'observa que la gestació de l'obra ha estat discutida, entre d'altres, per exponents tan eminents del Marxisme Analític com ara G. A. Cohen, Elster, Roemer, Steiner i Van der Veen. Pel que fa a Cohen, tal com vàrem avançar en el capítol primer, la idea del socialisme de mercat constitueix, en el millor dels casos, un second best, desvirtuat quan hom fa de la necessitat virtut i, per autoengany i/o pragmatisme, s'incorre en l'error epistemològic i normatiu d'adaptar les pròpies preferències als sistemes socials que puguin ser més viables ocasionalment, encara que aquests siguin menys desitjables que altres sistemes més difícils d'assolir. D'aquí, les consideracions següents:

“In 1989 there appeared another important book, by David Miller, called *Market, State and Community*, which, like Nove's,⁴⁰ advocates market socialism. But in chapter 6 of his book, Miller seems to me to promote Adaptive Preference Formation. It is, in my view, a serious mistake to suppose that any market system (except, perhaps, the very special one –of which I shall say more later– designed by Joseph Carens)⁴¹ could conform to the requirements of distributive justice. Yet in chapter 6 Miller argues that market socialism tends to reward personal desert and therefore is, substantially, distributively just. I disagree both with the premiss (that market socialism tends to reward personal desert) and with the inference (that it follows that is just) of that argument, and I also reject its conclusion (that market socialism is just). I do not say that we should aim to achieve, in this era of ideologically rejuvenated capitalism, a form of socialism very different from what Nove and Miller describe. As far as immediate political programmes are concerned, market socialism is a good idea. But Millers' (and others') claims for it are grander, and they should not be accepted.”⁴²

La crítica al socialisme de mercat propicia al llarg dels anys rèpliques dels partidaris d'aquest projecte polític, fins i tot quan el context del debat ja ha variat i la discussió entre partidaris i detractors pot centrar-se en qüestions filosòfiques menys conjunturals. David Miller, cinc anys després de la mort de Cohen, i vint-i-cinc després de la polèmica que hi manté a finals dels 80, publica “Our unfinished debate about market socialism” (2014), un treball recent on reflexiona sobre aquesta disputa, significativa per a la filosofia política.⁴³ Mentre que Miller és partidari del socialisme de mercat per raons normatives i pràctiques, Cohen caracteritza l'opció com una millora modesta del capitalisme, en tant que redueix l'explotació derivada de la propietat dels mitjans de producció; però èticament deficient, en

40 Cohen es refereix aquí al llibre: Nove, A., *The Economics of Feasible Socialism* (1983), una obra que, crítica amb el funcionament de l'economia soviètica, proposa reformes per a les societats capitalistes, “socialistes” i en vies de desenvolupament.

41 El model plantejat per Carens a *Equality, Moral Incentives and The Market. An Essay in Utopian Politico-Economic Theory* (1981), una versió influent del socialisme de mercat que Cohen té en compte, consisteix en una societat de mercat capitalista de funcionament ordinari, amb la peculiaritat que el sistema fiscal redistribueix els ingressos –no igualitaris– resultants de les transaccions mercantils convencionals generant una distribució final plenament igualitària. El sistema es fonamenta en socialitzar els ciutadans en incentius no materials (promoure el deure social de maximitzar els ingressos pretaxats).

42 Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, (1995), p. 257.

43 Les fonts principals de la discussió són: *Market, State and Community* (1989) i “A Vision of Market Socialism (1991)”, d'una banda, i, de l'altra, “A future of a disillusion” (1991), *Why not Socialism* (2009) i, en especial, “David Miller on Market Socialism and Distributive Justice” (1989), una crítica filosòfica de Cohen a les idees del socialisme de mercat que va quedar pendent de publicació final i que Miller cita a bastament.

tant que tolera desigualtats favorables als més talentosos en detriment d'aquells que ho són menys. Així, el socialisme de mercat es configura com una resposta ocasional, però mancada d'un fonament normatiu sòlid que permeti defensar-la per raons de principi.

Es tracta d'un debat no finalitzat, tenyit per les circumstàncies del context polític en què sorgeix, a l'Anglaterra dels 80: 1) La crítica d'alguns economistes a la ineficiència soviètica, els quals reclamen mecanismes de mercat, vistes les experiències iugoslava i hongaresa. 2) El qüestionament, entre les files laboristes, d'una concepció estatista de la socialdemocràcia que, al capdavant, no ajuda a reduir desigualtats. En aquest context, Cohen avalua el socialisme de mercat en termes d'adaptació de preferències (“the sour grapes response”), en temps de pragmatisme i conversions precipitades. Per a Miller, en canvi, allò essencial del projecte rau a acceptar l'economia de mercat per raons d'eficiència i llibertat personal –en la producció i el consum– en front del control estatal, amb la perspectiva de configurar el mercat des de valors més igualitaris que els del capitalisme, reformant l'Estat del benestar per garantir més llibertat d'elecció personal. Des d'aquesta òptica, la redistribució de recursos a través de l'Estat deixa de constituir la via principal per fomentar la igualtat.

El rerefons filosòfic del contrast entre el socialisme de mercat de Miller i el socialisme comunitari de Cohen, més enllà del marc històric que origina el debat, s'estructura en dos eixos: justícia distributiva i comunitat. Pel que fa a la relació entre socialisme de mercat i justícia distributiva, Miller argumenta que el seu posicionament, a diferència de la interpretació que en fa Cohen, no respon a un raonament d'adaptació de preferències (viabilitat→socialisme de mercat), sinó que defensa l'economia de mercat per raons generals normatives, relatives al benestar i la llibertat individual, i –també– pràctiques (productivitat), inspirant-se, per analogia imprecisa, en el procediment rawlsià de l'equilibri reflexiu: mentre que Rawls cerca l'equilibri entre els nostres judicis intuïtius i els principis de justícia que hàgim sotmès a reflexió, Miller posa en connexió els diversos arranjaments institucionals amb els principis de justícia, calibrant com es podrien arrenjar. En aquest sentit, considera que els resultats distributius d'una economia de mercat adequadament constituïda s'han de poder veure com a individualment merescuts, un cop el mereixement és definit per estratègia afí a la de l'equilibri reflexiu: la concepció de la justícia (mereixement), de la qual no es parteix a priori, i el caràcter del mercat, es van ajustant recíprocament fins arribar a un equilibri. Així, Miller planteja que la referència a considerar per avaluar la justícia d'un model de socialisme de mercat sigui el principi de mereixement.

Tot i que Cohen subratlla que és el de necessitat el principi central en la tradició socialista, un principi que el mercat no satisfà (si més no directament), Miller estima que els socialistes: “recognize both desert and need as grounds of distributive justice, with need, perhaps, taking lexical priority.”⁴⁴

D'acord amb Miller, si cerquem un principi justificatiu del mercat en el mereixement, concepte heterogeni i plural, la base del mereixement a retribuir en el mercat ha de respondre al valor de la contribució productiva de cadascú, mesurant-la amb els preus del mercat, mentre que per a Cohen la base del mereixement fóra l'esforç, i només foren acceptables els judicis no comparatius de mereixement econòmic. L'objecció del canadenc apunta a tot l'esforç esmerçat en treballs no reeixits que el mercat, resultatista, no premia. Mentre que el britànic cerca en el mereixement, amb exemples enginyosos,⁴⁵ un principi de justícia social que satisfaci un criteri de publicitat, Cohen nega, en definitiva, que un concepte tan complex pugui fonamentar que l'economia de mercat s'organitza de forma distributivament justa. En conseqüència, el desacord és palès i no resol.

Pel que fa a la tensió entre les societats de mercat i el principi de comunitat, que és el segon eix de la polèmica tractada, Cohen denuncia les desigualtats, immerescudes i injustes, que el mercat tolera, i critica les fonts de motivació –cobdícia i por– que el dinamitzen. Ambdós elements (desigualtats i motivacions) són corrosius per al principi de comunitat. Miller qüestiona aquestes objeccions. En primer lloc, suggereix que la forma de socialisme cohenià alternativa al socialisme de mercat, la que es desprèn del model de campament de *Why not Socialism* (2009)?, podria ser destructiva per a la individualitat, amb el risc d'establir una divisió fixa del treball (si el càmping d'amics que el llibre exposa com a recurs explicatiu s'allargués en el temps, podria ocasionar l'establiment de rols molt definits en funció de les habilitats de cadascú, aleshores, resulta dubtós saber “how the liberating achievements of a market economy, when compared with earlier forms of human society, would be preserved in a future.”).⁴⁶ En segon lloc, per a Miller, com també per a Hillel Steiner,⁴⁷ és una exageració afirmar que les motivacions característiques del mercat

44 Miller, “Our unfinished debate about market socialism” (2014), p. 126.

45 És molt gràfic l'intercanvi d'exemples originals entre Cohen i Miller, com ara els dubtes sobre l'agraïment que hagin de merèixer dos germans per l'intent de baixar ell gat del veí que s'ha enfilat dalt d'un arbre, en tant que un hi esmerça esforços durant molta estona, sense èxit, i l'altre, més àgil, rescata el gat amb facilitat i ràpidament. Extrapolat a la lògica del mercat, insensible a les diferències de talents naturals entre les persones, sorgeixen dubtes sobre si l'agraïment el mereixeria qui més s'hi hagi esforçat, ens diria Cohen, o qui s'hi hagi esforçat més intel·ligentment, afirmaria Miller. Ibid., pp. 127-129,

46 Miller, “Our unfinished debate about market socialism” (2014), p. 133.

47 Hillel Steiner, integrant destacat del Grup de Setembre, amic íntim de Cohen durant dècades, i autor de treballs tan rellevants com “A Liberal Theory of Exploitation” (1984), argumenta a “Greed and Fear” (2014) que els motius dels agents del mercat per participar en les relacions –maximitzadores– de l'intercanvi

siguin la cobdícia i la por. Podrien concórrer de vegades, però no en casos com el del comerciant que se sent feliç per prestar serveis als seus clients. Tampoc no es pot concedir que, tal com Cohen assenyala, en el mercat, generalment, hom vegi l'altre com a font d'enriquiment o amenaça, altrament: "people offering goods and services in the market are not typically engaged in a zero-sum competition: that is, they may be satisfied so long as each can maintain an adequate market-share".⁴⁸ Igualment, si bé les motivacions en el mercat són instrumentals, menys lloables que cercar directament la satisfacció de necessitats, són compatibles amb la consciència que l'acció de tots condueix, finalment, al benestar social, vista l'eficiència del mercat per allotjar recursos. Per a Miller, la qüestió a esclarir no és si els mercats, *per se*, poden crear un sentit de comunitat entre la gent, sinó si en són hostils o no:

"My argument, in short, is that market socialism, in tandem with non-market institutions, could be communitarian *enough* and that forms of socialism that promised thicker forms of community might threaten freedom, understood as the opportunity for each person to develop and express their latent powers, not least in occupational choice."⁴⁹

La polèmica examinada, que destaca la dificultat d'articular l'igualtat i mereixement, i llibertat i comunitat, revela dos tarannàs intel·lectuals ben diversos. Podem considerar que l'estricta disjuntiva que marca G. A. Cohen entre mercat i socialisme és de caràcter reduccionista i excessivament purista, distant de la vocació aplicada que, per a molts, ha de tenir la filosofia política. Així mateix, l'afany d'incidència política que es desprèn dels plantejaments de David Miller pot fer-nos oblidar el caràcter categòric que principis com igualtat i comunitat haurien de tenir per a tot projecta socialista, els quals poden resultar sensiblement sacrificats per l'aposta en favor de la societat de mercat. La diferència de posicions revela, nítidament, dues concepcions diferents sobre la naturalesa del socialisme i l'abast que hagi de tenir la filosofia política. La mort abrupta de Gerald A. Cohen ens priva de saber com hauria evolucionat aquesta discrepància teòrica tan rellevant.

comercial poden ser molt diversos, tal com palesa el cas altruista dels empresaris filàntrops que destinen guanys a causes socials. El *non-tuism* de les relacions de mercat (el fet que la relació amb l'altra part contractant sigui de caràcter instrumental i no motivada pel seu bé) no implica que l'egoisme, la cobdícia (o la por) siguin, predominantment, els motors de motivació del mercat: "The error in deploying egoism or selfishness or greed as the motivational *explanans* for market behaviour is simply that it is either false or overkill." (p. 145), En aquest assaig, Steiner qüestiona els efectes de substituir el desinterès recíproc del mercat per la concepció del socialisme teoritzada a Cohen, *Why not Socialism?* (2009), basada en els principis d'igualtat socialista d'oportunitats i comunitat. Afirmar que: "Justice –socialist equality of opportunity– is fully compatible with that market mechanism and, I would contend, goes some considerable distance toward eliminating the greed and fear that attend unjust market society", mentre el camí vers la comunitat "is not an institutional one", sinó "one which each person must travel alone." (p. 148).

48 Ibid.

49 Ibid., p. 134.

Les reserves de Cohen al socialisme de mercat de Miller també es projecten envers “a particular careful design of market socialism [that] can be found in the book *A future for Socialism*, by the Yale economist John Roemer, which was published in 1994.”⁵⁰ Probablement, el llibre de Roemer constitueix l'aportació més elaborada del Marxisme Analític al debat sobre el socialisme de mercat, i, a l'ensem, un dels fruits més reeixits de l'escola interdisciplinària que ens ocupa. Què s'hi formula? A més de proposar un enginyós projecte de socialisme de mercat, *A Future for Socialism* (1994) desgrana un conjunt de reflexions sobre les possibilitats del socialisme després de l'esfondrament dels règims de l'Europa de l'Est. Roemer no només reconsidera diferents versions del socialisme de mercat i respon als crítics d'aquesta idea, també s'esforça per esclarir quins són els objectius dels socialistes. Com a declaració d'intencions, un posicionament inequívoc:

“Clearly the Soviet model of socialist society is dead, but that does not mean that other untried forms of socialism should be buried along with it. This essay is a defense of an alternative socialism, called market socialism.”⁵¹ “What has failed is one particular experiment, which occupied a very short period in the history of mankind.”⁵²

A l'igual que Cohen, Wright o Van Parijs, també Roemer es preocupa per redefinir els objectius dels socialistes i de l'esquerra en el seu conjunt. Per fonamentar el seu projecte institucional, l'economista nord-americà necessita en primer lloc delimitar “what socialists want”, és a dir, la filosofia política del socialisme. Considera que els socialistes cerquen la igualtat d'oportunitats envers: 1) l'autorealització i el benestar, 2) la influència política, i 3) l'estatus social. En conseqüència, persegueixen la forma d'organització social capaç de maximitzar aquests objectius, els quals no es poden satisfer simultàniament al mateix grau i, per tant, s'han de ponderar. Roemer concep el socialisme com un igualitarisme que transcendeix la crítica a l'explotació i la defensa del principi d'autopropietat. Així mateix, diferencia les propostes socialistes a llarg termini –les més importants de les quals podrien sorgir del treball de filòsofs com G. A. Cohen o Arneson sobre les teories igualitàries de la justícia (que reben embranzida d'ençà de la recepció de la teoria de la justícia com a equitat, de Rawls)– de les propostes socialistes a curt termini, que per a ell comprenen alguna mena de socialisme de mercat.

