

Justicia y Fraternidad Social: ¿Qué Ética Individual exige la Justicia Socialista?

Cristián A. Fatauros*

Resumen: En este trabajo se discuten algunas tesis del libro póstumo de Gerald A. Cohen que compila algunos artículos inéditos y otros que ya pueden ser considerados clásicos de la filosofía política. A lo largo del texto se reconstruyen algunas de las críticas más importantes que Cohen realizara en contra de un mercado regulado de bienes y servicios como mecanismo para alcanzar una distribución justa. El autor afirma que la existencia de instituciones justas no es una condición suficiente para lograr una sociedad justa. Además se examina en detalle la concepción de ética socialista que funciona como último fundamento de la teoría igualitaria de Cohen y se analizan sus implicancias prácticas sobre las acciones individuales.

Palabras claves: Justicia Social, Fraternidad, Socialismo, Marxismo Analítico, Estructura Básica.

* Profesor Auxiliar de Filosofía del Derecho y Profesor Auxiliar de Ética. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Becario Doctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. Correo electrónico: cristian-fatauros@derecho.unc.edu.ar.

Agradezco a Hugo Seleme y Fernando Lizárraga por sus aportes y estoy en deuda con los asistentes al Seminario de Vaquerías (2011) organizado por la Cátedra B de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, por sus comentarios, críticas y sugerencias.

Introducción

Este trabajo pretende dos objetivos. Por un parte, llamar la atención sobre Gerald Allan Cohen, un filósofo político de origen canadiense criado en una familia judía de clase obrera con fuertes convicciones socialistas, que supo esclarecer la teoría marxista clásica despojándola de los presupuestos y tesis contrarios a los estándares de ciencia contemporánea. Por otra parte, intentar aclarar cuáles serían las implicaciones prácticas para una teoría de la virtud ciudadana.

El profesor Cohen, como se sabe, dictó clases de Filosofía Política en Oxford y fue uno de los fundadores del *Grupo de Septiembre*. También llamado “*Non-Bullshit Marxism Group (NBMG)*”. El grupo reunió a sociólogos, teóricos sociales, economistas, filósofos y juristas vinculados a la tradición marxista pero sólidamente formados en la metodología y el rigor analítico de la argumentación racional. El interés común de estos intelectuales se cristalizó a partir del libro “*Karl Marx’s Theory of History: A Defence*” (Cohen, 1978). Ese trabajo está dedicado al estudio del corpus filosófico marxista, con la convicción de que en el corazón de la crítica al capitalismo latía un ideal normativo poderoso y atractivo capaz de justificar una Teoría *Socialista* de la Justicia. Luego de trabajar sobre Marx, Cohen emprendió el trabajo de dismantelar la filosofía política del *Libertarianismo* defendida en “Anarchy, State and Utopia” (Nozick, 1974). La crítica a Nozick quedó plasmada en “*Self-ownership, Freedom, and Equality*” (Cohen, 1995). En los últimos años Cohen se abocó a desarrollar una de las más importantes críticas al Liberalismo Igualitario de John Rawls.

El libro póstumo que me interesa discutir es: “*On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*” (Cohen, 2011) en el que se examinan la filosofía política del *Igualitarismo de la Suerte*; la libertad y su relación con la propiedad privada; y también la vinculación entre la teoría y la práctica política. Su importancia se debe a que junto con “*Rescuing Justice and Equality*” (Cohen, 2008) y “*Why Not Socialism?*” (Cohen, 2009) conforman el último aporte de Cohen a la discusión sobre la justicia y los principios de justicia correctos.

