

CAPÍTULO SEXTO

JUSTICIA COMO IGUALDAD SOCIALISTA

La historia de las ideas socialistas es, sin duda, una de las más fascinantes, complejas e imprescindibles para comprender el pensamiento político, económico, jurídico y filosófico desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.¹ La familia socialista es muy variada y los calificativos también: utópica, científica, anarco-sindicalista, comunista o real, de mercado, democrática, cristiana, feminista; o bien, caracterizaciones que se desprenden desde las diversas internacionales socialistas —con sus pugnas internas— hasta el Foro de Sao Paulo y la crítica al neoliberalismo; así como las variantes más personalizadas —estalinista, trotskista, maoísta, fidelista, guevarista, allendista, chavista-bolivariana— o geográficamente localizadas —socialismo africano, islámico, latinoamericano. No alcanzaría una vida para adentrarse en todas sus variantes. Mi selección será sin duda muy parcial —temporalmente limitada a algunas expresiones contemporáneas— y con el acento puesto en la problemática de la justicia y los derechos humanos.

Durante mucho tiempo, como señala Gargarella, la izquierda marxista asumió que la clase obrera constituía la mayoría de la sociedad, generaba la riqueza de la misma, representaba a la clase explotada, se superponía con el grupo de los “necesitados”, no perdía nada con la revolución, y tenía la misión de transformar a la sociedad liberando las fuerzas productivas y ubicándola en la antesala del comunismo. Con la crisis del socialismo real en 1991 y los cambios en un contexto de globalización, muchas de las críticas que venían gestándose desde el siglo XIX, y que se prolongaron a lo largo del siglo XX, fueron mostrando una a una las limitaciones o, simplemente, la falsedad de sus premisas. La clase obrera ya no constituía una mayoría, no producía toda la riqueza social, no era la única explotada, no se identificaba necesariamente con los más necesitados, podía perder mucho con la revolución y resultó muy cuestionable que el comunismo significara una

¹ Los varios volúmenes dedicados a la *Historia del pensamiento socialista* de un clásico como G. D. H. Cole, desde *Los precursos* (1789-1850) hasta *Socialismo y fascismo* (1931-1939) constituyen una lectura obligada para quien esté interesado en conocer a fondo la evolución del socialismo en sus primeros 150 años de existencia.

sociedad hiperproductiva.² Los problemas de la moral se insertaban de esta manera en las reflexiones del socialismo, y no sólo a partir del “descubrimiento” o reivindicación del joven Marx en sus *Manuscritos*³ y, en general, en sus primeros escritos, a través de nociones como las de “enajenación”, “explotación” o “dominación”, sino incluso en una crítica a fondo de su determinismo metodológico e histórico, en donde los derechos humanos deberían ser reconsiderados a partir de una sólida teoría de las necesidades básicas; la democracia representativa debía comprenderse no exclusivamente con un sentido instrumental sino también sustantivo; y en donde la misma idea de justicia resultaba ahora necesaria para dar cuenta de las promesas incumplidas. En este sentido, como afirma Tom Campbell, el cambio de énfasis llevado a cabo por los socialistas debía dirigirse hacia un tipo de existencia “en la que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos”, en los propios términos de Marx y Engels, como puede leerse en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Y ello, en la medida en que se comprendiera que no era suficiente la sola distribución de dinero o recursos en general “conforme a alguna ecuación mecánica”:

La justicia socialista tiene que ver con algo más que la rectificación de la conducta interpersonal dañina, la lucha por hacer más “equitativos” los sistemas económicos competitivos, y la instrumentación de una red de seguridad para los enfermos, los ancianos y los discapacitados. Se trata de entrar más bien en lo principios que organizan todas las actividades sociales, que se dirigirán a la satisfacción de las “necesidades” en un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar todas las aspiraciones creativas y comunicativas del individuo plenamente desarrollado.⁴

A partir de este enfoque, centraré mi atención en dos propuestas contemporáneas, las de Max Horkheimer y Gerald Cohen, para concluir con algunas reflexiones en torno al socialismo democrático en dos de sus exponentes más preclaros en México, Carlos Pereyra y José Woldenberg.

I. TEORÍA CRÍTICA Y ANHELO DE JUSTICIA

Hablar de teoría crítica remite inmediatamente a la Escuela de Frankfurt y a varios de sus representantes más ilustres, entre otros: Max Horkheimer,

² Gargarella, Roberto, *op. cit.*, pp. 104 y 105

³ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx (los Manuscritos de 1844)*, México, Grijalbo, 1982.

⁴ Campbell, Tom, *op. cit.*, p. 199.

Theodor Adorno, Herbert Marcuse, un temprano Jürgen Habermas y un acompañante e inspirador siempre presente, Walter Benjamin. Nace como un Instituto de Investigaciones Sociales —inicialmente se llamaría “Instituto para el Marxismo”— con una vocación interdisciplinar, no atado, exclusivamente, al análisis económico. Son conocidas las etapas por las que transita la Escuela desde su creación en Alemania hasta el advenimiento nazi, su estancia en Estados Unidos y retorno final a Alemania en el periodo de posguerra. De entre sus representantes he elegido el pensamiento de Horkheimer por sus claras aportaciones y críticas a la concepción de la razón en tanto “razón instrumental” y el desarrollo de sus ideas, en una última etapa de su pensamiento, donde el tema central en varios de sus escritos será, precisamente, el de la justicia.⁵

En su *Crítica de la razón instrumental*,⁶ producto de unas conferencias impartidas en 1944 en la Universidad de Columbia y reunidas posteriormente en un libro publicado en 1947 bajo el título *Eclipse de la razón*, Horkheimer —en diálogo permanente con Theodor Adorno— desarrolla una de las críticas más radicales a la razón occidental, caracterizada como razón instrumental. Esta razón, entendida bajo la lógica del “dominio” y de la “autoconservación”, propia del llamado capitalismo tardío, tendrá resonancias también en otros representantes de la Escuela de Frankfurt, como es el caso de Marcuse con su idea del “hombre unidimensional”, o de Habermas con la idea de “razón estratégica” en su *Teoría de la acción comunicativa*. En el prólogo fechado en 1946, Horkheimer señala los propósitos del libro: establecer un nexo entre el pensamiento filosófico en su hora actual y la “oscura perspectiva de futuro de la realidad”. ¿Cuál es el concepto de “racionalidad subyacente a la industria cultural de nuestro tiempo”? Nos encontramos, afirma nuestro autor, situados ante un proceso creciente de deshumanización, en el que se percibe claramente que la autonomía del individuo se ha ido debilitando poco a poco en su capacidad de ofrecer resistencia al “aparato creciente de la manipulación de las masas”.

Por lo pronto, para Horkheimer, la crítica de la razón instrumental no debe reconducirnos, en una suerte de nostalgia, a la razón metafísica como *afirmación* de un ser trascendente a partir de una razón objetiva y absoluta. Ésta ha sido la propuesta del neotomismo. El uso que hacen estos filósofos de categorías como causa, fin, alma o entidad es necesariamente acrítico. Y el reproche no se dirige tanto a Tomás de Aquino para quien tales catego-

⁵ Horkheimer, Max, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2000.

⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, “Prólogo” de 1967, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002.

rías, en su época, “representaban conocimiento científico en el más alto grado”, con la incorporación de Aristóteles a la teología occidental, sino a los tomistas contemporáneos que siguen usando las mismas categorías sin que representen ya “la columna vertebral del conocimiento científico” moderno. Tales absolutos metafísicos ya no resultan convincentes para el estado de la ciencia actual. Este desencuentro se traduce finalmente en una suerte de dogmatismo que termina ejerciendo un dominio de la realidad y no una crítica de la misma. De igual manera, la crítica de la razón instrumental enfrenta otro tipo de dogmatismo racional a través de las diversas formas de positivismo con su propuesta de una hipóstasis de la ciencia y de sus métodos como explicación única de la realidad. Con todo, lo criticable del positivismo, no es el método científico en sí mismo, sino su incomprensión de que la ciencia es también un producto social y que, usada acríticamente, conduce al igual que el neotomismo, más pronto que tarde, a una “parálisis del pensamiento”. Puesta al servicio de la sociedad para la que funciona:

La filosofía positivista, que percibe el instrumento “ciencia” como motor automático del progreso, resulta tan confusa como otras glorificaciones de la técnica. La tecnocracia económica lo espera todo de la emancipación de los medios materiales de producción... El positivismo es tecnocracia filosófica. Hace de la fe exclusiva en las matemáticas condición indispensable para integrarse en los gremios de la sociedad.⁷

Y lo que es peor, el dogmatismo de la ciencia, el llamado “cientificismo”, responde a una lógica perversa no orientada hacia la emancipación del ser humano, sino por el contrario, “puede ser utilizada también al servicio de las fuerzas sociales más diabólicas” y no resulta “menos estrecho de miras que la religión militante”. Las barbaries del siglo XX así lo atestiguan, y no sólo por lo que hace al ejercicio instrumental de la razón llevado a su extrema burocratización en los campos de concentración, sino al mismo mal uso de la teoría marxista bajo el absolutismo comunista. En un prólogo posterior a su *Crítica de la razón instrumental*, fechado en 1967, Horkheimer denuncia también a los Estados comunistas —“que recurren a las mismas categorías marxistas a las que tanto deben mis propios esfuerzos teóricos”— por las falsas promesas de una aurora de la civilización, que “no están, ciertamente, más cerca de la irrupción de ese nuevo día que los países en los que, de momento al menos, aún no se ha extinguido la libertad del individuo”.⁸ En síntesis: “Tanto el positivismo como el neotomismo son

⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁸ *Ibidem*, p. 41.

verdades limitadas, que ignoran la contradicción que entrañan sus principios. En consecuencia, uno y otro intentan atribuirse un papel despótico en el ámbito del pensamiento”.⁹ Ambos resultan ser dos “panaceas universales antagónicas”, igualmente dogmáticas y acriticas.

¿Qué debemos entender, entonces, por crítica de la razón instrumental? Para responder a esta pregunta, me parece importante seguir la argumentación de Horkheimer como la desarrolla en su primera conferencia dictada en Columbia, “Medios y fines”. Es una pieza ejemplar de la teoría crítica, que debe leerse, conjuntamente, con “Concepto del iluminismo”, ensayo con el que abre el libro *Dialéctica del iluminismo*, escrito con Theodor Adorno.¹⁰ Si este último tiene toda la fuerza retórica de un manifiesto, el primero tiene lo propio de un análisis pausado. Me centraré en “Medios y fines”.

Conviene comenzar haciendo una distinción entre razón subjetiva y razón objetiva. La primera tiene que ver esencialmente con medios y fines, con la adecuación de los métodos y modo de proceder de los fines: “Unos fines que son más o menos asumidos y que presuntamente se sobreentienden”.¹¹ Si existe alguna preocupación por los fines lo será en orden a la conservación del individuo, a su utilidad, pero no en razón de sí mismos. Cuando éstos se consideran bienes deseables por sí mismos, su comprensión corresponderá a la razón objetiva. Desde el punto de vista de la racionalidad subjetiva, de la razón “formalizada” o, para decirlo de una vez, “instrumental”; no hay ningún fin racional en sí, o, en otros términos, “no hay realidad singular alguna que pueda aparecer como racional *per se*”. Para Horkheimer, la crisis contemporánea de la razón

[...] radica fundamentalmente en el hecho de que, llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como un espejismo. Este proceso vino poco a poco a afectar hasta el contenido objetivo de todo concepto racional.¹²

Se ha operado el tránsito de una razón desinteresada a una razón egoísta. Con palabras que resuenan en nuestros días, se pregunta Horkheimer, ¿cuáles serían entonces las consecuencias de la formalización de la razón? Y responde:

⁹ *Ibidem*, p. 106.

¹⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.

¹¹ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, *cit.*, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 48.

Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales [...]. Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas. El avance de la ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogmatismo y la superstición; pero a menudo son precisamente la reacción y el oscurantismo los que más ventajas sacan de esta solución.¹³

Lo cierto es que la tradición ha perdido poder sobre los seres humanos, pero de aquí no se sigue que la alternativa consista ahora en un retorno conservador o romántico a la misma. Para Horkheimer, hemos visto, la propuesta metafísica del neotomismo resulta anacrónica, pero de igual manera negar cualquier referencia a la razón objetiva y ciertos valores absolutos, en línea con el positivismo, terminaría en un cientificismo dogmático y perverso. La claudicación de la razón, en razón instrumental, que ya no encuentra justificación en sí misma sino en las posibilidades que abre al comercio y la industria, al éxito, a un “plan para la acción”, ha intentado convertir estos criterios en una filosofía: el pragmatismo. La crítica de Horkheimer a esta propuesta —Peirce, James y Dewey— es contundente, aunque un tanto exagerada: “el pragmatismo refleja una sociedad que no tiene tiempo de recordar ni de reflexionar”. Como sea, no es éste precisamente el prototipo del hombre inteligente para Horkheimer. La razón subjetiva, vacía ya de contenido, pragmatizada, sin límites sustantivos, ha generado un “hombre unidimensional”, que ha perdido la capacidad de estar “abierto a la percepción de contenidos objetivos” y ha claudicado ya de los conceptos de dignidad, justicia e igualdad. La lógica perversa del proceso, que conduce al predominio de la razón instrumental, ha conducido hacia un “ocaso del individuo”: no sólo asistimos al fin del individuo burgués —una mónoda egoísta producto del capitalismo— sino a su transformación en un “individuo-masa”, un tecnócrata, ingeniero o mánager movido únicamente por la razón instrumental, perfectamente redondeado e integrado en el sistema. Ante este escenario pesimista, la pregunta para Horkheimer es si este destino lúgubre, que ha conducido a las calamidades más aberrantes, a una “banalidad del mal”, como dirá Hannah Arendt, es irreversible o podemos abrigar aún la esperanza de construir un “individuo *post-burgués*”. Un individuo, como afirma Juan José Sánchez, entendido como “*sujeto* capaz de

¹³ *Ibidem*, pp. 60 y 61.

resistir a la injusticia, al poder de la realidad imperante, un individuo sujeto de pensamiento *autónomo* y de *solidaridad social*".¹⁴

Para Horkheimer, la crítica de la razón instrumental y la denuncia de los excesos de la modernidad que, en aras del progreso, invisibilizó el sufrimiento de las víctimas y canceló toda posibilidad de emancipación individual, fue el primer paso por vía negativa para dar impulso a una suerte de reivindicación de la esperanza. Cito nuevamente a Juan José Sánchez:

Es, ahora, como antes, el infinito anhelo de justicia plena, universal y cumplida que, como grito de protesta y resistencia, se ha alzado a lo largo de la historia desde la otra cara de ésta, desde los márgenes de su marcha triunfal, desde la "historia del sufrimiento" (W. Benjamin) de los vencidos o ignorados, de las innumerables víctimas que de ese triunfo solo probaron su precio.¹⁵

Más que un "anhelo de lo totalmente Otro", que podría denotar algún tipo de acercamiento positivo a lo trascendente, que Horkheimer rechaza categóricamente apoyándose en la teología negativa de Paul Tillich, y que, en cualquier caso, no podría ir más allá del ámbito de la finitud humana a no ser que se incurriera en una transgresión de los límites de nuestro conocimiento, la idea de un "anhelo de justicia" tiene que ver con una nota de esperanza. A la pregunta de "¿qué significa aquí teología?", la respuesta de Horkheimer es radical:

En modo alguno responde aquí teología a la ciencia de lo divino, y mucho menos a la ciencia de Dios. Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es —me expreso conscientemente con gran cautela— la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra [...] expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente.¹⁶

Son claras las resonancias de Walter Benjamin en el pensamiento de Horkheimer. Para Benjamin: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que llegemos debe resultar coherente con ello".¹⁷ Y tal concepto tiene que ver, no con una "cadena de acontecimientos" que mira

¹⁴ Sánchez, Juan José, "Prólogo" a *Crítica de la razón instrumental*, cit., p. 34.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Horkheimer, Max, *Anhelo de justicia, Teoría crítica y religión*, cit., p. 169.

