PRÓLOGO

La teoría de la igualdad en el marxismo analítico: Ethos y estructura

RAMÓN MÁIZ

Erik Olin Wright (1947-2019)
In memoriam

> «The fundamental egalitarian idea is that people should have comparable opportunities for fulfilment in life regardless of what they can produce or have produced.»
>
> G. A. Cohen

Socialisme i Justícia Distributiva de Raül Digón es un libro tan sólido como necesario sobre una cuestión apremiante como pocas: la igualdad. La peor consecuencia de la última crisis ha sido la acentuación extrema de tendencias y pautas comunes, claras y persistentes en la desigualdad económica a escala planetaria. El exponencial crecimiento de la desigualdad constituye el reflejo de la concentración piramidal y acelerada de ingresos y riqueza patrimonial de unos pocos (en España hemos pasado de un coeficiente de Gini de 32 en 2009 a 34,1 en 2017), y en un descenso generalizado de recursos e ingresos de las clases medias y trabajadoras. Sus efectos multiplicadores para las clases peor dotadas de recursos resultan indiscutibles: 1) multiplicación de nuevas formas de explotación, algunas rayanas con el neoesclavismo; 2) menor esperanza de vida de los sectores más pobres y con peor educación, y peor calidad de vida y prevalencia de enfermedades en esos mismos sectores; 3) aumento de la exclusión, marginación e imposibilidad de desarrollar las

capacidades humanas con nivel mínimo de dignidad y autorrespeto. El crecimiento cuantitativo de la desigualdad se ha traducido en consecuencias cualitativas, articulando y potenciando las tres manifestaciones fundamentales de la misma señaladas por Therborn: 1) la desigualdad vital (esperanza de vida, calidad de salud, desarrollo físico e intelectual etc.); 2) la desigualdad existencial (libertad, autonomía, trabajo, dignidad, no dominación de género, etnia, cultura); y 3) la desigualdad de recursos y oportunidades (ingresos, educación, vivienda servicios, prestaciones, poder). A todo ello debe añadirse una última evidencia: el papel activador del conflicto y las guerras que posee la desigualdad horizontal, esto es, la desigualdad económica y política entre grupos étnicos y naciones.

La evolución de la obra de Cohen y del marxismo analítico en su conjunto, que ocupan el eje teórico del excelente libro de Digón, resultan decisivos para una reorientación *sistémica* —esto es, atenta a la estructura tanto como a los actores— de la teoría política de la igualdad. Cohen, tras abandonar una inicial perspectiva funcionalista, que ponía entre paréntesis a los actores y asumía la primacía explicativa y el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, participó activamente en el debate de la «métrica de la igualdad», desde los postulados del *igualitarismo de la suerte*. Este último, en su perspectiva, debería articularse en orden a eliminar las desventajas involuntarias, es decir, las desigualdades que no se derivan de elección, error o mérito («igualdad de acceso a las ventajas»). Finalmente, en sus últimos escritos, Cohen desarrolló una perspectiva, ya presente en trabajos previos, que hace énfasis en la articulación de los principios de *igualdad y comunidad*, en las condiciones estructurales y éticas de una comunidad de iguales.

Lo que reviste mayor interés en los últimos trabajos de Cohen es el distanciamiento de los planteamientos liberales en la teoría igualitarista para adoptar un doble principio, procedente de la tradición socialista, articulado en *conexión interna y* conceptual: *1) igualdad* y *2) comunidad*. Respecto al primer principio, la igualdad, resulta de especial relieve la radicalización de su crítica al postulado neoliberal de que la propiedad privada constituye patrimonio y fundamento de la libertad individual, la cual resultaría menoscabada por el Estado cada vez que éste interfiere, por ejemplo, limitando los beneficios o los salarios máximos que pueden obtenerse en el mercado, estableciendo un sistema impositivo progresivo etc. El discurso neoliberal combina dos argumentos igualmente falaces: 1) la libertad concebida como un derecho negativo, de tal suerte que soy libre cuando alguien no me impide hacer algo que tengo dere-