Ahora bien, en uno de los últimos artículos que publicó, “*Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserves Justice?*”

(reimpreso como Capítulo 7 del libro “*On the Currency...*”), Cohen afirma que no es justo permitir que la suerte afecte la porción distributiva de bienes de una persona, e incluso es más osado todavía. Afirma que si las decisiones individuales particulares no están motivadas en la idea de igualdad, la distribución jamás será enteramente justa. Por ejemplo, suponga que tres personas reciben una porción de bienes mediante una distribución que consideramos justa, y una de ellas decide regalar a otra todo lo que recibe. La idea de Cohen es que la justicia no se mantiene o que, por lo menos, no en el sentido en que era justa la situación inicial. El punto que destaca el autor es que a pesar de que los intercambios individuales sean legítimos (esto es, no haya ninguna razón que invalide la transacción), la situación ya no es de estricta igualdad y por lo tanto, es injusta. Según el autor, es injusta porque se han generado ventajas involuntarias para una de las partes. En lo que sigue analizaremos las más importantes críticas que Cohen realiza a instituciones y mecanismos, que como el mercado, producen desigualdades que algunos ciudadanos padecen involuntariamente.

Desarrollo

Las instituciones como el mercado no tienen en cuenta que las personas no son responsables por el costo de sus preferencias

Cohen objeta que el mercado sea un mecanismo distributivo indispensable para lograr la equidad distributiva. Según él, una economía de mercado produce resultados injustos porque hace que las personas carguen con costos de los cuales no son responsables (2004, pp. 17-19). La posición de Cohen es más comprensiva que sus antagonistas, la *Igualdad de Bienestar* y la *Igualdad de Recursos*. Él afirma que es irrelevante si las desventajas representan un déficit de bienestar o de recursos, y en cambio, es suficiente que sean involuntarias para que exista el deber de compensarlas (1989, pp. 916, 920). Cohen está preocupado por lograr la *Igualdad de Acceso a las Ventajas*.

En la *Igualdad de Recursos*, el mercado es considerado una herramienta institucional fundamental para determinar el valor de los recursos y para que todos los individuos asuman de igual modo, el costo

de su porción de recursos. Pero no es posible que todos asuman de igual modo el costo de sus recursos, porque el mercado no es sensible a ciertas desventajas no elegidas. Cohen sostiene que "... la idea que está en la base del igualitarismo de Dworkin es que nadie debería sufrir de mala suerte bruta"². Si esto es así, afirma Cohen, el mercado no elimina la suerte bruta, porque permite que algunas personas sufran desventajas involuntarias. Según Cohen, deberíamos distinguir entre *suerte* y *responsabilidad*, y hacer que las personas asuman los costos de sus elecciones responsables. La igualdad de recursos, en cambio, al distinguir entre la *persona* que uno es y las *circunstancias* en las que uno se mueve, de acuerdo con Cohen, no presta atención ni a la idea de *voluntad* ni a la idea de *responsabilidad*. En la teoría de la *Igualdad de Acceso a las Ventajas* la noción de responsabilidad es fundamental³.

² "...the grounding idea of Dworkin's egalitarianism is that no one should suffer because of bad brute luck" (1989, p. 922) Dworkin ejemplifica cómo el azar influencia la vida de las personas mediante la distinción entre *suerte en las opciones* (*option luck*) y *suerte bruta* (*brute luck*) (1981b, p. 293). *Suerte en las opciones* es aquello que forma parte del resultado de una apuesta deliberada que podría haberse aceptado o rechazado; *suerte bruta* es aquello que no puede vincularse con una decisión de asumir ciertos riesgos como una apuesta deliberada. Por ejemplo, si yo tengo un campo sembrado de trigo y existe un seguro contra granizo a mi alcance, tanto si contrato el seguro como si no lo hago, [(1): +granizo, +seguro; (2): +granizo, ¬seguro; (3): ¬granizo, +seguro; (4): ¬granizo, ¬seguro], el resultado es considerado como una apuesta deliberada y por lo tanto opcional. En cambio, si no existe un seguro contra meteoritos y si cae un meteorito, se considera que es resultado de la *suerte bruta*. Es decir, no es parte de los riesgos de una apuesta que decidí deliberadamente hacer.