¹⁷ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, trad. de Bolívar Echeverría, México, Ítaca-UAM, 2008, VIII, p. 43.

al futuro desde ese “huracán que nosotros llamamos progreso” y que deja a su paso daños y víctimas colaterales, inevitables y necesarias, como parte del mismo proceso causal, sino, más bien, con las mismas víctimas, los oprimidos de la historia, con los que sufren injustificadamente, y que representan una “catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”.¹⁸ La historia para Benjamin debe reconstruirse no desde la esperanza utópica de un progreso racional y la llegada final de una sociedad o de un mesías salvífico, sino desde el mismo dolor de los desposeídos y de los “instantes de peligro” que fracturan la cadena causal y en los cuales el mesías irrumpe asumiendo el mismo dolor de las víctimas, sin escatologías, insertándose en la propia materialidad histórica. Esos “instantes de peligro” no sean otra cosa sino los momentos revolucionarios que marcan el devenir histórico, pero a diferencia del marxismo ortodoxo, sin temporalidades lineales, sin destinos manifiestos, sin utopías.

La esperanza, para Horkheimer, tiene que ver, precisamente con una conciencia clara de la injusticia, y con un anhelo de que aquí, en este mundo, el “verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”. Una esperanza que no llegará del cielo, sino que se construye, reconstruyendo la historia, y dejándose interpelar por el sufrimiento único e irrepetible de las víctimas. Se trata de acceder a la justicia por vía negativa: desde lo injusto a lo justo. La misma idea de necesidades, en el marxismo, en la interpretación de Benjamin y Horkheimer, referidas al sujeto como unidad somatizada, ajena a cualquier tipo de dualismo, alma-cuerpo, por ejemplo, supone la constatación de carencias que requiere de una satisfacción urgente.

Cierro con una cita que, me parece, resume su sentido de la teoría crítica y su anhelo de justicia. En una de las últimas entrevistas y ante la pregunta, “¿Y qué queda, entonces?”, su respuesta:

Queda el anhelo; no el anhelo del cielo, pero sí el anhelo de que este mundo horrible no sea lo verdadero, el anhelo de justicia, no el dogma de que existe un Dios que la lleva a cumplimiento. Y pienso que este anhelo, y todo lo cultural que se relaciona con él, es uno de los elementos que habría que conservar a lo largo del progreso para que no nos adaptemos sólo a los hechos que configuran la marcha de la historia [...]. Mi pesimismo se entiende mejor si se asume con él el pensamiento que yo siempre he expresado [...], el lema: pesimista en la teoría, optimista en la práctica; esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Lo cual vale también para la teoría crítica: expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis.¹⁹

¹⁸ *Ibidem*, IX, pp. 44 y 45.

¹⁹ Max Horkheimer, entrevista realizada en 1972, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 219.

Se trata, finalmente, de mantener “el inextinguible impulso sostenido contra la realidad, de que ésta debe cambiar, que se rompa la maldición y se abra paso la justicia”.²⁰ Una justicia en y por la praxis.

II. IGUALDAD Y *ETHOS* COMUNITARIO

El pensamiento de Gerald Cohen se inscribe en lo que la literatura se conoce como “marxismo analítico”. Su trabajo sobre “teoría marxista de la historia”, escrito en 1978, marca el inicio de esta concepción a la que se van incorporando autores tan significativos como Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworski y Philippe Van Parijs. Los rasgos distintivos de esta teoría podrían sintetizarse en los siguientes: 1. Un compromiso con las normas científicas convencionales y el valor de la investigación empírica; 2. Una acentuada preocupación por la aclaración de conceptos y una coherencia lógica de los distintos análisis; 3. Uso explícito de modelos abstractos como en la teoría de juegos, dentro de la concepción más amplia de la teoría de la elección racional; 4. La importancia otorgada a las acciones intencionales-psicológicas de los individuos tanto en las teorías explicativas como en las normativas.²¹

De acuerdo con algunos de su representantes, entre ellos Jon Elster, Marx “mantenía una explícita teoría de la justicia” al hacer patente, a través de su teoría de la plusvalía, el “robo” a los trabajadores por parte de los capitalistas, así como su crítica a la situación de enajenación y la afirmación y defensa de los valores comunitarios y humanistas. Más aún, el mismo enunciado de justicia en términos de considerar a “cada uno según su capacidad”, y darle a “cada uno según sus necesidades” debería comprenderse, según Elster, como un principio normativo aplicable en la etapa “superior” del comunismo.²²

De igual manera, con respecto a los bienes primarios, la propuesta de Van Parijs y Van de Veen, en términos de asegurar a todos los individuos un ingreso suficiente para satisfacerlos —*ingresos básicos universales*— independientemente de trabajos actuales o pasados, o de necesidades particulares, debe enmarcarse en una concepción integral y normativa de autorrealización personal. Como sabemos, esta última propuesta ha sido objeto de varios cuestionamientos. El mismo Elster la critica, quizás con un asomo un tanto libertario, en el sentido de que “la noción de los «subsidios» parece

²⁰ *Ibidem*, “Notas 1949-1969”, p. 226.

²¹ Gargarella, Roberto, *op. cit.*, pp. 101 y 102.

²² *Ibidem*, p. 106.

más bien apelar a un principio de características inaceptables, como el permitir la «explotación de los trabajadores por los perezosos»²³. Dicho esto, en lo que sigue quiero centrar mi atención, brevemente, en dos obras tardías de Gerald Cohen directamente relacionadas con el tema de la justicia: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, y con la noción misma de socialismo, *Why not Socialism?*

Según Gerald Cohen, para que una sociedad pueda considerarse justa no basta —como piensa Rawls— con que en ella se asegure la justicia de su estructura básica (justicia de sus instituciones), también se requiere que sean justas las elecciones personales de los individuos que la componen. Los individuos no pueden dejar de lado en sus vidas cotidianas principios que pretenden honrar en su vida pública. Cohen hace suya la consigna feminista: “lo personal es político”:

Si, como ahora creo, el egoísmo de la gente afecta las perspectivas de igualdad y de justicia, entonces eso es, en parte, porque, como también creo en este momento, la justicia no puede ser sólo una cuestión de la estructura legal del Estado dentro del que la gente actúa, sino que también es una cuestión que tiene que ver con los actos que la gente elige dentro de esa estructura, con las opciones personales que llevan a cabo en su vida diaria. He llegado a pensar, por decirlo con un eslogan que se ha hecho popular recientemente, que *lo personal es político*.²⁴

Este “giro” de Cohen, desde concepciones muy rígidas desde un punto de vista empírico en el ámbito del marxismo, hacia cuestiones más normativas y centradas en las cualidades de los individuos, se debe en buena medida a los cambios que se han operado históricamente en los mismos presupuestos empíricos del marxismo ya señalados al principio. El individuo y sus opciones deberían ser recuperados desde un sentido de justicia o *ethos*, anterior y en algún sentido justificador de las instituciones. Su propuesta es una crítica radical al institucionalismo de Rawls:

Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de diferencia —podemos, pues, concluir— no exige simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal *ethos*, se producirían desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el *ethos* requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego economi-

²³ *Ibidem*, pp. 116-119.

²⁴ Cohen, Gerald A., *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 166.

co pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un *ethos*, una estructura de respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria...²⁵

Tal *ethos* de los individuos y, por extensión, el de una sociedad de la cual forman parte, “es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son”.²⁶ Un *ethos* igualitarista podría dar lugar a una distribución de los recursos más equitativa aun cuando los agentes que participaran en la distribución no estuvieran motivados por el principio de diferencia a la Rawls. Cohen ejemplifica con el *ethos* protestante. Esta ética:

[...] es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan en ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de esos principios.²⁷

Pero lo que le interesa a Cohen, en el contexto de sociedades tan desigualitarias, no es la conducta predecible de los libertarios, ajenos a políticas redistributivas, sino la conducta de aquellos que se autodefinen como igualitarios, e igualitarios ricos y declarados; digamos aquellos que podrían ubicarse en el 20 o 10% de la población mundial: un empresario medio, un profesor universitario, un profesionista que se asumen progresistas de izquierda, pero que dados sus ingresos se ubican en la atalaya de los más aventajados, y no parecen muy dispuestos a renunciar a sus beneficios. Cohen ejemplifica esta paradoja con un relato que vale la pena transcribir en su totalidad. Cita la novela de David Lodge, *El mundo es un pañuelo*, en la que este autor describe “el encuentro entre Morris Zapp, un profesor judío norteamericano de inglés de la «Universidad del Estado Eufórico» (en realidad Berkeley), y Fulvia Morgana —en la suntuosa casa de esta última en Milán—, una intelectual revolucionaria italiana de enorme riqueza”, asidua lectora del marxista francés Luis Althusser:

²⁵ *Ibidem*, p. 174.