cho a hacer (luego nadie tiene derecho a impedírmelo); 2) el derecho moral a la propiedad considerado como el fundamento de la libertad individual (luego los impuestos constituyen una expropiación ilegítima). Por el contrario, la perspectiva estructural de la igualdad de Cohen, articulando los principios de igualdad y comunidad, muestra a la propiedad privada como un límite a la libertad de los no propietarios. El derecho de propiedad, en este argumento, no constituye un orden «natural» (frente a lo que cualquier «*re*distribución» deviene alteración artificiosa del curso de la naturaleza), sino el resultado de una restricción —el derecho de propiedad— ejercida sobre los no propietarios y un insuperable límite a la libertad de éstos.

Desde esta perspectiva, la propiedad privada es una intervención, una interferencia de la que resulta preciso examinar críticamente su legitimidad. Por decirlo con Marx, en *El Capital*: la propiedad privada en manos de alguien presupone la correlativa no propiedad por parte de otra persona y los no propietarios de los medios de producción se ven obligados a vender en el mercado esa peculiar «mercancía» que es la fuerza de trabajo. En este argumento, la falta de propiedad por debajo de determinados niveles no solamente constituye una falta de recursos para ejercer la libertad (Berlin, Rawls, Dworkin), sino que deviene en interferencia ilegítima, generadora de dominación sobre los que la padecen. De este modo los límites a la propiedad, la transferencia de recursos a favor de los que tienen menos medios es tan artificial como la propiedad privada misma, solo que además esta interferencia redistributiva resulta, a diferencia de aquélla, legítima porque permite aumentar la libertad de muchos a expensas de unos pocos. En definitiva, el sistema de propiedad privada es un ordenamiento jurídico coactivo, deudor de un modo de producción capitalista, que establece una arbitraria distribución de bienes (patrimonio, herencia, rentas) que debe ser sometida a escrutinio normativo.

Esto supone entender el capitalismo más allá de su apariencia, esto es, dar cuenta de que una de las peculiaridades del capitalismo consiste, precisamente, en que presenta la estructuración de las relaciones sociales *como si* fueran meramente económicas, ocultando sus condiciones no económicas de posibilidad, las cuales se dan por supuestas y autoevidentes. Así, en un análisis que atañe directamente a nuestro argumento, Marx muestra en el volumen I de *El* Capital que la *expropiación* constituye el lado oculto de la *explotación*, de modo que tras el trabajo asalariado y la «libre» venta de la fuerza de trabajo reside todo un mundo de

relaciones de dominación y violencia. Por esta razón, una teoría política de la igualdad debe contextualizarse en una teoría del capitalismo como *orden social institucionalizado* en múltiples niveles —económico, social, político, ecológico— cuyas tendencias a la crisis proceden de la tensión entre el sistema económico, por una parte, y cada una de sus condiciones de posibilidad —sociales, naturales y políticas— por otra. Es por ello que la crítica del capitalismo, en la que ha de inscribirse una teoría sistémica, no individualista, de la igualdad, debe articular las relaciones de dominación de clase, con la dominación de género y la dominación de la naturaleza.

En cuanto al segundo principio, la *comunidad* se define explícitamente por Cohen, y a diferencia de Rawls o Dworkin, pero también, parcialmente, de autores más próximos como Miller, contra la compatibilidad de una teoría de la justicia con el mecanismo del mercado (constituye, de hecho, un «principio antimercado»). La razón de ello reside en que la comunidad se basa en el altruismo condicional: sirvo al otro porque lo necesita y ello me obliga moralmente y no por el beneficio que obtengo de ello. Por esta razón, no solamente la suerte inmerecida, sino la *explotación* (y la *instrumentalización* del otro como medio para el beneficio propio) constituye un objetivo de su teoría de la igualdad. Pero también porque las disposiciones actitudinales del mercado fomentan no solo el intercambio instrumental, sino la desigualdad estructural como incentivo endémico de toda transacción. Así, el principio de comunidad anuda incentivos morales, con el rechazo de los criterios de «mérito» y «responsabilidad» individuales como principios de justicia. Esto es, establece la prioridad, diríamos «lexical» de la necesidad (necesidades básicas) sobre la recompensa merecida sobre la base del valor de la contribución productiva individual medida por precios de mercado. Tal es, como muestra magistralmente Digón en estas páginas, la razón última del rechazo de la teoría de los incentivos de Rawls por parte de Cohen: ésta resulta en exceso permisiva con niveles intolerables de desigualdad, toda vez que sostiene que los mayores ingresos por parte de los más capaces (eficiencia) redundaría, en alguna medida, en reducción de la pobreza de los menos dotados de recursos (igualdad). Se asume, de este modo, que en ausencia de incentivos materiales, no existe estímulo alguno (o al menos suficiente) para el trabajo y la productividad y se traduciría en menor riqueza total y por lo tanto mayor pobreza para los peor dotados de recursos.

