

Temas de ética y filosofía política : I y II Simposio de Ética y Filosofía Política / Hugo Omar Seleme ... [et.al.]. - 1a ed. - Córdoba : Grupo Editorial Fojas Cero, 2012. CD-Rom.

ISBN 978-987-1910-03-8

1. Filosofía del Derecho. I. Seleme, Hugo Omar y otros.  
CDD 340.1

Fecha de catalogación: 05/11/2012

**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional del Córdoba  
II Simposio de Ética y Filosofía Jurídica**

---

## **G.A. Cohen, la igualdad voluntaria y el marxismo\***

**Por Fernando Lizárraga\*\***

### **Resumen**

En sus escritos de los años noventa, el filósofo canadiense G.A. Cohen comienza a dar forma a su igualitarismo radical por medio de la defensa de la igualdad como contenido fundamental de la justicia y el rechazo a la tesis rawlsiana de que la estructura básica es el objeto primario de los principios justos. En este marco, la noción de igualdad voluntaria que Cohen postula como especificación de la igualdad radical sin coerción es una pieza de suma importancia, por cuanto supone, al mismo tiempo, una impugnación a ciertas ortodoxias del marxismo, al institucionalismo rawlsiano y a la autopropiedad sostenida por los pensadores libertaristas. En esta ponencia examinaremos la idea de igualdad voluntaria para determinar si se trata, como quiere Cohen, de una respuesta “no-marxista” a la interrogación fundamental sobre la posibilidad de una sociedad igualitaria.

---

### **Introducción**

G. A. Cohen [1941-2009] es uno de esos filósofos que, además de hacer muy buena filosofía, logran ofrecer precisas claves interpretativas sobre el momento y el espacio desde el cual reflexionan. Las pinceladas autobiográficas que aparecen aquí y allá en sus libros y artículos cumplen esa función. Así, en uno de sus últimos libros, *Rescuing Justice and Equality* (2008), rememora el día en que, mientras caminaba con Tim Scanlon sobre las nieves de Princeton, se preguntó por qué habría de considerarse justa y no simplemente razonable una distribución que, como la que proponía John Rawls, acepta incentivos no igualitarios siempre y cuando

---

\* Texto preparado especialmente para ser presentado y debatido en el marco del *II Simposio de Ética y Filosofía Jurídica*, en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Córdoba. Quiero agradecer profundamente al Dr. Hugo Seleme, a su equipo de cátedra y a las autoridades de esta facultad por el alto honor que me hacen al convocarme a participar en este II Simposio.

\*\* Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina.

éstos beneficien a los menos aventajados. Por esos mismos días, según refiere en otro lugar (Cohen, 1995: 4), ya había resuelto responder al serio desafío que, a su entender, representaba para el marxismo la teoría de Robert Nozick, con su defensa irrestricta de la autopropiedad y su exaltación del Estado mínimo. Criado y formado en la tradición socialista -y, como veremos, en una versión muy específica de esta vasta cultura política-, a mediados de los años '70, Cohen comenzaba a dar las últimas puntadas a su monumental defensa de la ortodoxia marxiana y se desplazaba rápidamente hacia las preocupaciones normativas. Parecía haber superado aquella inquietud que marcara los comienzos de su carrera académica cuando, según confiesa, como marxista no se sentía filósofo y como filósofo no se sentía marxista. Así, el autor de *Karl Marx's Theory of History: a Defence* (1978; en adelante, *KMTH*), el alegato más sofisticado a favor del determinismo tecnológico en el materialismo histórico, empezaba a convertirse en uno de los animadores del debate que, desde entonces, viene dándose entre el socialismo y el igualitarismo liberal de estirpe rawlsiana. Creemos no exagerar al decir que, junto con muy contados autores socialistas, como Alex Callinicos, Jacques Bidet y los miembros del denominado Marxismo Analítico, Cohen fue pionero en asumir el reto de dotar a la tradición socialista de renovados argumentos y mayores especificaciones sobre sus valores fundamentales. Así, sin abjurar de sus profundas convicciones socialistas, Cohen dejó de reconocerse estrictamente marxista para virar hacia un igualitarismo radical "semi-marxista". A riesgo de simplificar en demasía, puede decirse que especialmente durante los años '90, cristalizaron en artículos y libros tres líneas de argumentación cruciales: contra el libertarismo de cuño nozickiano; contra la justificación de las desigualdades propuesta por John Rawls y su constructivismo moral; y a favor de un igualitarismo radical asociado al igualitarismo de la suerte.

