

“No hay virtud socrática mientras haya esclavos”. Razón erótica, republicanismo y democracia socialista en *De la ética a la política* de Antoni Domènech¹

Jesús Ángel Ruiz Moreno
Universidad de Granada ✉ 

<http://dx.doi.org/10.5209/rpub.92840>

Recibido: 03-12-2024 • Aceptado: 31-03-2024

Resumen. Este artículo reconstruye los primeros años de la obra de Antoni Domènech hasta la primera formulación de dos las ideas clave en su obra madura: republicanismo plebeyo y fraternidad. Esto se hará en tres niveles. El primer nivel repasa la toma de posiciones de la transición a la derrota en el referéndum de la OTAN. El segundo nivel analiza la solución ética propuesta por Domènech al problema de las necesidades y el ecologismo. El tercer nivel, a partir de las evidencias anteriores, presenta la primera formulación de su reconstrucción republicana del marxismo y de la fraternidad.

Palabras clave: Antoni Domènech; republicanismo; crisis del marxismo; democracia; razón erótica.

[en] “There is no Socratic virtue as long as there are slaves”. Erotic reason, republicanism and socialist democracy in Antoni Domènech’s *De la ética a la política*

Abstract. This paper reconstructs the early years of Antoni Domènech’s work up to the first formulation of two key ideas in his mature work: plebeian republicanism and fraternity. This will be done on three levels. The first level looks at the positions taken in the transition to the defeat in the NATO referendum. The second level analyses the ethical solution proposed by Domènech to the problem of needs and environmentalism. The third level, based on the previous evidence, presents the first formulation of his republican reconstruction of Marxism and fraternity.

Key words: Antoni Domènech; Republicanism; Marxism’s Crisis; Democracy; Erotic Reason.

Sumario. Introducción. 1. Entre derrotas. 2. De la razón inerte a la razón erótica. Una solución democrática al límite ecológico a la satisfacción de necesidades. 3. Información, reciprocidad y fraternidad. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Ruiz Moreno, J. A. (2024). No hay virtud socrática mientras haya esclavos”. Razón erótica, republicanismo y democracia socialista en *De la ética a la política* de Antoni Domènech. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 209-221.

Introducción

En la reseña que dedica a *De la ética a la política*. *De la razón erótica a la razón inerte*, obra fruto de la tesis doctoral de Antoni Domènech, Carlos Thiebaut sospecha que en ella la interpretación de la Antigüedad

Clásica está conectada con la que hizo el primer Romanticismo alemán². Domènech, en la misma revista, contesta que su tradición no es la del primer Romanticismo, sino, por el contrario, la del pensamiento “racionalista-revolucionario” de Maquiavelo a Marx, pasando por Rousseau, Robespierre o Kant.

¹ Agradecimientos: Quisiera agradecer las lecturas previas de José Luis Moreno Pestaña y Julio Martínez-Cava, así como a los evaluadores, cuyo trabajo ha mejorado este texto. La persistencia de errores es responsabilidad exclusivamente mía.

² C. Thiebaut, “Aquel desvanecido rostro de la ética. Sobre el libro de Toni Domènech *De la ética a la política*”, *Anuario de filosofía del derecho* 7, 1990, p. 578.

Domènech se incardina en la tradición “republicana clásica”, si bien en el contexto específico de su derrota. *De la ética a la política*, afirma, es un ejercicio de “autocrítica” que busca las razones de este fracaso³. El término autocrítica, hoy con extrema mala prensa, acumula todo lo positivo y negativo de la cultura de la III Internacional. Por un lado, se asocia a la retractación obligada por la coacción del partido o el Estado. Por otro, también denomina el proceso sincero de revisión autónomo o colectivo de las posiciones políticas o filosóficas cuando estas se demuestran erróneas, en consecuencia, actividad ineludible para todo marxista.

De la ética a la política concluye este proceso de autocrítica que Domènech arrancarí a comienzos de los ochenta. Según nos dice, Manuel Sacristán le invita a estudiar en profundidad la ciencia social estándar –el individualismo metodológico y la teoría de juegos–, mientras que el propio Sacristán se decantaría por el regreso a la filosofía clásica y a la idea aristotélica de *mesotes*⁴. Sacristán buscaba “una dialecticidad que tenga como primera virtud práctica la de Aristóteles [...], es decir, el principio de *mesotes*, de la cordura, de la medida, dimanante del hecho de que las contradicciones en las que estamos no las veo como resolubles al modo hegeliano sino al modo como se apunta en el libro primero de *El Capital*, es decir, mediante la creación de un marco en el cual puedan dirimirse sin catástrofe”⁵.

Parece indiscutible que los dos caminos que surca la autocrítica se entrecruzan magistralmente en la tesis doctoral de Domènech. Se realiza un giro ético-político (republicano) que se opone frontalmente a la confianza en el estallido revolucionario fruto de la contradicción inapelable entre fuerzas productivas y relaciones de producción⁶. Además, se evita la suposición de una ciencia social marxista –o proletaria– que se distinguiera de la ciencia social estándar –o burguesa. Y sobre estos dos niveles de la autocrítica trabajará este texto, sin obviar que una autocrítica surge de la conciencia de error o derrota de una estrategia política. Pero, en este caso, más de una. Estas derrotas las resume el propio Domènech en una sentida necrológica dedicada a Francisco Fernández Buey: “Paco [Fernández Buey] fue un derrotado político. Como español de izquierda, lo fue por partida doble. Primero, porque el veterano luchador antifranquista no supo ni quiso acomodarse a las componendas de la llamada Transición democrática. Y segundo, porque el desplome internacional tanto de la izquierda socialista revolucionaria como de la reformista radical a partir de los 80 pareció secar completamente el mar en que esas ideas eran respetablemente vivideras”⁷. Estos son

los desiertos que les tocaron atravesar: primero, la crisis generalizada en el marxismo occidental en sus ámbitos políticos e intelectuales; segundo, el doble fracaso de en la transformación política de España: el propio cambio político, pero también el ocaso del PCE-PSUC. Hemos de añadir, todavía, el fracaso del movimiento pacifista en el Referéndum de la OTAN, que añade una tercera derrota, para Domènech definitiva. Centrados en la coyuntura específicamente peninsular, la segunda no se identifica sin más con el fiasco electoral del PCE-PSUC, sino con las luchas internas sobre qué era el partido y cuál su estrategia. La tercera, la articulación en el movimiento pacifista del ecologismo y el socialismo, afronta la debilidad del andamiaje que sostenía la apuesta por una nueva alianza transformadora.

Una vez reconstruida brevemente esta historia, nos adentraremos en lo constitutivo filosóficamente de esta autocrítica. En primer lugar, acometeremos el giro ético en torno a la distinción entre razón inerte y razón erótica respecto a las necesidades sociales y los límites ecológicos. Posteriormente, nos detendremos en la importancia de la ciencia social estándar respecto a la capacidad de decisión y comportamiento económico de los individuos destacando la importancia que atribuye a la información sobre el mundo y sobre uno mismo y su relación con la racionalidad práctica. Concluiremos con la tentativa de una primera elaboración de la fraternidad, central en su obra madura. Defenderemos la tesis de que la autocrítica de Domènech concluye que solo la recuperación de la virtud propia de la razón práctica clásica permite un socialismo democrático que conjugue la satisfacción de las necesidades con los límites ecológicos del planeta.

1. Entre derrotas

Antes de entrar en las luchas políticas en las que se curte Domènech, que le apartarán de la actividad militante durante los años 90, hemos de fijar la mirada en un error táctico del PCE-PSUC con consecuencias, a sus ojos, calamitosas⁸. La táctica de Santiago Carrillo en la negociación con Suárez consistió en conseguir a cualquier precio la legalización con anterioridad a las elecciones de junio de 1977. Para conseguirlo, Carrillo transigió con la bandera monárquica, con la contención de las luchas obreras y vecinales, con la pálida versión de las autonomías, etc. Sin embargo, la táctica correcta –racional–, escribe Domènech, hubiera consistido en lo contrario: no ceder ni hacer concesiones a Suárez y dejar que las elecciones se vieran lastradas por un franquismo irredento. Esto, además, hubiera comprometido la estrategia de ambigüedad del PSOE. Sin ánimo de alentar ucronías, la táctica carrillista, siempre según nuestro autor, facilitó la retórica izquierdista, aunque vacua, del PSOE; y, al mismo tiempo, el PCE se abocó a la desorientación y fragmentación junto con

³ A. Domènech, “Comentario a la reseña de Carlos Thiebaut”, *Anuario de filosofía del derecho* 7, 1990, p. 588.

⁴ A. Domènech, “Sobre Manuel Sacristán (Apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político)”, *Mientras tanto* 30/31, 1987, p. 98-99.

⁵ M. Sacristán, “Reflexiones sobre una política socialista de la ciencia” en *Ecología y ciencia social. Reflexiones ecologistas sobre la crisis de la sociedad industrial*, Madrid, Irrecuperables, 2022 [1979], p. 167.

⁶ A. Domènech, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989, p.330-335.

⁷ A Domènech, “Un luchador antifranquista, que no se acomodó a las componendas de la Transición”, *Publico.es*,

26/08/2012. <https://www.publico.es/espana/luchador-antifranquista-no-acomodo-componendas.html>.