²⁶ *Ibidem*, p. 197.

²⁷ *Ibidem*, p. 179.

Hay algo que debo preguntarte Fulvia —dijo Morris Zapp, mientras bebía un whisky con hielo que había vertido de una jarra de cristal que una doncella vestida de negro y con delantal blanco había traído en una bandeja de plata hasta el salón de la primera planta de una magnífica casa del siglo XVIII en las afueras de la Villa Napoleone, a la que habían llegado en coche [desde el aeropuerto en el Masrati coupé de Fulvia] [...]—. Puede sonar ingenuo, en incluso brutal, pero no puedo reprimirlo más tiempo... Quiero saber... cómo consigues aunar vivir como una millonaria con el hecho de ser marxista.

Fulvia, que estaba fumando un cigarrillo con boquilla de marfil, lo agitó despreocupadamente en el aire “Una pregunta muy americana, si se me permite decirlo, Morris. Por supuesto que reconozco las contradicciones de nuestra forma de vida, pero son las mismas contradicciones características de la última fase del capitalismo burgués, que a la larga llevará a su derrumbamiento. Renunciando a nuestra pequeña parte de privilegio —aquí Fulvia extendió sus manos en un gesto de dueña de la casa que implicaba que ella y su marido disfrutaban de un nivel de vida sólo un escalón o dos más alto que, digamos, el de una familia de Puerto Rico que viva acomodadamente en el Bowery [en Manhattan]—, no deberíamos acelerar ni un minuto la consumación de ese proceso, que posee su propio ritmo inexorable y su *momentum* y se determina por la presión de los movimientos de la masa, no por las acciones insignificantes de los individuos. Pues en términos de materialismo dialéctico no hay diferencia para el proceso de la historia si Ernesto y yo, como individuos, somos ricos o pobres; bien podemos ser ricos, porque es un pael que sabemos desempeñar con cierta dignidad. Mientras que ser pobres con dignidad, pobres como son nuestros campesinos italianos, es algo que no se aprende fácilmente, es algo que se lleva en la sangre, a lo largo de generaciones.”²⁸

No parece ser muy convincente este ejemplo para comprender el inevitable devenir histórico desde la doctrina del materialismo dialéctico, pero más allá de ello, el interés de Cohen es poner en evidencia la perplejidad ante una pregunta que parece quedar sin respuesta: “Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?”. Por supuesto, señala Cohen, “un filósofo igualitarista angloparlante no es ni tan izquierdista ni tan rico como lo es Fulvia”, pero ese filósofo se queja frecuentemente que gana menos que muchos abogados, arquitectos o ejecutivos prominentes, aunque es innegable de que gana mucho más que la mayoría de la gente, y si, además, llega a ser importante y reconocido, puede llegar a ganar mucho más como académico. Puedo imaginarme algunos ejemplos en la cabeza de Cohen con respecto a varios de sus contemporáneos.

²⁸ *Ibidem*, pp. 207 y 208

En cualquier caso, ¿tiene cabida el *ethos* personal del que se viene hablando en este núcleo poblacional? ¿Es posible y justificable trasladarlo a la organización política? ¿Desde las instituciones familiares y educativas? ¿Desde el Estado? Por supuesto, Cohen excluye las ejemplaridades caudillistas, el moralismo tiránico, o cualquier tipo de perfeccionismo moral que alimentan los fundamentalismos y los nacionalismos excluyentes, pero ¿hasta dónde Cohen quiere llevar el *ethos* igualitario?

En un opúsculo delicioso y muy provocador, ¿*Por qué no el socialismo?*,²⁹ Cohen pone a prueba a los igualitaristas imaginando la convivencia posible en una excursión de campo entre varios conocidos/amigos que dan por sentada la convivencia en términos de igualdad: Harry es muy bueno pescando y exige por su contribución comer el mejor pescado, lo que ciertamente provoca la reacción airada de los demás compañeros; Sylvia encuentra un manzano y solicita ser recompensada con menos trabajo, lo que también provoca un rechazo unánime. En el campamento no caben las codicias egoístas.

La convivencia igualitaria sólo sería posible bajo dos principios excluyentes: el principio de igualdad de oportunidades y el principio de comunidad. El primero presenta tres variantes, todas ellas criticables: *a)* la igualdad burguesa de oportunidades que elimina las restricciones socialmente construidas de estatus, y echa mano del principio de no discriminación o de no arbitrariedad; *b)* la igualdad liberal de izquierda que elimina, además, las circunstancias sociales de nacimiento y crianza que los sitúa en una desventaja no querida, por lotería natural, y echa mano del principio de no dominación, o no sometimiento, para tratar de eliminar las llamadas “desigualdades estructurales”, y *c)* la igualdad socialista de oportunidades que corrige, además, las desventajas innatas de los individuos, y las diferencias de resultado dependerán exclusivamente del gusto y la elección (trabajo y ocio) bajo el supuesto de un disfrute similar de vida.

Si bien los dos últimos tipos de igualdad de oportunidades se mueven en un sentido de justicia más integral, en ninguno de ellos se percibe un sentido de fraternidad solidaria que es la exigible en la convivencia del campamento. En este contexto aun los gustos deben restringirse con un genuino altruismo y la reciprocidad de bienes y capacidades deben compartirse en estricta igualdad. Este tipo de convivencia igualitaria es la propia del principio de comunidad. No sé si Cohen tenía en mente la organización de los *kibbutz*, especialmente en los primeros asentamientos anteriores e incluso posteriores al establecimiento del Estado de Israel que, sin duda merecerían

²⁹ Cohen, G., *Why Not Socialism?*, Princeton University Press, 2009.

un estudio minucioso a la luz de esta concepción socialista. En cualquier caso, creo que no interpretaríamos mal a Cohen si en términos de su concepción, ser igualitarista requiere de un *ethos* muy exigente. ¿Posible? ¿De-seable? ¿Aspiracional? Por lo pronto, creo que más allá de cualquier diseño y compromiso institucionales.

III. CONSENSO SOCIALDEMÓCRATA

De acuerdo con Carlos Monsiváis: “la obra teórica de Carlos Pereyra, a lo largo de casi tres décadas, es una de las mejores versiones disponibles del proceso de los intelectuales en la izquierda mexicana. [...] A él, que repetía la frase de Mariátegui: «A mí, marxista convicto y confeso», la experiencia del 68 lo llevó a renunciar expresamente a la mentalidad de guetto, con su «conservación a toda costa de la pureza»”.³⁰ Tal renuncia se hace manifiesta en la crítica lúcida e incisiva de Pereyra a la misma izquierda tradicional y a la ultraizquierda, pero de igual manera, lo lleva a analizar —en uno de sus últimos ensayos publicados, “Teoría ¿para qué?”— la propuesta normativa de un liberal como Rawls y reprocharle que nunca aparecieran en su *Teoría de la justicia*, “preocupaciones relacionadas con la formación y mantenimiento del poder político”, como si “los problemas de la justicia pudieran analizarse al margen de una teoría del Estado y de una teoría de la sociedad”. No le faltaba razón y, como sabemos, el mismo Rawls tomará nota de ello en su *Liberalismo político*, obra que Pereyra no alcanzó a conocer. Lo que de todos modos sí reconoce Pereyra, en las líneas finales de su ensayo, es que en Rawls: “sus desarrollos relativos a la prioridad de las libertades respecto a la distribución de bienes (al menos en las condiciones de una sociedad de escasez moderada), tienen particular relevancia en una época donde el prurito de igualdad ha significado menosprecio a las libertades fundamentales”.³¹

La última frase es reveladora de una trayectoria intelectual en la que, como afirma José Woldenberg, Pereyra “realizó la revalorización de la democracia como forma de gobierno” desde las premisas socialistas. Y llegó a ello, especialmente en la década de los ochenta, a través de tres polémicas que vale la pena tener presente: “a) como un ajuste de cuentas con las aberraciones del autoritarismo del llamado socialismo real que tenía su meca

³⁰ Monsiváis, Carlos, “Carlos Pereyra y la cultura de la izquierda mexicana”, en Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, México, Cal y Arena, 1990, p. 15.