Pero el principio de comunidad resulta clave también por su llamada de atención a las precondiciones actitudinales y motivacionales. En efecto, el nuevo horizonte urgido por hipótesis de la escasez acentúa la centralidad del mecanismo comunitario de fraternidad, como alternativo al instrumentalismo del *do ut des* del mercado. Abandonar la hipótesis de la abundancia, reconocer que ante la depredación ilimitada operando sobre la finitud del ecosistema y la desaforada huella ecológica, que no hay de todo para todos, pasan a primer plano los diseños institucionales, la coherencia entre las políticas públicas predistributivas y redistributivas y los correspondientes soportes axiológicos. La comunidad ofrece un principio alternativo al individualismo del *homo oeconomicus*, deudor de una filosofía hiperracionalista hoy ya insostenible, pues frente a la procura racional del autointerés y el *individualismo competitivo*, con su fractura entre «ganadores» y «perdedores», defiende un altruismo condicional o recíproco como base motivacional para la implementación de políticas igualitarias. En este orden de cosas, la obra última de Cohen sintoniza —por ejemplo en su distinción entre «regarding» y «treating» a los otros como iguales— con las aportaciones más recientes de las ciencias cognitivas y la psicología (y la economía) evolucionista. En efecto, en estos programas de investigación se ha constatado que, frente a la asunción (omnipresente en el paradigma explicativo dominante de la elección racional) de que la gente desea maximizar el propio interés, la hipótesis del *altruismo empático*, la cual sostiene que el altruismo constituye un mecanismo seleccionado evolutivamente y un fuerza mucho más poderosa e influyente en el comportamiento humano de lo que habitualmente se reconoce. En este sentido, nuestros sistemas neuronales nos vinculan unos a otros y nos vuelven más interdependientes, de modo mucho más estrecho que el individualismo metodológico está dispuesto a asumir. De hecho, la necesidad de pertenencia a una comunidad constituye una necesidad básica y la interconexión social entre los seres humanos, nuestra condición última y primera de entidades sociales, facilitan la empatía, las relaciones no instrumentales y la coordinación. El resultado es que, por razones evolutivas, como inisisten desde hace tiempo Bowles & Gintis, la gente no se ve abocada a la febril competición y la supervivencia de los más aptos, sino que *coopera* —interacciona con los demás en beneficio mutuo— y lo hace a menudo, no solamente por interés sino por auténtica implicación en el bienestar de los demás, se atiene a normas sociales y se comporta éticamente por razones no meramente instrumentales.

Esta reorientación final de la obra de Cohen, nos conduce a recuperar dos principios clásicos del marxismo; a saber: «que el libre desarrollo de cada uno sea el presupuesto del libre desarrollo de todos» y «de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades». Principios mediante los cuales, a diferencia del mercado, lo que cada uno *obtiene* se desconecta explícitamente de lo que cada uno *aporta*. Cierto que tal principio debe ser precisado, tanto 1) en el concepto de necesidad de *capacidad o habilidad* (ni implica una exigencia social exorbitante de rendir individualmente el máximo de productividad posible a costa del propio plan de vida, ni excluye toda compensación por el trabajo más duro o arriesgado); como 2) el de *necesidad* (que reabre el debate sobre las necesidades, capacidades y funciones humanas básicas). Pero ambos principios poseen la decisiva virtualidad de conectar —insistimos: de forma interna y conceptual — el principio de justicia de la igualdad, con el principio de la comunidad o fraternidad.