La tradició marxista ha considerat la propietat privada dels mitjans de producció com a font de l'explotació i de l'origen dels períodes de crisi econòmica, i ha sostingut que per superar aquestes xacres era imprescindible la propietat pública –estatalitzada– dels mitjans de

⁵⁰ Cohen, *Why not socialism?* (2009), p. 70.

⁵¹ Roemer, *A Future for Socialism* (1994), p. 1.

⁵² *Ibid.*, p. 26.

producció. Així, aquest darrer tipus de propietat sobre les companyies i altres factors productius ha esdevingut un fetitxe,⁵³ però per a Roemer el nexa immediat entre el socialisme i la propietat col·lectiva dels mitjans de producció és qüestionable: cal ser receptius als diferents drets de propietat que poden fer-nos avançar vers les tres igualtats esmentades. (Entre les distintes formes possibles, n'hi pot haver d'ordre social-republicà, com les que reconeixin, per exemple, la propietat d'una terra a algú a condició que la treballi.) La pluralitat d'opcions de control sobre els recursos es pot avaluar segons els béns i els mals públics que generin.⁵⁴ La tria entre les diverses possibilitats de propietat –“the property forms that will best further socialist goals may involve direct popular control or state control of the means of production in only a distant way.”⁵⁵ ha de ser instrumental i heterodoxa, i no una finalitat per ella mateixa. Més que la propietat estatal de tots els recursos, és cabdal garantir la inversió econòmica; trobar els mecanismes que l'assegurin, ateses les implicacions per al consum, l'educació i els drets de les generacions futures. Per aconseguir això cal la política, ja que el mercat no resol *per se* la necessitat d'inversió. Tot i els efectes positius que l'autor reconeix a aquest espai de transaccions:

“I think that any complex society must use markets in order to produce and distribute the goods that people need for their self-realization and welfare. It is much less clear that a market economy is compatible with equality of opportunity for political influence and equality of social status. As a short-term goal, market socialism may take form as any of a variety of economic arrangements in which most goods, including labor, are distributed through the price system, and the profits of firms, perhaps managed by workers or not, are distributed quite equally among the population.”⁵⁶

L'ús dels mercats pot salvar dificultats que van resultar crítiques per a les economies planificades del bloc de l'Europa de l'Est: problemes d'agència entre gerents, treballadors i altres actors econòmics (planificadors i públic en general); insuficiència d'incentius; restriccions pressupostàries toves (per manteniment artificial d'empreses ruïnoses), o la manca de condicions propícies per a l'avenç tecnològic (per a Roemer, a banda de la competició nacional i internacional en el mercat, ignorem cap més mecanisme que generi innovació significativament). Prenent consciència d'aquests handicaps, les propostes de socialisme de mercat “take people as they are today”, i no com les persones podrien ser

53 Ibid., p. 20.

54 A diferència d'un bé públic, com ara l'educació, un mal públic és quelcom negatiu que tothom pateix, sovint a causa de *free rider* problems. En són exemples la desocupació, les guerres o la pol·lució, entre molts d'altres. Roemer creu que hi ha una classe per a la qual l'augment de mals públics es compensa pels guanys que n'extreuen (pensi's en els beneficis econòmics particulars d'una indústria contaminant), i argumenta –i intenta demostrar formalment– que quan més equitativa és la distribució dels dividends socials menor és la tendència general a incrementar els mals públics.

55 Ibid., p. 24.

56 Ibid. p. 27.

després d'una revolució moral. Conseqüentment, són propostes que s'adrecen a canviar les institucions, i no, si més no en primera instància, l'ethos social.

Per situar el seu propi projecte, Roemer repassa distintes formulacions de socialisme de mercat que ha estudiat conjuntament amb Bardham, com ara models basats en “labour managed firms” –cooperatives (Drèze, Fleuerbaey, Weisskopf); models que mantenen formes de direcció empresarial tradicional en un marc de redistribució igualitària d'ingressos (Bardham, Roemer), i propostes que no alteren el sistema vigent de drets de propietat com a característica central del model, preveient noves formes d'apoderament (Joshua Cohen i Rogers, Block).⁵⁷ Són vies a explorar per part de l'esquerra, diferents a les usuals en la socialdemocràcia, bé sigui entesa com a germen del socialisme bé com a mera millora del capitalisme. (La socialdemocràcia, valorada per Roemer i, com sabem, profundament estudiada per Przeworski, resta condicionada a una conjuntura específica, amb una esquerra política i sindical forta, i potser no constitueixi una resposta duradora davant les desigualtats que causa el capitalisme, ni tampoc sigui fàcilment extrapolable.)⁵⁸ Com a projecte original, Roemer esboça a *A Future for Socialism* (1994) un sofisticat sistema de socialisme de mercat. Es tracta d'un model “de cupons” que exposem en les seves línies mestres: Tot ciutadà adult rep del govern un nombre determinat de vals perquè pugui adquirir –directament o indirectament (a través de fons d'inversió)– accions d'empreses i, a través d'aquesta inversió, rebre part dels guanys empresarials. Es crea un mercat de cupons amb fluctuacions en els preus. També es poden intercanviar accions d'empreses per accions d'altres empreses, però ni les accions ni els propis cupons són bescanviables per diners (no poden ser objecte de compra, per tal d'evitar la concentració de participacions empresarials en les mans d'una única classe). En morir, el paquet de cupons del ciutadà retorna al tresor públic, i les assignacions de cupons segueixen produint-se successivament per a cada generació.

Els ingressos dels ciutadans procedeixen, en aquest model, de dues fonts: La participació en els beneficis de les empreses segons la manera descrita, i els sous que percebin a través del mercat de treball, amb resultats desiguals en funció del talent i la sort. Val a dir que Roemer no preveu cap més via addicional de retribució que la derivada de l'assignació

⁵⁷ Ibid., pp. 45-54.

⁵⁸ “Where does social democracy fall along this gamut? I think socialists should count themselves victorious, in the short run, if they can design systems that bring about the degree of income equality and level of public services that exist in the Nordic social democracies. I have no principled objection to social democracy as a strategy in the short run. I think, however, that very special conditions are necessary for its success.” Ibid. p. 53-54. Per a un interessant contrast entre socialisme de mercat i socialdemocràcia vegeu Mayer, *Analytical Marxism* (1994) pp. 281-288.

de força de treball. Així mateix, considera més efectiu per a l'avenç del canvi social que les empreses responguin a una estructura gerencial relativament clàssica, tot i que puguin ser de naturalesa pública si convé (el sistema tolera empreses privades si la magnitud de la companyia no n'aconsella la nacionalització).⁵⁹ L'opció per les cooperatives de treballadors com a unitats productives principals, cabdal en altres formulacions del socialisme de mercat, no és preferent per a Roemer. El control directe de les empreses per part dels treballadors no constitueix un punt crucial del seu projecte, entre d'altres raons per qüestions de manca d'eficiència, com ara les dificultats de les “labor managed firms” per assegurar la innovació tecnològica. És un fet que allunya la seva concepció del socialisme de mercat de la de David Miller, que conscient d'aquesta diferència assenyala⁶⁰ que per als “mainstream market socialists” el desafiament a l'estructura gerencial de l'empresa capitalista esdevé essencial. Miller adueix que el model organitzatiu de les cooperatives és desitjable per raons de democratització de l'economia, en potenciar el control dels treballadors sobre el treball i afavorir una distribució més equitativa dels *outcomes* (malgrat la competitivitat entre cooperatives, característica que Gerald Cohen subratlla). A diferència de Miller, l'òptica de Roemer fóra més pragmàtica en aquest punt.

Per dotar el sistema d'economia de cupons d'un entramat institucional que el faci viable, cal assegurar que les companyies hi actuen competitivament. A partir d'una idea de Bardhan, inspirada en el *Keiretsu* japonès i altres experiències d'Alemanya, Roemer planteja l'organització econòmica mitjançant grups d'empreses finançades i monitoritzades per bancs públics. Cada grup d'empreses és pilotat per un banc que vetlla per mantenir-ne la salut econòmica, amb la possibilitat de tenir-hi participacions i prendre-hi decisions. Les diferents empreses, al seu torn, també disposen d'accions de la resta. El funcionament de cada grup, atès el prestigi del banc que el regeixi, llença un senyal clar per als possibles inversors. Per controlar aquests bancs, com a institucions de propietat pública, i garantir-ne, alhora, l'autonomia envers l'Estat, els seus mànagers es podrien contractar per part de juntes de directors públicament constituïdes. Que els bancs siguin de propietat pública i els seus directors s'escullin –de forma més o menys indirecta– per elecció popular pot fer minvar l'excessiva influència dels bancs en el procés polític. D'altra banda, la competència internacional oberta, font d'innovació, dificulta la relaxació dels mànagers. La inversió estrangera s'ha de regular per llei, buscant que hi pugui haver inversió i fluxos de capital

⁵⁹ “Nationalizing firms at a certain level would prevent the emergence of a class of capitalists capable of influencing politics and economic policy by virtue of their economic control of significant sectors of the means of production.” Roemer, *A Future for Socialism* (1994) p. 79.

⁶⁰ Miller, “Our unfinished debate about market socialism” (2014), p. 124.

forà sense que les empreses estrangeres puguin disposar de cupons. Igualment, el dret de les empreses nacionals a exportar capital lliurement podria ser objecte de restriccions.

Així doncs, el sistema plantejat per Roemer conjumina l'existència d'un mercat de valors amb el monitoratge institucional i la prestació de crèdit a través de bancs públics. Els ingressos de cadascú provenen del sou per la venda de la força de treball més els dividends del producte social que li pertocin (en algunes de les variants contemplades per Roemer, podríem parlar d'una participació igualitària de tothom en el total de beneficis de les companyies públiques, un cop aplicats els impostos corresponents). Ell considera que el sistema proposat fóra compatible amb programes i mesures pròpies de l'Estat del Benestar, com ara les prestacions per desocupació (ho seria amb una renda bàsica ciutadana?). En termes de planificació, Roemer advoca per un enfocament diferent a la fixació centralitzada dels preus o dels percentatges professionals en el mercat de treball. Altrament, reflexiona sobre la centralitat de la inversió –directa i indirecta– i la necessitat de decidir-ne democràticament l'orientació, per exemple en educació i desenvolupament, davant les mancances del mercat. En particular, tenint presents casos com el de Taiwan, Roemer valora “the Lange Mechanism”, és a dir, la possibilitat de guiar la inversió de les companyies mitjançant la fixació centralitzada de tipus baixos d'interès i l'ampliació dels terminis per retornar préstecs. Una eina que pot constituir una via estratègica per incentivar la inversió en els sectors que, democràticament, s'hagi decidit prioritzar.

Aquest esbós d'economia social de mercat implica interrogants d'ordre pràctic, relatiu, entre d'altres, a les fonts de finançament suficient i a la necessitat d'evitar efectes no previstos i externalitats negatives. És probable que per fer-lo operatiu calgués fixar-ne constitucionalment l'arquitectònica bàsica. A més, la instauració del sistema requeriria establir alguna forma d'elecció popular dels directors de bancs (o dels membres dels òrgans que els designin), així com regular les restriccions d'exportacions de capital. Aquestes mesures, i la garantia de l'educació per a tots, ajudarien a evitar, estructuralment, la concentració del poder d'una classe sobre la resta de la societat, i afavoririen la igualtat real d'oportunitats. El socialisme de mercat de Roemer, sense precipitar cap revolució, podria frenar les desigualtats del capitalisme que coneixem. Mitjançant reformes institucionals, però sense haver de requerir, en temps d'hegemonia de l'individualisme, un fort compromís de comunitat (“I therefore remain agnostic on the question of a wholesale change in human nature. I prefer to put my faith in the design of institutions that will bring about good results with ordinary people.”)⁶¹

⁶¹ Ibid., p. 114.

El socialisme de mercat –tant en els models orientats a maximitzar els guanys i distribuir-los més equitativament, com pel que fa als models basats en l'autogestió i la democràcia industrial, d'implicacions més rupturistes amb el capitalisme–⁶² ha estat objecte de crítiques des de l'esquerra. S'objecta que el mecanisme del mercat, a través de la competició, pot dividir la societat entre guanyadors i perdedors, provocant la manca d'autoestima dels darrers, a més d'atiar allò que Cohen anomena “lack of community”, i de premiar, arbitràriament, els més capacitats. Davant d'això la resposta de Roemer és pragmàtica, basada en consideracions empíriques sobre el fracàs històric de les economies de planificació centralitzada. Ell afirma que desconeixem mecanismes d'innovació alternatius als que aporta la competició en el mercat. Igualment, considera que la fórmula proposada a *A Future for Socialism* (1994), tan debatuda,⁶³ en incrementar l'equiparació d'ingressos augmenta la igualtat de condició, i, així, el sentit de comunitat. Per tot això, Roemer no identifica cap drecera preferible al socialisme de mercat per aproximar-se als objectius socialistes de fons. Tot i matisar que, a mig termini, aquesta variant del socialisme fóra menys viable a societats de capitalisme avançat i propietat privada consolidada, on serien més previsibles les reformes social-demòcrates, i que potser fóra més viable als països en desenvolupament, potencialment més propicis per a formes alternatives d'organització econòmica.

Tal com hem avançat, G. A. Cohen es refereix al sistema de Roemer en el gran llibre breu que és *Why not Socialism?* (2009). Un cop ha assenyalat que probablement el principal problema de l'ideal socialista no sigui cap impediment intrínsec a la condició humana, sinó la manca d'un disseny institucional adient per poder-ho implementar a una escala àmplia, esmenta vies que podrien contribuir a satisfer, si més no parcialment, els principis distintius del socialisme (igualtat socialista d'oportunitats i comunitat –o reciprocitat no mercantil), com ara l'Estat del Benestar, la renda bàsica⁶⁴ o el socialisme de mercat. Reflexiona sobre aquest darrer com a camí per fer avançar aquells principis en la vida econòmica, canalitzant envers l'interès social opcions individuals egoïstes. Particularment, s'interessa per la versió de Roemer, tot just comentada. Cohen subratlla que el socialisme de mercat té de socialista la supressió de la cesura entre capital i treball (el conjunt de la població participa, mitjançant formes diverses, de la propietat del capital de les empreses), però hi

62 Vegeu Andréani, “Market Socialism: Problems and Models”, p. 246, a Bidet, J. & Kouvelakis, S. (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism* (2008).

63 Vegeu el treball col·lectiu Roemer, *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (1996), editat per Wright a The Real Utopias Project, Vol. II, amb contribucions, entre d'altres, d'Arneson, Levine, Weisskopf o Burawoy, així com també dels “setembristes” Roemer, Wright i Joshua Cohen. També cal tenir en compte Wright, *Construyendo Utopías Reales* (2014), pp. 255-261.

64 Cohen, *Why not Socialism?* (2009), p. 70.

perviu la competència mercantil (amb vencedors i vençuts, i amb cobdícia i por), i això afebleix la intensitat de la reclamació d'igualtat econòmica, tan central en el socialisme tradicional, i contradiu el principi de comunitat.