³¹ Pereyra, Carlos, “Teoría ¿para qué?” (1987), en Ortiz Millán, Gustavo e Yturbe, Corina (comps.), *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 556.

en Moscú; *b*) en debate con las corrientes liberales que se atribuían todo el mérito en la construcción de los regímenes democráticos, y *c*) en disputa con la propia izquierda que minusvaluaba o no comprendía la importancia de la democracia en un proyecto de transformación social”.³²

En efecto, en su libro póstumo, *Sobre la democracia*,³³ Pereyra es enfático al afirmar que: “no se puede hablar de *socialismo real* para caracterizar estructuras sociales y políticas en lugares donde no hay un régimen socialista. A nadie se le ha ocurrido jamás postular que *socialismo* y *estatización de los medios de producción* son una y la misma cosa”. Por ello, la mejor expresión para definir a los regímenes estatizados no es la de socialismo sino la de *poscapitalismo*. En las sociedades capitalistas “la democracia no puede realizar a plenitud la soberanía popular porque, junto a la presunta igualdad jurídico-política de los ciudadanos, subyace la ineliminable desigualdad económico-social de la producción, que impide, en definitiva, la igualdad estricta de los ciudadanos”. Asimismo, la democracia representativa tal como se practica en las sociedades capitalistas liberales lejos de impulsar la participación popular tiende a inhibirla y no es casual que “se muestren renuentes a aceptar modalidades de la democracia popular participante”. Pero, del otro lado de la moneda, si en aras de remediar y garantizar la igualdad sustantiva se menosprecian las libertades políticas, “no sólo se bloquea el control público o social de las decisiones oficiales” sino también se impide “el propio cumplimiento de la vocación igualitaria”; prueba de ello es la experiencia de los países *poscapitalistas*, y paradigmáticamente, el caso de la URSS.

Tal dicotomía desemboca irremediablemente en una contraposición falsa y radical entre *democracia formal* y *democracia sustantiva*:

Ninguna democracia sustancial es posible sin el respeto riguroso a los mecanismos de la democracia formal [...]. Es preciso reconocer de una vez por todas que sin libertades políticas no hay socialismo y que, más allá de la eliminación de la propiedad privada, la construcción del socialismo exige la libre organización sindical de los trabajadores, el pluralismo ideológico, cultural y político, la participación de los miembros de la sociedad en el control de la cosa pública, la descentralización del poder, el despliegue autónomo de la sociedad civil... en fin, la democracia.³⁴

³² Woldenberg, José, “Carlos Pereyra y la democracia”, en *Nobleza obliga. Semblanzas, recuerdos, lecturas*, México, Cal y Arena, 2011, p. 35.

³³ Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, especialmente los textos reunidos bajo el título “Teoría política y democracia”, pp. 31-100.

³⁴ *Ibidem*, p. 35, y el capítulo completo, “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas”, pp. 31-38.

El reconocimiento de la pluralidad de actores y del propio dinamismo o “despliegue autónomo” de la sociedad civil se contraponen a una concepción estática de “clases sociales como sujetos ya constituidos” e impide comprender que en realidad tal dinamismo responde a una concepción y “proceso histórico”. Como comenta Woldenberg con razón, Pereyra se refería con ello a toda la superchería que se desencadenaba de esa concepción rígida: “Estado burgués o proletario, democracia burguesa o proletaria, hasta llegar al arte burgués o proletario o la ciencia burguesa o proletaria”.³⁵ Cambiemos hoy día la expresión “burgués” por “neoliberal” o “conservador” y la superchería sigue vigente.

Por otra parte, Pereyra debate contra las corrientes liberales que, históricamente, se han atribuido la conquista y los diseños institucionales democráticos. No cabe duda que el liberalismo puso el acento en el reconocimiento de los derechos y libertades de los individuos como condición necesaria para el ejercicio democrático, y sería mezquino no reconocerlo; sin embargo, desde un enfoque libertario o “burgués” es innegable la desconfianza en la misma democracia si ello significaba concederle el voto a los sectores populares o “desposeídos” que pudieran poner en peligro valores como la propiedad privada o la absoluta libertad contractual. Hay una confusión al pensar que:

[...] el papel histórico de la lucha por la democracia estriba en creer que la democratización de la sociedad es tarea e interés de la burguesía. La utilización frecuente en la literatura socialista de una noción tan equívoca como la de *democracia burguesa* ha llevado a perder de vista que la apertura de espacios democráticos en la sociedad nunca fue resultado de la iniciativa burguesa y, por el contrario, ha sido fruto de las luchas sociales de las clases dominadas y de los afanes políticos de los partidos de izquierda.³⁶

Las formas democráticas en las sociedades capitalistas “no han sido impuestas *por* sino *contra* la clase dominante”. No es inherente al capitalismo la “existencia de formas democráticas de participación social”. Éstas han sido una conquista paulatina de los demócratas socialistas que sistemáticamente fueron ampliando el sufragio a través de los movimientos obreros, de fórmulas variadas de participación política y de diversas corrientes democráticas en la sociedad civil. Sería otra miopía histórica no reconocerlo. Tampoco hay que caer en lo que Pereyra critica como *etapismo*, es decir, “una concepción del cambio histórico como proceso dividido en etapas, donde primero

³⁵ Woldenberg, José, *op. cit.*, p. 37.

³⁶ Pereyra, Carlos, “Democracia y socialismo”, en *Sobre la democracia, cit.*, pp. 39 y 40.

se buscaría establecer un sistema democrático de relaciones sociales y después se procuraría la reestructuración socialista de la sociedad”.³⁷ La lucha por la democracia y la lucha por el socialismo, más bien, son “dos caras de un mismo y único proceso”. Lo que no comprenden los defensores del *etapismo* es que la democracia no es el patrimonio exclusivo, ni un instrumento al servicio de alguna clase social, sino “una forma de relación política que vale en y por sí misma”. Por ello, también, no tiene ningún sentido hablar de *democracia burguesa*. Pero, entonces, ¿cuáles son los atributos que definen propiamente a la democracia más allá de la apropiación por alguna clase social y, especialmente, contra una izquierda que no comprendía su importancia en un proyecto de transformación social? Porque, pensar en una democracia desnuda de atributos en aras de salvaguardar algún tipo de neutralidad teórica sólo podría conducir a la creación de un imaginario inútil. En uno de sus últimos ensayos, poco antes de morir, Pereyra sintetiza los “adjetivos” de la democracia en los siguientes:³⁸

1. *La democracia es siempre democracia política.* No debe confundirse en el discurso teórico democracia e igualdad o democracia y justicia. Esta confusión ha dado lugar a conceptos equívocos como “democracia social”, por ejemplo, en autores clásicos como Tocqueville. Lo cierto es que igualdad y justicia no tienen que ver con el sentido estricto de la democracia, es decir, “con el problema de la elección de gobernantes o dirigentes”.
2. *La democracia es siempre democracia formal.* Por supuesto, que son legítimas las preocupaciones sobre la igualdad y la justicia: “se puede pugnar por la desaparición (total o parcial) de la propiedad privada, etc[étera], pero debe ser claro que una sociedad igualitaria y sin propietarios no es por ello, ni mucho menos, una sociedad democrática. La democracia, en rigor, sólo tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen dirigentes. Lo que está en juego es la forma que adopta la relación entre gobernantes y gobernados”.
3. *La democracia es siempre democracia representativa.* En toda sociedad hay una división del quehacer en la que algunos dirigen y administran las decisiones y otros son dirigidos y administrados. La democracia es el mecanismo por el que se puede vincular a unos y otros por la vía de la representación. Rechazar este tipo de democracia “en nombre de quién sabe qué democracia directa significa recha-

³⁷ *Ibidem*, p. 39.