En esta ponencia, que ponemos a consideración de colegas y estudiantes de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNCo, pretendo examinar la noción de igualdad voluntaria, la cual emerge en el espacio de discusión delimitado por la crítica de Cohen al libertarismo nozickiano y a las implicancias normativas del determinismo tecnológico marxiano. El artículo sobre el que elaboraremos nuestras reflexiones, "Self-ownership, communism and equality", fue publicado por Cohen en 1990 y reeditado, con sustanciales adiciones, como Capítulo 5 del libro *Self-ownership, Freedom and Equality*, en 1995. Este escrito de Cohen no sólo crucial para comprender el derrotero de sus ideas igualitarias y su polémica contra el libertarismo de derecha y de izquierda, sino también porque es una de las fuentes fundamentales que dan forma a la visión rawlsiana del comunismo, tal como se expresa en las tres lecciones sobre Marx que Rawls preparó para sus alumnos de Harvard (Rawls, 2008: 319-372). Concretamente, Rawls hace suyos tres argumentos planteados por Cohen: en primer término, que Marx era una suerte de libertarista de izquierda que no rechazaba explícitamente el principio de autopropiedad; en segundo lugar, que Marx confiaba en que un pleno desarrollo de las fuerzas productivas produciría abundancia ilimitada y, con ello, el comunismo devendría posible; y, finalmente, que el comunismo es pasible de una doble valoración, esto es: como sociedad justa en términos distributivos pero más allá de la justicia en términos de cómo se logra dicha distribución (ya sea en virtud de la abundancia material o de la socialización de las motivaciones). En las páginas que siguen, entonces, presentaremos y examinaremos la propuesta de igualdad voluntaria en función de las tres dimensiones recién insinuadas y que ahora especificamos: a) como impugnación al principio de autopropiedad; b) como postulación de un mundo social que requiere personas virtuosas y no sólo instituciones virtuosas; y c) como rechazo a la ortodoxia -llamémosla, por ahora, marxista- que finca sus expectativas en la abundancia que deriva del pleno desarrollo de las fuerzas productivas. Nos centraremos en dar cuenta del argumento de Cohen y nos preguntaremos si, en efecto, la igualdad voluntaria es, como quiere el pensador de Oxford,

una propuesta no-marxista. Dejaremos pendiente para futuras indagaciones el análisis de cómo Rawls se apropia de los argumentos desarrollados por el filósofo canadiense.

### **Igualdad radical sin coerción: tres variantes**

La igualdad voluntaria, respuesta a una interrogación sobre *cómo sería posible* el comunismo y, más concretamente, especificación de la noción de igualdad radical sin coerción, emerge en el marco del debate contra el libertarismo (de derecha y de izquierda)<sup>1</sup> y en el momento en que Cohen advierte que el marxismo no ha sido suficientemente enfático en su rechazo al principio de autopropiedad. Alejándose de las visiones deterministas que fincan todas sus expectativas un futuro de abundancia material ilimitada, de aquellas otras que postulan un altruismo universal, e incluso de aquellas que prescinden de las disposiciones virtuosas de las personas, Cohen pretende hallar una suerte de justo medio en el cual, dadas ciertas circunstancias de justicia, resultaría posible construir una sociedad igualitaria (tanto en sus normas e instituciones cuanto en su *ethos*), sin esperar ni el pleno desarrollo de las fuerzas productivas ni una transformación radical en la psicología moral de las personas.

Para Cohen, al no haber rechazado categóricamente el principio de autopropiedad, según el cual cada persona es dueña absoluta de sí misma y por consiguiente no debe ser forzada a brindar ayuda a otros ya sea mediante su trabajo o los frutos de su trabajo, el marxismo no ha logrado ofrecer una crítica a la explotación y una visión de la sociedad futura totalmente independientes de este principio fundamental del pensamiento burgués. En otras palabras, las visiones convencionales sobre la explotación y sobre el comunismo no rechazan sino que simplemente eluden (pero siguen siendo consistentes con la afirmación de) la tesis de autopropiedad. Así, la crítica a la explotación hace eje en la desigual distribución de recursos externos sin reparar en las consecuencias no igualitarias del ejercicio de los diversos atributos personales, y las anticipaciones del comunismo se concentran en la igualdad de acceso y uso de los recursos productivos sin poner en entredicho el problema de la autopropiedad. No abundaremos aquí en el problema de la explotación, para detenernos, sí, en la visión marxiana sobre el comunismo.

Así las cosas, señala Cohen, “el comunismo de Marx (en su fase superior) se caracteriza por una distribución igualitaria que se logra sin la (amenaza de) fuerza”. Se trata de una “igualdad radical sin coerción” que, en la versión preferida por Cohen, adopta la forma de igualdad voluntaria (Cohen, 1990: 37 y ss.). La igualdad radical sin coerción admite al menos tres variantes: la primera es la que Cohen atribuye a Marx, en línea con la interpretación que propusiera en *KMTH*; la segunda es la que otros atribuyen a Marx (ambas, primera y segunda, son consistentes con la autopropiedad puesto que no exigen que dicha tesis sea rechazada); y la tercera es la igualdad voluntaria. Reproducimos a continuación, en forma de proposiciones, el gráfico que Cohen elabora para exponer sintéticamente las tres versiones en cuestión (Cohen, 1990: 44).

