

NEW LEFT REVIEW 86

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO - JUNIO 2014

EDITORIAL

SUSAN WATKINS Anexiones 5

ENTREVISTA

SULEIMAN MOURAD Los enigmas del libro 16

ARTÍCULOS

NANCY FRASER Tras la morada oculta de Marx 57
ROBIN BLACKBURN Acerca de Stuart Hall 77

SIMPOSIO

PETER DEWS ¿Nietzsche para perdedores? 99
RAYMOND GEUSS Sistemas, valores, igualdad 117
KENTA TSUDA ¿Una comunidad vacía? 128
MALCOLM BULL La política de la caída 137

CRÍTICA

ROB LUCAS Xanadú como Falansterio 149
CHRISTOPHER PRENDERGAST A través del «entre» 159
ANDERS STEPHANSON Un monumento a sí mismo 168

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

Simposio Anti-Nietzsche 2

RAYMOND GEUSS

SISTEMAS, VALORES E IGUALITARISMO

Anti-Nietzsche, de MALCOLM Bull, presenta un enfoque novedoso y un desarrollo original de la obra de Nietzsche, un pensador cuyos escritos han adquirido cada vez más influencia desde finales del siglo XIX. Dos aspectos del debate que plantea Bull son especialmente elogiados. En primer lugar se enfrenta sin tapujos al hecho de que las repetidas expresiones de antiigualitarismo de Nietzsche y su odio a la democracia no sean unas aberraciones ocasionales o meras opiniones «privadas» que poco tendrían que ver con las partes más exotéricas de su filosofía. El odio a la democracia de Nietzsche era abrumador y estaba muy enraizado, mientras que su antiigualitarismo estaba muy íntimamente conectado y se expresaba en la argumentación de la mayoría de sus postulados característicos. En segundo lugar, hay que destacar que Bull evita atacar los argumentos de Nietzsche mediante golpes bajos o, en cualquier caso, que rechaza descartarlos debido a sus consecuencias antiigualitaristas. Tiene la valentía de sopesarlos por sus propios méritos. Sin embargo, a pesar de mi admiración por la capacidad de síntesis y por la originalidad de la interpretación de Bull, tengo algunas reservas sobre su relato. Estas reservas atañen a la estructura general de las creencias de Nietzsche, la teoría de la valoración y la cuestión de la igualdad.

La obra de Nietzsche se ha interpretado principalmente de dos maneras. La primera asume que Nietzsche estaba intentando ser un filósofo tradicional sistemático, esto es, que buscaba desarrollar, propagar y defender un cuerpo doctrinal fijo, cerrado y sistemáticamente interconectado, que versaba sobre alguno de los tópicos reconocidos de la «filosofía». Heidegger, que nos proporciona un ejemplo de esta forma de lectura,

llega tan lejos como para atribuir a Nietzsche una metafísica basada en la «voluntad de poder»¹. La segunda forma de leer a Nietzsche afirma que este concebía la filosofía como una actividad «experimental» o «filológica» (es decir, interpretativa), más que como un cuerpo cerrado de proposiciones². El filósofo sería alguien que ensaya diferentes enfoques, hipótesis, valoraciones y formas de vida, más que un miembro de la policía de la consistencia. El filósofo modelo se acerca más a Montaigne que a Descartes o a Kant. La obra de Nietzsche, por lo tanto, contiene multitud de hilos argumentales diferentes, que se exploran y elaboran de manera más o menos completa; muchos de ellos no son ni consistentes ni inconsistentes entre sí, puesto que no están lo suficientemente desarrollados como para que queden claras las consecuencias que se inferirían de ellos, y la idea misma de que alguien elaborara *todas* sus consecuencias sería algo que Nietzsche consideraría como absolutamente falto de sentido. Esto quiere decir que Nietzsche no tiene un «sistema» ni querría tenerlo. Su obra constituye una sucesión de hipótesis experimentales, sugerencias e «interpretaciones» que despliegan una serie de «perspectivas» diferentes sobre un abanico de temas variados.