El model de Roemer, en principi eficient, constitueix per a Cohen un projecte valuós des d'una perspectiva socialista, però “tornant als fonaments” cal tenir present que “Market socialism does not fully satisfy socialist standards of distributive justice”,⁶⁵ atès que la desigualtat salarial que reconeix privilegia injustament els talentosos, i que la dinàmica del sistema no s'ajusta al principi de comunitat, malgrat que sí que s'hi inspiren els seus objectius finals. Cohen admet no disposar d'una alternativa –que no es basi en el mercat– a la proposta de Roemer, tot i que creu que no està escrit enlloc que mai no se'n pugui trobar cap. Sigui com sigui, cal coincidir amb Miller en què, vista la tebior i les crítiques de Cohen, “it is hard to imagine anyone reading *Why not Socialism?* and resolving to go out and fight for market socialism.”⁶⁶

Troblem una certa rèplica de Roemer a “Jerry Cohen's *Why not socialism?* Some thoughts.”⁶⁷ Un *paper* breu on l'autor –després de reflexionar sobre les desigualtats que implica la legítima transmissió de valors i preferències de pares a fills–⁶⁸ exposa les seves consideracions sobre el mercat. A diferència de Cohen, i amb arguments afins als de Miller i Steiner, l'economista nord-americà rebutja l'assumpció que els mercats indueixin *per se* a la cobdícia i la por, i que en depenguin per funcionar. Roemer argumenta que els mercats són necessaris en qualsevol economia complexa, atès que a compleixen funcions com ara:

1) La coordinació de decisions econòmiques mitjançant dispositius com l'equilibri de preus, i 2) La generació d'incentius. A més, fins i tot en una societat d'ethos socialista, universalment o parcialment compartit, el mecanisme mercat –complementat per un Estat del Benestar que apaivagui la por a fracassar en el mercat– podria contribuir a l'avenç vers la igualtat, sense atiar la cobdícia (de fet en l'economia capitalista la dinàmica de mercat, en determinades professions vocacionals, és compatible amb un ethos solidari). Encara que poguéssim transformar els incentius de l'activitat econòmica en clau progressista, la capacitat coordinadora del mercat seguiria essent rellevant, davant necessitats com la

65 Ibid., p. 74.

66 Miller, “Our unfinished debate about market socialism” (2014), p. 135.

67 Roemer, “Jerry Cohen's *Why not socialism?* Some thoughts”, *Ethics* v. 14, núm. 3-4, desembre de 2010.

68 Aquesta transmissió, tot i compatible amb la igualtat socialista d'oportunitats de Cohen (són injustes les desigualtats derivades de la condició social i les de dotacions naturals desiguals), compromet el valor de comunitat, ja que pot perpetuar la divisió intergeneracional del treball i una estructuració de classes contradictòria amb una societat socialista (de pares mestres, fills mestres; de pares miners, fills miners, etc.).

fixació de preus. Així doncs, pot haver-hi mercats que funcionin sense por ni cobdícia, sens perjudici del mòbil natural de maximització de guanys per part de les empreses:

“How will prices clear labor markets if workers do not make choices on grounds of income maximization? In a society with a univesal socialist ethos, occupational preferences are completely independent of wages: workers choose jobs based entirely on preferences for the nature of the occupation, for social reasons, and the amount of education required to perform it. The supply of workers for occupations is entirely inelastic with respect to the wage structure. I assume, however, that firms still attempt to profit maximize. Then wages will equilibrate (in a market economy) so that profit maximizing firms demand exactly the amounts of the various kinds of labor which are on offer! Prices of goods will be still determined by the supplies of goods by firms and the demands of goods by consumers (with their varied consumer preferences). The only “greed” that need be involved here is that of the individuals who profit –maximize in firms. But I believe that we have many examples of successful profit-maximizing firms that are not privately owned in our current world, and I do not think instilling in managers the instruction to profit-maximize in a population with socialist ethos should be a difficult problem.”⁶⁹

El socialisme de mercat, per a alguns una *contradictio in terminis*,⁷⁰ constitueix, tot i les dificultats institucionals d'instaurar-lo,⁷¹ una aposta ambiciosa per equilibrar l'eficiència del mercat –en l'assignació de recursos– amb la cerca política d'objectius igualitaris, especialment pel que fa a la redistribució de béns. Tant la formulació d'una economia basada en cooperatives de treballadors (Miller), d'importantes implicacions per a la democratització de l'economia i –per dir-ho a la manera de Cohen– per a la llibertat col·lectiva dels treballadors, com la variant basada en un sistema de cupons amb grups d'empreses monitoritzats per bancs públics (Roemer), proposen superar l'impacte pel fracàs soviètic amb vies que evitin la rigidesa i l'ofec econòmic de la planificació centralitzada, i siguin més acceptables èticament. Amb tot, els projectes estudiats semblen producte d'una conjuntura històrica exhaurida, i potser d'aquí el caire efímer de la revifalla del socialisme de mercat entre finals dels vuitanta i mitjan dels noranta del segle passat.⁷²

Els debats actuals de l'esquerra acadèmica, per causes històriques evidents, ja no tenen per coordenades la cerca d'un model equidistant envers el socialisme estatalista de l'Europa de l'est i el capitalisme occidental. L'esquerra intel·lectual segueix filosòficament enfrontada a l'enaltiment del mercat “lliure” i autoregulat, qüestionant-ne els dogmes i els

⁶⁹ Roemer, “Jerry Cohen's *Why not socialism?* Some thoughts” (2010).

⁷⁰ Andréani, “Market Socialism: Problems and Models” (2008), p. 233.

⁷¹ “La estructura administrativa del socialismo de mercado puede ser menos complicada de la que se necesitaba en el socialismo estatista centralizado clásico pero, aun así, es bastante compleja. A causa de esta complejidad, es difícil prever cuáles serán las ramificaciones más alejadas y las consecuencias no queridas de estas reformas. Wright, *Construyendo Utopías Reales* (2014), pp. 260-261.

⁷² “A decade later the term “market socialism” is seldom heard.” Griffiths, “Market socialism in retrospect” (2006), p.25. L'autor il·lustra gràficament el declivi en l'ús de l'expressió en la terminologia dels *papers* acadèmics en la p. 38 del mateix article.

apriorismes antropològics, però la conjuntura ha canviat. Avui les propostes econòmiques alternatives s'han d'emmarcar per força en un context extraordinàriament mundialitzat, amb profusió de fluxos financers globals que desborden la capacitat reguladora dels estats i el poder de control d'organitzacions internacionals tan rellevants com la Unió Europea. Per diverses circumstàncies, la idea de socialisme de mercat, a diferència de la vitalitat actual de la proposta per la renda bàsica, resulta més desdibuixada i gairebé en desús, si més no en les seves formulacions més recognoscibles. Segueixen escodrint-se idees afins entre sectors intel·lectuals qualificats,⁷³ però els contorns dels projectes del socialisme de mercat i de fórmules similars avui poden semblar difusos, en el millor dels casos, i sospitosos, en el pitjor, després d'experiències tan aclaparadores per a l'esquerra com la metamorfosi dels partits comunistes després de 1989, la crisi de la socialdemocràcia o l'impacte de la tercera via i el New Labour, d'una banda, o, d'una altra, la consolidació a la Xina d'un sistema autoritari d'economia mixta, d'influència decisiva per al capitalisme contemporani, però d'indole i funcionament palesament contraris als valors definitoris del socialisme.

Al capdavant, no són tots aquests fenòmens històrics exponents d'una condescendència excessiva amb els mercats? És realment possible dissociar allò positiu dels mercats de l'explotació, l'alienació i l'individualisme? Podem considerar, per contra, que tot mercat mínimament complex suposa –per dinàmiques i valors inherents– un cavall de Troia per a qualsevol projecte d'emancipació social que intenti integrar-lo o integrar-s'hi? Aquest és un debat indefugible, de múltiples derivades que excedeixen l'abast d'aquesta secció. Un debat per al qual les reflexions de Karl Polanyi, referència sobtadament absent en l'aproximació dels marxistes analítics al socialisme de mercat, segueixen vigents.⁷⁴ L'esquerra està obligada a deliberar sobre el procés expansiu de mercantilització de les relacions humanes per tot el cos social, i sobre la necessitat que, democràticament, se subjecti el mercat a un rol subordinat i instrumental, controlant els efectes agregats de les accions individuals. Alhora, ha de ser capaç de defensar la preeminència d'altres vincles i mecanismes d'integració social, i davant del menyscapte que el consumisme representa per a l'autonomia individual, ha de ser capaç de proposar una altra idea de vida bona⁷⁵

En aquest ordre de coses és meritori l'esforç d'autors com Roemer per defensar, mitjançant l'eficàcia de mercats regulats, dissenys institucionals de naturalesa socialista,

⁷³ Vegeu a tall d'exemple el web del *think tank* Social Market Foundation: <http://www.smf.co.uk/about-us/>

⁷⁴ Vegeu Polanyi, *La gran transformació* (1944), i Polanyi, *Los límites del mercado* (2014).

⁷⁵ A aquest efecte, és d'interès: Elster, "La realización personal en el trabajo y en la política: La concepción marxista de la buena vida." (1986), a Elster & Moene (comps.), *Alternativas al Capitalismo* (1993).

amb reglamentacions que previnguin la concentració del poder i la riquesa. Els seus són plantejaments a reconsiderar, i poden inspirar punts programàtics per a les forces que aspiren a transformar la societat. Una visió matisada dels pros i les contres de la societat de mercat, ens fa més receptius a experiències incipients de comerç just i globalització solidària, sense haver de blasmar el mercat *per se*. Filosòficament, la crítica de Cohen a les formes de relació social mediades pel mercat ens recorda que segons l'ideari socialista cal reemplaçar aquest mecanisme pels principis d'igualtat i comunitat en l'economia, defugint-ne succedanis. Tanmateix, tot i que Cohen va ser-ne refractari, en el context del Marxisme Analític cal valorar l'estudi del socialisme de mercat com una temptativa per aproximar la realitat social a l'acompliment dels principis esmentats; una aposta per generalitzar a la vida col·lectiva valors d'emancipació, un intent més per resoldre, des d'una òptica aplicada, l'enigma de la tecnologia social que ens aproximi al socialisme.

El socialisme de mercat, la renda bàsica universal, la reducció de la jornada de treball, la lluita per un salari mínim interprofessional digne, o la possibilitat de definir pressupostos econòmics de forma participativa constitueixen, entre d'altres, perspectives distintes i complementàries que expressen, per dir-ho a la manera de Wright, la necessitat material i el compromís ètic de seguir explorant “utopies reals.”⁷⁶ Aparentment, hi ha claredat i consens suficient entre els igualitaristes sobre els valors que regirien formes associatives més lliures, però els camins per atansar-nos-hi resten oberts.

⁷⁶ L'esforç de Wright al capdavant del projecte d'*Utopies Reals* revela un “pluralisme estratègic flexible” en la cerca d'alternatives per reforçar el poder de la societat civil i democratitzar l'economia. El plantejament rau a explorar mesures heterogènies i complementàries que afirmin principis rectoris comuns (els pressupostos municipals participatius, la renda bàsica, l'economia de cooperatives de producció i consum, els fons de solidaritat, una política fiscal –estatal i internacional– progressiva, diverses formes d'economia social, etc.).

CONCLUSIONS

En el terreny de les principals alternatives polítiques i econòmiques debatudes a l'entorn del Grup de setembre cal destacar-ne dues: l'aposta per una renda bàsica de ciutadania i la formulació de projectes de socialisme de mercat. Van der Veen i Van Parijs són referència de la primera alternativa, mentre que Roemer ho és de la segona. Amb el substrat d'antigues propostes afins, el plantejament d'un ingrés universal incondicional (i compatible amb el treball) com a via capitalista vers el comunisme i la justícia global origina una discussió intensa amb rèpliques hostils (Elster) i matisades (G. A. Cohen, Preworski, Wright), que expressen dificultats d'implementació en l'àmbit tècnic i econòmic (finançament) i, de forma més substancial, objeccions d'ordre ètic (com justificar l'opció de no treballar quan s'hi està capacitats?). La proposta, que qüestiona importants llocs comuns de la nostra concepció cultural sobre les ocupacions (assalariades o no), figura avui amb plena vigència en nombrosos programes polítics progressistes com a mesura, si més no complementària, per impulsar una transformació de la nostra relació amb els mons del treball, el lleure i el consum.

Pel que fa al socialisme de mercat a la Roemer, constitueix un intent original de síntesi entre l'eficiència del mercat per allotjar recursos i la igualtat d'oportunitats, mitjançant un disseny enginyós de participació ciutadana en les accions de les empreses (no necessàriament cooperatives), monitoritzades per bancs públics. Tanmateix, la proposta presenta problemes de viabilitat en un context tan globalitzat i distant del shock causat pel final de la guerra freda, moment històric en què autors com David Miller varen repensar el socialisme de mercat.

El projecte de Roemer contribueix al debat filosòfic sobre la relació entre fins i mitjans en la cerca d'un socialisme –no autoritari i èticament acceptable– per al futur. Tant és així que G. A. Cohen esmenta aquest model com a intent meritori de conciliar necessitats heterogènies, tot i que ell fixa categòricament una disjuntiva normativa entre socialisme i mercat, punt subjacent a la seva discussió –més teòrica que programàtica– amb Miller.

Les alternatives tractades pels marxistes analítics i altres autors propers, compatibles amb altres propostes envers una societat més igualitària i fraternal, tal com suggereix el treball de Wright sobre les “utopies reals” –en el qual han col·laborat altres figures vinculades al Grup de setembre (Joshua Cohen, J. Roemer, Samuel Bowles, Phillip Van Parijs)–, són

iniciatives resultants d'una elaboració teòrica exigent. Expressen, a tall de síntesi, allò distintiu d'aquesta escola de pensament: esperances d'emancipació i rigor analític. Trets que, en la nostra balança, pesen més que l'aïllament vers altres corrents, l'escassa historicitat d'alguns dels seus plantejaments, o l'academicisme que hom pugui retreure al Marxisme Analític en valorar-ne el llegat intel·lectual. Reprenem el tractament de les alternatives examinades en les conclusions finals d'aquesta tesi doctoral.

