

## COMUNISMO Y COMUNIDAD: DE SHAKESPEARE A THELONIOUS MONK

COMMUNISM AND COMMUNITY: FROM SHAKESPEARE TO THELONIOUS MONK

**Fernando Lizárraga**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura

Universidad Nacional del Comahue

[falizarraga@conicet.gov.ar](mailto:falizarraga@conicet.gov.ar)

### Resumen

En la obra de William Shakespeare, es posible identificar, según Terry Eagleton, al menos dos visiones del comunismo. Por un lado, como un mundo de abundancia absoluta, tal como es descrito por Gonzalo en *La tempestad*; y por otro, como un sistema donde cada quien recibe sólo lo suficiente, en un escenario de recursos escasos, según se desprende de *El rey Lear*. La concepción del comunismo de la abundancia coincide con la interpretación elaborada por Gerald A. Cohen, quien compara al comunismo marxiano con una banda de *jazz* en la cual —dada una plena abundancia material— cada individuo persigue sus fines auto-referentes y sin obligación de asistir a los demás. Esta interpretación va a contracorriente de las escuetas anticipaciones marxianas sobre el comunismo, ya que dibuja un mundo social dominado por afanes individuales y no por la presencia de lazos comunitarios. En este artículo, analizaremos las dos visiones shakespearianas para luego establecer algunas relaciones con la posición de Cohen. Argumentaremos que la perspectiva más deseable y acaso posible —y más ajustada a la visión marxiana— es aquella que se sitúa en un punto medio entre la indolente plenitud sin normas de la utopía de Gonzalo y el comunismo inexorable que se vislumbra en *El rey Lear*. En segundo término, examinaremos los límites de la metáfora jazzística, enfatizando que la indiferencia mutua y el individualismo —con un trasfondo de plenitud material ilimitada— no son rasgos congruentes con el espíritu del comunismo marxiano. Tras los pasos de Cohen, sostendremos, por último, que *el comunismo requiere comunidad* —o clemencia shakespeariana— para templar los bordes más filosos de la justicia igualitaria de las instituciones.

## Abstract

At least two visions of communism can be found in Shakespeare's works, according to Terry Eagleton. On the one hand, as a world of material plenty, as it is described by Gonzalo in *The Tempest* and, on the other hand, as a system in which each one has just enough resources within a setting of moderate scarcity, according to some statements found in *The King Lear*. This outlook of communism as material abundance is congruent with the interpretation advanced by Gerald A. Cohen, who compares marxian communism with a jazz band in which, given a background of material richness, each person can pursue her self-regarding ends. This construal goes against the spirit of Marx's brief anticipations of communism, since it portrays a social world dominated by individual interests, where communitarian bonds are nonexistent. In this article we will analyze, firstly, those two Shakespearean visions of communism in order to establish some links to Cohen's position. We will argue that the most desirable and perhaps possible perspective —the more attuned to the Marxian vision— is that which is set in a middle ground between the idle plenty without norms described in Gonzalo's utopia and the inexorable communism that is foreshadowed in *The King Lear*. Secondly, we will examine the shortcomings of the jazz band metaphor, stressing that mutual indifference and individualism — in a background of limitless abundance— are not in keeping with the spirit of Marxian communism. In the footsteps of Cohen, we will hold, lastly, that communism requires community —or Shakespearean mercy— to temper the sharper edges of institutional egalitarian justice.

**Palabras clave:** comunismo; comunidad; abundancia; Shakespeare; jazz.

**Keywords:** communism; community; abundance; Shakespeare; jazz.

## Introducción

En uno de sus siempre provocadores ensayos, el crítico literario marxista Terry Eagleton (2010) realiza una comparación entre la visión del comunismo como un mundo de abundancia plena, tal como lo anticipa Gonzalo, uno de los personajes de *La tempestad*, y el vaticinio mucho más dramático, casi post-apocalíptico, que Shakespeare introduce en *El rey Lear*, donde la igual satisfacción de las necesidades —el comunismo— se erige desde la percepción de una catástrofe, desde la finitud, la fragilidad y la escasez. En un talante similar, Gerald A. Cohen (1995), uno de los más exquisitos filósofos marxistas de los últimos años, ha comparado al comunismo marxiano con una banda de *jazz*, en la cual —con un trasfondo de abundancia absoluta—, cada persona se autorrealiza sin restricciones, de manera exclusivamente

auto-interesada, en la pura creatividad para sí y para (eventual) deleite de los demás. En todos los casos, se trata de interpretaciones que no se ajustan fielmente a las parcas anticipaciones marxianas sobre el comunismo, ya que presentan mundos sociales dominados sólo por afanes individuales y ausencia de lazos comunitarios en contextos de riqueza material ilimitada, o bien por severos esfuerzos morales en circunstancias adversas. Así las cosas, en las páginas que siguen analizaremos, en primer lugar, las dos visiones shakespearianas examinadas por Eagleton, a saber: la indolente plenitud sin normas de la utopía de Gonzalo (un comunismo sin comunidad) y el comunismo inexorable y regulado que se vislumbra en *El rey Lear* (un comunismo de posguerra). En este punto sostendremos que la posición más deseable y acaso posible —y más ajustada a la visión marxiana— es aquella que se sitúa en un punto medio entre ambas visiones. En segundo término, indagaremos en los límites de la metáfora jazzística propuesta por Cohen como interpretación del comunismo marxiano y enfatizaremos que la indiferencia mutua y el individualismo —en un marco de plena abundancia material— no son rasgos congruentes con el espíritu del comunismo tal como lo anticipó Marx. En coincidencia con Cohen, sostendremos, en definitiva, que *el comunismo requiere comunidad* —o clemencia shakespeariana— para templar los bordes más filosóficos de la justicia igualitaria de las instituciones.

### **Gonzalo, Lear y las formas del socialismo y el comunismo**

Gonzalo es un sabio, elocuente y compasivo noble napolitano; leal a su rey, Alonso. Después de naufragar en la isla donde reina Próspero (el desterrado duque de Milán, devenido en poderosísimo mago), Gonzalo intenta infundir ánimo a su señor, devastado por las pérdidas y, sobre todo, por la supuesta muerte de su hijo. En la isla desconocida y encantada, mientras todos se lamentan y se arrojan reproches, Gonzalo no pierde su optimismo renacentista y hace planes para colonizar la comarca: desde una situación desesperada, imagina una utopía de la abundancia. Y dice:

“Si yo fuera rey, ¿sabéis lo que haría? [...] En mi república dispondría todas las cosas al revés de como se estila. Porque no permitiría comercio alguno ni nombre de magistratura; no se conocerían las letras; nada de ricos, pobres y uso de servidumbre [...] no más ocupaciones; todos, absolutamente todos los hombres estarían ociosos [...] nada de soberanía [...] *Todas las producciones de la Naturaleza serían en común, sin sudor y sin esfuerzo*. La traición, la felonía, la espada, la pica [...] todo quedaría suprimido, porque la Naturaleza produciría por sí propia con la mayor abundancia lo necesario para mantener a mi inocente pueblo”. (Shakespeare, 2003.b: 537; énfasis nuestro)<sup>1</sup>

Según Terry Eagleton —quien reproduce una parte de este parlamento—, la visión utópica del comunismo que esboza Gonzalo remite a la clásica idea de un mundo dotado de superabundancia material, donde el trabajo ha sido trascendido, donde existe “una plenitud generosa que no es afectada por el deseo” (en el sentido de deseo “como negatividad”, como esfuerzo o impulso surgido de la escasez), y donde se dan condiciones para la “infinita auto-exploración y [el] auto-deleite” (Eagleton, 2010: 101)<sup>2</sup>. La visión marxista clásica, según Eagleton, coincide en gran medida con la anticipación de Gonzalo, toda vez que el comunismo supone que el desarrollo de las fuerzas productivas genera un excedente que, a su turno, permite superar la división del trabajo y distribuir los frutos de la cooperación social según las necesidades. El comunismo marxiano, interpreta Eagleton, pretende “no sólo escapar a la escasez sino olvidar su posibilidad misma”, tal como si se realizara a escala colectiva la curiosa situación de las ricas herederas de las novelas de Henry James, quienes no piensan en el dinero porque (ya) no saben de qué se trata semejante cosa (Eagleton, 2010: 102). En el comunismo, entonces, la abundancia se da por sentada y, como tal, puede pasar al olvido. O en términos más refinados, “la base material necesita desarrollarse hasta el punto en que puede simplemente negar su presencia brutalmente obstructiva y caer limpiamente fuera de la conciencia”; este es el momento en que “lo material se trasciende a sí mismo” (Eagleton, 2010: 102).