⁸ Domènech fue durante la transición miembro de la dirección del PSUC y del Consejo de Redacción de *Nuestra Bandera*, revista teórica del PCE. J. Andrade, *El PCE y el PSOE en (la) transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Madrid, Siglo XXI, 2015, p. 215.

la paralización desencantada de los movimientos sociales⁹.

Domènech había publicado ya algunas intervenciones polémicas con el athusserianismo en boga, pero es durante la segunda mitad de los 70 cuando, bajo los magisterios sucesivos de Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán, interviene en las controversias sobre la sustancia del eurocomunismo. En 1977, Sacristán publica en *Materiales* "A propósito del 'eurocomunismo'". Allí señala tres de sus aciertos: asumir las consecuencias del fracaso de la perspectiva revolucionaria de principios de siglo XX, el ejercicio de la autocrítica y el reconocimiento de las novedades en la estructura social. Pero también describe el eurocomunismo como un movimiento de "repliegue" del movimiento comunista que, sin embargo, ignora esta condición a la hora de proponerse como una vía al socialismo. Es precisamente esa ignorancia sobre la propia condición la que impele al eurocomunismo a desarrollar una idea de socialismo "reformista-burguesa" que se centra en el movimiento y no en los fines revolucionarios del comunismo¹⁰.

El mismo año, Domènech publica en *Materiales* una extensa reseña crítica sobre *Eurocomunismo y socialismo* de Fernando Claudín, libro que tuvo gran impacto en su momento con tres ediciones revisadas y con adendas solo en 1977¹¹. Claudín armó una defensa teórica del eurocomunismo con la que denunciaba las prácticas torticeras y estalinistas de los partidos comunistas que lo enarbolaban, en especial, el PCE de Santiago Carrillo¹². Domènech coincide con Claudín en la acusación de funcionamiento antidemocrático a los partidos comunistas, si bien no acuerda con la estrategia reformista que los partidos y Claudín compartían. Domènech, que sigue la línea de la crítica de Sacristán con algunos matices no desdeñables, aprovecha para señalar cuáles serían las deficiencias reales de estos partidos. En primer lugar, no comprenden la crisis global del capitalismo en los 70 a causa de su esclerosis teórica. La defensa, frente al ataque de un capitalismo en crisis, de las mejoras de las condiciones laborales y de capacidad de consumo de posguerra incurría en dos errores. Por un lado, estas mejoras constituían meros paliativos de los costes sociales del capitalismo, exportados a terceros países en la medida de lo posible. Por otro, la crisis fuerza un vuelco en la intervención estatal que impide que una política obrera keynesiana obtuviera avances significativos, es decir, la imperiosa exigencia de renovación del capital obliga al gasto estatal a retraerse de las políticas sociales para dedicarse a tratar de resolver la crisis del capitalismo. No ser conscientes de este giro del gasto de los estados capitalistas desembocaría en la decepción de las clases populares ante las promesas incumplidas, lo que podría hacer que estas viraran hacia irracionalismos derechistas. En segundo lugar, los partidos comunistas están en un callejón sin salida porque no han abandonado las prácticas

estalinistas, a saber: la disolución de los conceptos teóricos en meras consignas hueras y el desprecio taticista de la investigación teórica¹³.

En un artículo donde defiende el mantenimiento del leninismo en los estatutos del PCE desarrollará la segunda crítica. Domènech comienza por la degradación teórica. Ante todo, se degrada teóricamente el partido cuando los textos se sacralizan, esto es, se transforman en verdades reveladas que no se someten a escrutinio; por ende, los conceptos se vacían. Frente a esta parálisis interna al estalinismo, el leninismo es el mantenimiento del impulso revolucionario y no la fidelidad a la letra de la patrística marxista. El leninismo, la ortodoxia marxista, no es el recitado de los textos de Lenin, sino la pervivencia del objetivo revolucionario de la emancipación. Es más, en consonancia con el Lukács de los años 20, aunque se demostrasen una por una que todas las tesis de Marx fueran falsas, un marxista ortodoxo no dudaría un segundo en seguir considerándose marxista y ortodoxo, porque ello radica en el proyecto político¹⁴. Por último, el abandono del leninismo es una respuesta que oculta la "derrota" del PCE, que no supo comprender la transformación del capitalismo ni la deriva política de los estertores del franquismo y la reorganización del sistema institucional¹⁵. Este texto, tan crítico con la estrategia seguida por el PCE, fue publicado en *Nuestra Bandera* al parecer por petición de Manuel Azcárate al grupo de *Mientras tanto*. Con él, el PCE quería representar una supuesta pluralidad interna dentro del partido. Si bien se publicó, fue acompañado de réplicas de tres grandes espadas del eurocomunismo (Valeriano Bozal, el propio Manuel Azcárate y Julio Segura) al tiempo que le vedaron a Domènech la oportunidad de una contrarréplica¹⁶.

Manuel Sacristán abandona el PCE aproximadamente en 1978¹⁷, pero tanto él como el grupo de *Mientras tanto*, en el que Domènech es ya una de las figuras más relevantes, influyen en sus combates internos, fundamentalmente en el partido catalán, PSUC. En el V Congreso de los comunistas catalanes, los militantes afines a ellos, entonces llamados leninistas, pactan con la facción del partido más cercana a la URSS, los prosoviéticos, contra el sector eurocomunista liderado por Jordi Solé Tura. La alianza vence a los eurocomunistas y asciende a

⁹ A. Domènech, "El juego de la 'transición democrática'", *Arbor* 503-504, 1987 pp. 215-218.

¹⁰ M. Sacristán, "A propósito del 'eurocomunismo'" en *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 197-199.

¹¹ F. Claudín, *Eurocomunismo y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1977³.

¹² *Ibidem*, pp. 115-119.

¹³ A. Domènech, "Crisis del capitalismo, 'eurocomunismo', prospectiva revolucionaria", *Materiales* 5 1977 pp. 56-57.

¹⁴ Tanto la caracterización del estalinismo como la exaltación leninista en este texto son claramente deudoras de Lukács. Por un lado, Lukács caracteriza el estalinismo como la conjunción de un taticismo ciego y una concepción "abstracta", sacralizada, del marxismo. Por otro, la definición de la ortodoxia se desgaja (con toda la crítica a la totalidad y la noción de ciencia que se quiera) de *Historia y conciencia de clase*. Cfr. Lukács, "¿Qué es el marxismo ortodoxo?", en *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Siglo XXI, pp. 55-56. También en Lukács, *The process of democratization*, Nueva York, State University of New York Press, 1991, pp. 117-136.

¹⁵ A. Domènech, "Nota sobre leninismo, revisionismo y 'ortodoxia' marxista", *Nuestra Bandera* 92, 1978, pp. 35-37.

¹⁶ Debo el conocimiento de los avatares de solicitud y publicación de este artículo a Julio Martínez-Cava a quien se lo comunicó Toni Domènech. Para un análisis pormenorizado de las respuestas de Domènech véase J. Andrade, *El PCE y el PSOE...*, op. cit., pp. 215-218.

¹⁷ J. R. Capella, *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 203.

la secretaría general Francisco Frutos, pero es una victoria pírrica ya que perjudicó las posiciones de los “leninistas” dentro del PCE-PSUC¹⁸. La alianza con los prosoviéticos no debe confundirnos, la línea política de *Mientras tanto* se alejaba ostensiblemente de las directrices de Moscú: la carta del comité de redacción –escrita por Sacristán– en el primer número de *Mientras tanto* (1979) propugnaba la articulación de un movimiento complejo con los elementos del “movimiento revolucionario clásico” capaces de autocritica con el feminismo y el ecologismo, el cual “se cuenta entre los portadores de la ciencia autocrítica de este fin de siglo”¹⁹. La estrategia de *Mientras tanto* se compadecía mucho mejor con las prácticas que dieron lugar a Los Verdes en Alemania que con los partidos comunistas, eurocomunistas o prosoviéticos²⁰.

Al calor del V Congreso, Domènech publica “Comunistas y ecologistas en la lucha por la paz”²¹. En él, con el trasfondo de una crítica a los prosoviéticos, esboza un encaje en el que las virtudes del viejo comunismo suplen las carencias analíticas del ecologismo, al mismo tiempo que el segundo dotaría al movimiento obrero un coagulante que la cultura de masas y la manipulación de la opinión pública habrían disuelto. Ambos se articularían en el objetivo global común de la paz y la desnuclearización. El movimiento comunista aporta al ecologismo el análisis de la dinámica económica como “agente causal principal de los males sociales”²². Esta dinámica habría sido subestimada por una nueva izquierda ácrata que se focaliza únicamente en la crítica de la dominación política, lo que incluso permite sin apenas fricción abrazarse a la derecha neoliberal. No obstante, los comunistas deben deshacerse del mito soviético en tres niveles. En primer lugar, la carrera armamentística se fundamenta en la suposición de que los adversarios actúan con una racionalidad suficiente que asegura la disuasión mutua, pero las condiciones estructurales de transformación del mundo abocan a una “era carente de racionalidad global” donde los contendientes de la Guerra Fría están “casi obligados a ignorar los teoremas matemáticos de Morgenstern”. Es, entonces, una “irresponsabilidad” apelar al intrínseco pacifismo de uno de ellos (la URSS frente al belicismo imperialista de los EE UU)²³. En segundo lugar, la política hacia

los países del Tercer Mundo de la URSS no favorece procesos de industrialización socialistas; antes al contrario, la URSS propuso a estos países la adopción de una política económica no tan alejada a la que ejecutó Pinochet en Chile, pero con una adhesión inquebrantable a los intereses estratégicos del Kremlin. En tercer lugar, el acceso a la sociedad de consumo de la clase obrera y la manipulación de la opinión pública han aniquilado la cultura de las clases explotadas y desleído la conciencia de clase de los obreros industriales²⁴. Por eso, “el movimiento obrero necesita hoy ese coagulante externo porque sus fuerzas espontáneas están licuadas, disgregadas en el proceso de centrifugación que es la vida social tardoburguesa”²⁵. Esta fuerza centripeta proviene del movimiento ecologista que proporciona una “conciencia anticipatoria” que “se reconoce en la necesidad de estudiar y prever [sic] los procesos naturales y sociales”²⁶, aquello que la redacción de *Mientras tanto* llamó “ciencia autocrítica”.