Por lo demás, «de cada uno según sus capacidades», remite a una discusión sustantiva del problema de los incentivos selectivos, materiales o morales, y con ello a la cuestión capital del *ethos* igualitarista compartido. Y esta cuestión del *ethos* igualitario constituye una de las aportaciones de mayor interés en la teoría última de la igualdad de Cohen. Según su criterio, la justicia y la igualdad no pueden ser solo cuestión que concierna a la *estructura básica* de la sociedad (Rawls) o a la *estructura de clases* (Marx), sino que requiere un comportamiento cívico normativamente apropiado a los valores igualitarios. Como subraya con acierto Digón, también en lo que atañe a la igualdad material, *lo personal es político*. Así, del mismo modo que el mercado no funciona sin un soporte institucional (el ordenamiento jurídico) que lo haga posible y un *ethos* minimalista de lo permisible en el intercambio (a despecho de las endémicas asimetrías de información), una sociedad bien ordenada requiere no solamente una estructura institucional justa, sino una cultura pública que genere actitudes, valores y comportamientos alternativos a la instrumental maximización de utilidades del *homo oeconomicus*.

En este orden de cosas, la crítica de Cohen a la teoría de los incentivos materiales de Rawls posee un múltiple alcance: 1) suministra una alternativa de incentivos morales, que permite una crítica a las desigualdades adicionales, generadas por la diferencia de ingresos que implica el incentivo material de un mayor salario con la finalidad de que se motive la máxima productividad; 2) en su autocrítica del marxismo funcionalista inicial, que asumía el crecimiento ilimitado de las fuerzas

productivas, proporciona asimismo una alternativa a un modelo productivista de crecimiento ilimitado e insostenible de la mano de la ensoñación prometeica de la abundancia. La teoría del último Cohen asume la hipótesis de la escasez e inspira un control de los estándares de vida material excitados por el consumismo compulsivo de la sociedad de mercado y, a diferencia de Marx, reformula la igualdad desde una cultura política de la contención de las seudonecesidades (lo que en modo alguno implica prédica de frugalidad represiva) y una gestión de la demanda (*editing choice*), muy distinto del horizonte productivista de crecimiento insostenible que subyace a la teoría de los incentivos económicos y las desigualdades de ingresos; y 3) *la inseparabilidad de las dimensiones de la estructura y la acción,* pues aquí se sostiene que no solo las instituciones sino también los individuos, en al menos algunas de sus decisiones cotidianas deben guiarse por los principios morales y políticos de justicia igualitarista.

Ahora bien: ¿por qué resulta esto de relieve para una teoría estructural de la igualdad, que no sea deudora de una sociedad de mercado? Porque el principio de «de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades», debe completarse con el otro principio de justicia socialista; a saber: la aspiración a una sociedad «en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos». Esto es, una idea de vida buena entendida como autorrealización, desarrollo de las propias capacidades de producción y creación mediante el trabajo material o inmaterial. De esta suerte se vincula la crítica del capitalismo (propiedad privada de los medios de producción y mercado como mecanismo de distribución), con una teoría de la sociedad justa que incorpora el control de la desmedida desigualdad de ingresos, con la cooperación altruista que constituye su soporte motivacional y la autorrealización a partir de la libertad de ocupación.

Finalmente, la antevista conexión interna y conceptual de los principios de igualdad y comunidad en el último Cohen, posee adicionales consecuencias. Así, en sus últimos escritos sostiene que la no compensación de las desigualdades surgidas de elecciones auténticas (no deturpadas, voluntarias e informadas), derivadas del principio del «igualitarismo de la suerte», incluso en su versión más exigente de *igual acceso a las ventajas*, legitima aún un exceso de desigualdades inadmisibles desde el punto de vista del principio socialista de la comunidad. A su juicio, la desigualdad erosiona tan irreparablemente a la comunidad que el solo principio de igualdad de acceso a las ventajas no resulta suficien-

te, pues permite aún la presencia acrítica de excesivas desigualdades de resultados, por lo que debe ser completada y reforzada por una perspectiva de fraternidad que nos lleve a considerar y tratar a los otros como iguales. Por debajo de determinado nivel de carencia de recursos la vida humana pierde su dignidad y de ahí que, a diferencia de la perspectiva liberal, una teoría política igualitarista no pueda desentenderse de los resultados finales de las trayectorias de vida de los ciudadanos, sin vejatoria investigación de las responsabilidades individuales.