³⁸ Pereyra, Carlos, “La cuestión de la democracia”, en *Sobre la democracia*, *cit.*, pp. 83-87.

zar la democracia sin más y optar por mecanismos que no pueden sino generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia, etc[étera]”.

4. *La democracia es siempre democracia pluralista.* En toda sociedad hay conflictos de intereses particulares y proyectos divergentes. Es obligado reconocer los intereses del otro y convivir con la diversidad. La democracia “opera como el único régimen político que no supone la supresión del otro”. Por ello, aquellos que defienden las tesis rousseaunianas de la supresión de partidos y de una supuesta voluntad general indivisible e infalible “sólo logran abrir las puertas al terror: siempre habría quien actuaría como encarnación de esa voluntad general única como poder absoluto”.

Las cuatro propiedades enunciadas por Pereyra, con una claridad contundente, son condiciones necesarias de la democracia que, genéricamente, podríamos calificar de “procedimental”. Es verdad que regímenes políticamente hegemónicos pueden llegar a tener un compromiso igualitario y, al mismo tiempo, rechazar o negar una a una las propiedades de la democracia que propone nuestro autor. Bajo este supuesto estaríamos en presencia clara de dictaduras o sistemas totalitarios y los ejemplos históricos y contemporáneos no han sido pocos. Vale lo mismo si nos ubicamos abiertamente en la defensa a ultranza de las libertades bajo un esquema liberal anarquista. Pero sin llegar a los extremos del espectro no parece tan claro que se pueda construir una democracia política sin las condiciones mínimas exigibles en una democracia social o sustantiva, comprometida con los valores de igualdad y justicia, ni que sea posible construir una sociedad igualitaria sin la salvaguarda de las condiciones básicas de una democracia procedimental. El propio Pereyra lo reconoce cuando reflexiona en torno al concepto de *ciudadanía*:

La calidad de *ciudadano*, es decir, la participación de los miembros de la sociedad en la formación de la voluntad colectiva se desdobra en dos dimensiones básicas: ciudadanía política y ciudadanía social [...]. Condición necesaria para una vida social democrática es el funcionamiento real de una vida política democrática, pero esto no es condición suficiente. Se vuelve imprescindible la existencia también de organizaciones sociales democráticas a través de las cuales los individuos intervengan en la formación de esa voluntad política, no ya en su calidad genérica de miembros de la sociedad, sino con base en sus intereses particulares dados por la función social que desempeñan. No se trata, claro está, de formas exclusivas de ciudadanía, sino de formas comple-

mentarias [...] junto a la democracia política es preciso el despliegue de la democracia social.³⁹

Y en otro pasaje:

No obstante todas las consideraciones justas que puedan formularse para rechazar la idea del vínculo necesario entre desarrollo y democracia, parece innegable, sin embargo, que se trata de fenómenos más bien complementarios que excluyentes, es decir, resulta más fácil pensar la presencia simultánea de ambos que democracia política sin desarrollo social. En otras palabras, el desarrollo no es condición suficiente de la democracia y tal vez ni siquiera condición necesaria, pero sin duda es condición altamente propiciatoria.⁴⁰

No queda claro qué deba entenderse por “altamente propiciatoria”, que no sea una expresión eufemística para referirse a las condiciones necesarias de la democracia. Lo que sí se anticipa en muchas de las reflexiones tardías de Pereyra es que el desarrollo social y económico, con un sentido plural e igualitario, no discriminatorio de las minorías, será un paso más en el fortalecimiento de la democracia política que hallará su expresión más acabada en la propuesta consensuada de un Estado constitucional, social y democrático, de derecho.

A partir de la década de los noventa asistimos en América Latina a un consenso en torno al constitucionalismo democrático que, como afirma el jurista chileno Javier Couso, se operó tanto desde la izquierda como desde la derecha. Por el sector de la izquierda, la ola dictatorial de los años precedentes, traducida en términos de tortura, desapariciones, ejecuciones extrajudiciales y otras violaciones a los derechos humanos, llevó a este sector a valorar instituciones constitucionales como el *habeas corpus* o el debido proceso. Asimismo, la caída de los socialismos reales planteó a la izquierda la necesidad de promover los derechos fundamentales y consagrarlos en las cartas constitucionales, como un elemento necesario de cualquier régimen político razonable. A su vez, por el sector de la derecha, el pragmatismo económico le condujo a la convicción de que “sin un Estado de derecho sólido que estableciera derechos de propiedad claros, un Poder Judicial independiente y una fuerza pública organizada, los países más atrasados no alcanzarían el desarrollo económico”.⁴¹ Los sectores más conservadores co-

³⁹ Pereyra, Carlos, “El viraje hacia la democracia I”, en *Sobre la democracia*, cit., p. 73.

⁴⁰ Pereyra, Carlos, “Democracia política y transformación social”, en *Sobre la democracia*, cit., p. 93.

⁴¹ Couso, Javier, “Los desafíos de la democracia constitucional en América Latina: entre la tentación populista y la utopía neoconstitucional”, *Anuario de Derechos Humanos*

menzaron a valorar las contenciones propias incluidas en los diseños constitucionales. De esta manera, sea por la vía dogmática o por la vía orgánica, la democracia constitucional se presentaba como la única alternativa posible para alcanzar los consensos necesarios de gobernabilidad.

En el caso de México, cerrado el expediente de la primera transición “procedimental”, con una literatura rica y abundante,⁴² comenzó a hablarse con razón de la necesidad de una “segunda transición”, una transición sustantiva. Para Luis Salazar y José Woldenberg, por ejemplo, los valores de la democracia moderna deberían incluir: las libertades *formales*, así como la capacidad de autogobierno y autodeterminación; la igualdad política en el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad; la fraternidad incluyente, cooperativa y tolerante; los derechos individuales; la competencia regulada; los derechos de las minorías; los principios de mayoría, legalidad y representatividad; la gobernabilidad con apoyo ciudadano y paz social.⁴³

Todos esos adjetivos ya no eran sólo condiciones para una democracia procedimental. La “segunda transición” debía comprender, por ejemplo, que los derechos humanos tenían que constituirse en “pre-condiciones” del mismo proceso democrático, y no sólo en cuanto a los que se referían a las libertades civiles y políticas sino y, sobre todo, a los llamados derechos de segunda generación —económicos, sociales y culturales— y hasta los de tercera generación.

“Hay tres dimensiones que deben conjugarse, escribía Woldenberg, para hacer habitable —para todos— la vida en común: *a*) el ejercicio más amplio posible de las libertades; *b*) un basamento de satisfactores materiales y culturales que posibilite la cohesión social, y *c*) un Estado de derecho digno de tal nombre que regule la conflictividad inherente a toda convivencia”. Y añadía con una crítica lúcida que: “el ejercicio de las libertades se ha expandido como acicate y correlato de un prometedor proceso democratizador que vivió el país”, pero no se podía ser optimista con las otras

2010, Centro de Derechos Humanos de la Universidad de Chile, Universidad de Chile, 2010, p. 38

⁴² Véase, por ejemplo, Woldenberg, José, *El cambio político en México*, México, Tribunal Electoral del Estado de Hidalgo-Colegio del Estado de Hidalgo, 2007. Remito a las diversas reformas normativas en materia electoral, desde la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales, *Diario Oficial de la Federación*, de 30 de noviembre de 1977, hasta las sucesivas reformas constitucionales de 1987, 1990, 1993, 1994 y 1996. Una transición que abarca un periodo de 20 años, si bien entre politólogos no termina de haber un consenso desde su inicio y su fin. En los extremos se indica como inicio 1968, con el movimiento estudiantil, y su conclusión con la alternancia del poder en 2000.