Los defensores del Nietzsche «sistemático» argumentan que las «interpretaciones» y las «perspectivas» no se sostienen por sí mismas, no surgen de la nada. Más bien estas interpretaciones se despliegan a partir de un problema determinado y, por lo tanto, hacer un relato completo de ellas requeriría aportar algo así como una metafísica de ese problema en concreto. Siempre hay que preguntarse: «¿"Quién" (o "qué") está interpretando?» La respuesta (final) será siempre que hay alguna forma de voluntad de poder expresándose a sí misma en cualquier interpretación dada. Los exponentes del enfoque perspectivista refutan esto señalando que uno de los textos más conocidos de Nietzsche, *La genealogía de la moral* (primer tratado), argumenta con claridad que un «sujeto» no es el cimiento necesario para cualquier acción, sino un constructo interpretativo que se añade *ex post*. Afirmar que alguna actividad se «base» en un sujeto es solo darle otra interpretación (perspectiva), para la que puede o no haber buenas razones. Las doctrinas metafísicas como la de «la voluntad de poder» son solo un tipo más de interpretación. La doctrina del perspectivismo no implica, sin embargo, que cualquier

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961 [ed. cast., M. Heidegger, Nietzsche, Barcelona, Destino, 2000].

² Como uno de los ejemplos más tempranos y más influyente de esta corriente de lectura de Nietzsche, véase Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, París, 1962 [ed. cast., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama].

visión o creencia sea únicamente una perspectiva más entre otras y que, por lo tanto, no pueda ser mejor que cualquier otra (una posición que, en ocasiones, de una forma que podría inducir a error, se denomina «relativismo»). El perspectivista nietzscheano sostiene que las creencias humanas son como mapas. Puede haber mapas diferentes de un área determinada: mapas que señalen los rasgos topográficos, como la elevación, mediante el empleo de líneas de contorno, como los que efectúa la Ordnance Survey, la autoridad geográfica británica; mapas que señalen específicamente los lugares de nacimiento de autores literarios; mapas que muestren las diferencias de densidad de población, de ingresos, la tasa de paro o la diabetes mediante el empleo de un código de colores. Nada impide al perspectivista afirmar que algunos de estos mapas son sin duda *mejores* que otros. Si yo lo que estoy siguiendo es la incidencia del bocio, un mapa que señale la frecuencia de esta enfermedad será mucho mejor que otro que no lo haga, con independencia de lo completo y exacto que sea en otros ámbitos. De la misma manera, un mapa que localice Aberdeen al norte de Edimburgo es (siendo el resto igual) «mejor que» uno que lo coloque al sur de York, aunque si, en realidad, yo voy a usar el mapa solo para orientarme en East Anglia, resulte también que el que sea mejor no tiene la menor importancia.

A Nietzsche, entonces, no le interesa negar que la exactitud, la corrección y otras virtudes epistemológicas sean habitualmente deseables por sí mismas, sino sencillamente afirmar que a veces son más importantes y que a veces lo son menos y que, en cada caso, decidir cuánto importan es una cuestión abierta. Por lo tanto, le corresponde al filósofo concentrarse en discutir qué le importa a quién, en qué circunstancias y por qué. Un mapa nos ofrece una perspectiva del mundo; esa perspectiva puede ser más o menos exacta, más o menos útil o más o menos completa. Lo que un perspectivista niega es que haya, o deba haber, un único supermapa que combine todas las virtudes de todos los mapas posibles, sin pérdidas, y que nos ofrezca una visión del mundo que tenga prioridad absoluta sobre todas las demás, independientemente de las variaciones en propósitos, valores, intereses y contextos humanos.