CONCLUSIONS FINALS

G. A. Cohen i l'exigència igualitària

1. Les grans transformacions geopolítiques, l'evolució de l'estructura de les classes socials i el canvi de coordenades intel·lectuals dels darrers anys, amb l'acabament dels grans metarelats històrics, aconsellen repensar l'esquerra en termes essencials. Senzills. Des d'aquesta perspectiva, s'observa que G. A. Cohen n'és referent teòric destacat. L'evolució intel·lectual d'aquest acadèmic ajuda a entendre l'esquerra de forma integradora i no sectària, fent-hi convergir socialisme i liberalisme igualitari, dues dimensions que esdevenen complementàries en el seu pensament. Així mateix, l'anàlisi de l'obra de Cohen ens fa distingir-hi com a fil conductor la preocupació per un valor vertebrador: la igualtat. El compromís ferm que sempre hi va mantenir arrenca de l'entorn social de criança, una comunitat política on es fonen, sense solució de continuïtat, les condicions de comunista, demòcrata i antifeixista. El recorregut intel·lectual de Cohen, regit sempre per les pautes de rigor analític apreses en la seva joventut, es pot llegir com un intent de retre comptes amb aquell potent background de partida. És per això que el seu treball sobre el materialisme històric i altres aspectes de l'obra de Marx s'orienta a comprendre el rerefons igualitarista del socialisme científic; que la crítica a Nozick desvetlla les desigualtats il·legítimes que l'atractiu argumentari llibertarista empara, i que la discussió amb liberals igualitaris com Dworkin o Rawls pretén esclarir normativament la mètrica de la igualtat (quin hagi de ser l'objecte –benestar, recursos, capacitats, etc.– de l'anivellament entre les persones) i defensar que l'abast del compromís amb la igualtat depassa l'acció de l'Estat. La igualtat socialista d'oportunitats que planteja Cohen i la seva visió de l'anomenat “igualitarisme de la sort” impliquen que factors moralment arbitraris, com ara l'entorn de procedència o la disparitat de talents naturals, no alterin injustificadament la distribució d'ingressos. Una societat justa només pot tolerar com a justes les desigualtats derivades d'opcions personals responsables, ponderant-les, a més, amb el principi fraternal de comunitat, probablement el principi normatiu més definidor de la tradició socialista.

Únicament la igualtat, entesa de manera substancial i no només formal, habilita l'accés de tots a diversos cursos d'acció possible. Sense una igualtat suficient no podem parlar seriosament de “llibertat real per a tothom”, per dir-ho amb Van Parijs, ni d'autèntica capacitat d'elecció entre projectes de realització personal. Per això, tal com demostra Cohen, la pobresa significa manca de llibertat, i no mera privació de recursos. En aquest sentit, en la seva crítica a Nozick, Cohen desemmascara com a il·lusió ideològica l'assimilació entre llibertat i propietat privada,

institució –històrica, no consubstancial a la humanitat– que constitueix de fet una forma de distribuir llibertat (cursos d'acció potencial) per a alguns i manca de llibertat per a uns altres, tal com palesa la tinença o no de diners en el nostre temps. L'esforç de Cohen ens mena a repensar què s'entén per llibertat, i si, com a valor, es pot conciliar amb la idea igualitària que en una societat justa les desigualtats d'ingrés no poden ser excessives (és realment insalvable la tensió entre llibertat i igualtat?). Així mateix, Cohen problematitza la manca de llibertat “col·lectiva” dels treballadors sota el capitalisme, i presenta el socialisme com a alternativa per poder ser més lliures. D'aquí la naturalesa “moralment persuasiva” de l'ideal socialista.

L'exigent perspectiva igualitarista de Cohen també l'indueix a qüestionar-se críticament l'abast del principi d'autopropietat, que prescriu que les facultats d'una persona i els fruits del seu exercici li pertanyen de forma exclusiva. Això és palès en la crítica contundent a Nozick, però també en les consideracions de Cohen sobre el rerefons normatiu del rebuig marxista a l'explotació, en el qual s'hi pot observar la defensa de l'autopropietat. Per tot això, intuït que els diferents talents naturals, la distribució dels quals és moralment arbitrària, es pot concebre com una mena de substrat col·lectiu, Cohen es referencia en marcs teòrics del liberalisme igualitari, on la defensa de la igualtat no resta condicionada per l'assumpció del principi d'autopropietat. Així, en formular la noció d'igual accés als avantatges, Cohen apunta a una concepció de justícia distributiva elaborada en diàleg amb la teoria d'igualtat de recursos de Dworkin, al qual reconeix el mèrit d'haver recuperat per als progressistes el concepte de responsabilitat. Igualment, mitjançant una extraordinària exploració conceptual de la teoria rawlsiana de la justícia com a equitat, Cohen obre la porta a interpretar el principi de la diferència com a prisma teòric des d'on jutjar les injustícies de la societat capitalista, tot argumentant que no hi pot haver cap societat justa sense un capteniment just (igualitarista) per part dels ciutadans en llurs decisions quotidianes, i que l'abast de la justícia depassa amb escreix l'àmbit de l'actuació dels poders públics.

2. L'ambiciosa concepció de Cohen sobre la igualtat i la fonamentació de l'igualitarisme que teoritza constitueixen una filosofia original o és plenament tributària del pensament d'altri? La qüestió és complexa. D'una banda, és cert que Cohen no aporta, en positiu, cap obra d'entitat escrita estrictament en termes de proposta, és a dir, no signa cap nova *Teoria de la Justícia*. I gairebé tota la brillant producció que ens ha deixat sembla requerir d'espàrrings intel·lectuals en pugna successiva amb els quals desplega denses línies argumentatives. Tanmateix, la dependència envers marcs teòrics aliens no nega el caire genuí ni l'originalitat de les idees de Cohen, de vegades apuntades implícitament o entre línies. Ell entén la filosofia com el

pensament que avança a partir de controvèrsies sobre qüestions que admeten respostes diametralment oposades, i estima que el contrast metòdic entre veritats irreconciliables i òbvies en aparença és allò que il·lumina problemes tan complexos com l'abast de la justícia, les explicacions funcionals, l'objecció de la llibertat, l'objecció de l'estructura bàsica o la mètrica de la igualtat, entre tantes altres polèmiques en què participa i que hem tractat a bastament.

És precisament la confrontació entre punts de vista antagònics allò que confereix a un problema el caràcter de filosòfic, a partir d'una rigorosa demarcació d'àmbits de filosofia política que no s'han de confondre, com ara el concepte de justícia i la qüestió, diferent, de les obligacions de l'Estat. Establir distincions analítiques subtils i rebatre premisses i inferències inconsistents, a partir de la lògica i d'intuïcions bàsiques, és l'habitual modus operandi que trobem en l'obra de Cohen. Però fóra errat qualificar-la com a mera successió d'etapes de crítica textualista i fragmentària envers l'obra d'altres autors de més anomenada. L'esclariment metodològic sobre les explicacions funcionals, una idea substancial de llibertat, la concepció de l'igualitarisme com a accés als avantatges, o l'àmplia potencialitat del concepte d'ethos igualitari són apostes conceptuals configurades a redós de les crítiques de Cohen a Marx, Nozick, Dworkin i Rawls respectivament, però apostes pròpies i originals, al capdavant. Per bé que sovint es trobin disperses en reflexions separades que Cohen no articula del tot, constitueixen sens dubte una font d'inspiració de debats rellevants.

Igualment, si bé el qualificatiu de filosofia de rèplica escau al gruix de la seva producció intel·lectual (els llibres i articles principals de Cohen problematitzen conceptes d'autors com els citats, entre d'altres), cal matisar que la seva breu però influent trilogia sobre el socialisme –formada pels assajos sobre el retorn als fonaments socialistes; les actituds mentals sorgides del desencís per l'esfondrament soviètic, i la naturalesa i viabilitat d'un ordre més just– reflecteix en positiu, i no com a mera crítica, l'aposta per una vida col·lectiva més digna, regida per principis –igualtat i comunitat– alternatius a l'enaltiment de la propietat privada i als criteris del mercat. A la llum d'aquests texts, suficients per reconèixer Cohen com a figura original de l'esquerra intel·lectual contemporània, el seu perfil de filòsof reactiu pur es desdibuixa.

3. La defensa de propostes institucionals per capacitar a la ciutadania a decidir allò que l'afecta requereix claredat sobre els valors que hi subjauen. La reconstrucció i l'esclariment que en fa G. A. Cohen són essencials per justificar el “perquè” del socialisme. És desitjable i necessari trobar alternatives al capitalisme que coneixem perquè aquest ordre nega valors i

drets humans fonamentals i priva a amplis sectors de la població mundial de les condicions per a una vida plena. La societat de mercat capitalista promou tendències latents en la condició humana, com la cobdícia i la por, transformant-les en motors més o menys eficients per a l'economia, tot i ser mòbils poc edificants per si mateixos. En aquest sistema l'altre se't presenta principalment com a oportunitat de lucre o com a contrincant. Les relacions personals esdevenen purament instrumentals, no autèntiques; les persones semblen subordinades al món de les coses, i en els nuclis de població trobem masses d'individus tant o més atomitzats que els que va observar Engels en descriure les ciutats industrials britàniques de mitjan segle XIX. La crítica humanista de Cohen a les condicions de la vida mercantilitzada en les societats contemporànies, ja avançada per autors de l'Escola de Frankfurt, mostra la càrrega ètica del rebuig al capitalisme i de la defensa del socialisme. L'aposta per esquemes organitzatius diferents als vigents es justifica perquè els leitmotivs del capitalisme minen la dignitat i les potencialitats humanes. El capitalisme, tal com han sabut llegir alguns analistes de la crítica que en fa Cohen, ens fa ser menys lliures. Ofereix una llibertat formal i parcial, mitjançant la via excepcional de la mobilitat de classe, però no una llibertat col·lectiva que permeti millorar arreu la condició de tots conjuntament.

L'actual economia de mercat capitalista és contrària als principis que, juntament amb els de llibertat i democràcia, han definit l'esquerra tradicionalment, a saber: comunitat i igualtat. El primer element –que expressa el compromís fraternal amb els altres i la voluntat de servir la resta desinteressadament– és constitutiu del socialisme, en la lectura ètica que en fa Cohen. La igualtat, també característica del liberalisme clàssic, informa el principi de comunitat i s'hi pondera, en l'exigent variant d'igualtat radical (o socialista) d'oportunitats, que rebutja desigualtats –derivades de circumstàncies socials o naturals moralment arbitràries– que el capitalisme tolera. Aquests valors, sense oblidar l'autorealització, la defensa del qual Elster situa en l'arrel del comunisme, són els que han justificat històricament l'existència d'organitzacions polítiques progressistes. Quan aquestes formacions els obliden i/o substitueixen per valors de mercat, perden la capacitat de conquerir més drets i espais de control democràtic sobre l'economia, així com la capacitat per defensar, en temps d'involució, els drets que ja s'havien assolit prèviament. Podem trobar exemples múltiples que il·lustren aquesta percepció de Cohen sobre les implicacions polítiques d'abandonar i confondre valors.

Repensar amb claredat els valors progressistes –com igualtat, comunitat i autorealització– i refermar-s'hi. Identificar-los com a substrat dels canvis institucionals i programàtics a defensar. Aquest és un gran argument associat als marxistes analítics i a Cohen en particular, per a la

justificació normativa del canvi social i l'esclariment del perquè de les alternatives socialistes. Compartim plenament aquesta perspectiva. Els problemes de l'esquerra es multipliquen quan oblida els seus valors clàssics i n'assumeix d'aliens i contraris, en dimitir de la batalla d'idees.

4. L'obra de G. A. Cohen i altres marxistes analítics ens ajuda a esclarir les raons que fan necessàries les alternatives institucionals al capitalisme existent, i a cercar creativament alternatives concretes. Contribueix a il·luminar el perquè i el què del socialisme. Podem afirmar el mateix en relació amb l'estratègia política per atansar-nos-hi? La resposta sobre el com del canvi social, plenament imbricada amb les qüestions del perquè i el què, resta menys concloent. Gerald Cohen admet expressament que en la seva carrera es desplaça des d'un punt de vista econòmic a un de moral sense haver passat per un de polític. En aquest sentit, la reflexió sobre les relacions de poder, l'estratègia política o les condicions per a una democràcia plena no consten desenvolupades en la seva obra. Davant d'aquesta constatació, l'èmfasi normatiu de Cohen sobre l'ethos social per assolir la igualtat sembla una via insuficient per canviar les coses. Podem aspirar a avançar en la implementació d'utopies reals –socialisme de mercat, renda bàsica, etc.– per apel·lació directa al canvi moral d'actituds? Entenem que la projecció de l'ètica sobre la política és necessària per capgirar les estructures i les relacions de poder d'una societat desigual, però no és suficient. G.A. Cohen i altres autors afins, com Roemer, tenen el mèrit de reivindicar el sine qua non ètic del socialisme i la recerca d'esquemes institucionals que ens hi acostin, però no ofereixen, majoritàriament, estratègies significatives d'acumulació de forces i participació política per assolir l'hegemonia necessària per al canvi social, exceptuant l'important treball de Wright i algunes idees que probablement es puguin extreure de les reflexions d'Elster o Joshua Cohen sobre la democràcia.

Partir de la igualtat com a norma moral i emfasitzar l'ètica, tal com es desprèn del pensament de Gerald Cohen, té punts forts: per transformar la societat no n'hi ha prou amb nous dissenys estructurals, també cal “canviar les ànimes”, intuïció que acostia G. A. Cohen al cristianisme. Però el canvi d'estructures institucionals, si bé insuficient per se, també és imprescindible, i el nostre dubte rau en: com poden incidir les actituds sobre el canvi de normes i institucions? Mitjançant quines formes organitzades d'acció col·lectiva? La noció d'ethos social i igualitari és fecunda, però cal explorar-ne la connexió amb l'estructura institucional bàsica de la societat en els dos sentits de la relació: la influència de les actituds morals sobre l'Estat (com quan el canvi d'hàbits socials en matèries com la paritat de gènere o el reciclatge de residus s'acaba traduint en reformes legals) i la influència de l'acció de l'Estat sobre les actituds (com ara l'eventual promoció d'un ethos solidari entre la ciutadania mitjançant campanyes de

sensibilització que cridin a implicar-se en causes col·lectives). G. A. Cohen qüestiona la divisòria liberal clàssica entre Estat i societat civil, però no podem superar aquesta escissió sense reflexionar més sobre les formes concretes de mediació política que puguin contribuir a dissoldre-la. La crítica rawlsiana a la injustícia del capitalisme, que Cohen ens proposa, suggereix trets definidors d'un socialisme per al nostre temps, com a ordre socioeconòmic just i democràtic, regit per criteris d'igualtat i comunitat i no per motors de motivació basats en la por ni en la cobdícia. Però per avançar-hi cal definir-ne les estratègies polítiques.

El capteniment moral i la coherència quotidiana amb les nostres conviccions són ineludibles per aspirar a formes més dignes de vida col·lectiva, sense explotació ni alienació. Els trilemes entre llibertat, eficiència i compromís igualitari sovint afligeixen la persona de conviccions igualitàries en les seves decisions en el mercat. Les conviccions poden condicionar, tal com Cohen exemplifica a bastament, el ple desenvolupament de la nostra vocació professional, si en decantar-nos per un ofici o contracte determinats ponderem necessitats alienes. Per tant, el lligam entre ètica personal i acció social i política –dins i més enllà del marc institucional dels poders públics– s'ha d'estrènyer. Les virtuts cíviques de tradició republicana són essencials per aconseguir una democràcia que permeti una vida plena per a tots. Les actituds socials i econòmiques tenen implicacions polítiques. Allò personal és polític!, rebla un lema feminista que Cohen reprèn i generalitza. Ell repensa un socialisme de base ètica que dissol la vella divisòria entre socialisme utòpic i científic. Així, amplia parcialment les dimensions de la política, però cal anar més enllà i abordar específicament l'espai del poder i l'aspecte més conflictiu de la política com a arena d'antagonismes. La concepció de la política com a projecció col·lectiva de l'ètica, de base aristotèlica, reclama discutir clarament el com.