³ De hecho, Cohen piensa que fue Dworkin quien incorpora dentro de la teoría igualitaria de la justicia la herramienta más poderosa de los anti-igualitarios, i. e., la idea de responsabilidad, aunque sin prestar atención a cómo debe trazarse la distinción exacta entre suerte y responsabilidad (Cohen, 1989, p. 933). Es útil aclarar que ambos autores hacen referencia a preferencias que son relativamente costosas, y no se refieren específicamente a preferencias excéntricas o suntuosas. Una preferencia es más o menos costosa en relación con otra preferencia, y esta relación está dada por la cantidad de recursos que son necesarios para satisfacerla. Así, si una persona tiene una preferencia que es costosa pero tiene los suficientes recursos para satisfacerla, no se genera un problema de compensación, ver (Cohen, 2004, p. 6 y ss; Dworkin, 1981b, p. 301 y ss.).

La *Igualdad de Bienestar* no está exenta de dificultades. Pero incluso si analizamos la que se dice mejor versión, el mecanismo ideal para alcanzar la distribución igual de bienestar es una administración central que cuenta con la información perfecta sobre la manera de satisfacer las preferencias de las personas. Esta versión no es inmune a las mismas críticas que se formulan al utilitarismo. Una de ellas, quizás la más importante, es que no considera a las personas como sujetos responsables de sus preferencias porque para lograr la igualdad de bienestar, intenta satisfacer cualquier tipo de preferencias, incluso las que son muy costosas y han sido elegidas de manera voluntaria. La crítica afirma que, si se quisiera tratar a los sujetos como responsables, no se debería satisfacer cualquier preferencia con independencia de la responsabilidad de los individuos en el desarrollo de preferencias muy costosas.

Sin embargo, de acuerdo con Cohen, si las preferencias son *voluntariamente* costosas, no deben ser compensadas, pero si las preferencias son *involuntariamente* costosas, entonces, sí deben ser compensadas porque su costo no depende de una elección responsable (1989, p. 923). Si la intuición es correcta entonces Dworkin trata injustamente a quienes tienen una preferencia costosa porque el único caso que compensa es cuando las preferencias costosas son consideradas una especie de enfermedad que uno desearía no tener (1981b, pp. 302-303). Si usted tiene una preferencia por asistir a ver partidos de fútbol, y esta preferencia es costosa pero usted no la rechaza como si fuera una enfermedad que desearía no tener, entonces, aunque se repudie el hecho de que sean costosas, en el esquema teórico de Dworkin, no debería ser compensada. Este principio de distribución de recursos, según Cohen, no es capaz de tratar a las personas como iguales. Algunas personas son tratadas como si fueran libres cuando en realidad no lo son.

Dicho de otra manera, Cohen sostiene que por aplicación del principio que compensa a una persona porque tiene una preferencia incontrolable que desearía no tener, se debería compensar a quien tiene una preferencia muy costosa que desearía que no fuera tan costosa (1989, p. 927). El fundamento es que la "...identificación y

desidentificación [con las preferencias] son relevantes [...] en tanto que ellas indiquen la presencia o ausencia de elección”⁴. Además Cohen afirma:

[u]na persona común que no es rica y que posee un gusto musical costoso [...] puede asumir responsabilidad por su gusto, por el modo de ser de su personalidad, a la vez que razonablemente negar responsabilidad por su necesidad de una cantidad enorme de recursos para satisfacer ese gusto⁵.

El punto es que no siempre el costo depende de uno mismo.

La noción de responsabilidad en “*On the Currency of Egalitarian Justice*”

Ahora bien, en la posición de Cohen, para juzgar si es correcto que un individuo asuma el costo social de su ambición es necesario preguntarse si su ambición ha sido genuinamente elegida. Así, para juzgar si ciertas desigualdades son aceptables es necesario responder “...un conjunto de preguntas sobre la responsabilidad o la falta de responsabilidad del agente desaventajado”⁶.