Puesto que el movimiento dialéctico implica que “sólo lo material puede liberarnos de la sorda compulsión de lo material” (Eagleton, 2010: 102), cobran sentido la insistencia marxiana en las fuerzas productivas y la noción de que el socialismo es un proyecto que ha de “abolirse a sí mismo” (Eagleton, 2010: 103) para dar paso a la historia propiamente dicha, que comienza recién en el comunismo plenamente desarrollado. Aunque poco y nada podemos saber sobre cómo será ese futuro, está claro que el comunismo entrañará una paradoja, por cuanto “es el fruto de la productividad intensiva y su implacable antagonista”; en otras palabras, es “la productividad vuelta contra sí misma” (Eagleton, 2010: 103). De aquí se derivan al menos dos interrogantes: por un lado, cuánto tiempo necesitará la humanidad para superar los hábitos nacidos del “productivismo patológico” —un impulso que surge en el capitalismo y se extiende más allá de su tiempo—; y por otro lado, cómo es posible confiar en las fuerzas productivas y simultáneamente impugnar “los hábitos culturales involucrados en su desarrollo”. “¿No estará el comunismo demandándonos lo imposible?”, se pregunta Eagleton (2010: 103). Esta paradoja tiene varias soluciones: una de ellas es la que ofrece Gonzalo.



La respuesta utópica que Shakespeare pone en boca del humanista Gonzalo, según vimos, afirma que la abundancia es producto de la naturaleza misma y no del trabajo, con lo cual se asegura la plenitud material con mínima o nula intervención humana: “Todas las producciones de la Naturaleza serían en común, sin sudor y sin esfuerzo”, proclama Gonzalo. Según Eagleton, para el dramaturgo isabelino el mal suele ser profundamente contrario a lo material porque no se abre a las “necesidades sensibles” de los otros; “lo demoníaco carece de cuerpo” y ve a lo corpóreo como algo “escandaloso”. Así, “[e]l mal es virulentamente anti-material, incapaz de empatía con el dolor de los otros” (Eagleton, 2010: 103). Pero la posición de Gonzalo vira “de manera alarmante” hacia el otro extremo: el de la indolencia y el ocio totales, en un escenario donde el sustento viene asegurado por la naturaleza misma<sup>3</sup>. En la república ideal de Gonzalo se ha borrado la interacción “dialéctica” humanidad-naturaleza. Allí sólo impera la abundancia gratuita que, como refiere Eagleton, es un rasgo que se encuentra en las utopías clásicas, como la del País de Jauja (*The Land of Cockayne*) o de la Arcadia, entre otros casos bastante conocidos.

En su portentoso ensayo, “Calibán” (2004 [1971]), el cubano Roberto Fernández Retamar ha capturado esta inquietante visión de un mundo de abundancia infinita. Así, mientras Calibán, el caníbal, el monstruo esclavizado —hijo de la bruja argelina Sycorax— asegura con su trabajo la supervivencia de Próspero y Miranda, el mundo imaginario de Gonzalo puede prescindir de cualquier esfuerzo humano. Dice Fernández Retamar: “[L]a visión utópica [...] existe en la obra, sí, pero desvinculada de Calibán [el esclavo que trabaja]: como se dijo antes, es expresada por el armonioso humanista Gonzalo. [La] visión utópica puede —y debe— prescindir de los hombres de carne y hueso. Después de todo, *no hay tal lugar*” (Fernández Retamar, 2004 [1971]: 26). Calibán es epítome del mundo burgués sin mistificaciones, el mundo del trabajo esclavizado por el salario, el mundo de la producción desenfrenada para sustento de unos pocos; la utopía, el no-lugar, es el mundo con el que sueña Gonzalo: un mundo donde la riqueza surge de la naturaleza misma<sup>4</sup>.

Si se supone que el comunismo equivale a gratuita superabundancia material, el comunismo se deja leer más como una estética que como una ética. Por eso, Eagleton conjetura que “el verdadero precursor del comunismo no es el proletario, sino el patricio” (Eagleton, 2010: 104), el *dandy* o el aristócrata que vive entregado al ocio, *en un entorno de abundancia material*. Oscar Wilde —rememora Eagleton— aspiraba a que cada uno fuese “su propia sociedad comunista” (Eagleton, 2010: 104). En efecto, el escritor irlandés encontraba



“en la obra de arte el paradigma de la profunda inutilidad creativa del comunismo. La obra de arte, en su modo lúdico, inútil, gratuito, auto-fundante, autotélico, auto-determinante *nos ofrece una anticipación* de cómo los hombres y las mujeres pueden existir bajo condiciones políticas transformadas. Donde estaba el arte, allí estará la humanidad”. (Eagleton, 2010: 104; énfasis nuestro)

Entonces, alega Eagleton, si queremos “caracterizar la ética de Marx es correcto considerarla como una «estética» [...] esa forma de la práctica humana que no demanda ninguna justificación utilitaria, sino que se abastece de sus propios fines, fundamentos y razones” y constituye “un ejercicio de energía auto-satisfactoria como fin en sí mismo” (Eagleton, 1997: 21). Cuando el marxismo es visto como como una estética, la clásica secuencia de dos fases del comunismo (socialismo y comunismo) exhibe matices novedosos.

Para Eagleton, el comunismo marxiano no tiene ningún parecido con las obras de arte clásicas, ya que éstas pretenden lograr un “equilibrio entre la forma y el contenido”. Así, mientras el socialismo (o fase inferior del comunismo) “trasciende las formas políticas y económicas *del presente*”, el comunismo (en su fase superior) “nos plantea una crisis de representación” (Eagleton, 2010: 104-105; énfasis nuestro). En efecto, “[e]l socialismo, como la obra de arte clásica o «bella», se esfuerza por equilibrar estas dimensiones, pero al hacerlo todavía trabaja con la *medida* —justicia, equidad, igualdad, a cada quien según su trabajo”, etcétera (Eagleton, 2010: 105). Por el contrario, el comunismo marxiano, a diferencia del socialismo, se caracteriza “no por la simetría del artefacto clásico o bello, sino por el inconmensurable exceso de lo sublime” (Eagleton, 2010: 105), algo que Eagleton infiere de aquella expresión del *Dieciocho Brumario*, según la cual la revolución habrá de tomar “su poesía del futuro”.

Si bien la fase inferior del comunismo excede los parámetros del capitalismo, aún es representable en función de ciertas “medidas”: valores, principios o normas, en un marco donde todavía no se ha logrado la plena abundancia material. El problema de la representación en la fase superior del comunismo, en cambio, aparece cuando se piensa que, dada una “*superabundancia que no puede ser esquematizada*” (Eagleton, 2010: 105), las formas superestructurales ya no pueden expresarla y, por lo tanto, tienden a extinguirse. El socialismo, entonces, aún está aferrado a alguna forma de representación (quizás por eso mismo Marx anticipó la persistencia del derecho burgués durante la fase inferior del comunismo), mientras que el comunismo apenas permite ser capturado por la imaginación; el comunismo “es sublime porque es iconoclasta”; porque “[e]lude la imagen o el ícono, algo que no ocurre en el socialismo” (Eagleton, 2010: 105). En este sentido, Eagleton propone una formidable alegoría



entre el comunismo y el cristianismo. Dice:

“la transición del socialismo al comunismo tiene [...] algo en común con la transición paulina desde el reino de la Ley hacia el dominio de la Gracia. Bajo la Ley todavía estamos ligados al pecado, tal como el socialismo todavía es un asunto de Estado, clases, dominio político (la dictadura del proletariado) y demás cuestiones, y por lo tanto seguimos ligados firmemente por medio de sus formas al régimen previo en el mismo momento en que éste es derrocado. La Gracia significa entre otras cosas el *hábito* adquirido de la virtud, como opuesto a la idea de una serie de agotadores actos de voluntad kantianos o protestantes. En la sociedad de clases, por ejemplo, e incluso en el socialismo, la cooperación, el altruismo o la solidaridad demandan un esfuerzo, una conformidad a una ley moral o política; en un orden social de cooperativas que se auto-gobiernan, [el comunismo] estas cualidades están construidas al interior de la instituciones sociales mismas, de modo que no tenemos que pensar en ellas y simplemente las practicamos espontáneamente como disposiciones arraigadas. Esto es el equivalente político de lo que Aristóteles conoce como virtud”. (Eagleton, 2010: 106-107)

El socialismo o fase inferior del comunismo es el dominio de la Ley. Por eso Marx lo asocia a la perduración del derecho burgués, a la moderada escasez (o moderada abundancia) y a la persistencia de las “marcas de nacimiento” que quedan tras el “largo y doloroso alumbramiento” desde la entraña de la sociedad capitalista. En muchos aspectos —morales, intelectuales y económicos— el socialismo sigue impregnado de capitalismo<sup>5</sup>. La norma —la medida— existe y se aplica, y se espera que todos cumplan con las reglas, en esa suerte de “agotadores actos de voluntad kantianos o protestantes”. El comunismo, como momento de la abundancia plena surgido de la cooperación entre instituciones virtuosas, en cambio, ya no supone el ejercicio personal de la virtud sino la conformidad espontánea con la virtud de las instituciones.

Ahora bien; hay otra respuesta a la paradoja del comunismo. En efecto, la “audaz visión de la superabundancia” natural que pronuncia Gonzalo en *La tempestad* tiene su contraparte en la oscura y amenazante anticipación que se lee en *El rey Lear*. En esta abrumadora tragedia, la abundancia está limitada por las necesidades, y éstas aparecen condicionadas por la cultura, la cual está en nuestras propias naturalezas, porque —dice Eagleton— “el excedente, el exceso, es lo natural en el tipo de animal que somos” (Eagleton, 2010: 107). Eagleton refiere un fragmento del Acto II, Escena 4, de *El rey Lear*, en el cual el viejo y desquiciado monarca, al saber que ha sido despojado de todas sus posesiones, reflexiona sobre el problema de las necesidades humanas. Así, cuando su hija Regania le pregunta qué necesidad tiene de tan siquiera un caballero de escolta, Lear clama: “¡Oh, no hay que razonar sobre la necesidad!

*Nuestros más viles mendigos son en alguna pobrísima cosa superfluos. No concedáis a la naturaleza más de lo que ella exige, y la vida del hombre será de tan bajo valor como la de las bestias*” (Shakespeare, 2003.a: 341-342; énfasis nuestro)<sup>6</sup>. Para Eagleton, hay cosas suplementarias en nuestra naturaleza, incrustadas en ella, y uno de estos “peligrosos suplementos es la cultura” (Eagleton, 2010: 107), que da forma a nuestras necesidades, a los medios para satisfacerlas, y a nuevas necesidades, y así sucesivamente.

El punto es que *El rey Lear* muestra que puede haber “formas de excedente cruelmente destructivas”, que no toman nota de la finitud de la naturaleza y de los cuerpos. La “generosa” visión de Gonzalo, entonces, puede no ser la más adecuada porque los recursos del mundo son limitados. Luego, por muy bella que pueda ser la imaginaria república del noble humanista, lo que *se necesita es pensar al comunismo en un escenario de recursos más mezquinos*. Por eso, enfatiza Eagleton, “el sombrío mundo de Lear puede ser útil”, puesto que el comunismo siempre ha versado, “en cierto sentido, sobre la finitud” (Eagleton, 2010: 107). Porque *el otro* siempre es un límite, y esto se aprecia en la idea de que “el auto-desarrollo de cada uno está creativamente restringido por el auto-desarrollo de todos”, y porque las necesidades humanas, si bien flexibles, no son infinitas, por más difícil que sea calcularlas o medirlas (Eagleton, 2010: 107). “Lo que es infinito es el deseo, y el comunismo [...] trata de la conversión del deseo en su irrefrenable sentido «lineal» [...] en una interminable exploración y disfrute del mundo en sí” (Eagleton, 2010: 107). Y esta trascendencia de lo material es lo que “nos regresa a lo material, en el sentido de liberarnos de aquellos deseos y prácticas que nos impiden saborear los puros valores de uso del mundo” (Eagleton, 2010: 108).

La visión de Lear, concluye Eagleton, no es la del optimista Gonzalo, sino la mirada más moderada que surge de un cuerpo sufriente, frágil y limitado; un cuerpo sensible y material. En un pasaje memorable, Shakespeare, al igual que el joven Marx de los *Manuscritos*, elabora una argumentación que se eleva “desde la insistencia en el cuerpo material y mortal hacia una ética comunista” (Eagleton, 2010: 108). El fragmento que reproduce parcialmente Eagleton —del Acto III, Escena 4—, nos muestra, por un lado, a Lear en medio de la inclemente tormenta, repudiado por sus hijas, traicionado por sus amigos; y por otro al desdichado conde de Gloucester, a quien le han arrancado los ojos por su lealtad a Lear. Ambos imploran por un mundo más justo:





“Lear: ¡Pobres y miserables desnudos, dondequiera que os halléis, que aguantáis la descarga de esta despiadada tempestad! ¿Cómo os defenderéis de un temporal semejante, con vuestras cabezas sin abrigo, vuestros estómagos sin alimento y vuestros andrajos llenos de agujeros y aberturas? ¡Oh, cuán poco me había preocupado de ellos! Pompa, acepta esta medicina; exponte a sentir lo que sienten los desgraciados, para que puedas verter sobre ellos lo superfluo y mostrar a los cielos más justos [...]

Gloucester: ¡Cielos, obrad siempre así! ¡Que el hombre lleno de gula y de comodidades, que esclaviza vuestra ley, que no quiere ver porque no siente, sienta acto seguido los efectos de vuestro poder! Así *la distribución deshará todo exceso, y cada uno tendrá lo bastante*”. (Shakespeare, 2003.a: 347-353; énfasis nuestro)

Esta desgarrada visión shakespeariana, argumenta Eagleton, nos exige pensar si acaso el comunismo con el que habremos de encontrarnos será como el futuro que vislumbra Lear: “catastrófico” y “nacido de la indigencia trágica” (Eagleton, 2010: 108). En tal caso, cabe preguntarse: “¿es posible que sólo después de un desastre inconcebible los hombres y las mujeres *sean forzados por la circunstancias materiales* a compartir y a la solidaridad mutua?” (Eagleton, 2010: 108). Así, en circunstancias muy adversas, en lugar de un “comunismo de guerra” puede concebirse un “comunismo de posguerra” (Eagleton, 2010: 108), un mundo en el cual las necesidades exhiben su implacable finitud (a diferencia del deseo, que siempre es infinito). Bajo el aguacero helado, abandonado a su suerte y con un bufón como único compañero, Lear entiende que un miserable cobertizo puede sentirse tan bueno como un castillo. “Arte extraño el de nuestras necesidades, que trocan en preciosas las cosas más viles”, dice el rey (Shakespeare, 2003.a: 344). Por eso, comenta Eagleton:

“El socialismo y la barbarie, en realidad, son usualmente presentados como opuestos; pero puede que sean más cercanos de lo que nos gustaría. Semejante régimen [el de un comunismo de posguerra] bien podría estar marcado por una igualdad y una cooperación mucho mayores que las que tenemos ahora. *Pero no sería comunismo en el sentido de Marx o de Gonzalo*, porque no involucraría ni la libertad positiva ni negativa. No habría libertad negativa en el sentido de emancipación del trabajo penoso, y no habría libertad positiva en el sentido de una superabundancia de recursos que nos libera de la sorda compulsión de lo económico y nos introduce en la tarea de la creación mutua”. (Eagleton, 2010: 108-109)