En el mismo artículo aparece una crítica al economista Ernest Mandel. El belga es criticado en una nota a pie de página del artículo por menospreciar el riesgo de “catástrofe bélica”²⁷. A partir de esta, ambos mantuvieron un intercambio epistolar que fue publicado en dos entregas en *Mientras tanto*. El fondo de la disputa es si el primer objetivo de la estrategia política comunista es la revolución mundial que elimine la competencia económica interestatal porque solo así se puede eliminar de raíz el riesgo de guerra nuclear –tesis de Mandel–, o si la principal tarea política en los ochenta es el desarme atómico. Todo el debate, con sus aclaraciones y correcciones, es interesante, pero en lo que sigue destacaremos cuáles son los tres argumentos centrales del filósofo catalán. 1) El crecimiento de la capacidad destructiva del armamento cancela la oportunidad histórica de la estrategia leninista de conversión de la guerra imperialista en guerra civil²⁸. 2) Concebir que no es posible el desarme hasta cumplida la revolución mundial incurre en un determinismo causal propio del marxismo vulgar²⁹. 3) La carrera armamentística “ha adquirido hasta cierto punto una dinámica propia” que haría depender la conflagración de “la fría e inexorable lógica de la escalada técnica” y no tanto del cálculo de intereses político³⁰. Aunque la segunda crítica a Mandel nos parece algo exagerada³¹,

¹⁸ G. Morán, *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*, Barcelona, Planeta, 1986, pp. 594-596. Los prosoviéticos traicionaron pronto el pacto, lo que afectó al partido y a la imagen de las posiciones de *Mientras tanto* en el partido.

¹⁹ M. Sacristán, “Carta de la redacción del n.º 1 de *Mientras tanto*” en *Ecología y ciencia social. Reflexiones ecologistas sobre la crisis de la sociedad industrial*, Madrid, Irrecuperables, 2022 [1979], p. 58-60.

²⁰ Sobre este tema son indispensables J. Riechmann, *Los Verdes alemanes: historia y análisis de un experimento ecopacifista a finales del siglo XX*, Granada, Comares, 1994 y F. Fernández Buey y J. Riechmann, *Redes que dan libertad*, Barcelona, Paidós, 1994.

²¹ Este artículo fue recogido, más allá de la coyuntura de 1981, en la edición española de *Protesta y sobrevive* (1983) con una sintomática modificación del título: “Izquierda tradicional y ecologistas luchan por la paz”.

²² A. Domènech, “Comunistas y ecologistas en la lucha por la paz”, *Mientras tanto* 7, 1981, p. 67.

²³ *Ibidem*, p.69. La irracionalidad es tal que uno de los fundadores de la teoría de juegos, el tan racional Von Neumann, proponía la guerra nuclear preventiva contra la URSS. W.

Poundstone, *El dilema del prisionero*, Alianza, Madrid, 2018, p. 246. Domènech nos remite al concepto thompsoniano de la “edad del exterminismo” para definir la reciprocidad de la carrera armamentística durante la guerra fría. E. P. Thompson, “Notas sobre el exterminismo, la última etapa de la civilización”, *Mientras tanto* 11, 1982, p. 70. El artículo fue publicado por primera vez en 1980 en el número 121 de la *New Left Review*.

²⁴ A. Domènech, “Comunistas y ecologistas...”, *op. cit.*, pp. 69-72.

²⁵ *Ibidem*, p. 71.

²⁶ *Ibidem*, p. 59.

²⁷ *Ibidem*, p. 69.

²⁸ E. Mandel y A. Domènech, “Una Correspondencia Entre Ernest Mandel y Antoni Domènech”, *Mientras tanto* 11, 1982, p. 124.

²⁹ E. Mandel y A. Domènech, “Una Correspondencia Entre Ernest Mandel y Antoni Domènech (II)”, *Mientras tanto* 12, 1982, p. 139.

³⁰ *Ibidem*, p. 142.

³¹ En el texto previamente citado sobre Claudín, quien funda su análisis en *El capitalismo tardío* de Mandel, ya acusaba

su insistencia en ella forma parte de la urgencia de marcar distancia con los marxismos creyentes en la marcha triunfal de la historia.

Si la deriva del comunismo patrio en la Transición constituyó una doble derrota, la permanencia en la OTAN fue la tercera. Domènech, junto con Jordi Guiu y Félix Ovejero, hace balance y prospectiva tras el referéndum en “13 tesis para un futuro de la izquierda”³². El texto mantiene como estrategia correcta la alianza entre ecologismo y los sectores revolucionarios del movimiento obrero, pero desde una perspectiva quizá pesimista respecto a los anteriores. El movimiento obrero se obstina en no realizar la autocrítica imprescindible que acometa las transformaciones en los objetivos emancipatorios, en los medios para esa emancipación y en la estrategia política para su consecución³³. Luego establecen cuáles son las líneas generales que debería seguir esta autocrítica. En primer lugar, los objetivos emancipatorios pasarían por una redefinición de la Libertad y la Felicidad en clave de autocontrol racional de los deseos y preferencias en la sociedad tardoburguesa (*mesotes* de Sacristán, razón erótica en Domènech)³⁴. En segundo lugar, en relación con este giro ético en los objetivos, hay que descartar completamente la fe ciega en que el progreso tecnológico empuje hacia una contradicción insostenible entre fuerzas productivas y relaciones de producción, esto es, una situación revolucionaria. En cambio, la política emancipatoria se sustenta en una combinación de ética de la responsabilidad y ética de la convicción³⁵. Por último, hay que abandonar la fe en la planificación central sin caer en la celebración del mercado. Contra estas creencias, habría que reconstruir lo que E. P. Thompson definió como “economía moral de la multitud”. Tal y como se usará en este artículo, la economía moral de la multitud tendría dos características: 1) nombra las formas culturales y económicas de solidaridad de las clases populares que fueron aniquiladas con la revolución industrial; 2) son formas de resistencia política a la mercantilización capitalista³⁶. Ejemplifican los coau-

tores del artículo esta reconstrucción con las iniciativas ciudadanas (*Bürgerinitiativen*) de Los Verdes alemanes, que, en consonancia con la definición de Sacristán, llaman “sector público voluntario”³⁷.

2. De la razón inerte a la razón erótica. Una solución democrática al límite ecológico a la satisfacción de necesidades

En *De la ética a la política*, Domènech traza una divisoria entre dos tipos de racionalidades prácticas: una erótica y otra inerte. Ambas se distinguirían en que, mientras la razón inerte asume los deseos y las preferencias como dadas, la erótica “es capaz no solo de elegir el mejor curso de acción sino también el mejor deseo”³⁸. La racionalidad erótica sería la propia de las sociedades antiguas –la Grecia clásica o el budismo–; frente a ella, la inerte, que domina las sociedades modernas, surge con la antropología paulina, que concibe al individuo como “un ser por naturaleza egoísta y malvado”³⁹. En este punto, nos interesa particularmente cómo estas racionalidades tratan de conjugar el espacio privado y el público; dicho de otro modo, la articulación del bien privado y la virtud pública. Domènech denomina “tangente” a la intersección entre las dos. No obstante, la racionalidad inerte trata infructuosamente de hallar esa tangente, con la pérdida de la eroticidad, porque no es capaz de hallar la conexión entre los bienes privado y público: ya fracasa en derivar de los vicios privados los bienes públicos (el liberalismo), ya impone la virtud desde un soberano que cercena los vicios privados de los súbditos (Hobbes y el absolutismo), ya trata de reconstruir la virtud a costa de la felicidad (republicanismo moderno). En los tres casos, la suposición de que las preferencias están dadas a los individuos impiden la solución al problema de la virtud y la felicidad que radicaría en la transformación racional de las preferencias. Tres soluciones imposibles se prueban: un soberano absolutista que asuma funcionalmente la virtud antigua (Hobbes, Spinoza); los intentos de restaurar la virtud antigua del republicanismo moderno (Rousseau y Kant); y, por último, “una armonía sin virtud ni equivalente funcional de ella”, esto es, el liberalismo⁴⁰. El soberano asume la virtud y obliga a los súbditos a la cooperación social restringiendo policialmente el egoísmo. El liberalismo apuesta todo a que la amenaza de caer en la miseria azuce a la cooperación y, así, los vicios privados generen bienes públicos mediante su interacción en el mercado. Por último, los intentos republicanos modernos (Rousseau, Kant), ante la razón inerte, rescatan la virtud a partir de una imposición que Domènech denomina “sobreego”⁴¹, que adopta dos

Domènech al belga de economicismo por su sujeción a las ondas largas de Kondratiev. Sin embargo, Mandel, recuperando la crítica de Trotsky a Kondratiev, insiste en que el funcionamiento económico de las ondas largas depende de la acción política del Estado. Cfr. E. Mandel, *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979, p. 126.