El problema es determinar cuáles son las condiciones que justifican considerar a una persona moralmente responsable por su ambición. En este sentido, Cohen piensa que una persona es responsable si está o estaba bajo su control producir la desigualdad, ya sea porque pudo haber evitado que sucediera y/o porque ahora puede restaurar la igualdad. El hecho de ser responsable por la desigualdad, no genera por sí mismo un reproche moral, pero sí genera el deber de asumir los costos, dado que nadie más tiene el deber de hacerlo (1989, p. 923). No obstante, si la

⁴ “...identification and disidentification matter for egalitarian justice only if and insofar as they indicate presence and absence of choice”. (1989, p. 927)

⁵ “A typical unrich bearer of an expensive musical taste [...] can take responsibility for the taste, for his personality being that way, while reasonably denying responsibility for needing a lot of resources to satisfy it”. (1989, p. 927)

⁶ “... a set of questions about the responsibility or lack of it of the disadvantaged agent”. (1989, p. 921)

desigualdad no ha sido responsabilidad del agente se considera una desventaja inequitativa y existe, en principio, una razón que justifica el reclamo de compensación.

Algunos mecanismos o instituciones como el mercado determinan costos de tal manera que producen desigualdades inaceptables

Debemos destacar que la idea de que una concepción de justicia plausible debe ajustarse a la noción de responsabilidad personal es, en general, aceptada por diversos autores (Arneson, 1990; 1989, p. 933; Hurley, 2005; Roemer, 1996)⁷. La concepción de Cohen de las obligaciones que tiene una persona se apoya, no en una idea de persona como responsable por sus convicciones morales fundamentales, sino en una idea de persona que tiene la capacidad de llevar adelante decisiones genuinas (Cohen, 1989, pp. 934-935). En su visión, una decisión es más o menos genuina según sea mayor o menor el grado de control que tenía el individuo sobre la decisión, según cuál sea el costo de las acciones alternativas y según cuál sea su contexto. Estos factores determinan el mayor o menor grado de responsabilidad que una persona debería asumir sobre los costos de su elección (Cohen, 2004, pp. 20-21).

De cualquier manera, Cohen no cree que las personas *siempre* lleven a cabo una elección de sus preferencias y de sus ambiciones, ni tampoco cree que *nunca* lleven a cabo una elección genuina. La cuestión de la responsabilidad es gradual. Es necesario que exista la posibilidad de determinar el grado de responsabilidad que tienen las personas por las desventajas que sufren, y solo así será posible justificar, y graduar, la compensación debida. Si la desigualdad es resultado de la influencia de factores por los que la persona no es responsable, se convierte en una desventaja inequitativa y entonces debe ser compensada⁸.

⁷ Aunque Cohen distingue entre suerte y genuina elección, luego afirma que la responsabilidad también incluye las elecciones hipotéticas y el control del resultado. Por eso, considero mejor interpretar que la distinción es entre suerte y responsabilidad. A favor de esta interpretación, ver (Hurley, 2005, p. 142).

⁸ John Roemer ha sido quien ha tomado más seriamente el proyecto de calibrar el grado de responsabilidad que las personas ejercitan en el desarrollo de un

Ahora bien, si el mercado determina que las personas que tienen preferencias costosas, deben soportar este costo, y esto hace que su vida sea más difícil, existe una razón para dejar de lado la determinación del precio de mercado. La razón es que una mayoría puede imponer restricciones en las oportunidades de una minoría para proteger o alcanzar el plan de vida que consideran valioso. Por ejemplo, si las preferencias de la mayoría vuelven extremadamente costosa la oportunidad de construir un centro religioso, aunque puedan estar actuando *legítimamente*, convertir esta opción en una alternativa muy costosa *produce un* resultado opresivo para la minoría religiosa. En la concepción de la *Igualdad de Acceso a las Ventajas*, este modo de actuar es moralmente inaceptable. El resultado, según Cohen, es inaceptable del mismo modo en que lo es la situación en que una mayoría electoral vence las preferencias de una minoría electoral, haciendo que sus oportunidades de acceder a una ventaja disminuyan. Así, Cohen sostiene que “...no existe, de hecho, una diferencia significativa, aquí, entre estar al final de un proceso electoral y estar al final de un proceso de mercado”⁹.