⁴³ Salazar, Luis y Woldenberg, José, *Principios y valores de la democracia*, México, IFE, Cuadernos de Divulgación de la Cultura Democrática, núm. 1, 1993.

dos dimensiones: “Somos un país marcadamente desigual, de tal suerte que cuesta trabajo hablar de un solo México”, y tal desigualdad “no se resolverá con el libre fluir del mercado”. Por lo mismo, y en lo que hace al Estado de derecho, “no ha sido la ley la que regula la relación y los conflictos entre las personas y entre éstas y los aparatos públicos”; por el contrario, la ley del más fuerte es la que impera: “La ola de violencia y la creciente inseguridad, aunada a los ancestrales fenómenos de corrupción, impunidad, arbitrariedad, carcomen la imagen de las instituciones y la confianza en ellas, haciendo que la convivencia se vuelva tensa, cargada de agravios y de rencores”.⁴⁴

Al tiempo quedó claro, como diagnosticó Woldenberg, que los gobiernos en México, que inauguraron el siglo XXI, no pudieron, no supieron o simplemente ignoraron la necesidad de ese “basamento de satisfactores materiales y culturales” y, por lo tanto, la construcción de una democracia sustantivamente igualitaria. ¿Qué tanto en su momento el expediente de la “primera transición” debió acompañarse simultáneamente de las condiciones propias de la “segunda transición”, con un poderoso y efectivo Estado democrático y constitucional de derecho? No tengo una respuesta a esa pregunta. Lo cierto es que esa omisión y la ansiada y frustrada segunda transición con una ausencia de un efectivo Estado de derecho, dejaron abierto el escenario para la llegada del populismo o de un “neopopulismo”, como venía sucediendo en buena parte de la geografía latinoamericana. Un hecho es cierto, no supimos construir en México una socialdemocracia y ésta es una deuda histórica de varias generaciones con nuestro país.

IV. EXCURSUS. MARXISMO Y FILOSOFÍA DEL DERECHO

“Quien no ha pasado por Marx, se le nota”, es una frase de Gustavo Bueno que le gusta citar a Manuel Atienza, y que forma parte ya de mi repertorio de frases célebres. Si es verdad que un clásico, como decía Ítalo Calvino, es alguien o algo que “nunca termina de decir lo que tiene que decir”, pues Atienza ha hecho justicia a ese clásico universal nacido en Tréveris. Cuando pisó tierras mexicanas el primer libro que puso en mis manos fue su *Marx y los derechos humanos*, publicado —un tanto irónicamente por tratarse de Marx— por la Editorial Mezquita. En su nota preliminar, fechada en Palma de Mallorca en 1982, se leía:

⁴⁴ Woldenberg, José, *Grandes problemas. La democracia como problema (un ensayo)*, México, El Colegio de México y UNAM, 2015, pp. 168 y 169.

A lo largo de este trabajo creo que pueden encontrarse algunas razones para no ser marxista y muchas más para no ser antimarxista. Pero lo que yo quisiera es que el lector no especializado encontrara alguna razón para seguir interesándose por Marx, para leer su obra y estudiarla, sin excesivos prejuicios.

Diez años después publicaríamos en la “Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política”, un libro en coautoría de Atienza y Juan Ruiz Madero, *Marxismo y filosofía del derecho*, con una dedicatoria a otro grande del mundo hispanoparlante, Elías Díaz, “quien —con el marxismo y con muchas otras cosas— ha sabido mantener siempre la distancia justa”; y para 2008, editaríamos tres ensayos para responder a la pregunta: *¿Por qué leer a Marx hoy?* Junto con el ensayo de Atienza reuniríamos a dos grandes conocedores del marxismo en México, Luis Salazar y Arnaldo Córdoba.⁴⁵ Con este libro inaugurábamos la colección “Lectura contemporánea de los clásicos” y, con esa pregunta, cerrábamos un seminario de cuatro jornadas intensas dedicadas al pensamiento de Marx. A la pregunta de por qué leer a Marx hoy, Atienza contestaba: “porque, simplemente, en su obra hay algunas ideas importantes —quizás incluso imprescindibles— para construir una teoría del derecho adecuada para la realidad de los sistemas jurídicos contemporáneos”. Y, en efecto, entre esas ideas Atienza comienza con la de “praxis” y la comprensión de la propia filosofía de Marx como una “filosofía de la transformación del mundo”;⁴⁶ continúa con la noción de “ideología” estableciendo un paralelismo con la noción de “falacia”, noción esta última que ha sido objeto de su atención a partir de la exégesis crítica de la obra de Aristóteles; y concluye con el análisis de un elenco de conceptos que confirman la concepción crítica de Marx sobre la sociedad y el papel del individuo inserto en la misma: “alienación”, “explotación”, “dominación”, “clases sociales”, “desigualdad”, “conflicto”. Al redactar estas líneas cierro también la última página de un libro al que, bajo la guía y recomendación de Atienza, recorro con cierta periodicidad, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, publicado unos años después del *Manifiesto*, en un periodo de gran madurez y lucidez intelectual de Marx. *Napoleón le petit*, preludio de nuestros populistas contemporáneos, que repiten la historia ya no “como gran tragedia”, sino como “lamentable farsa”. “El dieciocho Brumario del genio por el dieciocho Brumario del idiota”.⁴⁷

⁴⁵ Atienza, Manuel et al., *¿Por qué leer a Marx hoy?*, México, Fontamara, 2008.

⁴⁶ Años más tarde, y con la incorporación crítica del pragmatismo americano, especialmente a través de la obra de John Dewey, Atienza publicaría una obra imprescindible, *Filosofía del derecho y transformación social*, Madrid, Trotta, 2017.

⁴⁷ Marx, Karl, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 38.

Pero regresemos unos años antes y detengámonos en el prólogo a *Marxismo y filosofía del derecho*, redactado por Atienza y Ruiz Manero, poco tiempo después de la caída de la Unión Soviética. En él se preguntan: “¿Qué queda del marxismo para la cultura jurídica?”. Esta pregunta, como ellos mismos afirman, adquiere una gran relevancia cuando es fácilmente constatable que después de que el marxismo “era una de las concepciones generales que podían orientar el trabajo de los científicos sociales” ha pasado a ser “la única corriente de pensamiento que no puede adoptarse, al menos por quien aspire a que sus trabajos gocen de una cierta respetabilidad académica”. La explicación de este abandono es comprensible si asumimos que el final del comunismo como forma de organización social conllevó el final del marxismo como ideología justificadora de ese tipo de sociedad; pero también, que el capitalismo como forma de organización social y el liberalismo, en su versión libertaria, como ideología justificatoria, “se ha impuesto no sólo en la *realidad*” sino incluso en el “espacio de la *conciencia posible*”.⁴⁸ Sin embargo, aun aceptado este hecho histórico, en verdad ¿debemos asumir categóricamente esta debacle del marxismo?: “¿no tiene el marxismo ya nada que ofrecer, pongamos por caso, a los filósofos del derecho del presente y del inmediato futuro?”. La respuesta de los autores era positiva. Más aún, como ya lo anticipaba Atienza en su obra prima, quizás era el momento justo para releer a Marx y ser tratado propiamente como un clásico: “Es decir, un tratamiento distante; distantemente crítico. Al fin y al cabo, si Marx adoptó como su lema favorito la frase «hay que dudar de todo», no veo ninguna razón por la que no debamos dudar también de él”.⁴⁹

En unas páginas que no tienen desperdicio alguno y en una síntesis magistral Atienza y Ruiz Manero resumen la “tradición cultural” del marxismo y su importancia para la teoría y filosofía del derecho en seis tesis que los autores presentan en una “versión fuerte”, sin duda criticable, pero de ninguna forma excluible, sobre todo si aceptamos una “versión débil” de las mismas.⁵⁰ Son las tesis siguientes —que presento inevitablemente en una síntesis de síntesis— de acuerdo con el orden que proponen los autores, en ambas versiones, sin que ello suponga ninguna jerarquía o preferencia, aunque reconociendo que entre los propios marxistas se ha puesto mayor énfasis en unas o en otras:

⁴⁸ Atienza, Manuel y Manero, Juan Ruiz, *Marxismo y filosofía del derecho*, México, Fontamara, 1993, p. 9.

⁴⁹ Atienza, Manuel, *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983, p. 22.