³² La importancia de esta especie de manifiesto la indica Francisco Vázquez, “La recepción de la democracia antigua en la filosofía política de Antoni Domènech: el salario social como condición de la libertad republicana”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 34, p. 719, cuando afirma que Félix Ovejero y Domènech abandonaron *Mientras tanto* tras su publicación en 1986. El dato es impreciso. Domènech y Joaquín Sempere firmaron una nota editorial en el número siguiente “Elecciones y proyecto alternativo” (núm. 27). Domènech, además, seguía apareciendo como miembro del consejo de redacción durante todo 1987, aunque solo apareciera un artículo con su firma.

³³ A. Domènech, J. Guiu y F. Ovejero, “13 tesis para un futuro de la izquierda”, *Mientras tanto* 26, 1986, p. 38.

³⁴ *Ibidem*, p. 40.

³⁵ *Ibidem*, p. 41-43. Para un análisis en mayor profundidad de esta transformación véase J. Á. Ruiz Moreno, “Cosificación, razón erótica y democracia en la crisis del comunismo. Lukács en los primeros años de Antoni Domènech”, *Izquierdas* 54, 2024, pp. 15-17.

³⁶ Este concepto thompsoniano ha cobrado diversos significados, el propio Thompson tuvo que discriminar aquellos que consideraba legítimos y cuáles no. Estrictamente esta inter-

pretación la define Thompson como “un uso más descriptivo y más libre”. E. P. Thompson, “La economía moral, revisada” en *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing, 2019, p. 455.

³⁷ A. Domènech, J. Guiu y F. Ovejero, “Trece tesis...”, *op. cit.*, p. 54.

³⁸ A. Domènech, *De la ética...*, *op. cit.*, pp. 22-23.

³⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 183.

⁴¹ El sobreego es una reinterpretación sin inconsciente del superego freudiano: “El sobreego sería aquella parte de la psique que almacena las normas de conducta adquiridas por el individuo en el proceso de socialización.” *Ibidem*, p. 141.

vías. La voluntad general rousseauiana es un remedio republicano del soberano absolutista y, aunque el imperativo categórico kantiano recupera la libertad interior, lo hace postergando la felicidad a un imposible futuro en el que se reconcilien individuo fenomenológico y nouménico⁴².

La razón erótica clásica permite no solo priorizar unos deseos sobre otros, también elegir entre ellos. Esto es así dado que permite preferencias sobre las propias preferencias. En este sentido, la razón erótica no depende de la coacción para ejercer su control, sino que ese control emerge de ella misma. En consecuencia, la felicidad privada y la virtud pública no son paralelas –para seguir con la metáfora geométrica de Domènech–, por el contrario, hay un punto de contacto entre ambos espacios. Domènech discrimina dos tangentes, la ática y la espartana⁴³. La espartana subsume la felicidad en la virtud⁴⁴, por su parte, la tangente ática es la “inverosímil ecuación”, para la mentalidad moderna, “virtud = felicidad = libertad”⁴⁵. La democracia griega concita una ética de la convicción y de la responsabilidad que no contraviene la felicidad privada y que, asimismo, esta no amenace la virtud pública.

Mientras Sacristán hablaba de la recuperación del *mesotes* aristotélico, Domènech dedicará un espacio mayor a la distinción entre *akrasía* y *enkrateía*. El individuo enkrático es aquel que conoce sus mejores razones y mantiene un comportamiento acorde con ellas; por su parte, el akrático las conoce, pero es incapaz de seguirlas. El individuo enkrático es libre en cuanto impone la razón sobre sus impulsos; el akrático, en cambio, no consigue imponer sus razones sobre sus preferencias de primer grado. Esto no significa en ningún caso que el enkrático renuncie al mundo, puesto que “tiene deseos y necesidades, solo que es capaz de controlar conscientemente su satisfacción y aun su génesis”⁴⁶.

En 1980, Ernest Tugendhat –director de tesis en Berlín de Domènech– afirmó que la ética antigua, en cuanto su objeto era la eudaimonia, era la única que podía afrontar el problema de las verdaderas y falsas necesidades con referencia expresa a *El hombre unidimensional* de Marcuse⁴⁷. Si bien es cierto que Marcuse y Domènech comparten la diagnosis sobre los efectos sobre la clase obrera del acceso al consumo de masas y el ostensible mejoramiento de los mecanismos de manipulación de la opinión pública, el filósofo catalán difiere de Marcuse en dos aspectos clave. 1) Domènech niega la expulsión de la clase obrera de

los agentes emancipadores que propugna el alemán. 2) Tampoco acuerda con el alemán en trasladar el eje de la lucha de las relaciones de producción a las relaciones de poder⁴⁸. Para nosotros, lo particularmente relevante aquí es su relación con las necesidades, dado que nuestra tesis es que, para Domènech, solo el ejercicio enkrático de la racionalidad erótica resuelve democráticamente el problema de su satisfacción ante los límites ecológicos. Los límites materiales a la satisfacción de las necesidades obligan a una redefinición del comunismo más allá de ese reino de la abundancia donde todas las necesidades son satisfechas. De ahí que las necesidades han de ser también redefinidas y ordenadas lexicográficamente.

Es sabido que Marx fue poco dado a la descripción de una sociedad futura, pero la *Crítica al programa de Gotha* asume como propia la formulación del principio práctico de organización comunista popular en la época: “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Este principio se basa en una noción de justicia no contributiva, puesto que lo recibido del producto social no guarda proporcionalidad con lo aportado:

Y el propósito del comunismo marxiano es abolir el “principio de contribución” mismo: de aquí el fundamento de la justicia económica comunista (“de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”), el cual fundamento solo puede construirse pasando por una fase “de transición” en la que aún vale determinado “principio de contribución” (“a cada cual según su trabajo”). Que el objetivo final de Marx fuera prescindir de todo tipo de “principio de contribución” habla por sí solo de su parentesco con la cultura moral clásica⁴⁹

En un artículo de 1991, Domènech propone tres ejemplos de esa justicia: el Estado asistencial, el sufragio universal y la Renta Básica Universal (RBU)⁵⁰. Dos premisas sustentan el comunismo clásico: 1) Si la satisfacción de las necesidades se independiza de la contribución, es condición necesaria que los agentes estén motivados para la colaboración social. Además, 2) el producto social total debe alcanzar para colmar dicha satisfacción. Domènech la denomina “condición del cuerno de la abundancia”⁵¹. Esta segunda es imposible sin *enkrateía*: colmar los deseos (la riqueza) puede concebirse de forma estrecha (cualquier capricho consumista imaginable) o de forma amplia, donde el autodominio los discrimina, los jerarquiza e, incluso, desecha algunos de ellos; sin olvidar que la abundancia material ilimitada agotaría definitivamente los recursos y las condiciones de reproducción de la especie. De ahí que la abundancia es precisada como “abundancia relativa”, es decir, “la abundancia máxima cuya universalización o planetarización [sic] resulte compatible con las restricciones ecológicas conocidas o sospechadas”⁵². Precisemos: la *enkrateía* es un requisito para cumplir

⁴² La obra madura Domènech aprecia de un modo parcialmente distinto la obra de los republicanos ilustrados, véase, por ejemplo, M. J. Bertomeu, “Nuestro Kant, republicano” en *Sin Permiso*, 16, 13-34.

⁴³ Para Domènech, el cosmopolitismo estoico se desprende de la virtud construyendo una razón erótica sin tangente. Sin embargo, Moreno Pestaña, a partir de la lectura conjunta de Domènech y Foucault reconstruye una tangente helenística que propondría un modelo republicano acorde con el internacionalismo socialista contemporáneo. J. L. Moreno Pestaña, “Para una filosofía política del cuerpo: estética de la existencia y razón erótica”, *Pensamiento*, 76, 2020, pp. 586-589.

⁴⁴ A. Domènech, *De la ética...*, op. cit., pp. 199-200.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁷ E. Tugendhat, “Ética antigua y moderna (en el 80 aniversario de Gadamer)” en *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 59.

⁴⁸ Hemos tratado con mayor profundidad estas diferencias en J. A. Ruiz Moreno, “Cosificación, razón erótica...”, op. cit., pp. 7-8.

⁴⁹ A. Domènech, *De la ética...*, op. cit., p. 205.

⁵⁰ A. Domènech, “Summum ius summa iniuria (de Marx al *ethos* antiguo y más allá)” en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 191.

⁵¹ *Ibidem*, p. 192.

⁵² *Ibidem*, p. 194.

institucionalmente las dos premisas del comunismo clásico. En primer lugar, solo el individuo enkrático construye, como veremos más adelante, una sociedad altruista. Solo el individuo que conecta la virtud y el bien privado encuentra la felicidad en la virtud. En segundo lugar, solo un individuo que elige racionalmente sus deseos y preferencias puede colmarlos.