Valoraciones

Bull pertenece al grupo de los lectores «sistemáticos» de Nietzsche, y ni siquiera menciona el «perspectivismo». Se centra en una corriente sumamente metafísica que, sin duda, existe en Nietzsche y que parece, a primera

vista, especialmente alejada de las facetas que los perspectivistas han juzgado más interesantes e importantes. Atribuye a Nietzsche lo que se denomina un «argumento trascendental» sobre la valoración³. Los arquetipos de los «argumentos trascendentales» son algunas afirmaciones postuladas por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Dicho muy esquemáticamente, Kant afirma que todos los objetos de la experiencia humana deben tener determinadas propiedades categóricas especificables, por ejemplo, la de mantener relaciones causales con otros objetos de experiencia, porque determinadas categorías, tales como la «causalidad» forman parte del aparato *indispensable mediante el cual* los humanos sean conscientes de cualquier cosa en el ámbito de la sensación y la percepción. Un argumento trascendental se amplía, pues, desde una concepción relativamente evidente de cómo están constituidos los humanos, hasta la afirmación de que algunos rasgos de nuestro mundo son necesarios y que, por lo tanto, no hay alternativa a ellos. El mundo de la experiencia sensorial humana *debe* ser un mundo de objetos espaciales que mantienen relaciones causales entre sí porque, de ser de otro modo, nosotros, siendo como somos potenciales sujetos cognitivos, no tendríamos conciencia de él.

El «argumento trascendental» que Bull atribuye a Nietzsche comienza observando que los seres humanos se dedican a formas distintas de «valoración». Yo valoro (positivamente) las cortinas gruesas para mi despacho, porque amortiguan el sonido; me gusta beber té, pero no soporto (por lo tanto, valoro negativamente, o desvaloro) los huevos; disfruto leyendo a Homero, Montaigne y Virginia Woolf, cada uno de ellos por un conjunto distinto de razones, pero me disgustan activamente los tópicos lingüísticamente flácidos de Wordsworth. Reconozco que Dickens fue un buen novelista, aunque en exceso sentimental, pero la mayoría de su obra me deja frío, esto es, me resulta emocionalmente indiferente, y no creo que sea rival para Balzac. Admiro a Nelson Mandela por su grandeza de espíritu y creo que Tony Blair es un criminal de guerra que debería estar en la cárcel. Estos son *prima facie* diferentes clases de juicios de valor: algunos son meras preferencias personales (té), otros son juicios estéticos más reflexivos (Balzac), instrumentales (cortinas), éticos (Mandela) o políticos (Blair). En algunas versiones del argumento, Nietzsche extiende el empleo de «valor» más allá del mundo humano hasta el ámbito biológico, de forma que el comportamiento fototrópico de las plantas se construye como una manera en la que ellas valoran positivamente la luz.

³ Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, Verso, 2011, p. 90.

Entre estas clases de valoración no hay juicios positivos o negativos que uno pudiera categorizar como «religiosos», del tipo «evito comer XYZ porque hay una contravención divina contra ello» o «es bueno hacer obras de caridad porque Dios ama a los caritativos». Esto es así porque yo no tengo creencias religiosas. Sin embargo, puedo, por supuesto, valorar el vegetarianismo o las donaciones caritativas de un modo positivo desde posiciones no religiosas; o puedo disfrutar una misa tradicional católica como un fenómeno «puramente estético». Un número desproporcionado de los juicios de valor que he citado antes se refieren a asuntos estéticos o artísticos. Esto no parece inapropiado teniendo en cuenta la importancia que los valores estéticos tienen para Nietzsche y para muchos otros pensadores contemporáneos, como reconoce Bull. Sin embargo, la valoración estética es solo *una* forma de valoración⁴. Así como un individuo puede no implicarse en la valoración religiosa, del mismo modo tampoco puede adscribir ningún valor positivo al arte, una posición que Bull denomina «filisteísmo» y que discute con bastante detalle⁵.