La obra de Raúl Digón que la lectora o lector tiene ahora en sus manos contiene el estudio más completo, riguroso y sistemático realizado hasta la fecha sobre la obra de Cohen y el Grupo de Septiembre. Sus aportaciones no solo vienen a cubrir un llamativo vacío académico en la teoría política, sino que resultan imprescindibles para el debate político en curso en favor de una Europa Social. El reequilibrio de la teoría de la igualdad en una perspectiva sistémica (atenta tanto a las instituciones como a los actores), empeñada en la construcción de relaciones sociales justas que permitan la vida en común en igual respeto y no dominación, en definitiva, desde la «utopía real» de una *igualdad socialista de oportunidades*, abre la vía a la articulación del igualitarismo con la teoría de la democracia republicana, con el ecologismo y el feminismo. Proporciona una indispensable base teórica común para enfrentar la lacerante ecología de las desigualdades, que facilita dar cuenta de la interseccionalidad entre esos espacios de conflicto y su enraizamiento en la división y la lucha de clases de nuestros días, siguiendo la última lección del añorado Erik Olin Wright: «Stay classy!».

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'aquest llibre rau en la investigació vinculada a la meva tesi doctoral. 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. Motivat per 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. Considero que el llegat filosòfic del socialisme, juntament amb elements d'altres tradicions, pot contribuir a la possibilitat d'un món més just.

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 de la meva tesi doctoral: el pensament de Gerald

[1] El treball, DIGÓN, R., *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 Polí-

Allan (Jerry) Cohen (1941-2009) i els trets fonamentals de l'anomenat Marxisme analític, escola de la qual 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 del 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 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

---

tiques i Socials (ICPS), es troba disponible a http://www.icps.cat/archivos/Recerca/AjutRecerca2006RaulDigon.pdf.

[2] Durant el primer quadrimestre del 2007 vaig participar regularment en els seminaris que dirigeix a la Universitat de Sussex el doctor Darrow Schecter, entorn d'autors clàssics de la història del pensament social i polític, com Marx, Benjamin, Hegel, Gramsci, Foucault, Freud, Simmel o Arendt.

[3] A les darreries de 2009, poc temps després de la seva mort, es publicà: COHEN, G. A., *Why not Socialism?*, Princeton University Press, New Jersey, 2009, 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.

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 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 la tesi que ha originat aquest llibre. Des 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. Malauradament, una malaltia implacable ens ha privat a tots de la seva saviesa i amistat, i no he pogut compartir amb ell els fruits finals d'aquest esforç. Posteriorment, ha estat fonamental la direcció del doctor Joaquim Lleixà Chavarría, que m'ha proporcionat orientacions i pautes inestimables per consumar aquesta recerca. I també per a la meva maduració com a investigador. La seva generositat ha estat essencial per poder cloure la investigació. Així mateix, he d'agrair el suport acadèmic que sempre he trobat en els doctors Joan Antón Mellón i Jaume Magre Ferran. No cal dir, però, que tota incongruència o ambigüitat que s'hi pugui trobar m'és imputable de manera exclusiva.

Vull agrair igualment l'ajut de Hillel Steiner, Phillipe Van Parijs, David Miller, Miriam Ronzoni i Nicholas Vrousalis, perquè m'han facilitat textos essencials per a aquesta recerca. Com també donar les gràcies, per la seva complicitat, als companys Ignasi Sardà, Eulàlia Mesalles, Víctor Ramírez, Òscar López i Juli Cuéllar. Agraeixo en especial l'ajuda

[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. Willians i P. Casal, sobre la publicació pòstuma del recull d'assajos: COHEN, G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy,* Princeton University Press, New Jersey, 2011 [Editat per OTSUKA, M.].

dels meus pares, Lydia i Armand, i, profundament, tot el suport de la Yolanda, la meva parella.