Durante los años 80, Domènech intenta distintas categorizaciones de las necesidades. Las primeras están estrechamente influidas por cómo acomete este problema su otro gran maestro, Wolfgang Harich⁵³. A partir de las premisas marxianas de la historicidad de las necesidades y una antropológica plasticidad del ser humano, Domènech aboga por un socialismo “capaz de reestructurar las necesidades, imponiéndose al actual productivismo-consumismo dominante y fomentando valores culturales y espirituales, estimulando el amor y la ternura –en vez de la competición y el acoso–, estableciendo la armonía en las relaciones humanas”⁵⁴. En 1985, intenta una categorización tripartita de las mismas: fundamentales para la reproducción de la vida (básicas), compartidas por todos los miembros de una cultura y, en tercer lugar, el consumo de lujo⁵⁵. Todavía propuso una tercera división también tripartita: necesidades de confort individual, necesidades de confort social que se sustentan en relaciones sociales agradables y poco conflictivas y, finalmente, necesidades de estímulo. Y prosigue Domènech, la ciencia económica no ha estudiado las necesidades de confort social ni las de estímulo por haberse centrado solo en las necesidades básicas para la reproducción. Sin embargo, solo si conocemos en profundidad las dos últimas podremos lidiar adecuadamente con los bienes de posición o distinción social que presentan, al mismo tiempo, la dificultad mayor para el marxismo y son los más dañinos contra el medioambiente⁵⁶. No obstante, el acercamiento a las necesidades es un punto inestable de la argumentación de Domènech, desde nuestro punto de vista, que se debe a la compleja articulación de una concepción histórica y social de las necesidades con la sujeción al individualismo metodológico y la psicología experimental. Este, a veces contradictorio, encaje desemboca incluso en errores de apreciación. Por ejemplo, la consideración de la anorexia como consecuencia de la *akrasia* individual, que hace Domènech, ignora los condicionantes sociales de distinción o el “capital erótico” en la normativización de un estándar corporal, el campo, las obligaciones del mercado laboral, las inversiones sociales y tensiones que están íntimamente relacionados con los trastornos alimentarios⁵⁷.

¿Cómo se afrontarían los límites ecológicos armados solamente con la razón inerte que está desprovista de mecanismos psicológicos de control de las preferencias? Es decir, si nos dejamos en el camino la motivación de los agentes. Este es el debate de fondo que Domènech entabla en 1988 con el “comunismo autoritario, su ‘comunismo homeostático’ de la escasez”, en palabras de Manuel Sacristán⁵⁸, con Wolfgang Harich.

Harich afirma que el capitalismo no puede afrontar la crisis ecológica porque la limitación del consumo imprescindible para ello estaría al servicio de la reproducción ampliada y la acumulación de valor, que son sus “leyes de vida”. Solo el comunismo conciliaría limitación de consumo y reproducción ampliada con “objetivos muy diferentes, opuestos, como, por ejemplo, la protección de la naturaleza, la economía de recursos, es decir, exactamente a los objetivos que por motivos extra-económicos quiera fijarse el estado obrero y campesino”⁵⁹.

Los ciudadanos, carentes de la profundidad psicológica de la razón erótica, solo acatarían estos objetivos en cuanto la dirección política de la planificación económica constriña el consumo de cada uno de ellos. Cuenta Harich que la racionalización forzada del petróleo en la República Democrática de Alemania (RDA) durante la crisis de 1973 fue el desencadenante de su propuesta de racionalización generalizada. Inmediatamente se pregunta si esta restricción, en una economía socialista como la de la RDA, no era ya el comunismo. Pero es un comunismo distinto: el comunismo de Babeuf, “al que el movimiento obrero no tendría más remedio que regresar”⁶⁰. La misma definición de comunismo se trastoca en sus raíces. No solo prescindimos de la condición del cuerno de la abundancia, sino de cualquier abundancia relativa: el comunismo se define en términos estrictos de redistribución de recursos premeditadamente escasos, “distribución justa llevada a cabo de manera consecuyente y radical”⁶¹.

Harich, quien había sido condenado a prisión ocho años por defender reformas democráticas en la RDA⁶², descubrió las ventajas del modelo de partido único, planificación central y control burocrático del consumo para enfrentar la crisis ecológica. En palabras de Domènech, Harich había dimitido del “ideario libertario que compartían el comunismo marxista con el anarquista”⁶³. Y ahonda en la causa

véase J. L. Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico*, Madrid, Akal, 2016 (especialmente el desarrollo teórico de los tres primeros capítulos).

⁵³ M. Sacristán, “En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*”, en W. Harich, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁴ W. Harich, *¿Comunismo sin...?*, *op. cit.*, p. 139.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁷ W. Harich, “Manifiesto del Grupo Harich”, *Sin Permiso*, 8, 2010, pp. 11-17. La vía alemana al socialismo de Harich se acercaba al modelo yugoslavo de empresas autogestionarias y sindicatos libres para que los obreros de la Alemania Occidental decidieran emigrar al Este. Eso hace todavía más sorprendente la pesimista asunción de una dictadura severa en los años 70. Á. Ferrero, “La verdad incómoda de Wolfgang Harich” en W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Verso, 2023, p. 12.

⁵⁸ A. Domènech, “Rojo y negro, veinte años después” en W. Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 9.

⁵³ Harich explica la máxima de la *Crítica al programa de Gotha* a la conformación de las necesidades de forma amplia. Sin embargo, el alemán, como veremos, solo contempla una solución política autoritaria. W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Editorial Materiales, 1978, pp. 213-214.

⁵⁴ A. Domènech, “Inquietantes coincidencias: Guía de lecturas y meditaciones veraniegas a propósito del informe Global-2000”, *Mientras tanto* 12, 1982, p. 137.

⁵⁵ A. Domènech, “La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas”, *Mientras tanto* 22, 1985, p. 57-58.

⁵⁶ A. Domènech, “Summum ius...”, *op. cit.*, p. 195.

⁵⁷ A. Domènech, *De la ética...*, *op. cit.*, p. 102. Para el desarrollo de la crítica esbozada véase P. Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 2016, pp. 215-226, respecto a los hábitos alimentarios y la distinción entre clases y clases de capital. Para el problema específico de los trastornos alimentarios

de esta dimisión: “Harich parece alérgico a la idea clásico-republicana de la política como *praxis*, de política fuertemente ligada a una ética fuertemente impregnada por la convicción, no solo de la responsabilidad y las consecuencias de la propia acción”⁶⁴.

Domènech, por el contrario, aboga por un comunismo de abundancia relativa opuesta simultáneamente a la destrucción capitalista y la solución autoritaria de la adaptación harichiana del modelo soviético. Para ello es necesaria la recuperación de una ética que dote de libertad frente a los propios deseos y preferencias, que el dominio de sí sea constitutivo de su felicidad, pero también de la virtud, del bien público, cuyo modelo es la democracia ática y no las dictaduras postestalinistas. Aunque, ni siquiera en condiciones de abundancia absoluta, seríamos libres sin la razón erótica:

El cuerno de la abundancia, aun si fuera ecológicamente posible o soportable, nunca conseguiría poner fin a estas estructuras [relaciones sociales basadas en juegos de suma cero], no haría libres a los hombres, tampoco felices, iguales o fraternos; a la virtud corresponde esa tarea, como, sin embargo, sabía muy bien el otro Marx, el que alabó a los escritores sociales antiguos porque su “investigación nunca se pregunta qué forma de propiedad es la más productiva, la que crea más riqueza”, como hacen los economistas modernos, sino “qué tipo de propiedad crea los mejores ciudadanos”⁶⁵.

3. Información, reciprocidad y fraternidad

Durante los años 70 Domènech percibía el individualismo metodológico con los prejuicios del marxismo anterior al marxismo analítico, el individualismo metodológico es “una ciencia social burguesa” cuyo objeto es obliterar las relaciones sociales capitalistas bajo el supuesto de la acción social como una interacción de intereses de los individuos que es heredera del utilitarismo de Bentham y de la microeconomía hayekiana⁶⁶. Durante los años 80, sin embargo, Domènech se prodigó en el uso de la teoría de juegos como herramienta de análisis, que se fundamenta en el individualismo metodológico, pero sin compartir ciertas premisas de lo que llamó “individualismo ontológico”⁶⁷. El catalán sostuvo que el análisis ha de partir de que los individuos actúan intencionalmente en el mundo social adoptando diversas estrategias. Sin embargo, esas intenciones no son exclusivamente egoístas y, en consecuencia, la herramienta es igualmente útil para motivaciones altruistas. Tampoco las unidades de acción intencional se limitan al sujeto aislado, la teoría de juegos es compatible con empresas, partidos políticos o países, a cualquier unidad de decisión⁶⁸.

Domènech construye diversos juegos a lo largo de *De la ética a la política*, entre ellos, el dilema del prisionero. Domènech condiciona cada juego según la razón que actúa, la tradición filosófica y el momento histórico, aunque la mayoría opone individuo y sociedad. Jon Elster había utilizado ya el dilema del prisionero con estos jugadores y con resultados similares en *Ulises y las sirenas* donde, en palabras de Domènech, el noruego “planteaba el problema –insólito para la teoría de la elección racional ortodoxa– de la capacidad del sujeto para elegir con cierta libertad sus propias constricciones”⁶⁹. La comparación de los desarrollos de ambos nos iluminará sobre cuál es la especificidad de la apuesta de Domènech. El individuo y la sociedad disponen de dos estrategias: la cooperación social o la defección. Los jugadores, como en todo dilema del prisionero, optan por la defección social. Este resultado es, por un lado, un subóptimo de Pareto, puesto que ambos obtendrían mejores resultados si cooperasen, pero un equilibrio de Nash, porque el abandono de la posición de uno solo de los jugadores empeoraría su posición particular.