Cohen jutja que no hi ha evidència empírica de la impossibilitat antropològica del socialisme. El problema rau en què no s'ha sabut trobar el disseny institucional que faci funcionar una economia eficient des de motivacions solidàries. Per això, tot i no proposar cap disseny concret, avalua críticament projectes com el socialisme de mercat (relativament acceptable si no n'oblidem el caràcter de *second best*), sense aprofundir gaire en la renda bàsica, que són les dues grans propostes sorgides del Marxisme Analític. Tanmateix, com es poden impulsar models que, com els esmentats, encarnin valors de comunitat i igualtat? Mitjançant quines formes de mobilització i estratègies –rupturistes i/o negociadores– de participació política? Quin paper recau sobre els partits polítics, els sindicats i altres organitzacions més recents històricament? Cohen no ho explica. El seu enfocament és filosòfic, no aplicat. Tot i procedir de la militància comunista clàssica en la seva joventut, no tracta problemes com les jerarquies

internes i els dirigismes dins les estructures de partit. Com evitar-hi les tendències piramidals? Com incidir sobre el contrast entre l'ideari emancipador dels partits de l'esquerra i el seu funcionament burocràtic intern? Quina fóra la potencialitat democràtica de l'assemblearisme? Ell no aborda aquests àmbits. Com a filòsof que teoritza línies de fons en abstracte, interessat a esclarir la naturalesa pura dels principis, deixa per a d'altres l'esforç de dilucidar qüestions d'*agency*. Per raons evidents, tampoc no ens pot suggerir res sobre les noves formes de participació política que han emergit o s'han intensificat a través de les xarxes socials més recentment, just en els cinc anys posteriors a la seva mort. Elster i Przeworski sí que han tractat qüestions d'acció col·lectiva i de la lògica de coalicions en la tensió entre revolució i reforma, però la potencialitat de llurs enfocaments, a la llum dels canvis globals d'aquests darrers anys, és limitada. Wright, al seu torn, explora distintes vies d'habilitació social, democràcia participativa i estratègies intersticials, però tot i l'excepcional recerca d'aquest sociòleg, influent sobre altres membres del Marxisme Analític, considerem que el com de l'acció política per a l'emancipació humana no és un àmbit on Cohen i l'escola tractada aportin, globalment, moltes idees innovadores per als debats de l'esquerra.

D'alguns passatges de l'obra de Cohen se'n desprèn, com hem dit, la crida a refermar-se en els valors propis i a recelar de marcs conceptuals aliens. Se'n desprèn un posicionament de fons. Ell advoca per un socialisme ètic (i científic), però no proposa dissenys específics ni s'endinsa en qüestions d'estratègia política. Justifica normativament les alternatives (el perquè el capitalisme, en fer-nos menys lliures, no és desitjable, mentre que el socialisme, en ser emancipador, sí que ho és), però transita de l'economicisme del materialisme històric vers la moral liberal igualitarista sense tractar pròpiament la dimensió conflictiva de la política ni la pugna estratègica entre projectes polítics. La teoria social crítica ha de cercar en altres fonts complementàries idees sobre el com del socialisme.

El Marxisme Analític com a corrent intel·lectual heterodox

5. Cohen va promoure la creació d'un col·lectiu interdisciplinari d'intel·lectuals de diverses nacionalitats que coincidien en dos aspectes fonamentals: 1) posicionament socialista davant la realitat del seu temps i 2) compromís rigorós amb les tècniques avançades de la filosofia analítica i les ciències socials. Des d'aquestes premisses, el Grup de setembre, pedra angular del Marxisme Analític, registra un meritori ventall de llibres i assajos que podem classificar orientativament en els àmbits següents: 1) L'exegesi escrupolosa de l'obra de Marx en aplicació de les tècniques esmentades (Cohen, Elster, etc.). 2) L'elaboració de teoria social, en

campes com la sociologia o la història, a partir de l'aplicació de categories fonamentals de la tradició marxista al terreny empíric (Wright, Brenner, etc.). 3) La proposta de models i mesures econòmiques per a una societat més justa (Roemer i Bardhan; Van Parijs i Van der Veen, etc). Transversal als treballs de tots els membres del Grup de setembre i, per extensió, als d'altres marxistes analítics, una mateixa actitud: no donar per certa cap assumpció de la tradició marxista sense sotmetre-la prèviament a un escrutini rigorós, mitjançant els recursos més sofisticats de la filosofia i les ciències socials contemporànies. Aquest criteri distintiu regeix el treball de l'escola tractada, que abasta eixos de tanta entitat com el materialisme històric, la discussió sobre l'estatus –metodològic i ontològic– de la dialèctica, les explicacions funcionals, l'explotació, les classes socials, l'Estat, la justícia distributiva o les alternatives al capitalisme.

Alguns han avaluat aquest corrent intel·lectual cercant què hi trobem realment de “marxista”, i això explica la duresa de part de les crítiques de què ha estat objecte. Sovint s'ha etzibat una esmena a la totalitat del Marxisme Analític i se n'ha criticat el caràcter abstracte, ahistòric i academicista. Tanmateix, qüestionar en bloc l'aposta dels marxistes analítics per formalista, moderada i academicista, tal com han fet altres corrents de l'esquerra intel·lectual, pot induir-nos a una valoració descontextualitzada del Marxisme Analític, que emergeix en el món convencional del mainstream acadèmic anglosaxó –del que procedeixen principalment els integrants del Grup de setembre– durant els anys vuitanta del segle XX, temps de revolució conservadora i nova dreta. En un entorn professional i ideològic advers, aquests autors basteixen, abans de caure el mur de Berlín, un nucli –d'intercanvi d'idees i propagació de debats– regit pel rigor, la independència intel·lectual i el compromís emancipador no partidista. Només per això, considerem que la primera valoració a fer-ne ha de ser francament positiva.

La tesi que defensen els marxistes analítics distingeix estrictament entre mètode i substància. Ells qüestionen que el marxisme integri cap lògica ni mètode científic específics ni cap teoria econòmica prou vàlida, però en canvi en reivindiquen com a vigent el compromís ètic de denúncia de l'alienació i l'explotació. Identifiquen en aquest pathos moral de la tradició marxista una deu per orientar la recerca dels acadèmics d'esquerres. Igualment, desagreguen com a separables les tesis –econòmiques, filosòfiques, antropològiques, polítiques– marxistes. Per tant, llur perspectiva no pot ser més contrària a la concepció tradicional del marxisme com a totalitat vertebrada per la dialèctica, d'arrel hegeliana. En realitat, el Marxisme Analític és un projecte progressista antidogmàtic i heterodox difícilment qualificable com a “neomarxista” o “marxista” en sentit clàssic, sinó només com a socialista, laxament.

6. Cohen i la resta de “marxistes” analítics propugnen la màxima claredat, rigor conceptual i consistència lògica i argumentativa en l'elaboració de tot article o llibre de tesis filosòfiques o científic-socials. Aquesta autoexigència epistemològica i metodològica per a la recerca filosòfica i/o empírica és un aspecte a retenir i reivindicar. Naturalment que no són els primers a proposar una síntesi entre claredat expositiva, tècniques analítiques avançades i horitzó socialista. L'aspiració ja subjau, com a fundacional, al socialisme científic de Marx i Engels. Tanmateix, l'èmfasi que ells hi donen, amb obertura iconoclasta a tècniques de la teoria de jocs, fa que l'enfocament cognoscitiu i metodològic dels marxistes analítics en sigui un punt fort. L'autèntic tall de ruptura envers altres corrents d'inspiració marxista no fóra tant entre holisme, d'una banda, i individualisme metodològic i rational choice marxism (subescola del Marxisme Analític), d'una altra, sinó el contrast entre claredat, autocrítica i honradesa intel·lectual i allò que aquests autors, de forma reduccionista, desqualifiquen com a “bullshit.”

Els s'allunyen de l'ambigüitat i incongruències que observen en l'estructuralisme althusserià, el qual deploren, oposant-hi un compromís metòdic estricte en l'estudi textual de tot treball: assenyalar els punts febles i forts de cada argument i identificar-ne amb precisió les divergències, mitjançant objeccions, exemples, contraexemples i reformulacions. Una tasca de depuració (relectura i reelaboració) gairebé obsessiva, que delimita els desacords a tractar i com contrastar raonaments contraris, bé en la discussió entorn l'ús d'explicacions funcionals per a les ciències socials bé sobre la fonamentació i viabilitat de mesures com la renda bàsica.

7. Nogensmenys, les objeccions a formular davant d'aquesta escola són notables: Abraçar les metodologies i les tècniques del mainstream acadèmic no té implicacions conservadores? Quin paper confereixen a la història real els marxistes analítics? Dialoguen amb altres corrents de la tradició marxista? L'ús d'eines analítiques acadèmicament dominants pot no comportar renúncies o condicionaments substancials sobre el discurs i el resultat del treball del filòsof i/o científic social que les apliqui, si manté la seva recerca –normativa i/o empírica– dins un marc epistemològic de crítica social, sota paràmetres de qüestionament de llocs comuns i sospita d'idees convencionals. La hibridació de mètodes i tècniques d'origen divers, tal com demostra Wright en analitzar les classes, és més útil que la pura reafirmació de categories i conceptes exclusius de la tradició marxista o de qualsevol altre marc teòric. Compartir recursos de recerca amb enfocaments aliens pot no desvirtuar el compromís ideològic de l'investigador ni el caire crític de la seva recerca, sinó reforçar-ne la capacitat analítica i explicativa. Tanmateix, l'investigador mai no pot oblidar el probable biaix ideològic i les assumpcions filosòfiques implícites en mètodes i tècniques que potser s'hagin consolidat amb una vocació legitimadora

de l'ordre social vigent: és cert que l'individualisme metodològic, tal com pensa Elster, no implica individualisme ètic? Tota hibridació metodològica i de tècniques hauria de ser prudent.

8. Pel que fa al lloc de la història real en el Marxisme Analític, s'hi troben a faltar referències més abundants i documentades. Tot i l'àmplia discussió sobre el materialisme històric en obres de capçalera d'aquest corrent, s'hi obvien molts exemples i dades històriques, sovint perdudes sota un entramat conceptual de models formals abstractes. Aquest aspecte, que respon als plantejaments metodològics de l'escola tractada, la distància de la intel·lectualitat marxista més reconeixible –no només de la rica tradició historiogràfica marxista (E. P. Thompson, C. Hill, E. Hobsbawm, etc), que sempre té present la història dels homes i les dones.

9. Escau qüestionar també l'escassa connexió de l'escola estudiada amb altres corrents d'arrel marxista. En els treballs examinats s'observa que les referències a autors i escoles d'inspiració marxista o postmarxista no són freqüents. Més enllà de l'atac a l'estructuralisme althusserià, un dels motius d'aparició del Marxisme Analític, són escadusseres les referències a Gramsci, Lukács, l'Escola de Frankfurt, Sartre o Korsch, com tampoc no es presta gaire atenció a pensadors radicals, com ara Foucault o Negri. Les raons d'aquest desinterès poden ser diverses. En primer lloc, l'arrogància intel·lectual d'autoproclamar-se “non-bullshit marxism”, negant validesa a plantejaments diferents al Marxisme Analític, condueix fàcilment al sectarisme dogmàtic envers altres enfocaments que subratllin menys el debat metodològic. Alhora, la notòria evolució del col·lectiu vers l'estudi de qüestions normatives, i de justícia distributiva en particular, reorienta el seu treball cap a l'obra de liberals igualitaris com Rawls o Dworkin, distants de cap corrent neomarxista i, més encara, de pensament radical. Nogensmenys, cal tenir present que el Grup de setembre constitueix un amalgama heterogeni de: marxistes, exmarxistes, semimarxistes, postmarxistes i “non marxists at all”.

L'eix de confluència entre els membres del Grup de setembre no sembla l'assumpció comuna d'un marc teòric anticapitalista que els mantingui amatents a propostes coetànies en aquesta clau, ni tampoc l'interès per autors radicals. Altrament, l'estudi del corpus marxista, més que el de la tradició marxista en conjunt, conforma estrictament el motiu que esperona els seus primers encontres anuals i l'agenda inicial de recerca per al grup, partint del debat sobre el concepte d'explotació. Ells van pretendre escatir què roman viu en el pensament de Marx, sovint amb referències textuais fragmentàries, forçades o descontextualitzades, però llur propòsit i les conclusions de balanç conjunt no apunten a forjar cap enfocament neomarxista.

Tots aquests trets fan que el llegat dels membres del Grup de setembre, fruit de debats compartits entre ells i altres autors afins, pugui semblar encapsulat i poc permeable a altres contribucions teòriques que l'esquerra intel·lectual hagi produït en paral·lel durant els anys de major vitalitat del col·lectiu, tot i la connexió de la seva ala esquerrana –Cohen Wright– amb l'espai de debat transversal que representa la *New Left Review*. Per tant, la tasca de relacionar les idees que trobem en l'obra d'Steiner, Roemer, Brenner, Przeworski, Van Parijs, Elster i la resta d'integrants del grup amb les idees d'altres escoles afins resta oberta per a l'investigador. La contribució d'aquesta matriu intel·lectual, potser massa autoreferencial, ens pot servir, en diàleg i contraposició amb d'altres, per orientar nous treballs filosòfics i científico-socials de crítica i alternatives.

10. Avaluar la producció de Cohen i el Grup de setembre a la llum de les preguntes que han governat la nostra recerca pot fer que els demanem respostes que sovint no ens poden donar. Però ens interessa esclarir què se'n pot extreure per als eixos anunciats en la introducció. L'escola examinada aporta pautes per a models institucionals alternatius a l'ordre vigent? La resposta és clarament afirmativa. Roemer, en distingir entre els objectius de fons del socialisme (igualtat, comunitat, democràcia, llibertat, autorealització, etc.) i els objectius a curt i mitjà termini, advoca –a les acaballes del període de més vitalitat del Grup de setembre– per un futur per al socialisme mitjançant un disseny sofisticat d'economia que conjumini sinergies del sector públic i privat, oferint un esquema superior dels problemes d'ineficiència i de manca d'incentius que van afectar de forma crítica els règims de planificació econòmica centralitzada. Aquest economista postula una versió del socialisme de mercat amb punts febles, certament, com ara la difícil generalització a una economia global, o la no exigència de cooperatives com a unitat econòmica bàsica (la tolerància de Roemer envers formes empresarials clàssiques, a diferència d'altres formulacions del socialisme de mercat, infravalora que el canvi social no respon només a la necessitat de redistribuir els béns, sinó també a donar pas a noves formes de relacions socials de naturalesa més democràtica, en el treball i en la resta d'àmbits de la vida col·lectiva). Tot i així, l'enginyosa aposta de Roemer, on tots els ciutadans poden tenir participacions econòmiques, serveix per repensar a fons el funcionament d'una economia eficient i el paper eventual que hi tindrien les entitats financeres.