4. La investigació acadèmica que fonamenta aquest llibre ha volgut anys de dedicació, ja que s'ha desenvolupat en paral·lel a dues ocupacions exigents: la dedicació laboral com a lletrat del cos superior de la Generalitat de Catalunya i, alhora, com a professor associat del Departament de Ciència Política, Dret Constitucional i Filosofia del Dret (UB). Així mateix, cal reportar el temps esmerçat per a publicacions i traduccions vinculades a la recerca, com també la necessitat d'adaptar-ne el decurs al seguiment de l'aparició pòstuma de materials de Cohen i altra bibliografia derivada recent.[5] Circumstàncies que, tanmateix, han resultat finalment positives per completar la recerca.

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 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

[5] Entre els darrers exemples hi trobem: COHEN, G. A., *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 2013 [WOLFF, J. ed.], que en principi clou la producció «oficial» de Cohen, malgrat els textos que romanen dispersos, o bé el monogràfic de *Politics, Philosophy & Economics* («Special Issue: Symposium on G. A. Cohen and Socialism»), vol. 13 (núm. 2), publicat el maig de 2014, com també KAUFMAN, A. (ed.), *Distributive Justice and Access to Advantage. G. A. Cohen's Egalitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

palès en la producció dels marxistes 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 fora la de l'investigador que l'analitzés des 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'aquest llibre 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 teoricopràctiques dels treballs que analitzem en aquest llibre, una part notable de la producció del Marxisme analític respon a motivacions més abstractes, fins i tot metaètiques, certament allunyades de la praxi més recognoscible. 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 *leitmotiv* fundacional del Grup de setembre (nucli del Marxisme analític), consistent a sotmetre a escrutini el corpus marxià 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 potencials 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 aquest treball 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

[6] Per a una explicació de les diferències metodològiques entre els enfocaments textualistes i contextualistes vegeu: VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política,* Alianza, Madrid, 1991, pp. 21-56, i HARTO DE VERA, F., *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: Una relación problemática,* Trotta, Madrid, 2005, pp. 209-226.

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 intellectual de Cohen i el Grup de setembre, ordenat cronològicament i, tant com ha estat possible, per variables temàtiques, tot identificant-ne els girs i els aspectes de continuïtat.

3. L'estructura del llibre 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 conseqüent, 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 del llibre; 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 el treball 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 del llibre 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. Aquest llibre, 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 del llibre procurem escatir-ne les implicacions pràctiques. Pel que fa a la valoració de la seva figura, bé com a postulador 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,

[7] Vegeu COHEN, G. A., «How to do Political Philosophy», a: COHEN, G. A., *On The Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 2011 [editat per OTSUKA, M.], pp. 225-235, on subratlla la centralitat del contrast de punts de vista per a aquesta disciplina.

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 de 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 el fet que encara no s'ha sabut trobar el disseny institucional adient per assolir que una població nombrosa s'organitzi —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. Ens sentim satisfets si el nostre esforç pot contribuir modestament a mantenir oberta la discussió sobre alternatives, i a generar-hi respostes convincents.

6. Aquest treball 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 tradi-

[8] Per al significat específic de cadascuna d'aquestes expressions, sovint emprades com a sinònimes, vegeu: HARTO DE VERA, F., *Ciencia Política y Teoría Política contemporáne-*

cionalment 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 nostra recerca 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.

---

as: Una relación problemática, Trotta, Madrid, 2005, pp. 157-179, i BERMUDO, J. M., *Filosofía Política I,* Ediciones del Serbal, Barcelona, 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], a: BERLIN, I., *El Veritable Estudi de la Humanitat*, Empúries, Barcelona, 2009, i WOLIN, S., «La teoría política como vocación» [1969], a: *Foro Interno*, vol 11, Universitat Complutense de Madrid, 2011.