Es evidente que el dilema del prisionero deja poco margen a la transformación social. Elster, ante este problema, retoma el juego del seguro, que había elaborado Amartya Sen⁷⁰, para explicar a qué juego correspondería la interacción social en el socialismo. Los jugadores prefieren la cooperación, pero solo si el otro jugador también coopera; mientras que optarían por la defección si el oponente lo hiciera. La característica central de este juego, que Elster denomina de “altruismo condicional”, es que ninguno de los jugadores posee una estrategia dominante en cuanto dependen de las expectativas sobre la decisión del otro. Elster lo resuelve mediante una estrategia mixta: cada jugador asigna una probabilidad a cada estrategia según la información disponible. El altruismo condicional –término legible sintomáticamente dado que podría haber optado igualmente por “egoísmo condicional”– divergiría tanto del egoísmo incondicional del dilema del prisionero que domina en el capitalismo y del altruismo incondicional que Elster recluye en el imperativo categórico⁷¹.

Domènech, sin embargo, construye un juego de cooperación incondicional, que es aquel en que los jugadores prefieren cooperar con independencia de la estrategia del oponente. Este juego es el de la “comunidad de enkráticos”. En términos técnicos, los dos jugadores tienen una estrategia dominante de cooperación social, dado que siempre, sea cual sea la decisión del oponente, estarían en mejor posición que si no cooperan. En términos éticos, el

⁶⁴ Ibidem, p. 13.

⁶⁵ A. Domènech, *De la ética*, op. cit., pp. 334-335. El texto entrecomillado por Domènech pertenece a los *Grundrisse*.

⁶⁶ A. Domènech, “Ideología, conocimiento y consciencia de clase”, *Materiales* 3, 1977, pp. 66-72.

⁶⁷ La obra madura, salvo excepciones explicativas, es crítica con las premisas que enarbolaron los llamados marxistas analíticos. A. Domènech, “¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)” en *Escritos Sin Permiso*, Barcelona, Sin Permiso, 2018 [2009], pp. 80-81

⁶⁸ A. Domènech, “El ecologismo y la tercera cultura”, *Mientras tanto* 23, 1985, pp. 26-28.

⁶⁹ A. Domènech, “Elster y las limitaciones de la racionalidad” en J. Elster, *Domar la suerte*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 27. Por supuesto, la crítica de Domènech señala que la pluralidad motivacional, muy restrictiva en *Ulises y las sirenas*, desaparece casi por completo en su siguiente estudio sobre la racionalidad, *Sour grapes*.

⁷⁰ A. Sen, “Choice, Orderings and Morality” en *Choice, Welfare and Measurement*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999 [1982], pp. 76-82. Amartya Sen en el mismo artículo es desarrolla un juego similar al juego de la comunidad de enkráticos de Domènech, pero es incapaz de asignarle un nombre como si fuera una posibilidad lógica, pero no materializable.

⁷¹ J. Elster, *Ulises y las sirenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1984], pp. 41-54.

conocimiento de sí mismo y la capacidad de dominio de sí evitarían la frustración de la defección ajena, porque, gracias a la razón erótica, su estrategia estaría “en plena concordancia con lo que los individuos consideran sus bienes privados”⁷².

Tanto Elster como Domènech condicionan la efectividad de los juegos altruistas a la información, aunque con un matiz fundamental. Mientras que Elster, cuya teoría parte de la razón inerte, centra toda su atención en el conocimiento de la estrategia del contrario; Domènech, junto al indispensable conocimiento sobre el mundo, hace hincapié en el requisito del autoconocimiento. El enkratés “es sabio *ante todo* porque se conoce a sí mismo, porque no ignora los mecanismos causales principales que configuran su psique, y así, no solo [no] obstaculizan estos su voluntad, sino que pueden incluso ser usados como instrumentos de realización de ella”⁷³.

Hasta ahora, hemos deslindado las diferencias entre razón erótica y razón inerte para después encontrar esa tangente entre un autocontrol de las necesidades y la felicidad o bien privado. Para que el individuo pueda alcanzar este feliz autocontrol debe tener acceso a información tanto sobre él mismo como sobre el mundo, es decir, el mundo natural y las preferencias y los deseos de los demás. Tanto la información sobre uno mismo como sobre el mundo depende de cómo la organización social favorezca o no determinados flujos de información:

A partir del siglo XII, asistimos en Europa a una progresiva expansión de la utilización del mercado, y eso no puede dejar de tener consecuencias en el comportamiento de los agentes de la vida social. Pues la interdependencia económica mediada por el mercado es, por definición, un sistema de interacción entre individuos egoístamente motivados, y egoísmo es, y no altruismo –o compasión por el prójimo– lo que mueve a cada uno de ellos a prestar un servicio a otro en el intercambio mercantil: no en atención a mis necesidades hará el pan el panadero y me lo ofrecerá, sino por miramiento de las suyas propias, recuerda Adam Smith en la *Riqueza de las naciones*. [...] Sin duda, el comportamiento de los habitantes de los burgos de la Baja Edad Media (de Venecia y de Milán, de Florencia y de Génova, pero también de Amberes y Brujas, de París y Barcelona) va moldeándose progresivamente de acuerdo con la expansión del mercado, no con el paradigma, espejeado por los filólogos, de la virtud ciudadana clásica⁷⁴.

El mercado moldea a los individuos según con sus exigencias y restricciones informativas contra la virtud erótica clásica. Es decir, el mercado moldea a los individuos para que su comportamiento ético responda al egoísmo del dilema del prisionero. Pero, como hemos visto, el dilema del prisionero resulta en la defección social generalizada. ¿Cómo resuelve el problema de la cooperación social una sociedad de mercado? Estas sociedades obligan, supuestamente, a cooperar combinando el mercado

con los “derechos de propiedad”. Ya este, todavía joven, Domènech contrapone la propiedad en sentido republicano –propiedad inalienable que garantiza la independencia de los individuos, generalmente la pequeña propiedad de la tierra– y estos derechos de propiedad cuyo funcionamiento es su completa alienabilidad: los derechos de propiedad son el derecho a comprar y vender todo aquello que se posee hasta la acumulación o desposesión total, la propiedad republicana es la garantía *ex ante* de la independencia y la libertad, de la ciudadanía:

Ahora bien: el concepto de propiedad privada que maneja Aristóteles –dejemos ahora el de Kant– no tiene nada que ver con la propiedad privada moderna, como los “property rights” que van con el mercado: se trata de una propiedad inmóvil o inalienable, fundamentalmente de la tierra, que, de ordinario, no se vende ni se compra, sino que constituye el perenne solio en el que el propietario edifica el *oikos*. En cambio, la propiedad privada moderna es la propiedad privada alienable, y frecuentemente alienada, móvil por definición, como deben ser todos los factores de producción (incluido el trabajo: por eso acaba con la esclavitud) de la vida económica regulada por el mercado⁷⁵.

El mercado, en tanto amenaza con la exclusión y la miseria a los agentes que no se adecúan a sus exigencias, fuerza a los individuos a que asignen todos sus recursos psíquicos al mundo exterior y abandonen la exploración interior. El mercado obliga a investigar para la remisión de barreras informativas exteriores, lo que, en el mejor de los casos, ampliaría el conjunto de oportunidad exterior. Pero, por eso mismo, condena a la “miseria psíquica” porque el agente ignora casi por completo los mecanismos causales de su psique y está sometido a unas preferencias tan íntimas como ajenas⁷⁶. Así, el capitalismo, que sería esta combinación de mercado con propiedad alienable, impide, en primer lugar, la enkrateía porque impide el autoconocimiento.

Además, el capitalismo implica la heteronomía de una parte (mayoritaria) de la sociedad: “los propietarios de los medios de producción fijan el conjunto de oportunidad de los desposeídos, y sacan beneficio de ese poder”⁷⁷. Domènech expone aquí, algo más que *in nuce*, ya la tesis republicana plebeya por la que la autonomía de los individuos se fundamenta en que no tengan que pedir permiso a nadie para su existencia⁷⁸. No solo desde la posición del individuo

⁷² A. Domènech, *De la ética...*, op. cit., p. 93. El juego de la comunidad de enkráticos se encuentra entre las páginas 90 y 97.

⁷³ *Ibidem*, p. 97 (cursiva del autor).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 205-6. La obra madura de Domènech estudiará en profundidad la propiedad republicana sujeta a una concepción fiduciaria de la soberanía ciudadana y sus formas históricas. Asunto histórico filosófico sobre el que han seguido trabajando algunos de sus colaboradores más cercanos. Por ejemplo, para una reconstrucción de los derechos de propiedad como *bundle of rights* y la distinción entre la propiedad republicana y la absolutista o liberal véase, en este mismo número, J. Mundó, “La invisibilización jurídica de la naturaleza social de la propiedad: hegemonías y resistencias”, *Res Publica* 27 (2), 2024.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 221.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 222.

⁷⁸ Según nuestra posición, en *De la ética a la política* aparece, si bien no completamente enunciada, ya una de las tesis sobre la libertad republicana de la obra de madurez de Domènech cuya mejor exposición analítica normativa se encuentra en M. J. Bertomeu y A. Domènech, “Algunas observaciones so-

heterónimo, sino especialmente desde el punto de vista de la propia sociedad: la virtud ciudadana, que es un autogobierno enkrático, se alcanza sobre la base la independencia material. La gran innovación de Marx en el pensamiento republicano que sostenía, al menos desde Aristóteles, la libertad en la independencia material consiste en que no se puede conseguir una virtud ciudadana sin rehacer la vida económica y eliminar todo rastro de dependencia, porque “no hay virtud socrática mientras haya esclavos” (de los que forma parte, claro está, la clase obrera)⁷⁹. “[D]e fet, el comunisme marxista es pot entendre filosòficament com una universalització en condicions modernes dels ideals clàssics –aristotèlics i hel·lenístics– d’autorealització dels individus”⁸⁰. La innovación de Marx es, en *De la ética a la política*, la exigencia de que las condiciones materiales de la libertad se universalicen⁸¹.