Pel que a la proposta d'un ingrés universal incondicional que ens aproximi al comunisme i la justícia global o, si més no, a un capitalisme menys devastador socialment, el debat, obert per Van Parijs i Van der Veen en la seva formulació contemporània, manté una forta vitalitat. Nombrosos programes polítics i diferents iniciatives parlamentàries se'n fan avui ressò. Des

del Grup de setembre es va contribuir decisivament a impulsar la discussió filosòfica i econòmica sobre la renda bàsica, objecte des de fa anys d'un gran treball de xarxa mundial. La nostra valoració sobre l'aportació d'alguns dels exponents més brillants del Marxisme Analític a aquest àmbit és summament positiva. La reivindicació de la renda bàsica de ciutadania i de les distintes propostes institucionals afins incideixen sobre una xacra del capitalisme contemporani: la sanció social i el greuge psicològic que pateix la persona exclosa del mercat del treball. Per tant, aquest debat cerca mesures emancipadores que impliquen repensar el sentit del treball i la qualitat del lleure. La viabilitat tècnica i el finançament de la renda bàsica resta òbviament condicionada a les majories polítiques existents, però tot projecte socialista l'ha de tenir present, doncs pressuposa que la satisfacció de les necessitats personals deixi d'estar subordinada a la contribució econòmica de cadascú.

Un món cada volta més canviant, complex i interdependent, i que no deixa de generar formes noves de desigualtat i pobresa, dificulta una alternativa sistèmica a partir de la socialització de tots els mitjans i recursos productius i l'establiment d'altres instàncies d'economia centralitzada. Per això, la lluita per la igualtat s'ha de dotar a cada indret d'un reguitzell de mesures eficaces, integrades, amb perspectiva de xarxa global. Reorientar el treball, el comerç i el consum des d'una filosofia socialista vol hibridar fórmules institucionals tan imaginatives com el socialisme de mercat i la renda bàsica, si més no com a *second best*. La demanda democràtica d'un món més just i el rebuig moral a la desigualtat i als abusos de poder s'han de traduir en polítiques necessàriament heterogènies. Els ideals socialistes s'han de plasmar, per dir-ho amb Wright, en utopies reals per transformar les societats existents. La seva tasca al capdavant del projecte d'*Utopies Reals*, amb col·laboracions d'altres membres del Grup de setembre, com Joshua Cohen o Samuel Bowles, constitueix l'aposta més decidida, des de les files del grup, per teoritzar models alternatius al capitalisme existent i inspirar l'acció futura de les esquerres. Mostra un camí a seguir explorant: la confluència d'alternatives per reforçar el poder de la societat civil i democratitzar l'economia i la vida en conjunt. Mesures ambicioses mitjançant vies diverses i plurals que afirmin els mateixos principis rectoris. Iniciatives estratègiques complementàries: els pressupostos municipals participatius, la renda bàsica, les cooperatives de producció i consum, els fons de solidaritat, la jornada setmanal de 35 h, les polítiques fiscals –estatals i internacionals– progressives, formes variades d'economia social, etc.

El “pluralisme estratègic flexible” que defensa Wright, amb mesures variables segons l'entorn, avui multicultural, conforma al nostre parer una oportunitat –més real que utòpica– d'afrontar l'estructura de poder desigual del capitalisme i d'avançar cap a la justícia social i el socialisme

(entès com la democràcia real que possibiliti la plena realització personal). El “què” del socialisme pot consistir, segons el context, en fórmules institucionals de socialisme de mercat, socialdemocràcia o Estat socialista, entre d'altres, adients per articular mesures que, com les esmentades abans, facin possible i reforcin el control popular sobre l'economia. En un context on les xarxes socials propicien fórmules abans impensables d'autogestió, ajuda mútua i democràcia participativa, s'obren nous reptes per democratitzar les relacions socials.

11. La valoració del llegat de Cohen i el Marxisme Analític a la llum del què, el perquè i el com d'una societat socialista, entronca íntimament amb la qüestió del qui, la identitat de l'actor col·lectiu capaç d'encapçalar l'acció per als canvis socials. Cohen es fa ressò de les implicacions polítiques de les transformacions que ha experimentat la classe obrera, subjecte cridat a l'acció revolucionària en la tradició marxista. Argumenta que la fallida de tesis marxistes clàssiques obliga a repensar el socialisme i aclarir-ne els fonaments normatius. D'una banda, els límits naturals del planeta han rebutat la hipòtesi de futura sobreabundància de recursos fruit del progrés tecnològic. D'una altra, el proletariat ha perdut la condició prevista de protagonista natural de la revolució, un cop s'han dispersat els trets que va poder reunir temps enrere: constituir la majoria de la societat, ser la classe productora de la qual la societat en depèn, ser-ne els explotats i, alhora, els més necessitats; i, per tot això, poder i voler transformar la societat sense res a perdre-hi. La manca definitiva de convergència d'aquests trets en un mateix grup, en societats com les de capitalisme avançat, té efectes polítics crítics. La distinció entre els explotats i els (més) necessitats, per exemple, comporta interessos distributius divergents entre els productors i els exclosos del mercat laboral. La no confluència –a escala nacional i internacional– dels trets esmentats en un grup més o menys homogeni significa la manca d'identificació entre els interessos de col·lectius de naturalesa diversa. Això complica l'acció concertada dels partits d'esquerra, i reclama reforçar l'explicació dels ideals comuns que puguin mobilitzar grups heterogenis per concórrer en un projecte polític compartit.

La pèrdua de la capacitat revolucionària del proletariat en societats de capitalisme avançat, de cultura alienant i consumista, ja fou objecte d'estudi per part d'autors de l'Escola de Frankfurt. Es tracta d'un fet que s'agreuja amb la fragmentació creixent dels treballadors i l'enquistament del tall entre ocupats i desocupats. Entre els marxistes analítics, l'evolució del proletariat, l'estratificació de classes i l'explotació originen treballs remarcables de G. A. Cohen, Elster, Steiner, Roemer, Van Parijs, Przeworski o, de manera destacada, Erik Olin Wright. Ells i altres autors afins han esmerçat esforços per comprendre la naturalesa de l'explotació i la variació de l'estructura i la consciència de classes, com aquestes poden esdevenir actors col·lectius

que negocien, es coalitzen i es pressionen recíprocament, i com s'aferma una cesura crucial entre les persones ocupades i les marginades del treball assalariat. En la teoria social crítica contemporània, a l'ensem que el món del treball no qualificat es fragmentava i perdia força negociadora davant del capital, conceptes com precariat i multitud, aquest darrer d'arrel spinoziana, s'han obert pas. Es considera que la desocupació estructural, la precarietat, l'exclusió i l'àmplia diversitat de situacions d'opressió erosionen el subjecte tradicional "classe obrera" com a actor polític que, mitjançant partits i sindicats clàssics, encapçalava la protesta i l'alternativa emancipadora davant del poder establert; i donen pas a una extensa pluralitat de subjectes –moviment feminista, estudiants, ecologistes, etc.– que, per confluència, poden cercar vies inèdites d'acció col·lectiva envers la democràcia radical. (En aquest camp interessin les reflexions d'autors com Bauman, Negri, Žižek o Laclau i Mouffe, entre més.)

Nosaltres coincidim en què ja no és viable identificar un únic actor col·lectiu principal en la mobilització contra els estralls humans del capitalisme global. Alhora, les formes d'organització política han de seguir variant i diversificant-se, aproximant l'espai de deliberació i de presa de decisions a les persones que n'hagin de rebre els efectes. La concepció tradicional del partit polític descansava sobre una idea de representació que és en crisi epistemològica i política. Democratitzar l'economia i assolir les condicions –republicanes– que facin possible una vida plena per a la persona exigeix la confluència d'una pluralitat de subjectes i de noves lògiques d'acció, al carrer i a les institucions, des de tradicions heterogènies. En un procés incipient.

Tanmateix, el quadre que dibuixa Cohen sobre la descomposició dels trets que, temps ençà, hom cregué que aglutinava la classe obrera, s'ajusta només parcialment a l'escenari que està deixant l'actual crisi econòmica mundial, desencadenada un any abans de la mort de Cohen. La crisi econòmica que pateix la humanitat ha agreujat palesament la polarització de classes. El capitalisme financer i la reestructuració profunda de diferents sectors de la producció devaluen encara més la mà d'obra no qualificada, però la divisòria entre capital i treball, les noves formes d'explotació i allò que la terminologia clàssica anomenà lluita de classes mantenen avui més centralitat que la que es podia preveure anys enrere. Tot i la pluralitat de col·lectius objecte de múltiples causes d'opressió, el binomi classes/explotació segueix essent un factor primordial de desigualtat estructural. Les organitzacions del moviment obrer no poden, per si mateixes, conformar el pal de paller de cap transformació global, però llur fragilitat i especialització no les fa prescindibles ni caduques. Cal que, refundades, concorrin i es complementin amb altres plataformes nacionals i internacionals per a la defensa de drets.

12. Han passat molts anys des que el Marxisme Analític es va constituir com a corrent interdisciplinari de debat i recerca, primerament entorn de l'obra de Marx i les categories marxistes (materialisme històric, explotació, classes socials), posteriorment al voltant de la fonamentació normativa de la igualtat i la justícia distributiva. El rebuig a la injustícia, a les desigualtats arbitràries, constitueix l'arrel de tot ideari progressista. Tal com s'observa en preguntar-li a algú que s'oposa a una distribució no equitativa de recursos, treballs i sacrificis quina és la raó per la qual s'hi oposa. La resposta bàsica i irreductible en aquests casos, fins i tot intuïtiva, sol ser senzillament (però radicalment): perquè això no és just. La necessitat d'esclarir el contingut de la justícia per poder defensar lleis, polítiques públiques i actituds personals que persegueixin satisfer aquest valor roman vigent, d'aquí la validesa de la línia de recerca oberta pels marxistes analítics en diàleg amb altres autors que reflexionen sobre la justícia distributiva i l'igualitarisme com a àmbits centrals de la filosofia política contemporània.

13. La desigualtat i la pobresa, com a problemes fonamentals de la humanitat, interpel·len èticament a tothom. En el cas dels acadèmics de prestigi, col·lectiu professional que el Grup de setembre exemplifica eminentment, podem preguntar-nos quina responsabilitat s'hi pot esperar, en tant que sector privilegiat, intel·lectualment i econòmic. Aquests professionals poden regir llurs recerques de forma més o menys crítica, més o menys legitimadora, envers les relacions de poder que generen privacions i altres formes de patiment en les societats on ells exerceixen un rol intel·lectual rellevant. Poden ser més apàtics davant la injustícia social o comprometre's a qüestionar-la. En aquesta disjuntiva, el projecte dels marxistes analítics, esmerçant esforços per repensar la justícia, la igualtat i les seves exigències pràctiques, no ha estat cap aportació menor. El seu testimoni, conjuminant rigor analític i vocació emancipadora, els pot mantenir al marge de la crítica amarga de C. Wright Mills, que considerarà que el fet que els professors, els científics i els intel·lectuals de les societats desenvolupades no es plantegin els problemes socials amb passió moral i energia intel·lectual constitueix l'ofensa humana més greu en què incorren els privilegiats d'avui. D'acord amb la nostra visió, l'horitzó d'un món més just ha d'orientar sempre tota recerca en matèria de teoria política normativa i ciències socials.

Barcelona, maig de 2015

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, P. (1977): "Las Antinomias de Antonio Gramsci." *Cuadernos Políticos*, núm. 13, Era, Mèxic D.F. (1976, "The Antinomies of Antonio Gramsci". *New Left Review*, I/100).

———— (1979): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI, Mèxic. (1976, *Considerations on western marxism*. New Left Books).

———— (1986): *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI. Madrid (1983, *On the tracks of historical materialism*. Verso / New Left Books).

"A Commemoration on Gerald (Jerry) Allan Cohen" (14/4/1941 – 5/8/2009). Juny de 2010, All Souls College. Intervencions de: VAN PARIJS, P.; ROEMER, J.; BURNEYAT, M.; SCANLON, T.; COHEN, G.

ANTÓN, J.; TORRENS, X. (2013): "Teoría política y creación de valor en políticas públicas". Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Seminario "Teoría Política y Crisis."

ARNESON, R. J. (1989): "Equality and equal opportunity for welfare". *Philosophical Studies*, 56: 77-93.

———— (1992): "Is Socialism Dead? A Comment on Market Socialism and Basic Income Capitalism." *Ehics*. Vol. 102. Núm. 3. Abril.

———— (2008): "Justice is Not Equality" (review essay on book by G. A. Cohen). *Ratio* 21, núm. 4.

———— (2009): "Justice after Rawls". GOODIN, R. E. (ed.): *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford University Press. NY.

BARCELONA, P. (1992): *Postmodernidad y Comunidad. El regreso de la vinculación social (Il ritorno del legame sociale)*. Trotta, Madrid.

BARRY, B. (1989): *Theories of Justice*. University of California Press, Berkeley i Los Angeles.

BARDHAN, P; ROEMER, J.; eds. (1993): *Market Socialism: The Current Debate*. Oxford University Press. Nova York.

BERLIN, I. (1962): “Encara existeix la Teoria Política?”, a BERLIN, I. (2009): *El Veritable Estudi de la Humanitat*. Empúries, Barcelona.

BERMUDO, J.M. (2001-2005): *Filosofía Política (I. Luces y sombras de la ciudad. II. Los jalones de la libertad. III. Asaltos a la razón política.)* Ediciones del Serbal, Barcelona.

BERTOMEU, M. J.; DOMÈNECH, A. (2005). “El Republicanismo y la crisis del rawlsianismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)”. *Isegoría*, Núm. 33: pp. 51-75.

BERTRAM, C. (2008): “Analytical Marxism”, a BIDET, J.; KOUVELAKIS, S. (eds.): *A Critical Companion to Contemporary Marxism*. Brill, Leiden & Boston.

BERZOSA, C.; SANTOS, M. (2000): *Los Socialistas Utópicos, Marx y sus discípulos*. Síntesis, Madrid.

BRAVO GALA, P. (1988): *Socialismo Premarxista*. (Antología de textos de Babeuf, G; Saint Simon, H; de Sismondi, S; Fourier, Ch; Owen, R; Leroux, P; Blanc, L; Blanqui, L-A; Proudhon, P-J; Weitling, W). Tecnos, Madrid.

BLACKMAN, A.; FOSTER, J. B.; MAGDOFF, F.; MAGDOFF, H.; OLLMAN, B.; WU, Y. (2007): *Un socialismo para el siglo XXI*. Monthly Review, Hacer editorial (en coedició amb Món-3), Barcelona. (Presentació conjunta d'AGUILAR, S.; CAMINAL, M.; OLIVERES, A.; PAREJO, J.; ZELLER, C.).

BOWLES, S.; GINTIS, H. (2002): “The Inheritance of Inequality”. *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 16, Núm. 3: 3-30.

BUCHANAN, A. (1982): *Marx and Justice*, Totowa, NJ.