Así las cosas, en el mundo de Gonzalo, el comunismo es la consecuencia directa de la superabundancia, sin necesidad de acción humana alguna (ni productiva, ni distributiva); el mundo justo de Lear y Gloucester, en cambio, es producto de una solidaridad forzada por las circunstancias adversas. Eagleton reconoce que la idea de comunismo es muy antigua y que el marxismo es apenas un “recién llegado” a este campo. La originalidad del comunismo marxiano, argumenta nuestro autor, reside en



la insistencia en las condiciones materiales para su realización. Es algo muy distinto a la postura de quienes simplemente se regodean en “remotos sueños de justicia e igualdad” sin preocuparse en lo más mínimo por las cuestiones materiales cotidianas. Entonces, “[e]l problema radica en cómo ser un comunista y un materialista. La cuestión es aceptar que la libertad, la justicia, la igualdad, la cooperación y la autorrealización requieren de ciertas condiciones materiales que las hagan posibles”, y al mismo tiempo admitir que tales condiciones no son fácilmente asequibles en la situación actual del planeta. Por lo tanto, concluye Eagleton, sin renunciar al “realismo político”, tampoco hay que “abandonar el sueño de Gonzalo como una ingenuidad pre-ambientalista” (Eagleton, 2010: 109).

Ahora bien, los comunismos que Eagleton imagina desde las obras del bardo de Stratford-upon-Avon representan extremos que no se llevan del todo bien con el comunismo marxiano. El comunismo de Gonzalo es cruda plenitud material, sin división del trabajo y, sobre todo, sin lazo social, sin comunidad. Shakespeare comprende muy bien a Montaigne cuando éste, al referirse al mundo feliz de los salvajes, sostiene que a los antiguos les habría resultado inconcebible “que una sociedad pudiera sostenerse con artificio tan escaso y, como si dijéramos, sin vínculo humano” (Montaigne, 2003 [1595], sin paginación). El comunismo de Gonzalo, por decirlo en términos rawlsianos, está más allá de la justicia (como virtud institucional e incluso personal). Está más allá de la norma, de la medida, de la igualdad, de la escasez. Está más allá de la Ley, y bajo el amparo de la Gracia (que por definición es superabundante y gratuita). Las necesidades de todos están satisfechas porque la abundancia es absoluta y las necesidades son auténticamente humanas (superada ya la inmaterialidad de lo superfluo gracias a la plenitud material misma). Por el contrario, en el mundo que se vislumbra en *El rey Lear*, el comunismo consiste en una “distribución [que] deshará todo exceso, y cada uno tendrá lo bastante” (Shakespeare, 2003.a: 353); es un mundo de igualdad y cooperación impuestas por circunstancias que están lejos de ser arcádicas. La escasez es una amenaza constante que demanda enormes esfuerzos morales en el mundo justo de Lear y Gloucester. Para Eagleton, la visión propiamente marxiana está en línea con el mundo de Gonzalo, y no con el de Lear. Pero, vale subrayarlo, la atribución a Marx de la visión cornucopiana le arrebató al comunismo parte de su atractivo; evita que, como lo hiciera Shakespeare en *El rey Lear*, nos elevemos “desde la insistencia en el cuerpo material y mortal hacia una ética comunista” (Eagleton, 2010: 108). *Un comunismo sin comunidad, sin motivaciones para servir a los demás, como el de Gonzalo o el que le atribuyen a Marx, no luce*



como un horizonte deseable ni congruente con los ideales de la tradición socialista. Cuando se compara al comunismo con una banda de jazz ocurre algo similar.

### Una pequeña banda de jazz

El filósofo canadiense Gerald A. Cohen ha sostenido —con notable consistencia en sus numerosos escritos, antes y después de su giro ético— que el comunismo marxiano está atravesado por un “optimismo pre-verde”, basado en una excesiva confianza en la solución tecnológica al problema de la escasez (Cohen, 1990 y 1995; Lizárraga, 2013). A diferencia de quienes mantienen que el comunismo es posible por una transformación radical en la condición humana, para Cohen el comunismo *según Marx* es posible *porque* la superabundancia material lo hace posible, sin que medien aquí las instituciones, las virtudes, los hábitos o las disposiciones personales congruentes con las instituciones. Esta visión del comunismo que tanto Cohen como Eagleton le atribuyen a Marx corresponde, en buena medida, a la utopía de la abundancia espontánea esbozada por Gonzalo en *La tempestad*. Ahora bien, un problema de esta concepción de la abundancia total, como señala Eagleton, reside en la ausencia de agencia o de interacción entre las personas y la naturaleza. Pero no sólo eso; otro problema crucial radica en el tipo o modalidad de la interacción entre las personas. En tal sentido, Cohen (1995) compara al comunismo marxiano con una banda de jazz en la cual, dada una base material de plenitud absoluta, la autorrealización individual se convierte en una meta personal que puede prescindir de las metas de los otros y que se consume no en comunidad sino *junto* a otros. Aquí no hay espacio para la virtud como medida, tal como lo requeriría el socialismo, o como se seguiría de un comunismo situado de circunstancias materiales de moderada abundancia. Dice Cohen:

“Una de las formas de vislumbrar *la vida bajo el comunismo, como Marx lo concebía*, es imaginar una banda de jazz, en la cual cada instrumentista busca su propia realización como músico. Aunque interesado básicamente en su propia realización, y no en la de la banda en su totalidad, o de sus compañeros tomados por separado, el instrumentista se realiza sólo en la medida en que cada uno de los otros también lo hace, y lo mismo se aplica a cada uno de ellos. Hay, además, algunas personas menos talentosas que obtienen gran satisfacción no al tocar sino al escuchar, y su presencia incrementa aún más la realización de los miembros de la banda. *Con un trasfondo de abundancia, los músicos y la audiencia por igual persiguen sus propias inclinaciones separadas [...]* Cada uno es guiado por su objetivo auto-referente, y aun así no hay desigualdad en esta imagen como para preocupar a un igualitarista”. (Cohen, 1995: 122; énfasis nuestro)

La analogía es ciertamente ingeniosa y está a tono con parte de la tradición marxista y de la literatura marxiana. La condición de posibilidad de este ensamble está dada, en primer término, por ese *trasfondo de abundancia* que permite que cada quien pueda perseguir sus fines auto-referentes, teniendo como único límite los fines de los demás. No hay fines comunes; sólo fines individuales que se realizan en una curiosa armonía; y no hay desigualdad porque todos se autorrealizan por igual, incluso quienes deciden sólo disfrutar de la música como espectadores. En términos formales, Cohen sostiene que el comunismo marxiano es un “concierto de autorrealizaciones que se sostienen mutuamente, en el cual *nadie asume como obligación el promover la realización de los otros*” (Cohen, 1995: 123; énfasis nuestro)<sup>7</sup>.

Al describir este raro concierto de egos, si bien explicita la condición de abundancia que hace posible al comunismo jazzístico, Cohen alude sólo indirectamente a la persistencia de otro elemento fundamental: la autopropiedad. Este principio —según el cual cada quien es propietario absoluto de sí mismo y, por ende, no puede ser forzado a ayudar a sus semejantes— sigue operando en la idea de que nadie está obligado a promover los fines de otros o de salir en su auxilio. Por supuesto que todos pueden deleitarse en la realización de los demás, e incluso alentarla, pero no hay ninguna obligación de hacerlo (ni autoridad legítima que pueda imponer la asistencia mutua sin violar la autopropiedad). En realidad, alega Cohen, “[s]e supone que no es algo situado en la dimensión del afecto lo que hace posible al comunismo”, sino que “una alta provisión material [es la que] asegura que «el libre desarrollo de cada quien sea la condición del libre desarrollo de todos»” (Cohen, 1995: 123). La “sociabilidad radical” en la que Marx confiaba en sus obras tempranas —interpreta Cohen—, desaparece en las obras posteriores, al influjo del énfasis en la plenitud material; esto es, una alta sociabilidad deja de ser, en el discurso marxiano, un elemento constitutivo o pre-requisito del socialismo. Más aún, el hecho de que Marx sostenga en el *Manifiesto* que el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos no implica “la predicción de una erupción de altruismo o algún otro cambio similar en los afectos” (Cohen, 1995: 137). Así son exactamente las cosas en la banda de jazz que Cohen tiene en mente:

“[s]i un saxofonista, un bajista, un baterista y uno o dos [músicos] más forman una banda de *jazz*, porque es el deseo íntimo de cada uno desarrollar su propio talento tocando allí, no lo hacen impulsados por el altruismo, y ninguno se une a la banda para promover la autorrealización del otro. Cada uno se suma a la banda para autorrealizarse y no porque quiera que la banda florezca por alguna razón independiente (lo cual no quiere decir que no tenga también tales razones

independientes)". (Cohen, 1995: 137)

Llama la atención que esta pretenda ser una analogía del comunismo marxiano. Parece totalmente contraintuitiva para cualquier iniciado en la tradición socialista, ya que se da de bruces con el énfasis de Marx —y de otros tantos socialistas— en la solidaridad y la cooperación como valores cruciales del comunismo. En la escena que dibuja Cohen, aunque no se verifica un regreso al auto-interés egoísta del capitalismo, se observa la cristalización de un amplio desinterés mutuo que el autor atribuye a la presuposición de una ilimitada abundancia material, la cual, a su vez, es la causa del insuficiente rechazo marxiano a la tesis de auto-propiedad (Cohen, 1990 y 1995; Lizárraga, 2013).

Lo que Cohen intenta refutar aquí es la tesis de “sociabilidad radical” que algunos autores han visto como condición necesaria para el comunismo. En tal sentido, como ya anticipamos, nuestro autor sostiene que dicha concepción está presente en los trabajos tempranos, pero desaparece en los escritos maduros y tardíos de Marx. En las obras anteriores a *La ideología alemana*, el joven Marx recurre a la noción de “individuo social” como condición de posibilidad del comunismo. Como es fama, en *Sobre la cuestión judía*, afirma que el individuo social reconoce y organiza sus fuerzas propias como “fuerzas sociales y [...] no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política” (Marx, citado en Cohen, 1995: 138). En consecuencia, Cohen sostiene que “la idea de la extinción de la sociabilidad como superestructura opresiva está asociada a una doctrina motivacional. Porque cuando el individuo auto-emancipante de *Sobre la cuestión judía* trasciende al Estado, trasciende, en un mismo movimiento, el egoísmo en la sociedad civil que hizo necesario al Estado” (Cohen, 1995: 138). En cambio, alega Cohen, “cuando el Marx maduro hablaba de superar el antagonismo entre el interés individual y el interés social, no quería decir que el individuo haría suyo el interés social”, sino que se produciría “el cese de la expresión de la unidad social en formas alienadas”, como la religión o el Estado (Cohen, 1995: 137). Este Marx no postulaba una completa “identidad de intereses”, ni vaticinaba una “absurda armonía total de los intereses individuales” (Cohen, 1995: 137; énfasis nuestro), ya que los antagonismos individuales habrían de sobrevivir a la abolición del antagonismo de clases.

El problema que aquí se presenta reside en que, al recortar arbitrariamente la obra marxiana, Cohen le niega a Marx la versión del comunismo que el propio Cohen reclama para sí. Porque ese Marx joven que insinuaba tesis motivacionales bien



podría servir de fuente textual al argumento coheniano sobre el comunismo como una sociedad caracterizada por una “igualdad radical sin coerción”, fundada en la igualdad voluntaria en un contexto de moderada escasez y moderado egoísmo. Para Cohen, en efecto, el verdadero “espíritu del marxismo” se expresa en una sociedad en la cual la igualdad radical sin coerción se realiza porque “las personas *tienen la voluntad de observar los dictados de la justicia igualitaria*”, en presencia de “un nivel material bastante alto, aunque menor a la abundancia ilimitada” (Cohen, 1990: 44; énfasis nuestro). En suma: aunque no la califique como un rasgo decisivo (ni constante) en la obra marxiana, Cohen efectivamente reconoce que Marx tenía una teoría motivacional, por más que la haya abandonado en sus escritos maduros. Se trata de un elemento importantísimo puesto que, de haber tal componente motivacional —y a diferencia de lo que interpreta Eagleton—, *el comunismo del Marx temprano sí exigiría un cierto esfuerzo moral, un respeto por la norma, más en la línea de Lear que en la de Gonzalo. Y lo que es más importante aún: estaría en consonancia con el comunismo motivacional que Cohen esboza en su interpretación del comunismo como igualdad voluntaria*, esto es, una sociedad en la que las personas actúan “desde la creencia en la justicia igualitaria”, son “*suficientemente justas*” y desean “sostener una distribución igualitaria en condiciones de abundancia moderada” (Cohen, 1995: 128).

En coincidencia con la interpretación de Cohen, Nicholas Vrousalis considera que la metáfora de la banda de jazz resulta “particularmente apta” para describir al comunismo marxiano porque enfatiza “la actividad cooperativa, libre y espontánea” que ocurre en un marco caracterizado en buena medida por “la *ausencia de obligaciones interpersonales categóricas*” (Vrousalis, 2012: 145; énfasis nuestro). Y añade: “en una banda de jazz «bien ordenada» la improvisación tiene lugar de modo tal que todos sus integrantes se realizan al máximo de sus capacidades y talentos: cada miembro de la banda lidera y a su turno es liderado, por otros. *El énfasis por lo tanto no está en el altruismo o el deber, sino en el desarrollo de la individualidad libre*” (Vrousalis, 2012: 145; énfasis nuestro). Estamos en presencia de una elaboración de aquello que Cohen definió como un “concierto de autorrealizaciones que se sostienen mutuamente”, el cual es posible, siempre según Cohen, porque Marx cree en la solución tecnológica y en la subsecuente superabundancia material que vuelve innecesarias las normas distributivas como también las virtudes personales e institucionales<sup>8</sup>. De este modo, el auto-interés (junto a la autopropiedad, que no ha sido negada) hace su juego y ya no hay problemas distributivos. La banda de jazz coheniana nos pone frente a una extraña forma de comunismo: *un comunismo sin*

comunidad, un mundo social completamente transformado como en la utopía de Gonzalo.

Por supuesto, el núcleo de esta discusión depende de qué se entienda por comunidad. Vrousalis recuerda que Cohen le atribuye a Marx una mirada instrumental sobre la comunidad, basándose en un fragmento de *La ideología alemana* en el cual el pensador de Tréveris afirma que es “un medio para el fin independientemente especificado del desarrollo de las facultades de cada persona” (Marx, citado en Cohen 1995: 123). Pero, curiosamente, Cohen —quien por su lado afirma el valor inherente de la comunidad— elige ignorar que también Marx le asigna un valor intrínseco al describir la solidaridad cotidiana de los obreros franceses en un luminoso y muy citado párrafo de los *Manuscritos* de 1844. Dice Marx:

“[c]uando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc., [pero] al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y *lo que parecía medio se ha convertido en fin*. [...] La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan”. (Marx, 1999 [1844]: 165; énfasis nuestro)

Así, por un lado, Marx es presentado como el promotor de un comunismo fundado en la superabundancia y la indiferencia mutua; mientras que, por otro, Cohen se reserva para sí un comunismo basado en la igualdad (como expresión máxima de la justicia) y la comunidad.

Como ya señalamos, la concepción igualitaria que Cohen profesa —y reclama como fiel al “espíritu del marxismo”— concibe al comunismo como un sistema de igualdad radical sin coerción, que se expresa como igualdad voluntaria. Ahora bien, la noción de igualdad en los últimos escritos de Cohen está asociada al igualitarismo de la suerte, el cual permite (y es compatible con) ciertas desigualdades surgidas de las elecciones genuinas de los agentes. Esta modalidad igualitaria se combina con un principio comunitario cuya función consiste en corregir las desigualdades permitidas por el principio de igualdad radical de oportunidades, pero ya no en nombre de la justicia sino de la comunidad misma. El principio comunitario juzga —y pone límite a— las decisiones que producen tales o cuales resultados distributivos, a los resultados distributivos mismos, y exige que las desigualdades que pudieren existir sean justificadas en el espacio público y aceptadas por todos. Por consiguiente, la igualdad por sí misma —incluso cuando se logra accidentalmente con independencia de motivaciones igualitarias— puede ser “*enriquecida*” por el principio comunitario (Cohen, 2008; Vrousalis, 2012: 155).