Este argumento identifica el proceso electoral con el proceso de determinación del precio de un bien o servicio, porque aunque ambos procesos son imparciales respecto a las preferencias de los votantes en un caso y de los consumidores en otro, y en este sentido pueden considerarse legítimos —en el sentido de que nadie puede legítimamente quejarse— pero no necesariamente es justo (Cohen, 2009a, pp. 8-9; 2009b, pp. 34-38). Si algunas personas padecen una desventaja, como es que su religión les imponga construir un altar muy costoso, y la desigualdad es muy profunda, a menos que se les otorgue una compensación, se impide que estas personas compartan un ideal de *reciprocidad comunal*. Este ideal de *reciprocidad comunal* solo se satisface

plan de vida. Ver (Roemer, 1993, p. 149; 1996, p. 276 y ss.; 1998, pp. 5-12), aunque por razones expresadas en otro lugar, creo que la propuesta de Roemer no puede ser viable en una sociedad bien ordenada por principios *públicos* de justicia que expresan ideales de igualdad y libertad. Ver (Fatauros, 2012).

⁹ “...*there is indeed no relevant difference, here, between being at the short end of the electoral process and being at the short end of the market process*” (2004, p. 14).

cuando las personas tienen los mismos poderes para enfrentar los riesgos de la vida. Si usted tiene menos oportunidades o menos poder económico que otro para enfrentar las enfermedades que pueden afectarlo, aunque esto se deba a su suerte en las opciones o a la determinación de costos que realiza el mercado, puede usted sentir que no es cierto que comparta una *vida social común* (2009b, pp. 10-11).

La equidad distributiva de Cohen exige erradicar las desigualdades que no provienen de una falta o decisión individual pero también exige erradicar las desigualdades que, aunque provienen de una falta o decisión individual, *no permiten que se satisfaga el ideal de reciprocidad comunal*. Este ideal comunitario representa el modo de vida que Cohen considera deseable y es incompatible con las desigualdades que son producidas por el mercado. Una sociedad en la que se permiten este tipo de desigualdades, es una sociedad en la que algunas personas no puedan llevar vidas *igualmente* valiosas y por ello es una sociedad moralmente incorrecta.

La ética igualitaria

Pero entonces, ¿las exigencias que se derivan de la equidad distributiva liberal encarnada en la *Igualdad de Recursos* dworkiniana presuponen un modo de vida incompatible con una ética igualitaria? Cohen afirma que su principio de reciprocidad comunal se satisface cuando "...trato a cada uno con quien tengo un intercambio cualquiera [...], como alguien a quien debo la misma actitud de reciprocidad que es característica de la amistad"¹⁰. Esta exigencia impone ciertas condiciones al tipo de vida deseable que llevaría una persona en una sociedad regida por el ideal de *reciprocidad comunal*. Cohen extrae los principios socialistas que rigen una sociedad bien ordenada imaginando la vida hipotética en un campamento. Las personas que viven allí están de acuerdo en que todos tienen una igual posición inicial en la distribución de los beneficios de la cooperación, que las desventajas producidas por las instituciones y por la naturaleza deben neutralizarse, y que las desigualdades producto

¹⁰ "... I treat everyone with whom I have an exchange or other form of contact as someone toward whom I have the reciprocating attitude that is characteristic of friendship". (2009b, p. 52).

de la suerte en las opciones —por ejemplo, las ventajas que obtiene alguien por el mero hecho de que prefiera trabajar más horas y descansar menos que otro— también debe eliminarse. ¿Cuál sería el modo en que las personas deben vivir según la ética *socialista igualitaria*?¹¹

Una vida valiosa no puede ser abstraída de la justicia o injusticia que existe en la sociedad. Para Dworkin, por ejemplo, no es posible llevar una vida valiosa si existe injusticia (Dworkin, 2000, pp. 260-263). Dworkin afirma que la idea misma de justicia es un parámetro normativo que se incorpora en el modelo de la ética liberal que presupone su teoría.

no podemos describir el desafío de vivir bien [...], sin considerar algunos presupuestos sobre los recursos que una buena vida debería tener a su disposición [...] no tenemos, creo, otra alternativa que introducir cuestiones de justicia dentro de ese relato estipulando que una buena vida es una vida adecuada a las circunstancias que la justicia exige¹².