Lo que en último término es más importante no es si un individuo o una sociedad humana se aplica a la valoración religiosa, moral o artística *per se*, sino si puede valorar algo, de cualquier manera. Nietzsche se tomó muy en serio la posibilidad de que la gente de las sociedades modernas pudiera perder completamente la habilidad de valorar. A la amenaza que esto suponía lo llamó «nihilismo»⁶. El «argumento trascendental» se dirige contra esta posibilidad. Yo puedo no comprometerme con valores religiosos particulares o puede que no aprecie el arte, pero nadie puede evitar valorar (la actividad de) la valoración misma, porque la *imposibilidad* de valorar es por sí misma una forma de valoración o una manera de valorar. De la misma manera que para Kant todos los seres humanos exhibían una conciencia de una estructura fija que puede describirse con claridad, así para Nietzsche (en el relato de Bull) todos los seres humanos tienen una especie de estructura innata de valoración de la que no pueden zafarse. Incluso (así parece que se desarrolla el argumento) el *no* valorar a Wordsworth no te sacará del ámbito de la valoración: es solo tomar una postura, si bien es cierto que una muy negativa, en el necesario juego humano de valorar. Puesto que Nietzsche sostiene también que «la desigualdad social es la fuente de nuestros conceptos de valor, y la condición

⁴ *Ibid*, pp. 166, 46-48, 62-67.

⁵ *Ibid*, pp. 1-26.

⁶ *Ibid*, 55-104.

necesaria para el valor mismo»⁷, se deduce que nuestro mundo, incluyendo nuestro mundo social y político, *debe* ser no igualitario. Si esto fuera correcto, resultaría que Nietzsche hubiera proporcionado algo así como un argumento trascendental a favor de la desigualdad social. El igualitarismo socavaría entonces la posibilidad misma de encontrar algo de valor y, por lo tanto, nos conduciría al nihilismo.

Para que un argumento trascendental resulte convincente, necesita partir de un relato relativamente claro de las capacidades humanas que implica. En el caso de Kant se parte de una estructura de la conciencia o de la consciencia; con Nietzsche de una estructura de valoración. Habría que preguntarse, entonces, si «valoración», en el sentido en el que aquí se usa el término, tiene una estructura apropiada. El argumento se centra en la afirmación de que la no valoración es en sí misma una forma de valoración. Sin embargo, la expresión «no valorar» puede cubrir una cantidad de manifestaciones muy diferentes:

Me disgusta activamente la poesía de Wordsworth (mi mirada se ausenta mientras mis ojos recorren la página de arriba abajo).

Me son indiferentes, es decir, *no logro* valorar la mayor parte de las novelas de Dickens (he leído algunas y puedo tomarlas o dejarlas).

Me son indiferentes las novelas de... (algún escritor cuyo nombre ni siquiera conozco).

No siento ninguna implicación en la dimensión en la que tienen lugar ciertas clases de valoraciones (soy completamente ciego, por lo tanto, la pintura no es relevante para mí; o, como Freud, no puedo descubrir en mí mismo ninguno de los sentimientos «oceánicos» que constituyen el origen de las religiones).

La última de estas manifestaciones es especialmente interesante a la vista del paralelismo formal que existe entre el argumento trascendental de Bull/Nietzsche y de otros razonamientos similares que se han propuesto a favor de la existencia de Dios. Estos van desde el denominado argumento «ontológico» a los intentos existencialistas de definir a Dios como el «marco de significado último» o como «el objeto de preocupación definitivo» y de argumentar trascendentalmente que incluso aquellos que niegan la existencia de una divinidad, en realidad, aceptan algún principio de significado o preocupación que, entendido correctamente, es idéntico a Dios. No es, sin embargo, tan obvio que mi activo desagrado

⁷ *Ibid*, p. 153.

por Wordsworth sea algo del mismo rango que la incapacidad de Freud para apreciar los «sentimientos oceánicos» o que la indiferencia de una persona ciega ante la pintura, aunque de todas ellas, en cierto sentido, se pueda decir que son un ejemplo de «no valoración». La dimensión valorativa, que se extiende desde la intensa valoración positiva hasta la completa incapacidad para valorar, carece del grado de homogeneidad que parece presuponer el argumento. Si asumimos que sea apropiadamente homogénea, estaríamos sucumbiendo a un truco del lenguaje del tipo contra el que Nietzsche, en muchos otros contextos, está siempre dispuesto a ponernos en guardia.