Capítol 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 conteporary 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] Li interessa escatir els fonaments teòrics i normatius d'una possible societat socia-

[1] També ho considera així Nicholas Vrousalis, deixeble de Cohen: «what unites all of Cohen's writtings 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*, Bloomsbury, London, 2015.). Agraeixo a aquest autor que m'hagi facilitat l'esborrany inèdit del llibre citat, on s'intenta reconstruir el pensament de Cohen en un conjunt unificat de tesis. Així mateix: «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, equa-

lista, 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 socialista[2] 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 llibertarisme de dretes (capítol 3), el forcejament amb el liberalisme igualitari (capítol 4) i les alternatives en el Marxisme analític (capítol 5).

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 adjectivacions[3] per esclarir què volem

---

lity and community, as he understood them.» (VROUSALIS, N., «G. A. Cohen's Vision of Socialism», a: *Ethics,* Vol. 14, n. 3-4, 2010, p. 1.

[2] Vegeu a tall d'exemple COHEN, G. A., «Prague preamble to *Why not socialism?*», a: COHEN, G. A., *Finding Oneself in the Other*, Princeton University Press, New Jersey, 2012, [OTSUKA, M., ed.], 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.). Tot i l'assumida condició de socialista, considera que: «en certs aspectes sóc un liberal». YPI, L., «Sobre el futuro del socialismo», entrevista a Gerald Cohen, 2009, a: COHEN, G. A., *Por una vuelta al socialismo* (*o cómo el capitalismo nos hace menos libres*), Siglo XXI editores, Argentina, 2014. [GARGARELLA, R.; QUERALT, J., eds.]

[3] Vegeu DE FRANCISCO, A., «El Marxismo y la Utopía Socialista», a CAMINAL, M., *Manual de Ciència Política*, 3.ª edició, Tecnos, Madrid, 2006, p. 162: «Que la noción de

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 republicanisme[4] 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'amenaces 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 fora 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

---

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, A., «Socialismo: ¿de donde vino?, ¿qué quiso?, ¿qué logró?, ¿qué puede seguir queriendo y logrando?», a: BUNGE, M.; GABETTA, C. (eds.), *¿Tiene porvenir el socialismo?,* Eudeba, Buenos Aires, 2013., pp. 71-124.

democràcia econòmica, social, cultural i política. Una idea de poder que conjumini els principis proclamats per la Revolució Francesa, sense renunciar-ne a cap.

La pluralitat dels socialismes i els comunismes, conceptes sinònims o amb matisos diferenciadors segons el context, mostra, però, una 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.

---

[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: Bravo Gala, P. (comp.), *Socialismo Premarxista*, Tecnos, Madrid, 1988. 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.

[6] Vegeu: Anderson, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1979.

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; un allunyament de la filosofia envers l'estudi de l'economia i la política, i, finalment, la maduresa que es plasma en els *Gründisse* 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.

---

[7] SCHECTER, D., *The History of the Left from Marx to the Present. Theoretical Perspectives,* Continuum, London, 2007, p. 1.

[8] *Ibid.*, p. 1.

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 alguns 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 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 *Manuscrits econòmics i filosòfics* del 1844, negligiria la preocupació pel «qui soc?», com a neguit que es projecta en les religions, els nacionalismes i altres fenòmens associats al gènere i la

[9] COHEN, G. A., «Reconsidering historical materialism», a: *Nomos*, XXVI, 1983 [PENNOCK, J. R.; CHAPMAN, J. W., eds.]; a COHEN, G. A, *History, Labour and Freedom. Themes from Marx,* Oxford Univ. Press, New York, 1988, i a COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defence,* Oxford University Press, New York, 1978 [edició de 2000]. I «Restricted and inclusive historical materialism», a: *Irish Philosophical Journal*, núm. 1, 1984; a COHEN, G. A., *History Labour and Freedom*, i a COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defence* [2000].

[10] De fet, tant la idea de la història com la visió sobre l'home són variables centrals per a l'estudi de tot clàssic.