Ahora bien, en una sociedad justa, ¿cuál es la vida que según Cohen debe vivirse? Cohen desestima el modelo de la ética liberal de Dworkin. Según Cohen, la vida éticamente aceptable, no es una respuesta apropiada a las circunstancias correctas. Existe solo un modo de vivir que es éticamente superior y por tanto es ése el modo en que uno *debe* vivir. La vida valiosa en cualquier sociedad, es la vida de una persona *motivada por la igualdad*, que intenta disminuir las desigualdades de los ciudadanos. Es la vida de quienes se preocupan por los demás tanto como se preocupan por sí mismos.

Esta concepción ética, supone una idea de lo bueno que está fundada en el desarrollo humano y que solo se obtiene mediante la cooperación recíproca. Éste es el desarrollo que alcanza quien intenta que todos tengan los mismos poderes para enfrentar el diario desafío de vivir

¹¹ Para un estudio sobre la concepción de la igualdad voluntaria de Cohen y su posible aceptación por una teoría marxista, ver (Lizárraga, 2011).

¹² “*We cannot describe the challenge of living well, that is, without making some assumptions about the resources a good life should have available to it [...] we have, I think, no alternative but to bring justice into that story by stipulating that a good life is a life suited to the circumstances that justice requires.*” (2000, p. 264).

(Cohen, 2009b, pp. 35-36). Por esa razón Cohen sostiene que una concepción *socialista* de sociedad, debe considerar moralmente incorrectas las actividades que generen desigualdades o relaciones que sean incompatibles con su ideal de *reciprocidad comunitaria* (Cohen, 2009b, pp. 35-36)¹³.

Ahora bien, si mi vida pudiese ser valiosa sin que yo me preocupe por cómo le va a los demás, entonces, no habría razón para objetar instituciones que funcionan como funciona el mercado. Precisamente este mecanismo permite que las personas realicen intercambios (que podríamos decir que no son injustos), y se despreocupen de cómo le va a los demás. Sin embargo Cohen piensa que una persona que se despreocupa por cómo le va a los demás no lleva una vida valiosa. Una persona preocupada solamente por su propio destino y fortuna, ve a las demás personas como una oportunidad para enriquecerse y como una amenaza a su propio éxito. Según Cohen, esta persona tiene un imagen “horrible” de los demás y está motivada solo por el egoísmo y la avaricia (Cohen, 2009b, pp. 40-41).

Según lo dicho hasta aquí, la concepción ética de Cohen exige que una persona se preocupe por cómo le va a los demás, y que vea cada intercambio con los demás como una oportunidad para que ambos sean mejores personas. En otras palabras, una persona debe cooperar con las demás, no buscando obtener una ganancia —algo que puede obtener mediante la cooperación y el intercambio— sino por el deseo de mejorar, tanto ella como la otra persona. La cooperación debe ser vista como algo bueno en sí mismo que nos permita mejorar como personas. Por lo tanto, a menos que coopere con las demás, y busque, no el beneficio (propio o de ambos), sino mejorar como personas y mejorar la calidad de sus vidas, su vida no puede ser considerada valiosa.