Si el mercado, aunado con los derechos de propiedad, impide, en segundo lugar, la comunidad de enkráticos porque niega la autonomía a la mayoría de la población. La planificación central no mejora las expectativas de acceso a los flujos de información necesarios. Domènech no desarrolla de manera separada por qué la planificación central del modelo soviético restringe estos flujos, pero parece inobjetable que la planificación considera irrelevantes las preferencias de los ciudadanos que son contabilizadas como un todo social, mejor o peor, que se gestiona administrativamente por quien se estima poseedor de un conocimiento superior al resto que se corresponde, para colmo, con la marcha de la historia⁸².

Retomando el argumento, el egoísmo universal del dilema del prisionero es “principalmente un resultado de las restricciones informativas” que imponen “el mercado y la planificación burocrática centralizada”⁸³, pero no una parte constitutiva de una supuesta naturaleza humana. Una comunidad de enkráticos, insistimos, no significa una sociedad de santos sacrificiales por amor a la causa del altruismo universal, dado que virtud y felicidad se encuentran en una tangente y no en una misma línea continua, pero requiere acceso a flujos de información significativos y suficientes. Como la información sobre los deseos y las preferencias tiene un carácter no venal, es decir, puede

“darse” pero no “venderse”, se exige que el sistema de intercambio económicos favorezca este tipo de flujos. Este sistema económico, que permite este intercambio de información, sería la “reciprocidad”, el “don recíproco”⁸⁴.

Domènech toma la descripción de un sistema basado en la reciprocidad del economista francés Serge Christophe Kolm. Este distingue tres grandes modelizaciones económicas: el mercado, la planificación y un tercer modelo, la reciprocidad general⁸⁵. La reciprocidad general es un modelo de economía altruista que se diferencia del mercado y la planificación en que su principio ético se funda en la justicia no contributiva. Kolm se apoya en su argumentación en otras clasificaciones tripartitas, entre ellas en la de Polanyi⁸⁶, como también en la división tripartita de Marx (capitalismo, socialismo, comunismo), a partir de la famosa carta a Vera Zasúlich⁸⁷.

La Bonne Économie asigna a cada uno de estos modelos un valor dominante según la tríada revolucionaria francesa: mercado y libertad, planificación e igualdad, reciprocidad y fraternidad; si bien mercado y planificación incumplen sus promesas. Entendemos que la definición de fraternidad de este autor francés es indispensable para comprender las primeras tentativas de definición de esta metáfora conceptual por Domènech. Dice Kolm:

En cuanto a la ética social, cada bando defiende sus sistemas y ataca al otro por la consecución de un valor, diferente en ambos casos: la libertad para el Mercado y la igualdad para la Planificación. En realidad, cada uno de estos sistemas funciona mal en el ámbito del valor que le atribuyen sus defensores, pero es cierto que es aún peor según el otro criterio ético, y es mejor que el otro sistema en cuanto al valor que le atribuyen sus partidarios. Que la base de la ética social de la Reciprocidad pase a ser un tercer valor que puede llamarse “fraternidad” es una prueba más de la finura socioética de las ideas de finales del siglo XVIII. Pero la simetría triangular termina ahí. Porque la Reciprocidad borra el deseo y el sentido mismo de los otros dos valores: en este sistema en el que, al fin y al cabo, cada uno se preocupa de los demás tanto como de sí mismo, las voluntades personales, y por tanto las libertades personales, ya no chocan, y las reivindicaciones de igualdad ya no tienen fundamento⁸⁸.

Ni Domènech ni Kolm, dicho sea de paso, aspiran a una sociedad en que todos los intercambios sean recíprocos, optan por una combinación de mercado, planificación y este tercer sector recíproco⁸⁹. Si bien

bre método y substancia normativa en el debate republicano” en M. J. Bertomeu, A. de Francisco y A. Domènech (eds.), *Republicanism and democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2004, pp. 31-32.

⁷⁹ A. Domènech, *De la ética...*, op. cit., p. 213.

⁸⁰ N. Bilbeny, “Antoni Domènech” en *Puntes al coixí. Converses amb pensadors catalans*, Barcelona, Edicions Destino, 1989, p. 63.

⁸¹ Cierto es que en *El eclipse de la fraternidad* esta apreciación de la relevancia de Marx se precisa históricamente de manera distinta. Marx no sería el introductor de un republicanismo plebeyo o universalizador de la libertad, sino continuador de una tradición que comienza en la democracia ateniense. Además, la innovación de Marx radicaría en dar una respuesta republicana a la destrucción capitalista de la pequeña propiedad y las economías morales de la multitud que habían sido la base del republicanismo plebeyo anterior a él. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal, 2019².

⁸² Para un desarrollo mayor de esta idea, véase J. L. Moreno Pestaña y J. A. Ruiz Moreno, “¿Qué libertad requiere el socialismo de mercado? Las contribuciones de Antoni Domènech y Axel Honneth”, *Izquierdas* 51, 2022, pp. 7-9.

⁸³ A. Domènech, *De la ética...*, op. cit., p. 344-345.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 343-344.

⁸⁵ S. C. Kolm, *La Bonne Économie*, París, Presses Universitaires de France, 1984 (edición digital), pos. 876.

⁸⁶ Polanyi será un autor con el que dialogará intensamente Domènech en sus últimos años de vida, pero completamente ausente en la obra previa a 2007. En esta época sus interlocutores mudos serán, junto a Marx, Thompson o Kolm, son los autores del socialismo de mercado de entreguerras, de Abba Lerner a Dobb pasando por Lange.

⁸⁷ *Ibidem*, pos 903.

⁸⁸ *Ibidem*, pos 1589 (la traducción es nuestra).

⁸⁹ A. Domènech, “Un salario social garantizado” en AA VV, *Una vía capitalista al comunismo: el salario social garantizado*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1991, p. 25.

es cierto que Domènech critica que Kolm achaque la escasa repercusión del altruismo en las sociedades contemporáneas a la institucionalidad económica y no a cómo la información fluye en ellos⁹⁰, parece difícilmente discutible la relación de la reciprocidad general con, por un lado, esa economía moral que solicitaba reconstruir en 1986. Pero también, por otro lado, es incuestionable que el valor ético de la fraternidad del autor francés guarda semejanzas importantes con el ejercicio de la razón erótica del catalán.

Veamos ahora cómo define fraternidad Domènech. En 1989, la Fundación de Investigaciones Marxistas organizó un encuentro sobre el Salario Garantizado Universal –hoy Renta Básica Universal (RBU)– durante el que se discutió el artículo de Van Parijs y Van der Veen “Una vía capitalista al comunismo”⁹¹. Domènech reitera los argumentos desarrollados en *De la ética a la política*, insiste en que el problema del socialismo es ético y de ahí que solo se resolvería “buscando promover los valores de solidaridad y altruismo”. Y prosigue: “[e]s decir, buscando promover el gran valor, olvidado, de la Revolución francesa; es decir, el valor de la fraternidad”⁹². Como es bien sabido, en 1992 imparte una conferencia exclusivamente sobre la fraternidad que aparecerá publicada en *Isegoría* en 1993. Ella conserva la idea de que “la relación fraternal entre individuos es, como ya se ha dicho, una relación afectiva. Por lo tanto, la concepción que se tenga de ella dimana de la idea filosófica más genérica de la naturaleza de las relaciones o de las disposiciones afectivas, es decir, del amor”⁹³. La olvidada fraternidad jacobina, como tal, conjuga dos formas históricas de ese amor: la amistad aristotélica y el amor universal cristiano. El segundo es divino y carece de exigencias morales, ya que el amor de dios es gracia, mientras que la amistad aristotélica exige la virtud. De hecho, para Domènech, la difícil fusión de estas dos fuentes es la causa del fracaso de esta fraternidad revolucionaria. La fraternidad jacobina “presenta rasgos inequívocamente eróticos”, pero alberga también la universalidad, ausente en la amistad clásica, del ágape cristiano⁹⁴. El último apartado del artículo se pregunta si es posible una “fraternidad erótica”. Domènech encuentra la solución en lo que define como un “republicanismo cosmopolita” que se basa en dos ideas políticas. En primer lugar, se requiere la isegoría, porque da derecho al uso de la palabra en el espacio público a aquellos que carecían otros derechos. En segundo lugar, es necesario el “derecho a la existencia”, aunque todavía en este texto se remite a un derecho colectivo de reconocimiento, pero en el que se intuye su posterior lucha por la RBU⁹⁵.

⁹⁰ A. Domènech, *De la ética...*, op. cit. p. 344.

⁹¹ Curiosamente, la traducción al español de ese artículo de Van Parijs y Van der Veen está en la revista, vinculada al PSOE, *Zona Abierta*, por lo que la edición en libro de este encuentro contó con el texto que mejor muestra cuál es el envés tenebroso de la RBU, el *Manifiesto Charles Fourier*, donde se defiende la RBU a cambio de borrar de la faz de la tierra todos los derechos sociales desde la regulación de la jornada laboral a la eliminación de todo límite a la edad laboral pasando por la eliminación de la educación y la sanidad públicas.