En definitiva, puede decirse que Cohen le atribuye al Marx maduro un comunismo signado por la abundancia material y la mutua indiferencia entre las personas —el comunismo de Gonzalo y de la banda de *jazz*—, al tiempo que reclama como versión propiamente socialista —más cercana a la visión de Marx de los años 1840— un mundo social caracterizado por la igualdad voluntaria, que depende de la existencia de un *ethos* igualitario en un marco de circunstancias de justicia moderadas. El comunismo que Cohen prefiere —que a nuestro juicio también es el de Marx— no puede prescindir de la comunidad, ni de la norma, ni de la medida, ni de la justicia. Pero aun así, hay quienes dicen que lo justo es simplemente justo, y no puede ser *más justo*; no es el caso de Cohen, quien piensa que mientras más igualitario es un sistema, más justo es (Cohen, 2008: 127). La posibilidad de *perfeccionar la justicia (o la igualdad)* por medio de la comunidad nos devuelve a Shakespeare; más precisamente, a Porcia.

En *Rescuing Justice & Equality*, obra en que compendia y amplía su crítica al igualitarismo liberal de John Rawls y al constructivismo moral en general —pero sin presentar sino apenas como insinuación una teoría de la justicia propia—, Cohen sostiene que los principios de justicia rawlsianos no son primeros principios sino sólo normas de regulación. Fiel a su “pluralismo radical” —que reivindica al intuicionismo—, afirma que la justicia no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales y que es preciso buscar un equilibrio entre diversas virtudes, ajustadas a diferentes circunstancias. La justicia, dice Cohen, “es sólo una de las cosas que deben tenerse en cuenta al diseñar normas de regulación social adecuadas” (Cohen, 2008: 302). Es en el marco de esta discusión cuando, nuevamente, los personajes de Shakespeare entran en escena para ofrecer una visión que no es ni la banda de jazzistas auto-interesados, ni el optimismo indolente y cornucopiano de Gonzalo, ni la oscura y rigurosa anticipación distributiva de Lear; esto es, el comunismo como producto de nuestros fracasos o, más benjaminianamente, como freno de emergencia aplicado al tren de la barbarie capitalista. Si el comunismo no es una sociedad que está más allá de la justicia, tampoco es necesariamente una sociedad cuya única virtud sea la justicia (aunque ella sea una de las principales, claro está). La visión de Porcia en *El mercader de Venecia*, según Cohen, combina la justicia con otras virtudes en un escenario de abundancia suficiente.

Cohen sostiene que nadie está obligado en toda circunstancia concebible a decir la verdad y toda la verdad. Y, de modo similar —ya que Rawls compara a la verdad con la justicia en su famosa definición de esta última como “primera virtud de



las instituciones sociales” (Rawls, 2000 [1971]: 17)—, Cohen alega que “hay alguna justicia que no puede, y alguna que no debería, ser implementada institucionalmente, o de hecho en absoluto, como lo sabía Porcia” en la obra de Shakespeare (Cohen, 2008: 304). En efecto, así como la verdad no siempre es un elemento exigible en una afirmación justificada, del mismo modo “a veces está justificado, considerando todas las cosas, apartarse de la justicia en la formación de las instituciones sociales” (Cohen, 2008: 304). Por lo tanto, continúa Cohen,

“la justicia no es la primera virtud de las instituciones, tal como Rawls quiso afirmarlo. Las instituciones tienen y carecen de virtudes distintas de la justicia, tales como la virtud general de la eficiencia Pareto, y las virtudes específicas relativas a aquello que una institución particular está diseñada para lograr”. (Cohen, 2008: 304)<sup>9</sup>

En definitiva, dice Cohen, no podemos ser simplemente “esclavos de la justicia social” (Cohen, 2008: 10).

Como es fama, en el Acto IV, Escena I, de *El mercader de Venecia*, Porcia —la bella y astuta prometida de Bassanio— finge ser un joven abogado llamado Baltasar y realiza un alegato a favor de la clemencia como complemento virtuoso de la justicia. Dirigiéndose al implacable Shylock, quien se apresta a cobrar su libra de carne del cuerpo de Antonio, dice:

“La propiedad de la clemencia es que no sea forzada; cae como la dulce lluvia del cielo sobre el llano que está por debajo de ella; es dos veces bendita: bendice al que la concede y al que la recibe. [...] la clemencia está por encima de esa autoridad del cetro; tiene su trono en los corazones de los reyes; es un atributo de Dios mismo, y *el poder terrestre se aproxima tanto como es posible al poder de Dios cuando la clemencia atempera la justicia*. Por consiguiente, [Shylock] *aunque la justicia sea tu punto de apoyo, considera bien esto: que en estricta justicia ninguno de nosotros encontrará salvación, rogamos para solicitar clemencia, y este mismo ruego, mediante el cual la solicitamos, nos enseña a todos que debemos mostrarnos clementes con nosotros mismos*” (Shakespeare, 2003.c: 157; nuestro énfasis).

He aquí una innegable fuente de inspiración para el pluralismo moral de Cohen: la noción de que una virtud como la clemencia puede venir a templar las aristas más severas de la justicia. En esta misma línea, en otro tramo de *Rescuing Justice & Equality*, mientras discute con el constructivismo y la optimalidad Pareto, afirma: “[l]a justicia puede ser cruel y despectiva, pero aun así es justicia: no deberíamos confundir diferentes virtudes. Porcia no lo hizo cuando, en *El mercader de Venecia*, recomendó que la clemencia atemperara a la justicia” (Cohen, 2008: 318). Si bien Cohen cree que,



por razones de principio, la justicia es equivalente a la igualdad, no por ello deja de pensar que hay otras consideraciones prudenciales que pueden contribuir mejor al florecimiento humano. Aferrarse a la justicia como igualdad a cualquier precio implica una actitud fetichista hacia la justicia, porque “puede no ser una buena política nivelar hacia abajo” (Cohen, 2008: 319-320), y esto es así porque la justicia “no es, una vez más, la (única) primera virtud de las instituciones sociales” (Cohen, 2008: 319).

El alegato de Porcia aparece en la obra de Cohen, otra vez, durante la discusión sobre la posibilidad y necesidad de un *ethos* igualitario. Aquí, nuestro autor sostiene que las reglas para tal *ethos* no pueden ser formuladas en términos muy precisos, lo cual no significa que no pueda existir

“a escala social un *esfuerzo de buena fe* razonablemente eficaz para abandonar la maximización de mercado en favor de las restricciones que un *ethos* igualitario prescribe, y por lo tanto, y más importante aún, en favor de la aceptación de gravámenes altamente progresivos sobre parte de los individuos que tienen los más altos ingresos de mercado”,

independientemente de su esfuerzo (Cohen, 2008: 352). Para dar un ejemplo de esta afirmación, Cohen recurre aquí al denominado “modelo de campamento”, pieza clave en el argumento de *¿Por qué no el socialismo?* (2011 [2009]).