Planteando la cuestión de otra manera, hay muchos contemporáneos que no sean, en un sentido importante, *ni* creyentes *ni* ateos. No se trata tanto de que piensen en si Dios existe o no, o ni siquiera de que sean «agnósticos» en el sentido tradicional. Es, más bien, como me decía en una ocasión Richard Rorty⁸, que le encantaría que la gente dejara de una vez de hablar de ese asunto porque, para él y para aquellos como él, la dimensión categórica en la que algo como «Dios» podría –o no podría– decirse que existe, sencillamente ha desaparecido (o se ha abolido). La cuestión de la existencia de alguna entidad que podría ejemplificar esta categoría simplemente ha perdido todo significado o relevancia. Desde el punto de vista de un creyente religioso, este es el peor estado posible de la cuestión: al menos el ateo militante está de acuerdo en que hay algo muy importante que se está debatiendo en la cuestión de «Dios». Para un creyente comprometido, la posición de Rorty le parecería ser una forma especialmente intratable de lo que llamaría ateísmo. Los teólogos podrán construir una dimensión de sentido autoejemplificante, o una preocupación última, a la que llamarían «Dios», pero esto no conmoviera a Rorty. De la misma manera, podríamos contemplar cómo alguien podría construir artificialmente un concepto autovalidante de «valoración», agrupando el comportamiento trópico por parte de las plantas, la falta de entusiasmo ante la idea de leer otra novela de Dickens, el desagrado ante la perspectiva de tener que leer otro poema de Wordsworth y la completa falta de interés en las afirmaciones de la teología. El perspectivismo podría acomodar ese tipo de construcción, es el tipo de ficción que los humanos podrían adoptar por varias razones, y podría en algunos contextos ser perfectamente útil, pero el perspectivista nunca se tomaría literalmente el argumento trascendental como una expresión de una verdad necesaria, invariable y universal.

⁸ Conversación privada.

Tipos de desigualdad

Volviendo a la cuestión de la igualdad, podríamos pensar que Nietzsche distingue dos formas de igualitarismo. A una de ellas la llamaremos «igualitarismo fáctico o real», esto es, un conjunto de estructuras o prácticas que reflejan la igualdad realmente existente, especialmente la igualdad de poder entre diferentes individuos o grupos. Así, en un momento del «Diálogo de los melios», Tucídides hace que los atenienses digan a los melios que las concepciones de la justicia, etcétera. están muy bien para las relaciones entre las ciudades que son más o menos iguales en poder, pero que no tienen ninguna razón de ser cuando esa igualdad no existe realmente (como ocurre entre los atenienses y los melios). La otra forma de igualitarismo es lo que se podría llamar igualitarismo «hipotético» o «adscrito» o «adscribible», que es el intento de reconocer como iguales incluso a aquellos que claramente no son iguales de hecho, tratarlos como si lo fueran, aunque no lo sean. Las discusiones sobre el «igualitarismo» dependen a menudo de desplazamientos entre los dos sentidos del término que no se analizan y que (Nietzsche afirmaría) son indefendibles. Así, muchos argumentos habituales tienen la forma: «Todos los humanos son iguales», en tanto que todos los seres humanos son capaces de raciocinio o todos son capaces de libre elección, y, *por lo tanto*, deben ser tratados como iguales (políticos y morales). Por ejemplo, debería solicitarse su opinión sobre los temas políticos y darle a esta el mismo peso que, las opiniones de todos los demás.