⁹² A. Domènech, “Un salario social...”, op. cit., p. 32.

⁹³ A. Domènech, “...Y fraternidad”, *Isegoría* 7, 1993, p. 52.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 62-64.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 69-70.

Conclusiones

En este artículo hemos trazado la respuesta que Domènech articula en la severa crisis del movimiento marxista en la década de los 80. Ante la deriva adaptativa al capitalismo del eurocomunismo y la deriva autoritaria y ciega de los países de la órbita soviética, Domènech perfila durante toda la década, continuando el trabajo de Manuel Sacristán, una salida que articula una ampliación del agente transformador, frente a los distintos nuevos sujetos revolucionarios que se iban proponiendo –los estudiantes, los trabajadores intelectuales...–, que conservara lo mejor del movimiento obrero con los impulsos autoorganizativos de los nuevos movimientos sociales. Esta salida no se funda ya ni en la misión soteriológica de la clase obrera ni en la esperanza de que el capitalismo marche inexorable hacia su propia destrucción (y que además esta destrucción adopte la forma de socialismo); por el contrario, sienta las bases en una profunda reflexión sobre la democracia, fundamentalmente el modelo ético, y una concepción de la virtud extremadamente novedosa en dos aspectos.

En primer lugar, Domènech, a partir de la reconstrucción de la ética socrática, aventura una ética en la que la felicidad privada y la virtud pública no aparezcan enfrentadas la una a la otra, esto es, la felicidad privada, si se alcanza a conocer, no se construya contra los demás ni el altruismo sea una disposición al sacrificio del individuo. La virtud “entendida siempre como capacidad psicológica para gobernar autónomamente la propia existencia social, y adquirir esa capacidad psicológico-moral de autogobierno es condición cuando menos necesaria para poder gobernar con justicia a otros igualmente libres y para dejarse gobernar con justicia por otros igualmente libres: el vicioso, por lo mismo que es incapaz de gobernarse y tratarse bien a sí propio, es también incapaz de gobernar y tratar bien a los demás”⁹⁶.

Pero, en segundo lugar, esta virtud “florece” solo “sobre el suelo de una existencia socio-material autónoma, protegida –y construida– por derechos constitutivos republicanos”⁹⁷. Recogíamos anteriormente que, según Domènech, Marx afirmaba que no habrá virtud socrática mientras haya esclavos. Así, la virtud no depende exclusivamente ni 1) del autoconocimiento de una aristocracia introspectiva con independencia de las condiciones de existencia al alcance de una minoría; ni 2) queda limitada a aquellos que ya previamente poseen la propiedad necesaria para su ejercicio, en el caso de reconocer ese suelo desde el que construirla. Para la democracia y, por ende, para el socialismo se requiere la generalización de una virtud, comprendida como tangente, la cual, a su vez, exige la universalización de una propiedad que garantice la autonomía.

Bibliografía

Andrade, J., *El PCE y el PSOE en (la) transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

⁹⁶ M. J. Bertomeu y A. Domènech, “Algunas observaciones...”, op. cit., p. 37.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 37.

- Bertomeu, M. J., "Nuestro Kant, republicano. Para Antoni Domènech Figueras", *Sin permiso* 16, 2018, pp. 13-34.
- Bertomeu, M. J. y Domènech, A., "Algunas observaciones sobre método y substancia normativa en el debate republicano" en M. J. Bertomeu, A. de Francisco y A. Domènech (eds.), *Republicanism and democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2004, pp. 21-40.
- Bourdieu, P., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2016.
- Capella, J. R., *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005.
- Bilbeny, N. y Domènech, A., "Antoni Domènech", en Bilbeny, *Puntos al coixí. Converses amb pensadors catalans*, Barcelona, Edicions Destino, 1989, pp. 51-66.
- Claudín, F., *Eurocomunismo y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1977³.
- Domènech, A., "Ideología, conocimiento y conciencia de clase", *Materiales* 3, 1977, pp. 53-75.
- , "Crisis del capitalismo, 'eurocomunismo', perspectiva revolucionaria", *Materiales* 5, 1977 pp. 43-57.
- , "Nota sobre leninismo, revisionismo y 'ortodoxia' marxista", *Nuestra Bandera* 92, 1978, pp. 35-37.
- , "Comunistas y ecologistas en la lucha por la paz", *Mientras tanto* 7, 1981, pp. 57-78.
- , "Inquietantes coincidencias: Guía de lecturas y meditaciones veraniegas a propósito del informe Global-2000", *Mientras tanto* 12, 1982, pp. 105-138.
- , "La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas", *Mientras tanto* 22, 1985, pp. 49-59.
- , "El ecologismo y la tercera cultura", *Mientras tanto* 23, 1985, pp. 23-35.
- , "Sobre Manuel Sacristán (Apunte personal sobre el hombre, el filósofo y el político)", *Mientras tanto* 30/31, 1987, pp. 91-99.
- , "El juego de la 'transición democrática'", *Arbor* 503-504, 1987 pp. 207-229.
- , "Rojo y negro, veinte años después" en W. Harich, *Crítica de la impaciencia revolucionaria*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 9-28.
- , *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.
- , "Comentario a la reseña de Carlos Thiebaut", *Anuario de filosofía del derecho* 7, 1990, pp. 587-494.
- , "Summum ius summa iniuria (de Marx al éthos antiguo y más allá)" en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 175-197.
- , "Elster y las limitaciones de la racionalidad" en J. Elster, *Domar la suerte*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 9-49.
- , "Un salario social garantizado" en AA VV, *Una vía capitalista al comunismo: el salario social garantizado*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1991, pp. 17-40.
- , "...Y fraternidad", *Isegoría* 7, 1993, pp. 49-77.
- , "Un luchador antifranquista, que no se acomodó a las componendas de la Transición", *Publico.es*, 26/08/2012. <https://www.publico.es/espana/luchador-antifranquista-no-acomodo-componendas.html> (último acceso, 29/11/2023).
- , "¿Qué fue del marxismo analítico? (En la muerte de Gerald Cohen)" en *Escritos Sin Permiso*, Barcelona, Sin Permiso, 2018, pp. 80-101.
- , *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2019².
- Domènech, A., Guiu, J. y Ovejero, F., "13 tesis para un futuro de la izquierda", *Mientras tanto* 26, 1986, pp. 35-60.
- Elster, J., *Ulises y las sirenas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Fernández Buey, F. y Riechmann, J., *Redes que dan libertad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Ferrero, Á., "La verdad incómoda de Wolfgang Harich" en W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Verso, 2023, pp. 9-24.
- Harich, W., *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el club de Roma*, Barcelona, Editorial Materiales, 1978.
- Kolm, S. C., *La Bonne Économie La réciprocité générale*, París, Presses Universitaires de France, 1984 (edición digital).
- Lukács, G., *The process of democratization*, Nueva York, City University of New York, 1991.
- , *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, Madrid, Siglo XXI, 2021.
- Mandel, E., *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979.
- Mandel E. y Domènech, A., "Una Correspondencia Entre Ernest Mandel y Antoni Domènech", *Mientras tanto* 11, 1982, pp. 121-126.
- , "Una Correspondencia Entre Ernest Mandel y Antoni Domènech (II)", *Mientras tanto* 12, 1982, pp. 139-144.
- Morán, G., *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España 1939-1985*, Barcelona, Planeta, 1986.
- Moreno Pestaña, J. L., *La cara oscura del capital erótico*, Madrid, Akal, 2016.
- , "Para una filosofía política del cuerpo: estética de la existencia y razón erótica", *Pensamiento* 76, 2020, pp. 581-596.
- Moreno Pestaña, J. L. y Ruiz Moreno, J. Á., "¿Qué libertad requiere el socialismo de mercado? Las contribuciones de Antoni Domènech y Axel Honneth", *Izquierdas* 51, 2022, pp. 1-18.
- Mundó, J., "La invisibilización jurídica de la naturaleza social de la propiedad: hegemonías y resistencias", *Res Publica* 27 (2), 2024, pp. 71-80.
- Poundstone, W., *El dilema del prisionero*, Madrid, Alianza, 2018.
- Riechmann, J., *Los Verdes alemanes: historia y análisis de un experimento ecopacifista a finales del siglo XX*, Granada, Comares, 1994.
- Ruiz Moreno, J. Á., "Cosificación, razón erótica y democracia en la crisis del comunismo. Lukács en los primeros años de Antoni Domènech", *Izquierdas* 53, 2024, pp. 1-20.
- Sacristán, M., *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985.
- , *Ecología y ciencia social, Reflexiones ecologistas sobre la crisis de la sociedad industrial*, Madrid, Irrecuperables, 2022.
- Sen, A., "Choice, Orderings and Morality" en *Choice, Welfare and Measurement*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 74-83.

- Thiebaut, C., "Aquel desvanecido rostro de la ética. Sobre el libro de Toni Domènech *De la ética a la política*", *Anuario de filosofía del derecho* 7, 1990, pp. 575-585.
- Thompson, E. P., "Notas sobre el exterminismo, la última etapa de la civilización", *Mientras tanto* 11, 1982, pp. 65-105
- , *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing, 2019.
- Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, Barcelona, 1988.
- Vázquez García, F., "La recepción de la democracia antigua en la filosofía política de Antoni Domènech: el salario social como condición de la libertad republicana", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 34, pp.703-725.