En este “modelo de campamento”, explica Cohen, existe un esquema distributivo donde todos contribuyen y reciben los beneficios de la cooperación de manera similar, y donde hay entendimientos comunes para actuar con “mutualidad y respeto”. Se trata de entendimientos que no pueden ser formulados de manera muy precisa, ya que nadie mide exactamente el esfuerzo de cada quien, ni nadie registra si cada uno toma exactamente lo que le corresponde. De todos modos, pese a que esto tiene una “vaguedad inevitable”, “es posible saber que todos o la mayoría dedican esfuerzos de buena fe, y esto seguramente será suficiente «para armonizar la búsqueda de la igualdad y de la unidad social» [...] en el contexto de campamento” (Cohen, 2008: 352). Más aún, este criterio puede extenderse a gran escala, conjetura Cohen, como en los casos de los esfuerzos ciudadanos ante catástrofes o guerras:

“a pesar de su vaguedad, el [eslogan] «haz tu parte» fue entendido y aplicado como un principio de justicia [por la población civil durante la Segunda Guerra en el Reino Unido]. Habría sido una locura pedir que se lo definiera cuidadosamente, y sería necio negar que cumplía la función de regulación social, en interés de la justicia”. (Cohen, 2008: 353)

Puesto que medir cada aporte individual en un esfuerzo colectivo puede convertirse en



“una pesadilla”, Cohen sostiene que “incluso cuando la justicia pueda ser definida con precisión, a veces es sabio eludir su formulación” (Cohen, 2008: 354). Por ejemplo, al comprar rondas de bebida en un bar, a nadie se le ocurriría contarlas, fijar reglas y hacerlas cumplir. “Ninguna persona equilibrada quiere obstruir la vida de esa manera [haciendo cumplir reglas en un bar]” y, por eso, concluye Cohen, “coincidimos con Porcia en que la justicia debe inclinarse ante otras consideraciones [y] «dejamos que la justicia sea sólo estimativa en deferencia a otros valores» [...]. Pero sería un error concluir que no nos importa la justicia” (Cohen, 2008: 354). La justicia importa, pero no es lo único que importa; y la justicia siempre es mejor si viene adornada por otros atributos, como la clemencia que reclama e invoca el sabio personaje shakespeariano. Esta virtud, la clemencia —o alguna similar—, nos remite a la necesidad de un *ethos* comunitario; la clemencia es una virtud que mantiene el tejido social, la virtud que mantiene la comunidad a salvo de las consecuencias más severas de la justicia. En suma: una vez eliminada la suposición de abundancia plena, el comunismo deviene posible sólo en presencia de un *ethos* y sus correspondientes normas igualitarias, tal como sucede en el comunismo “de posguerra” que imagina Eagleton sobre la base de las circunstancias de escasez en *El rey Lear*, y como ocurre con los esfuerzos cooperativos en situación de guerra, según el ejemplo elegido por Cohen para ilustrar la eficacia del mandato “haz tu parte”. No alcanza con que el comunismo logre una distribución justa e igualitaria; siempre se necesita del lazo comunitario para perfeccionar y templar los resultados justos.

### Consideraciones finales

Como hemos visto, según Eagleton, hay dos concepciones del comunismo que pueden derivarse de sendas obras de Shakespeare. Por un lado, el comunismo de la plena abundancia natural que surge espontáneamente, sin trabajo, y en el cual la riqueza se distribuye sin norma alguna: este es el sueño de Gonzalo en *La tempestad*. Y está, por otro lado, la visión de un comunismo de posguerra, caracterizado por una menor abundancia y regido por una norma distributiva según la cual cada quien debe tener lo suficiente, de acuerdo a la más tenebrosa anticipación que se nos ofrece en *El rey Lear*. Eagleton aventura que la visión de Gonzalo es aquella que más se parece a la interpretación marxiana del comunismo: un mundo social más allá de las normas, de la medida; el mundo de la Gracia, de lo sublime, de aquello que sólo puede representarse a sí mismo. El problema de esta visión es que prescinde de la agencia, de las normas distributivas y de la virtud (personal e institucional). En esta misma



línea, la metáfora de la banda de jazz, que Cohen considera apropiada para comprender al comunismo *según* Marx, nos muestra a un puñado de individuos completamente desinteresados por los demás y sólo concentrados en su propia autorrealización: es un comunismo que no se corresponde con las intuiciones fundamentales sobre una sociedad poscapitalista como producto de un cambio no sólo material sino también, como quería Antonio Gramsci, intelectual y moral.

El comunismo sin comunidad que se le atribuye a Marx como profeta de la abundancia —por vía de la solución tecnológica a los problemas de la escasez— tiene como contraste al comunismo como “igualdad radical sin coerción” o “igualdad voluntaria” que propone Cohen. Allí la igualdad se realiza gracias a la virtud de las personas y las instituciones en un contexto de abundancia moderada. Es una visión que —aunque Cohen lo niegue— corresponde a la más genuina interpretación de las previsiones marxianas sobre el comunismo. Ahora bien, se trata de una sociedad que si bien persigue la justicia igualitaria, no hace de esto un fetiche o un dogma insuperable. Como vimos, la justicia —con todas sus virtudes y aristas filosas— necesita ser templada por la comunidad; esto es, la comunidad —en tanto preocupación por el cuidado mutuo— perfecciona el lazo social cuando la justicia se vuelve implacable. El comunismo, entonces, no puede prescindir de una concepción de lo justo (la igualdad), y mucho menos de la comunidad.

Por eso, la metáfora de la banda de jazz es apta para representar una cierta variedad de comunismo: un desconcertante comunismo sin comunidad. Pero quizá la visión de Cohen no sólo yerre al endilgarle a Marx este comunismo de la abundancia, sino que también falle al intentar representar lo que ocurre en una banda de jazz. Ha habido observadores acaso más competentes que nos devuelven a la idea de que lo que allí ocurre es mucho más que la suma de autorrealizaciones auto-referentes. Julio Cortázar, por ejemplo, en una fabulosa reseña sobre la actuación de Thelonious Monk en Ginebra, en marzo de 1966, nos deja una imagen que se asemeja en mucho a la idea del comunismo que adopta el propio Cohen (igualdad voluntaria y comunidad), y no a aquella que éste le atribuye a Marx.

En su vibrante escrito, Cortázar ve a Monk como un oso goloso que saborea la infinita miel de las colmenas que habitan en el teclado de su piano. El arte de Monk brota de unas “burdas zarpas” que van y vienen “entre abejas desconcertadas y hexágonos de sonido”, creando una atmósfera que el público percibe como “una noche fuera del tiempo, la noche primitiva y delicada de Thelonious Monk” (Cortázar, 2010 [1967]: 24). Es algo que “no se explica: *A rose is a rose is a rose*”, dice Cortázar,

evocando a “Sacred Emily”, de Gertrude Stein. Si el comunismo elude la representación, como sostiene Eagleton, entonces una prueba de ello está aquí: el jazz —el comunismo— no puede describirse; sólo puede invocarse y hacerse presente porque *una rosa es una rosa es una rosa*. Harto de tanta miel, sigue Cortázar, Monk se aleja del piano por unos instantes y se pone a escuchar mientras el resto de la banda sigue tocando: “Charles Rouse da un paso hacia el micrófono y su saxo dibuja imperiosamente las razones por las que está ahí”. Y así, mientras observa y se deleita en las mieles de la música, “el oso se hamaca cadencioso porque *Rouse y el contrabajo y el percusionista están enredados en el misterio mismo de su trinidad*” (Cortázar, 2010 [1967]: 24-28; énfasis nuestro). Y el público se une en “el interminable diástole de un solo inmenso corazón donde laten todas nuestras sangres”. Y Monk decide que es hora de tocar otra vez “y regresa nube a nube hacia el teclado, lo mira como por primera vez” y todos se sienten “salvados” (Cortázar, 2010 [1967]: 28).

Es difícil sostener seriamente que sólo buscan la autorrealización individual quienes, al mismo tiempo, son capaces de entrelazarse en una suerte de comunidad trinitaria, y de latir como “un solo inmenso corazón”. Si hay abundancia, ésta surge de la banda misma. Y hay a la vez individualidad, como en ese saxo que dibuja las razones por las que está ahí, o en el mismísimo piano de Monk; y hay comunidad, como en esa trinidad de instrumentos, contemplada por un Monk que descansa y un público que palpita al unísono. Ni Gonzalo, ni Lear, ni la banda coheniana; el comunismo es, en todo caso, como quieren Marx y el propio Cohen: abundancia moderada, *ethos* igualitario y distribución según las necesidades. Es una pena: algunos no entienden bien el comunismo marxiano, y tampoco el *jazz*.

### Referencias bibliográficas

- ASTRANA MARÍN, Luis. (2003). “Estudio preliminar”. En William Shakespeare, *Obras completas. Tragedias*, pp. 11-105. Madrid: Aguilar-Santillana.
- COHEN, Gerald A. (1990). “Self-ownership, communism and equality”. En *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, No. 64, pp. 25-61.
- COHEN, Gerald A. (1995). *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge-Paris: Cambridge University Press – Maison des Sciences de l’Homme.
- COHEN, Gerald A. (2008). *Rescuing Justice & Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- COHEN, Gerald A. (2011 [2009]). *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires-Madrid: Katz.