¿Es esto todo lo que se necesita para una vida valiosa? Es decir, una persona que no considera valioso nada más allá de las relaciones cooperativas, ¿puede llevar una vida valiosa? Imagine la historia de Ernesto, una persona que se relaciona y coopera con los demás, con el

¹³ Aunque expresa algunas dudas sobre si este tipo de prohibiciones serían contrarias a la justicia. Ver (Cohen, 2009b, p. 35).

fin de mejorarse a sí mismo y a los demás. Sus horas se pasan en un centro comunitario en el que trabaja y donde le proporcionan refugio, alimento, vestimenta y cuidados sanitarios. Su ambición es continuar trabajando en este centro, en el cual se realizan actividades para desalentar las relaciones cooperativas motivadas en el deseo de obtener beneficios económicos. Tiene familiares, pero no los atiende. Tiene creencias religiosas que le imponen algunas exigencias, pero no cumple con ellas. Cree que es más importante colaborar en el centro comunitario. Sin embargo todas sus relaciones con otros seres humanos las considera valiosas en sí mismas, porque los ve como “sus hermanos, sus amigos, sus vecinos”. Sus planes son seguir trabajando en este centro político-comunitario, y por ello su ambición fundamental (Cohen podría decir, su preferencia de segundo orden) se ve satisfecha¹⁴.

Pienso que para Cohen no se exige nada más para aceptar esta forma de vida como valiosa. En su interpretación de la equidad distributiva, Cohen exige distribuciones *sensibles a las necesidades personales*¹⁵. Pero este patrón distributivo no es exigido por una razón de justicia igualitaria sino que es exigido para que las relaciones humanas tomen una forma

¹⁴ Uno podría preguntar por qué el hecho de tener exigencias que derivan de vínculos familiares y satisfacer esas exigencias es contrario al ideal de igualdad comunitaria. El punto es que es irrelevante si son los vínculos familiares, las creencias religiosas, o los especiales vínculos de amistad que uno desarrolla lo que contradice la idea de vivir en comunidad cooperativa. En el ejemplo, Ernesto lleva una vida valiosa, *aún* cuando desatiende todos estos vínculos especiales. Esto muestra que, el hecho de tener estos vínculos se vuelve relevante solamente si uno considera que existe un ámbito personal en el que no son aplicables los principios de moralidad política. Si uno no tiene esta intuición, entonces, el hecho de ser insensible a los vínculos personales, es menos relevante aún, y puede aceptar el caso en que Ernesto, ni siquiera tuviera alguna preocupación por su vida independientemente de su tarea en el centro comunitario. Agradezco a Hernán Bouvier por la pregunta.

¹⁵ En diversos trabajos, Cohen afirma que su concepción sostiene el principio distributivo de raigambre marxista “a cada quien según sus necesidades”. Ver (2004, p. 17), y que simpatiza con este slogan (2008, p. 225). Una solución sería promover una política de subsidios generales, que si bien no es tan sensible a las necesidades individuales como una política de subsidios individuales, es más sensible que la distribución que produce el mercado (2004, pp. 17-18).

deseable (Cohen, 2009b, p. 39). Por ello, si la respuesta a la pregunta cómo debo vivir es que debo vivir de acuerdo al ideal de reciprocidad comunitario, entonces es irrelevante el hecho de que me encuentre en un territorio particular, que participe de una comunidad definida por ciertos actos institucionales, y que tenga cierta nacionalidad. Sin embargo, existe una fuerte intuición contraria que afirma que estas circunstancias sí son relevantes para el modelo de vida deseable. A menos que uno piense que las fronteras son completamente irrelevantes, las instituciones forman el contexto en el que surge la pregunta por la vida deseable.

Conclusión

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, podemos sacar algunas conclusiones sobre la filosofía política que defiende Gerald Cohen. En el primer capítulo “*On the Currency of Egalitarian Justice*” y en la crítica que ahí se hace contra la *Igualdad de Recursos*, se encuentra el germen de la posición del *Igualitarismo de la Suerte*. En primer lugar, la crítica de Cohen a la concepción de justicia de Ronald Dworkin sostiene que ciertas instituciones como el mercado no distinguen entre las elecciones responsables de los individuos y los factores que no pueden ser relacionados con un ejercicio de responsabilidad. La justicia exige compensar las desventajas que no están vinculadas a un ejercicio de responsabilidad.