- BUNGE, M.; GABETTA, C.; eds. (2013): *¿Tiene porvenir el socialismo?*. Eudeba, Buenos Aires. (Textos de BUNGE, M.; GABETTA, C.; FONTANA, J.; DOMÈNECH, A.; GUTIÉRREZ, A.; SCHUSTER, M.).
- CAMINAL, M.; ed. (2006): *Manual de Ciencia Política* (Tercera edición) Tecnos. Madrid.
- CAPELLA, J. R. (1993): *Los ciudadanos siervos*. Trotta, Madrid.
- (2008): *Fruta prohibida. Una aproximación histórico-teórica al estudio del Derecho y del Estado*. Trotta, Madrid.
- CARENS, J. H. (1981): *Equality, Moral Incentives, and the Market: An Essay in Utopian Politico-Economic Theory*. University of Chicago Press, Chicago.
- CARLET, J. A.; VROUSALIS, N.; OTSUKA, M.; MILLER, R. W.; ROEMER, J. E.; NARVESON, J.; WOLFF, J. (2010): "Journal of Ethics on G. A. Cohen". *Journal of Ethics*. Vol.14, núm. 3-4.
- CARLING, A. (1998): "A question of Attitude: Marcus Roberts on Analytical Marxism." *Res Publica*. Vol. IV núm. 2.
- CASAL, P.; WILLIAMS, A. (2008): "Equality", a McKINNON, *Issues in Political Theory*, Oxford University Press.
- CASAL, P. (1988): "From unilinear to universal historical materialism". *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol 60, pp. 131-151.
- (2007): "Why sufficiency is not enough". *Ethics* 117, pp. 296-326.
- (2013): "Occupational choice and the egalitarian ethos". Symposium in Memory of G. A. Cohen (1941-2009). *Economics and Philosophy*, V. 29, issue 1, pp. 3-20.
- CHITTY, A.(1998): "The Impasse of Analytical Marxism (extended review of Marcus Roberts, *AM: A Critique*)." *Radical Philosophy* núm. 91, pp. 37-40.

CHITTY, A.; Mac IVOR, M.; eds (2009): *Karl Marx and Contemporary Political Philosophy*. Palgrave Macmillan, London.

COBURN, E.; SYPNOWICH, C.; NARVESON, J.; DUAN ZHONGGIAO, L. Y.; Mac LEOD, C.; RONDEL, D.; GILABERT, P.; NOONAN, J.; VROUSAULIS, N.; KING, L.; Mac LEOD, A.; YPI, L.; NIELSEN, K.; KOFMAN, D. (2012): Special Issue on G. A. Cohen. *Socialist Studies* (The Journal of the Society for Socialist Studies), Vol. 8, Núm. 1.

COHEN, G. A. (2000): *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Oxford University Press, Nova York (Eidició ampliada de Cohen, 1978, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*).

———— (1980): "Functional Explanation: Reply to Elster." *Political Studies*. Vol. XVIII, 1.

———— (1981): "Freedom, Justice and Capitalism". *New Left Review*, 1/126).

———— (1982): "Reply to Elster on "Marxism, Functionalism, and Game Theory". *Theory and Society*, 11, Núm. 4.

———— (1988): *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*. Oxford Univ. Press, NY.

———— (1989): "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics*, 99, pp. 906-944.

———— (1990): "Equality of what? On Welfare, Goods and Capabilities", a *Recherches Economiques*, 56, pp. 357 -383.

———— (1992): "Incentives, Inequality, and Community", a PETERSON, G. B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 13. University of Utah Press, Salt Lake City.

———— (1994): "Back to socialist basics". *New Left Review*, 1 (207), pp. 3-16.

———— (1995): *Self- Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge University Press, Cambridge.

———— (1997): "Where the action is: on the site of distributive justice". *Philosophy and Public Affairs*, 26 (1), pp. 3-30.

———— (1999): “Socialism and equality of opportunity”, a Rosen, M.; & Wolff, J.; (eds.). *Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, pp. 354-7.

———— (2000): *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

———— (2004): “Expensive taste rides again”, a J. Burley (ed.): *Dworkin and His Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 3-30.

———— (2008): *Rescuing Justice and Equality*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

———— (2009): *Why not socialism?* Princeton University Press, Nova Jersey.

———— (2011): *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*. (Editat per Otsuka, M.). Princeton University Press, Nova Jersey.

———— (2012): *Finding Oneself in the Other* (Editat per Otsuka, M.). Princeton University Press, Nova Jersey.

———— (2013): *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy* (Editat per Wolff, J.). Princeton University Press, Nova Jersey.

———— (2014): *Por una vuelta al socialismo (o cómo el capitalismo nos hace menos libres)*. (Editat per GARGARELLA, R. & QUERALT, J.) SXXI editores, Argentina.

COHEN, G. A.; WILLIAMS, A.; SCHROEDER, D.; McCKINNON, C.; DAHMS, H.F.; WRIGHT, E. O.; VAN DER VEEN, R. J. & VAN PARIJS, P. – “A Capitalist Road to Global Justice: Reply to Another Six Critics.” (2006): “Retrospective: “A Capitalist Road to Communism. Comments on Van der Veen & Van Parijs.” *Basic Income Studies*, V. 1 núm. 1, Berlin.

COHEN, J. (1989): “Democratic Equality”. *Ethics*, 99, pp. 727, 751.

COHEN, J.; FUNG, A. (2004): “Radical Democracy”. *Swiss Journal of Political Science*. Vol. 10, N. 4.

COLL, A. (2007): “¿Qué socialismo para el siglo XXI?”. *Viento Sur*, núm. 90.

COMIN, A. (2009): “El Capitalisme i les teories de la justícia contemporànies”, a COMIN, A.; GERVASONI, V. (Coords.): *Democràcia econòmica. Vers una alternativa al capitalisme*. L'Apòstrof, Barcelona.

DAVIS, M. (2006): “The Marxism of the British New Left.” *Journal of Political Ideologies*, 11.

DE FRANCISCO, A. (2012): “Gerald A. Cohen, “In Memoriam”” (Excurso segundo), a *La mirada republicana*. La Catarata. Madrid.

DE KADT, R. (1989): “Review of Capitalism and Social Democracy, by Adam Przeworski” (Cambridge University Press, 1986).” *Transformation*, 10.

DIGÓN, R. (2006): *Una reconsideració del socialisme com a teoria política per al segle XXI. Elements d'investigació entorn la vigència o l'obsolescència de les categories polítiques del marxisme*. <http://www.icps.cat/archivos/Recerca/AjutRecerca2006RaulDigon.pdf>

DIGÓN, R.; JUBERÍAS, L.; MARTÍNEZ CASTELLS, A.; eds. (2005): *Ciudadanía i Participació Política. Imatges de societat, retalls d'emancipació*. Fundació Pere Ardiaca. Barcelona (DIGÓN, R.; DOMÈNECH, A.; CAPELLA, J. R.; BERMUNDO, J. M.; TURRÓ, S.; FERNÁNDEZ BUEY, F.; MOLAS, I.; PEDROL, X.; FONTANA, J.; MAYAYO, A.; MUNIESA, B.; RISQUES, M.; CRUZ, M.; BIRULÉS, F.; CAMINAL, M.; ESTÉVEZ, J. A.; DELGADO, M.; IZQUIERDO, J. M.; MARTÍNEZ I CASTELLS, M.; SEMPERE, Q.; ETXEZARRETA, M.; BERGALLI, R.; NAVARRO, V.; TORRELL, J.; PORTER I MOIX, M.; ETC.).

——— (2014): “Pensamiento y acción para el cambio social”, a SCHECTER, D.; pp. 9-17. *La Historia de la Izquierda desde Marx hasta nuestros día. Perspectivas teóricas*. Tecnos, Madrid.

DOBSON, A.; ed. (1999): *Pensamiento Verde: Una antología*. Trotta. Madrid.

DOMÈNECH, A. (1989): *De la Ética a la Política. De la razón erótica a la razón inerte*. Crítica. Barcelona.

——— (1991): “Elster y las limitaciones de la racionalidad”, a ELSTER, J. *Domar la suerte*. Paidós, Barcelona.

——— (2005): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Crítica. Barcelona.

——— “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)”, a *Sin Permiso*, núm. 6.

DUVOUX, N. (2012): “Analytical Marxism and Real Utopias: An Interview with Erik Olin Wright.” *La Vie Des Ideas*. <http://www.booksandideas.net/Analytic-Marxism-and-Real-Utopias.html>.

DWORKIN, R. (1981): “What is equality? Part I: Equality of Welfare.” *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3): pp. 185- 246.

——— (1981): “What is equality? Part II: Equality of resources.” *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4): pp. 185- 243.

——— (2000): *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge.

——— (2011): *Justice for Hedgehogs*. Harvard University Press, Cambridge.

ECCLESHALL, R; GEOGHEGAN, V; JAY, R; WILFORD, R. (2011): *Ideologías políticas*. Tercera edición, Tecnos, Madrid.

EINSTEIN, A. (2005): “El socialismo en una época de transición” (1949, “Why socialism?”, *Monthly Review*, núm. 1), a *El socialismo y el futuro de la humanidad* (recull de textos d'EINSTEIN, A; SWEEZY, P; WILLIAMS, R.). Hacer, Barcelona.

ELSTER, J. (1980): “Cohen on Marx's Theory of History”. *Political Studies*. Vol. XVIII, 1.

——— (1982): “Marxism, Functionalism, and Game Theory: The Case for Methodological Individualism”. *Theory and Society*, 11, Núm. 4.

——— (1982): “Roemer versus Roemer”. *Mientras Tanto*, 22, España.

——— (1983): “Reply to comments (On the article “Marxism, Functionalism, and Game Theory)””. *Theory and Society*, 12.

——— (1986): *Sour grapes. Estudios in the subversion of rationality*. Cambridge University Press.

——— (1986): “The Market and the Forum”, a ELSTER, J. & HYLAND, A. (eds): *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 103-32. Reimprès a GOOGDIN, R. E. & PETTIT, P., eds. (2006): *Contemporary Political Philosophy. An Anthology. Second Edition*, Blackwell, pp. 144-158.

——— (1989): *Ulises y las Sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. Fondo de Cultura Económica, México, D. F. (1979, *Ulyses and the Sirens*).

——— (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge.

——— (1986): *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge.

——— (1998): *Justicia Local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*. Gedisa Editorial, Barcelona (1992, *Local Justice*).

——— (2007): *Tuercas y Tornillos*. Gedisa Editorial, Barcelona (1989, *Nuts and Bolts*).

ELSTER, J; MOENE, K. O.; Comps. (1992): *Alternativas al Capitalismo* (SZIRÁ CZKI, G.; WEITZMAN, M. L.; BAUER, T.; MOENE, K. O.; NOVE, A.; COHEN, G. A.; ELSTER, J.; ROEMER, J. E.). *Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social*, Madrid.

ENGELS, F. (1976): *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Akal, Madrid.

——— (1998): *Del socialismo utópico al socialismo científico*. De Barris, Barcelona.

ESTLUND, D (1998): “Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls”. *Journal of Political Philosophy*, 6, pp. 99-122.

FERNÁNDEZ BUEY, F. (2005): "Marxismos. Continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo." *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*. Núm. 16, pp. 47-56.

FERNÁNDEZ BUEY, F.; MUNTANER, C. (2013): "Marxismos contra corriente: sopesando la década de los ochenta". <http://www.espai-marx.net/ca?id=7675>

GARGARELLA, R.; OVEJERO, F.; comps. (2001). *Razones para el socialismo*. (Contribuciones de: COHEN, G. A.; GARGARELLA, R.; OVEJERO, F.; ROEMER, J. E.; PHILLIPS, A.; SCHWEICKART, D.; BOWLES, S. & GINTIS, H.; WRIGHT, E. O.). Paidós, Barcelona.

GARGARELLA, R. (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós, Barcelona.

——— (1995): "Marxismo Analítico, el Marxismo claro." *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Núm. 17-18. Universitat d'Alacant.

GARGARELLA, R.; QUERALT, J. (2010): "Igualdad y Comunidad: El Pensamiento de G. A. Cohen," *Claves de Razón Práctica*. N. 199. Madrid.

GAYO, M.; CERDA, A. (2012): "Entrevista a E. O. Wright" (2007). *Revista de Sociología*, 27.

GINER, S. (1990): *Historia del Pensamiento Social*. Ariel, Barcelona.

GUÉNARD, F.; LANDEMORE, H. (2008); "When the lottery is fairer than rational choice" (entrevista amb ELSTER, J.). *La Vie Des Ideas*.

http://www.laviedesidees.fr/spip.php?page=print&id_article=469

GRIFFITHS, S. (2006): "Market socialism in retrospect". *Contemporary Politics*, Volum 12, 1.

HAMBURGUER, E. (1991): "Marxismo Analítico, o Pensamento Claro" (entrevista a ELSTER, J., 26/11/1990, Chicago). *Novos Estudos*, 31, pp. 95-105.

HARTO DE VERA, F. (2005): *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: Una relación problemática*. Trotta, Madrid.

HOBBSAWM, E. (1995): *Historia del Siglo XX*. (1914-1991). Crítica. Barcelona.

———— (1997): *La era de la revolución, 1789-1848*. Crítica. Barcelona.

———— (1998): *La era del Capital, 1848-1875*. Crítica. Barcelona.

———— (1998): *La era del Imperio, 1875-1914*. Crítica. Barcelona.

HUME, D. (2006): *Ensayos Políticos*. Tecnos, Madrid.

KAUFMAN, A.; ed. (2015): *Distributive Justice and Access to Advantage. G.A. Cohen's Egalitarianism*. (ANDERSON, E.; VALLENTINE, P.; CARENS, J.H.; CURETON, A.; YPI, L.; KAUFMAN, A.; MILLER, D.; TOMLIN, P.; WOLLNER, G.; ARNESON, R.J.; KUKATHAS, C.; OLSARETTI, S.). Cambridge University Press, Cambridge.

KIRBY, M (2001): "An Interview with Erik Olin Wright." *Social Science Teacher*.

http://www.ssc.wisc.edu/~wright/kirby_wright.pdf

KNIGHT, C. & STEMPOWSKA, Z.; eds. (2011): *Responsibility and Distributive Justice*. (ARNESON, R. J.; TEMKIN, L.; FLEURBAEY, M.; LIPPERT-RASMUSSEN, K.; STEMPOWSKA, Z.; MATRAVERS, M.; KNIGHT, C.; VALLENTINE, P.; HURLEY, S.; deSHALIT, A. & WOLFF, J.; MILLER, D.; SEGALL, S.; DANIELS, N.) Oxford U. Press, Oxford.

KRYLOV, D.; LOGINOW, G. (2010), "An Interview with E. O. Wright." *Economic Sociology*. Vol. 11, núm..2.

KUKATHAS, C.; PETTIT, P. (2004): *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos, Madrid.

KYMLICKA, W. (2002); *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Segona edició. Oxford University Press, Nova York.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. (2001): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Segona edició. Verso, Londres.

LAFARGE, P. (2013): *El derecho a la pereza*. Cofás, Móstoles. (1880, *Le droit á la paresse*).

LEVINE, A. (2003): *A Future for Marxism? Althusser, The Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*. Pluto Press, Londres – Sterling - Virginia.

LIZÁRRAGA, A. F. (2013): “Marxismo, Autopropiedad y Abundancia”. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol 45, núm. 134, pp. 43-68.

LOCKE, J. (2000): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza, Madrid. (1764).