Nietzsche expone una serie de objeciones a esta línea de pensamiento, la primera de las cuales es, sencillamente, que no todos los humanos son en realidad (igualmente) capaces de raciocinio o de libre elección en ningún sentido interesante. Si por «raciocinio» o por «elección» uno se refiere a poderes humanos reales, observables, esto es, a características que se han adquirido mediante su cultivo y que se muestran realmente en el comportamiento humano, entonces es lo contrario de lo obvio que todos los humanos sean «iguales» en este sentido. Incluso si se enfatiza «capaz» en estas afirmaciones –todos los humanos son igualmente *capaces* de raciocinio o de libre elección– y suponiendo que se emplee «capaz» en un sentido empíricamente determinado, la aserción parece falsa. Así que la tentación es saltar desde nuestro sentido empírico normal de «capaz» hasta un sentido metafísico del término y construir así «capaz» como algún tipo de talento trascendente, pero esto equivaldría, afirma Nietzsche, simplemente a reemplazar la igualdad «real» por una

forma especialmente decolorada de igualdad «adscrita» y, por lo tanto, a dar el tema por sentado. Además, incluso si este no fuera el caso, incluso si, contrariamente a los hechos, los humanos fueran todos iguales en sus poderes de raciocinio, no serían en absoluto evidentes las razones por las que esos poderes deberían desarrollarse y desplegarse, o por qué deberían ser reconocidos por los demás como una base para cualquier tipo de pretensión legítima. Si hay razones para ello, ¿cuáles son y por qué se explicitan con tan poca frecuencia?

Nietzsche no discute el «igualitarismo real», la afirmación de que la gente (alguna gente en particular, gente identificable) sea realmente igual, en cierto sentido; esta afirmación es o bien verdadera o bien falsa, y no hay nada más que decir. Lo problemático es el «igualitarismo adscrito», y Nietzsche puntualiza otras dos cosas importantes sobre él. En primer lugar, recuerda la distinción entre una práctica o conjunto de prácticas ascéticas adoptadas contingentemente, como, por ejemplo, la abstinencia disciplinada de alcohol por parte de unos corredores antes de una carrera, y lo que él llama un «ideal» ascético. Los corredores se abstienen de tomar alcohol por razones perfectamente transparentes, condicionales e «instrumentales», en concreto, con el fin de correr más rápido la carrera. Si no creyeran que el consumo de alcohol reduce su eficacia, no se abstendrían de tomarlo. Por el contrario, el «ideal» ascético es la opinión de que es incondicionalmente bueno en toda circunstancia ser ascético, que la abnegación personal es un valor «en sí mismo». Característico de tales ideales es que habitualmente se citan razones externas en su defensa: cuando se dan «razones» suelen ser circulares, autorreferenciales, o excesivamente indeterminadas, la abnegación es un valor en sí mismo porque es «la mejor manera de vivir» o porque «Dios así lo quiere» o algo igualmente poco informativo. El igualitarismo adscrito es como el ideal ascético, distinto de las prácticas ascéticas «condicionales» que Nietzsche está dispuesto a aceptar, siempre que haya buenas razones instrumentales para ellas. Puesto que no se aportan razones no míticas discernibles acerca de por qué aquellos que son manifiestamente desiguales deberían ser tratados *como si* fueran iguales, tenemos aquí un serio problema de motivación.

El segundo punto de Nietzsche es que ese igualitarismo ideal, adscribible o hipotético tiene en su interior un dinamismo inherente. No es meramente que la igualdad sea, por así decir, buena en sí misma. Es una parte inherente de esta configuración ideal y social que más y más

grupos sociales sean «incluidos» entre la comunidad de Iguales y, adicionalmente, que se abarquen más y más aspectos de la vida humana. La simple igualdad formal ante la ley, que era suficiente para los hombres de la Revolución francesa, ya no basta: se necesita igualdad de propiedad también, como lo exigen los diversos movimientos políticos socialdemócratas del siglo XIX y de principios del siglo XX; y no solamente eso, sino, también, potencialmente, igualdad de dotación genética, y más y más. Tal vez el rasgo más extraordinario de la dinámica del igualitarismo adscribible sea su habilidad para plantear exigencias hacia la desigualdad. Posee una especie de propiedad hegeliana de buen infinito mediante la que puede, en cierto sentido, asimilar a su opuesto. Por lo tanto, como todos «realmente» somos (o «deberíamos llegar a ser») iguales, debemos dedicar *más* recursos a los que de hecho son más débiles para o bien elevarlos hasta la igualdad o bien para, de algún modo, compensarlos por su fracaso o incapacidad para alcanzar ese nivel.