- COHEN, Gerald A. (2011). *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CORTÁZAR, Julio. (2010 [1967]). "La vuelta al piano de Thelonious Monk". En *La vuelta al día en ochenta mundos*, tomo 2, pp. 23-28. Buenos Aires: Siglo XXI.
- EAGLETON, Terry. (1997). *Marx and Freedom*. London: Phoenix.
- EAGLETON, Terry. (2010). "Communism: Lear or Gonzalo?" En Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, pp. 101-109. London-New York: Verso.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. (2004 [1971]). "Calibán". En *Todo Calibán*, pp. 19-81. Buenos Aires: Clacso.
- LIZÁRRAGA, Fernando. (2013). "Marxismo, autopropiedad y abundancia". En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 134, No. 45, pp. 43-68.
- MARX, Karl. (1973 [1875]). *Crítica del programa de Gotha*. En K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas, tomo V*, pp. 416-436. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre.
- MARX, Karl. (1999 [1844]). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- MILLER, David. (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press.
- MONTAIGNE, Michel de. (2003 [1595]). "De los caníbales". En *Ensayos de Montaigne, seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día*, Libro I, capítulo XXX, sin paginación. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/ensayos-de-montaigne--0/html/>
- RAWLS, John. (2000 [1971]). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SHAKESPEARE, William. (2003.a). "El rey Lear". En *Obras completas. Tragedias*, pp. 319-370. Madrid: Aguilar-Santillana.
- SHAKESPEARE, William. (2003.b). "La tempestad". En *Obras completas. Comedias y poesía*, pp. 525-562. Madrid: Aguilar-Santillana.
- SHAKESPEARE, William. (2003.c). "El mercader de Venecia". En *Obras completas. Comedias y poesía*, pp. 127-166. Madrid: Aguilar-Santillana.
- VROUSALIS, Nicholas. (2012). "Jazz bands, camping trips and decommodification: G. A. Cohen on community". En *Socialist Studies / Études socialistes*, Vol. 8, No. 1, pp. 141-163. Disponible en: <http://www.socialiststudies.com/index.php/sss/article/view/23581/17465>



## Notas

<sup>1</sup> En el Acto IV, el espíritu de la diosa Ceres —conjurado por la magia de Próspero y el ingenio de Ariel—, promete sus dones en un canto a la bondades de la plenitud material: “¡Que los frutos de la tierra, la abundancia, vuestras granjas y graneros nunca se vean vacíos [...]! ¡Que la escasez y la necesidad no os aflijan nunca! Tales son las bendiciones de Ceres” (Shakespeare, 2003.b: 551).

<sup>2</sup> Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en la bibliografía.

<sup>3</sup> El mundo conjetural de Gonzalo es, en realidad, un calco de la idea —y de casi todas las palabras— de Montaigne. Dice Fernández Retamar: “Uno de los más difundidos trabajos europeos en la línea utópica es el ensayo de Montaigne «De los caníbales», aparecido en 1580. [...] En 1603 aparece publicada la traducción al inglés de los *Ensayos* de Montaigne, realizada por Giovanni Floro. No sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta edición que Shakespeare poseyó y anotó. Este dato no tendría mayor importancia si no fuera porque prueba sin lugar a dudas que el libro fue una de las fuentes directas de la última gran obra de Shakespeare, *La tempestad* (1611). Incluso uno de los personajes de la comedia, Gonzalo, que encarna al humanista renacentista, glosa de cerca, en un momento, líneas enteras del Montaigne de Floro, provenientes precisamente del ensayo «De los caníbales»” (Fernández Retamar, 2004 [1971]: 25). Ver también Astrana Marín (2003: 96-97).

<sup>4</sup> Según la noción de circunstancias de justicia, creada por David Hume y rescatada por John Rawls, un escenario de abundancia plena no daría ocasión para una distribución justa, puesto que se sitúa más allá de la justicia. David Miller, en cambio, sostiene que los casos de “maná del cielo” sí exigen algún diseño distributivo perfectamente igualitario. Así, cuando “un grupo de personas se encuentra en posesión de un bien divisible de cuya existencia ninguna de ellas es en modo alguno responsable y sobre el cual ninguna tiene un reclamo especial basado en las necesidades”, entonces “una distribución igualitaria es la única que reconoce el mismo estatus moral a cada miembro del grupo, y es la distribución que la justicia reclama” (Miller, 1999: 233-234). El igualitarismo implicado en la utopía de Gonzalo puede ser pensado como caso de maná del cielo (aunque la riqueza no viene llovida sino que brota de las entrañas de la naturaleza).

<sup>5</sup> En la *Crítica del programa de Gotha*, Marx sostiene que en la primera fase del comunismo la sociedad “presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello [*Muttermalen*: marcas de nacimiento] de la vieja sociedad de cuya entraña procede” (Marx, 1973 [1875]: 424).

<sup>6</sup> En un sentido similar, mientras arrecia la tempestad, Lear se lamenta y se dice a sí mismo: “Vamos, más te valiera estar en la tumba que afrontar este rigor de los cielos con el cuerpo desnudo. ¿No es más que esto el hombre? Considerémoslo bien. Tú no le debes la seda al gusano, ni a la bestia la piel, ni a la oveja la lana, ni al almizcle su perfume. ¡Ah! Aquí hay tres de nosotros que están mistificados. Tú eres el ser humano mismo. El hombre sin las comodidades de la civilización no es más que un pobre animal desnudo [...]” (Shakespeare, 2003.a: 347).

<sup>7</sup> La idea de Cohen sobre las “autorrealizaciones que se sostienen mutuamente” puede causar cierta perplejidad, ya que parece indicar la existencia de un fuerte vínculo comunitario en el comunismo. Sin embargo, Cohen califica rápidamente esta relación en función de los fines individuales y auto-referidos, al enfatizar que “nadie asume como obligación el promover la realización de los otros”. Las “autorrealizaciones que se sostienen mutuamente” aluden a una relación de reciprocidad instrumental, y no a una reciprocidad no-instrumental. La reciprocidad instrumental, según Cohen, es típica del mercado, donde “doy porque recibo” y donde “estoy dispuesto a servir sólo a cambio de que *me* sirvan a mí: no serviría a los demás si hacerlo no fuera un medio de lograr un servicio” (Cohen, 2011 [2009]: 34). La reciprocidad no-instrumental, propia del socialismo al que Cohen adscribe, es una forma de “reciprocidad comunitaria”, un “principio anti-mercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí



---

por la misma razón” (Cohen, 2011 [2009]: 33). En este escenario, donde ninguno es un medio para el otro, cada persona “se deleita en la cooperación por sí misma”, sobre la base de “la conjunción [...] yo lo sirvo a usted y usted me sirve a mí”. La banda de jazz —según Cohen— expresa una relación instrumental; a nuestro juicio, una banda de jazz, por el contrario, expresa cabalmente una relación de reciprocidad comunitaria.

<sup>8</sup> Cohen realiza una distinción crucial: una sociedad en la que las instituciones son justas pero las personas no lo son puede llegar a ser “accidentalmente justa”; mientras que allí donde hay congruencia entre instituciones justas y personas animadas por un *ethos* de justicia puede hablarse de una sociedad “constitutivamente justa” (Cohen, 2008: 128). En cuanto a la métrica igualitaria, Cohen adopta un camino intermedio (o una combinación) entre la utilidad y los recursos; de allí que su igualdad de acceso a las ventajas se traduzca en una dimensión denominada vía media o *midfare* (Cohen, 2011: 48).

<sup>9</sup> Dice Cohen, en otro lugar: “la libertad, [la optimalidad] Pareto, y la igualdad forman un feliz cuarteto cuando a este trío le añadimos inspiración por medio de principios y/o sentimientos de amistad” (Cohen, 2008: 193).

Fecha de recepción: 29 de febrero de 2016. Fecha de aceptación: 15 de junio de 2016.