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 subteories. 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 entrellaçades per un element transversal: la dialèctica. Una instància —que s'extreu de rellegir Hegel en clau materialista— mediadora entre allò 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 en 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, G. A., *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Oxford Univ. Press, N. York, 1988, 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 del 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 escrits[13] 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

---

[12] COHEN, G. A., *Finding Oneself in the Other*, Princeton Univ. Press, N. Jersey, 2012 [OTSUKA, M., ed.], p. 17.

[13] Com ara el prefaci de COHEN, G. A., *History, Labour and Freedom. Themes from Marx,* Oxford University Press, New York, 1988, o «Politics and Religion in a Montreal Communist Jewish Childhood», a: COHEN, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, 2000, els quals cal resseguir a bastament per explicar els primers anys de la vida de l'autor.

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 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

---

[14] «McCarthysm 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» (Cohen, G. A., *If you're an Egalitarian…, loc. cit.,* nota 13, p. 27). «The Quebecois version of McCarthysm was less insidious than the real article ocurring south of the border, but it was also cruder and, specially for a child, more immediately frightening.» (Cohen, G. A, *History, Labour and Freedom…, loc. cit.,* nota 13, p. X).

[15] El 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.

[16] Anomenada 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. L'àudio de la conferència es troba http://press.princeton.edu/titles/9886.html, i el text a: Cohen, G. A., *Finding Oneself in the Other*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 2012. [Otsuka, M., ed.]. És una exhibició memorable del talent pedagògic, on 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.» (Wolff, J., «G. A. Cohen: A Memoir», a: Cohen, G. A., *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy*, Princeton Univ. Press, New Jersey, 2013, p. 343, [Wolff, J., ed.]).

classes», on 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 confluexen 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 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

[17] COHEN, G. A., *If you're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets, 2000, p. 23.

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 del 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, 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 maccarthisme, 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 regular del Vell i el Nou Testament.[20] (Tot i que no hi

---

[18] *Ibid.*, pp. 186-187.

[19] *Ibid.*, p. 28.

[20] Wolff, J., «G. A. Cohen: A Memoir», a: Cohen, G. A., *Lectures on The History of Moral and Political Philosophy,* Princeton University Press, New Jersey, 2013, p. 342, [Wolff, J., ed.]).

aprofundirem, Cohen va acabar mantenint una interessant relació intellectual 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'adscrivia 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 mesuare abandoned the values of socialism and equality that are central to Marxim belief. The political thing is that the task which Marxism set itself which is to liberate humanity for the opression that the capitalist market visits upon it, has not lost is urgency.»[22]

---

[21] Vegeu a tall d'exemple «The Opium of the People: God in Hegel, Feuerbach and Marx» a: COHEN, G. A., *op. cit.,* nota 17, pp. 79-100, i «One Kind of Spirituality: Come back, Feuerbach, All is Forgiven!», a COHEN, G. A., *op. cit.,* nota 12, pp. 201-207.

[22] *Ibid.*, pp. IX i X.

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 captar per què 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 què pensaríem si ens haguéssim format en un entorn diferent. Ell ho exemplifica amb el record d'una elecció personal transcendent que, si s'hagués 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 terce-

[23] Sobta que, en parlar d'aquests temes, Cohen obvïi les aportacions de Gramsci. 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: *New Left Review*, I/100, 1976; a: COHEN, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defence,* Oxford University Press, New York, 1978 [Edició de 2000], 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 sembla àmpliament estudiat entre els membres del Grup de setembre.

ra 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 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 interessa més la seva pròpia reflexió[25] 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 Ryle[27] (a través del qual Cohen també fou tutoritzat per Isaiah 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,

---

[24] Vegeu el capítol 9 («Valedictory Lecture») de: COHEN, G. A., *op. cit.*, nota 12.

[25] COHEN, G. A., *op. cit.*, nota 17, Cap. 1.

[26] COHEN, G. A., *op. cit.*, nota 12, Cap. 9. Tal com veurem, Cohen marca un contrast rígid entre Analytical Marxism i Bullshit Marxism.

[27] COHEN, G. A., *op. cit.*, nota 11, p. XI, i COHEN, G. A., *op. cit.*, nota 12, Cap. 9.