⁵⁰ Atienza, Manuel y Manero, Juan Ruiz, *Marxismo y filosofía del derecho*, *cit.*, pp. 11-18.

1. *El derecho tiene un carácter clasista*

Fuerte. El fiscal general de Stalin dio una definición del derecho que llegó a tener carácter oficial: “El derecho es el conjunto de reglas de conducta que expresan la voluntad de la clase dominante [...] cuya aplicación está garantizada por la fuerza coactiva del Estado a fin de proteger, asegurar y desarrollar las relaciones y disposiciones sociales ventajosas y convenientes a la clase dominante”. Sin duda, no pocas instituciones jurídicas responden a intereses de clase, pero resulta un despropósito atribuir un carácter burgués, por ejemplo, al código de circulación o a disposiciones del código penal en materia de lesiones o de homicidio.

Débil. En la *Crítica al programa de Gotha*, Marx afirma que el derecho en el tránsito a la sociedad comunista: “en el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad. El derecho sólo puede consistir, por su naturaleza, en la aplicación de una medida igual [...]. Para evitar todos estos inconvenientes —añadía— el derecho no tendría que ser igual sino desigual”. Ya no se busca, en el propio Marx, el interés clasista sino comprender que la justicia no puede identificarse con la defensa a ultranza de la igualdad formal, sino en buena medida con la igualdad material, es decir, reconocer un tratamiento más favorable a las personas menos favorecidas o aventajadas. Las políticas de discriminación inversa serían un buen ejemplo.

2. *El derecho es un fenómeno histórico*

Fuerte. El derecho, en su forma más desarrollada, está vinculado a: una cierta forma histórica de organización social, la capitalista burguesa; se identifica con el derecho privado; es incompatible con una sociedad de individuos plenamente emancipados por lo que en la sociedad comunista el Estado y el derecho se extinguen; en la transición hacia el comunismo el papel fundamental corresponde a la política y no al derecho. Resulta inverosímil pensar que, en una sociedad no burguesa, o cualquier tipo de sociedad imaginable, no se generen conflictos de muy distinto tipo, por razones de sexo, raciales, generacionales, religiosos —que se suman a los propiamente económico-sociales— que requieran de un aparato jurídico de control social.

Débil. Es innegable que el derecho no es sólo un fenómeno social sino también histórico: hace su aparición en un determinado momento del desarrollo social que, de acuerdo con Marx, tiene que ver con el paso de las comunidades primitivas al “modo de producción asiático”; y, asimismo, es

un hecho que cada tipo de sociedad genera un tipo distinto de derecho. Por otra parte, esto que se dice del derecho en general, vale también, como sostiene Eugeni Pashukanis, para categorías como “derecho subjetivo”, “ley”, “responsabilidad”, “derechos humanos”, que no pueden comprenderse, en su origen, sino por referencia a un sistema como el liberal-capitalista. El análisis del derecho y de los conceptos jurídicos debe incluir los estudios empíricos, sociales e históricos, para su comprensión integral.

3. *El derecho desempeña un papel subordinado*

Fuerte. El carácter subordinado del derecho tiene que ver con la tesis del economicismo. En la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* es conocido el pasaje en el que Marx afirma que el conjunto de las relaciones de producción “forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a las que corresponden determinadas formas de conciencia social”. El problema es que postular la determinación del derecho por la economía no da cuenta de la creciente intervención del Estado, a través del derecho, en las regulaciones de los procesos productivos, o con el mismo derecho como instrumento de transformación social.

Débil. No habría tanto una *determinación* de unos elementos de la sociedad por otros, sino más bien una *interacción* entre todos ellos. Este enunciado supone la aceptación de un *antiformalismo* jurídico, es decir, considerar que el derecho: “no puede entenderse como un fenómeno aislado del resto de los elementos sociales y, en particular, de los económicos y que la conexión que se da entre unos y otros no es puramente externa, sino también interna”. Por lo mismo, los conceptos a los que habría que recurrir para explicar el derecho, con un carácter previo a los conceptos básicos internos al propio ordenamiento jurídico, serían, entre otros, los de trabajo, necesidad, interés, conflicto, etcétera.

4. *El derecho tiene un carácter ideológico*

Fuerte. En la acepción marxista, las ideologías no son sólo un conjunto de ideas de carácter práctico, sino también un conjunto de ideas que presentan la realidad de una manera deformada. “Defender el carácter ideológico del derecho y entenderlo como un fenómeno de falsa conciencia, que carece de historia propia y que no contribuye más que a justificar la domi-

nación de una clase sobre otra, es una simplificación que no contribuye a comprender el derecho ni a utilizarlo inteligentemente”.

Débil. Es indudable que muchas instituciones y normas jurídicas tienen un carácter ideológico y pueden llegar a reflejar una idea deformada de las relaciones sociales. Desde un liberalismo libertario en términos de *laissez faire* no es difícil ver que figuras jurídicas como el contrato y el salario “encubrirían con un manto de libertad e igualdad en un caso, y de equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe, en el otro, el hecho real de la explotación capitalista”. La pretendida neutralidad del derecho podría convalidar situaciones de profunda injusticia, pero aceptado este hecho, hay un largo camino para inferir de ahí que todo el derecho se reduce a la falsa conciencia dominante de una determinada clase social en el poder.

5. *Rechazo al modelo tradicional de ciencia jurídica*

Fuerte. Si se aceptan las versiones fuertes de las tesis anteriores se debe aceptar también que no es posible una ciencia del derecho. Si el derecho carece de autonomía y está destinado a extinguirse no tiene sentido construir, sobre estos supuestos, lo que se denomina una “dogmática jurídica”. Por ello resulta irrelevante sugerir criterios internos para la producción y aplicación del derecho; lo único que cabría hacer sería ofrecer explicaciones externas, propias de la historia, la sociología o la crítica ideológica.

Débil. Sin llegar a negar la existencia y necesidad de la “dogmática jurídica” podría reconstruirse la ciencia del derecho desde las mismas disciplinas empíricas y evitar: “separar la dogmática de la sociología jurídica; configurar un modelo de ciencia social integrada; no renunciar a un análisis histórico de las categorías jurídicas; desenmascarar los elementos ideológicos de la propia dogmática; potenciar los elementos de transformación social presentes en el derecho moderno”.

6. *Desconfianza o al menos sospecha frente a los “valores” de justicia y derechos humanos*

Fuerte. La desconfianza y radicalización hacia la ideología de la justicia y de los derechos humanos lleva a comprender el marxismo bajo una concepción de la ética fuertemente “no cognoscitivista”, o simplemente escéptica o moralmente nihilista. “En *La cuestión judía* Marx había formulado una crítica a las declaraciones de derechos de las revoluciones americana y francesa,

que los identificaba como derechos de la burguesía. De lo que se trataba no era llevarlos a la práctica sino superarlos en una etapa superior, la del comunismo, donde se alcanzaría la plenitud de la emancipación humana”.

Débil. La desconfianza hacia la justicia y los derechos humanos no debe conducirnos a la claudicación de una teoría normativa imbricada, también, con una teoría histórico-explicativa de los derechos. Los principios básicos que deberían servir de base serían los siguientes: “1. El principio de necesidades básicas que gozan de prioridad frente a los deseos e intereses secundarios; 2. El principio de cooperación, según el cual el desarrollo máximo y deseable del ser humano exige una cooperación activa de los demás, así como de las instituciones sociales, estatales o no; 3. El principio de solidaridad, que establece que cualquier ser humano sólo tiene derecho a un grado de desarrollo y de goce de bienes que no imposibilite a los demás alcanzar un grado de desarrollo equivalente”.

En su versión débil, concluyen los autores, las seis tesis no pasan de ser “un conjunto de recomendaciones heurísticas”, pero, sin duda, todas ellas perfectamente asumibles, no sólo para valorar y reactualizar la misma filosofía marxista del derecho sino, como afirman con toda razón, para “formar parte del *background* cultural básico de quienes, a finales del siglo XX [y hasta nuestros días], pretendan hacer filosofía del derecho”.⁵¹

⁵¹ *Ibidem*, pp. 18 y 19.