LUCE, R. D.; RAIFFA, H. (1989): *Games and Decisions. Introduction and Critical Survey* (1957). Dover Publications.

LUKES, S. (2007): *El poder. Un enfoque radical*. Segunda edición (2007). Siglo XXI, Madrid.

——— (1985): *Marxism and Morality*. Oxford.

LLEIXÀ, J. (2006): “Reptes per a una democràcia de ciutadans”. Universitat Internacional de la Pau. Recull de ponències. Núm. 20 (XX edició. Reptes per la pau per al segle XXI), pp. 72-82.

MACPHERSON, C.B. (2005): *La Teoría Política del Individualismo Posesivo. De Hobbes a Locke* (1962). Trotta. Madrid.

McTERNAN, E. (2013): “The inegalitarian ethos: Incentives, respect, and self-respect.”, a *Politics, Philosophy & Economics* 12 (1), pp. 93-111.

MÁIZ, R.; ed. (2009): *Teorías políticas contemporáneas*. Segona edició. Tirant lo Blanch, València.

MANDEL, E. (2009): “Cómo quitarle el sentido a Marx” (WARE, R.; NIELSEN, K., Eds.; 1989: *Analyzing Marxism. New essays on Analytical Marxism*. Canadian Journal of Philosophy, supplementary volume 15, The University of Calgary Press), a *Sin Permiso*, núm. 6.

MARX, K. (1976): *El Capital*. Llibre I. Grijalbo, Barcelona – Buenos Aires – Mèxic, D. F. (OME, dirigida per SACRISTÁN, M.).

——— (1976): *El Capital*. Llibre II. Grijalbo, Barcelona – Buenos Aires – Mèxic, D. F. (OME, dirigida per SACRISTÁN, M.).

——— (2004): *Sobre la cuestión judía*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

——— (2002): *Antología*. Península, Barcelona.

——— (1991) *Manuscrits econòmico-filosòfics*, Edicions 62. Barcelona.

——— (1995): *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 / El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Espasa Calpe, Madrid.

MARX, K.; ENGELS, F. (1971): *Crítica dels Programes de Gotha i Erfurt*. Edicions 62, Barcelona.

MARX, K.; ENGELS, F. (1976): *Manifest del Partit Comunista* (pròleg de SERRA I MORET, M.; COMORERA, J.) Undarius, Barcelona.

MAYER, T. (1994): *Analytical Marxism*. Sage Publications, California.

MACYNTIRE, A. (2010): "Review of *Why Not Socialism?* by G.A. Cohen". *Ethics*, 120: 2.

MILLER, D. (1989): *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford University Press, Nova York.

——— (2013): *Justice for Earthlings*. Cambridge University Press, Cambridge.

——— (2014): "Our unfinished debate about market socialism." *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 13 (2).

MIRAS, J.; TAFALLA, J. (2013): *La izquierda como problema*. El Viejo Topo. España.

MOUFFE, C. (1993): *The return of the political*. Verso, Londres - Nova York.

MUNCK, G. L. (2003): "Adam Przeworski: Capitalism, Democracy and Science." Entrevista amb A. Przeworski, conduïda i editada per Gerardo L. Munck. 24 de febrer, Nova York.

NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Nova York / Oxford. Basic Books / Blackwell.

OVEJERO, F.; MARTÍ, J. L.; GARGARELLA, R., eds. (2004): *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. (SANDEL, M.; SKINNER, Q.; PETTIT, P.; SUNSTEIN, C. R.; HABERMAS, J.; KYMLICKA, W.; PATTERN, W.; PHILLIPS, A.). Paidós, Barcelona.

OVEJERO, F. (2005): *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*. Tusquets, Espanya.

OKIN, S. M. (1989): *Justice, Gender and The Family*. Basic Books, Estats Units.

PARAMIO, L. (1993): "El materialismo histórico como programa de investigación", a LAMO DE ESPINOSA, E.; RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (comps.), *Problemas de teoría social contemporánea*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

PEDROZA, R. (2000): "Teoría de Juegos e individualismo metodológico de John Elster. Un acercamiento para el análisis de la educación." *Cinta Moebio* 8: 149 – 158, Chile.

POGGE, T. (2000): "On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy". *Philosophy & Public Affairs*, 29, núm. 2.

POLANYI, K. (2014): *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing, Madrid.

——— (2003): *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (1944, *The Great Transformation*). Fondo de Cultura Económica, Mèxic.

POLYCHRONIOU, C. (2001): "Reflections on Marxism, Class and Politics". Eric Olin Wright. Responses to interview questions posed by Chronis Polychroniou.

<http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Polyc-int.PDF> .

PRZEWORSKI, A. (1986): *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge University Press. New York.

——— (1989): “Class, Production and Politics: A Reply to Burawoy.” *Socialist Review*.

——— (2010): *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*. Siglo XXI. Argentina.

RAVENTÓS, D. (1997): “20 Años de marxismo analítico.” *Viento Sur*, núm. 33.

——— (2000): “La pobreza, la renta básica y el marxismo analítico.” *Movendo Idéias*, Vol 5, núm 8. Belém.

——— (2001): “Ciudadanía, teoría normativa republicana y renta básica.” *Revista FRC* (Fundació Rafael Campalans) Núm. 2. Primavera.

RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Original edition. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, i Londres, Anglaterra.

——— (1999): *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, i Londres, Anglaterra.

——— (2005): *Political Liberalism*. Expanded edition. Columbia University Press books. NY.

——— (2008): *Lectures on the History of Political Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, i Londres, Anglaterra. (Editat per Samuel Freeman).

RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford University Press, Oxford.

RIKER, W. H. (1962): “Teoría de Juegos y de las Coaliciones Políticas”, a BATLLE, A.; ed. (2014): *Diez textos básicos de Ciencia Política*. Ariel, Barcelona.

ROBERTS, M. (1996): *Analytical Marxism: a Critique*. Verso, London.

ROEMER, J. (1981): “Rawlsian Justice as the Core of a Game.” *American Economic Review*, 71, pp. 880-895.

- (1982): *A general theory of exploitation and class*, Harvard University Press.
- (1986): *Value, Exploitation and Class*. Harwood Academic Publishers, Chur – Londres, París, Nova York.
- (1986): *Analytical Marxism* (Editor: ROEMER, J. Textos de: ROEMER, J.; COHEN, G. A.; BRENNER, R.; ELSTER, J.; BARDHAN, P.; WRIGHT, E. O.; PRZEWORSKI, A.; WOOD, A.). Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Anglaterra.
- (1994): *A Future for Socialism*. Verso, London.
- (1996): *Theories of distributive justice*. Harvard University Press.
- (1996): *Egalitarian perspectives: essays in philosophical economics*. Cambridge University Press.
- (1996): *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (editat per WRIGHT a *The Real Utopias Project*, Vol. II (contribucions, entre d'altres, d'ARNESON, LEVINE, WEISSKOPF, BURAWOY, ROEMER, WRIGHT i JOSHUA COHEN).
- RONZONI, M. (2011): "Life is not a camping trip – on the desirability of Cohenite socialism". *Politics, Philosophy & Economics*. Publicat online el 13/10/2011.
- RONZONI, M. & STEMPLOWSKA, Z. (2014). "Introduction to Symposium on G. A. Cohen and Socialism." *Politics, Philosophy & Economics*. Vol. 13 (2).
- RUSSELL, B. (1918): *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*. Allen & Unwin, Londres.
- (2010): *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*. Público, España (1935, *In Praise of Idleness*, Allen & Unwin, Londres).
- SACRISTÁN, M. (1983): *Sobre Marx y Marxismo*. Panfletos y Materiales I. Icaria, Barcelona.
- (1984): *Papeles de Filosofía*. Panfletos y Materiales II. Icaria, Barcelona.

———— (1987): *Pacifismo, Ecología y Política Alternativa*. Icaria, Barcelona.

———— (2005): *Seis conferencias*. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas. El Viejo Topo, Espanya.

SÁNCHEZ, A. (2003): *El valor del socialismo*. El Viejo Topo, Espanya.

SCHECTER, D. (2007): *The History of the Left from Marx to the Present. Theoretical Perspectives*. Continuum, Londres.

“Self-Ownership, History and Socialism: An interview with G. A. Cohen.” (1996). *Imprints*: vol 1. Núm. 1.

SEN, A. (1980): “Equality of What?”, a McMURRIN (ed.): *The Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press. Reimprès a GOOGDIN, R. E. & PETTIT, P., eds. (2006): *Contemporary Political Philosophy. An Anthology. Second Edition*, Blackwell, pp. 473-483.

———— (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*. Alianza, Madrid.

———— (2009): *The Idea of Justice*. Penguin Books, Anglaterra.

STEINER, H. (1977): “The Natural Right to the Means of Production.” *Philosophical Quarterly*, núm. 27.

———— (1984): “A Liberal Theory of Exploitation”. *Ethics*, Vol. 94, núm. 2.

———— (1987): “Capitalism, Justice and Equal Starts.” *Social Philosophy and Policy*, 5.

———— (2014): “Greed and Fear”. *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 13 (2).

SYPNOWICH, C.; ed. (2006): *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G. A. Cohen*. (SYPNOWICH, C.; KYMLICKA, W.; ELSTER, J.; PARFIT, D.; SCANLON, T. M.; STEINER, H.; SCHEFFLER, S.; HURLEY, S.; WALDRON, J.; ROEMER, J. E.; COHEN, J.; COHEN, G. A.) Oxford University Press. Estats Units.

THERBORN, G. (2014): *¿Del Marxismo al Posmarxismo?*. Akal, Madrid (2008, *From Marxism to Post-Marxism?* Verso, Londres i Nova York).

THOMPSON, E. P. (1989): *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Editorial Crítica, Barcelona. (1968, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth).

TOMLIN, P. (2010): "Survey Article: Internal Doubts about Cohen's Rescue of Justice". *The Journal of Political Philosophy*, 18 (2), pp. 228-247.

TORMEY, S. (2012): "An interview with Jerry Cohen", a BROWNING, G.; PROKHOVNIK, R.; DIMOVA-COOKSON, M. (editors): *Dialogues with contemporary political theorists*. Palgrave Macmillan, Gran Bretanya.

VALLESPÍN, F.; ed., (1990): *Historia de la Teoría Política*. Alianza, Madrid.

VALVERDE, J. M.; AMIN, S.; CANDEL, M.; ARANGUREN, F.; GRASA, R.; JULIANO, D.; VALMASEDA, C.; etc. (1991): *Les Raons del Socialisme*. Realitat / Fundació Pere Ardiaca. Barcelona.

VAN DER VEEN, R. J.; VAN PARIJS, P. (1986): "A Capitalist Road to Communism". *Theory & Society* Vol. 15: 5.

——— (1986): "Universal Grants versus Socialism: Reply to six Critics". *Theory & Society* Vol.15: 5.

VAN DER VEEN, R. J. & VAN PARIJS, P.; WRIGHT, E. O.; NOVE, A.; CARENS, J. H.; BERGER, J.; PRZEWORSKI, A.; ELSTER, J.; SALAZAR, L.; NUN, J.; LINDSTEDT, G.; AYA, R. & TROMP, B. (1988): *Un salario social mínimo (garantizado) para todos*. Zona Abierta. Núm. 46-47. (Traducció del monogràfic de *Theory & Society*, de 1986).

VAN DER VEEN, R. J. (2006): "Gift-Sharing as the basis of Real Freedom for All".
<http://www.basicincome.org/bien/pdf/RobertvanderVeenFullPaper.pdf>

VAN PARIJS, P. (1986): "Marxismo, ecologismo y transición directa al comunismo." (1983), a *Mientras Tanto*, 26. Barcelona.

——— (1989): “A Revolution in Class Theory”, a WRIGHT, E. O.: *The debate on classes*. Verso, Londres.

——— (1993): *¿Qué es una sociedad justa?. Introducción a la práctica de la filosofía política*. (1991, *Qu'est-ce qu'une société juste?*). Ariel Ciencia Política, Barcelona.

——— (1993): *Marxism Recycled*. Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Gran Bretanya.

——— (1997): *Real Freedom for All: what (if anything) can justify capitalism?* Oxford University Press, Nova York.

——— (2003): “Difference Principles”, a Freedman, S. (ed): *The Cambridge Companion to John Rawls*. Cambridge University Press, pp. 200-240.

——— (2004): “Basic Income: a simple and powerfull idea for the twenty-first century”, a *Politics & Society*, Vol. 32 (1).

VAN PARIJS, P.; VROUSALIS, N. (2014): “Analytical Marxism”, a SMELSER, N. J. & BALTES, B. (eds.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Second Edition. Oxford, Elsevier.

VAN PARIJS, P.; PETTIT, P.; PATEMAN, C.; CASASSAS, D.; DOMÈNECH, A.; BERTOMEU, M.J.; RAVENTÓS, D.; etc. (2013). *Renda Básica Ciudadana. Sin Permiso*. www.sinpermiso.info

VENEZIANI, R. (2006): “Analytical Marxism: A critical appraisal.”
http://www.researchgate.net/publication/228621063_Analytical_Marxism_A_Critical_Appraisal .

——— (2006): “A future for (analytical) Marxism?”
http://mpra.ub.uni-muenchen.de/30864/1/MPRA_paper_30864.pdf.

——— (2012): “Analytical Marxism”. *Journal of Economic Surveys*. V. 26, l. 4, pp. 649- 673.

VIDAL DE LA ROSA, G. (2008): “La Teoría de la Elección Racional en las Ciencias Sociales.” *Sociológica* (23) 67: pp. 221 - 236.

VROUSALIS, N. (2015): *The Political Philosophy of G. A. Cohen: Back to Socialist Basics*: (facilitat per l'autor abans de la publicació).

WILLIAMS, A. (1998): "Incentives, Inequality, and Publicity". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, núm. 3, pp. 225-247.

———— (2008): "Justice, Incentives, and Constructivism." *Ratio* vol. 21, issue 4: p. 476 - 493.

WOLIN, S. (1969): "La teoría política como vocación." *Foro Interno* (2011), vol 11. Universidad Complutense de Madrid.

WRIGHT, E. O. (1994): *Interrogating Inequality. Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. Verso, Londres – Nova York.

———— (1997): *Class Counts. Comparative studies in class analysis*. Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme

———— (2000): *Class Counts. Comparative studies in class analysis. Students Edition*. Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme

———— (2003): "Erik Olin Wright Autobiographical Essay" for *A Disobedient Generation: '68 ers and the Transformation of Social Theory*. Editat per Stephen Turner i Alan Sica.

———— (2005): "Basic Income as a Socialist Project." Presentation at the US-BIG Congress, March 2005. <http://www.ssc.wisc.edu/~wright/>

———— (2006) "Compass Points. Towards a Socialist Alternative." *New Left Review*, 41.

———— (2009): "Understanding Class. Towards an Integrated Analytical Approach." *NLR* , 60.

———— (2014): *Construyendo utopías reales*. Akal, Madrid (2010. *Envisioning Real Utopia*. Verso, Regne Unit).

ŽIŽEK, S.; ed. (2014): *La idea de Comunismo* (2011, *The New York Conference*), Akal, Madrid.