En segundo lugar, en el capítulo “*Expensive Tastes Ride Again*” se observa que el problema de la responsabilidad no es lo más importante al momento de determinar cómo deben distribuirse los bienes para satisfacer un criterio de justicia. Algunas instituciones pueden producir resultados distributivos que son inaceptables aunque no se haya violado ningún criterio de legitimidad o criterio de justicia procesal. Si esto es así, incluso aunque las instituciones funcionen correctamente, algunos llevarán mejores vidas que otros porque tendrán más y mejores recursos para enfrentar las adversidades.

En tercer lugar, el principal problema de una sociedad justa, según Cohen, no consiste en instrumentar mecanismos institucionales que promuevan una distribución justa. El problema en cambio está asentado

en el aspecto motivacional de los individuos. Las instituciones justas no son una condición suficiente para lograr la igualdad que debe existir en una sociedad justa según los criterios de justicia socialista. Cada una de las decisiones de los ciudadanos de una sociedad en la que se satisface el ideal de reciprocidad comunitario, debe estar motivada en tratar a los demás como “*amigos, hermanos, conciudadanos*”. Si la motivación es ésta, cada uno de los ciudadanos que comparte la sociedad tratará de eliminar las desventajas inequitativas que afectan el desarrollo de la vida en común.

Sin embargo, la ética socialista basada en el ideal de la *reciprocidad comunal* no distingue entre las exigencias que pesan sobre las personas en un esquema institucional injusto, de aquellas otras exigencias que surgirían si el esquema institucional fuese justo. En ambos casos, la razón es que la vida que debería elegirse es aquella en la que “... [yo] produzca con un espíritu de compromiso hacia mis semejantes: yo deseo ayudarlos a la vez que recibir su ayuda, y recibir satisfacción de cada lado de esta ecuación”¹⁶.

Queda como tarea pendiente evaluar si, después de todo lo dicho hasta aquí, la ética socialista inspirada en el ideal de *reciprocidad comunal* es inaceptable debido a los rasgos perfeccionistas que muestra. Queda pendiente la determinación de si podría (y en qué sentido) ser posible volver compatible la ética socialista y la fuerte idea de justicia institucional que domina el pensamiento liberal contemporáneo.

Bibliografía

- Arneson, R. J. (1990). Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare. *Philosophy and Public Affairs*, 19(2), 158-194.
- Cohen, G. A. (1989). On the currency of egalitarian justice. *Ethics*, 99(4), 906-944.

¹⁶ “... *I produce in a spirit of commitment to my fellow human beings: I desire to serve them while being served by them, and I get satisfaction from each side of that equation.*” (Cohen, 2009b, p. 41).

- Cohen, G. A. (2004). Expensive taste rides again. In J. Burley (Ed.), *Dworkin and His Critics: with Replies by Dworkin*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing Justice and Equality* (Hardcover ed.). London: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (2009a). Fairness and Legitimacy in Justice, And: Does Option Luck Ever Preserve Justice? In M. H. K. Stephen de Wijze, Ian Carter (Ed.), *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice: Themes and Challenges* (Vol. 16, pp. 1): Routledge.
- Cohen, G. A. (2009b). *Why not socialism?*: Princeton University Press.
- Cohen, G. A. (2011). *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy* (Otsuka, M. ed.): Princeton University Press.
- Dworkin, R. (1981b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Hurley, S. (2005). *Justice, luck, and knowledge*: Harvard University Press.
- Lizárraga, F. (2011). *G. A. Cohen, la igualdad voluntaria y el marxismo*. Ponencia presentada en el II Simposio de Ética y Filosofía Política.
- Roemer, J. E. (1993). A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner. *Philosophy and Public Affairs*, 22(2), 146-166.
- Roemer, J. E. (1996). *Theories of distributive justice*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press.
- Roemer, J. E. (1998). *Equality of opportunity*. London: Harvard University Press.