Bull no está del todo equivocado en lo que atribuye a Marx (cuyo papel en *Anti-Nietzsche* es, en cualquier caso, periférico) sobre «igualdad» e igualitarismo pero me parece que no acierta en dónde coloca el énfasis. En el centro de su discusión sitúa la idea de «comunidad negativa», es decir, la idea de que en una sociedad ideal no habrá derechos de propiedad en absoluto⁹. Marx sostiene esa opinión, pero es más importante entender que él no es ni un igualitario ni un antiigualitario, si con eso queremos decir que sostenga que es posible hacer que todo el mundo sea igual al resto en todos los aspectos y que la única cuestión sea dirimir si esto es o no deseable. Lo que Marx piensa en realidad es que un incremento de igualdad en cualquiera de las dimensiones de la vida humana se asociará con un incremento de desigualdad en otra¹⁰. Todos los seres humanos recibirán «igual» atención sanitaria solo si los que están enfermos reciben más atención que los que están sanos, no si todo el mundo recibe equitativamente, con independencia de lo que él o ella necesite. La «igualdad» completa, entonces, si se construye como un ideal «abstracto», no es ni buena ni mala, sino más bien una concepción vacía. Este razonamiento interrumpe la conexión percibida entre (la idea ilusoria, construida abstractamente) de un igualitarismo y de la revolución permanente (la extensión del conjunto de personas que son objetos potenciales de preocupación

⁹ *Ibid*, pp. 156-159, 162.

¹⁰ Karl Marx, *Marx-Engels Werke*, Berlín, 1972, vol. 19, pp. 19-22 («Crítica del Programa de Gotha»).

igualitaria) y la destrucción de los valores culturales¹¹. No hay, por lo tanto, una presunción general a favor de incrementar el igualitarismo. Más bien, en cada caso hay que decidir qué aspectos específicos de la vida mejorarán introduciendo igualdad, incluso al precio de incrementar la desigualdad en alguna otra dimensión.

De hecho, si jugamos al juego igualitario/antiigualitario, se podría fácilmente defender que Marx es un devoto antiigualitario que construye una «desigualdad» que es un tipo de «buen infinito». Después de todo, él piensa que el capitalismo impone una «igualdad» artificial de circunstancias económicas sobre los miembros del proletariado, causando un embrutecimiento de la individualidad humana, mientras que en una sociedad poscapitalista, por el contrario, la gente podrá cultivar sus talentos naturales y, por lo tanto, cada vez se parecerán menos los unos a los otros. Presentar este argumento seriamente, sin embargo, sería descuidar la cuestión de que igual/desigual son dos lados mutuamente dependientes de la misma relación, que solo pueden separarse analíticamente, y que, por lo tanto, es absurdo intentar aislar uno de ellos y fijarlo como un ideal absoluto. Esto, por supuesto, nos deja la pregunta de qué tipos específicos de igualdades merece la pena conservar o reforzar y a qué precio. Yo simplemente anoto, para concluir, que, ante esta pregunta, Marx habría esperado una respuesta que hiciera referencia a los requerimientos de una situación histórica específica. No hay lugar en Marx para argumentos trascendentales¹², que precisamente buscan llevarnos por el mal camino: lejos de la historia.

¹¹ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., pp. 155-167.

¹² Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx-Engels Werke*, Berlín, 1972, vol. 3, pp. 13-77 (*La ideología alemana*: Libro I).