---

<sup>1</sup> Así como es monolítico en su adhesión a la autopropiedad, el libertarismo no es unánime respecto de los recursos externos. El libertarismo de derecha afirma que las personas pueden obtener derechos originarios sobre “ilimitadas cantidades desiguales de recursos externos”; el libertarismo de izquierda, en cambio, postula que debe haber una distribución igualitaria inicial de tales recursos (Cohen, 1990: 27).

- ✓ **(I)** La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (1) no hay conflictos sustanciales de intereses entre personas más y menos dotadas porque (a) hay abundancia ilimitada (Karl Marx según G.A. Cohen). Esta respuesta es consistente con la afirmación del principio de autopropiedad.
- ✓ **(II)** La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (1) no hay conflictos sustanciales de intereses entre personas más y menos dotadas porque (b) la motivación ha sido socializada (Karl Marx, según otros). Esta respuesta es consistente con la afirmación del principio de autopropiedad.
- ✓ **(III)** La igualdad radical sin coerción es posible cuando y porque (2) las personas tienen la voluntad de observar los dictados de la justicia igualitaria porque (c) a hay un nivel material bastante alto, aunque menor a la abundancia ilimitada (G.A. Cohen). Esta respuesta rechaza el principio de autopropiedad.

Según (I), la igualdad comunista es consecuencia directa de la abundancia ilimitada; es un estado de cosas que simplemente ocurre, que no debe imponerse coercitivamente, ni surge de una voluntad colectiva o del acuerdo de voluntades suficientemente justas. En circunstancias de plenitud material, la cuestión de la autopropiedad deviene abstracta y, por lo tanto, esta versión igualitaria es consistente con la afirmación del principio libertarista. En pocas palabras: al no ser necesaria la coerción para lograr fines igualitarios entre personas mejor y peor dotadas, tampoco es necesario determinar si dicha coerción vulnera o no el principio de autopropiedad. Así, siempre de acuerdo a la interpretación de Cohen, “una abundancia plena asegura la extensa compatibilidad de los intereses materiales de personas diferentemente dotadas: esa abundancia *elimina el problema de la justicia*, la necesidad de decidir quién obtiene a expensas de quién y, *a fortiori*, la necesidad de implementar tales decisiones por la fuerza” (Cohen, 1990: 37; nuestras cursivas). En respaldo de esta lectura, Cohen refiere un pasaje de *La Ideología Alemana* en el cual Marx y Engels afirman que la competencia sólo cesará cuando sea superflua. Y luego, Cohen añade:

“[d]ado que la competencia es necesaria mientras es posible, de aquí se sigue que, en la medida en que sea posible *no* tener comunismo, el comunismo es imposible. Además, lo único que puede hacer posible al comunismo es el pleno desarrollo de las fuerzas productivas. Habiéndose cargado con tan sombría confianza, Marx tenía que creer que o bien el capitalismo duraría para siempre o que dicho desarrollo de las fuerzas productivas algún día llegaría. Y como odiaba al capitalismo, necesitaba la solución tecnológica” [*technological fix*] (Cohen, 1995: 132).

El pesimismo de Marx respecto de las posibilidades subjetivas para alcanzar la igualdad radical sin coerción, de algún modo, -y siempre según la interpretación de Cohen- determina su opción por las posibilidades objetivas del comunismo. Al ver bloqueado el camino al comunismo a través de una transformación subjetiva, Marx debía confiar en la solución tecnológica (como veremos más abajo, el pesimismo marxiano bien puede equipararse a una forma de realismo moral y no a una absoluta falta de confianza en las potencialidades subjetivas). Con todo, lo cierto es que, para Cohen, dado que Marx consideraba que “es imposible extinguir la competencia antes de que se logre la absoluta abundancia, casi con seguridad pensaba que sería imposible abolir la presuposición jurídica de la competencia, es decir, la autopropiedad, en la medida en que hubiese alguna forma de escasez” (Cohen, 1995: 133). Así, a menos que haya abundancia será imposible la abolición de la autopropiedad y, a la inversa, cuando la abundancia llega ya no se precisa atacar a la autopropiedad como fundamento jurídico de la competencia. La abundancia material plena, consecuencia necesaria del desarrollo de las fuerzas productivas, hace posible al comunismo como igualdad radical sin coerción.

En efecto, Marx piensa que el pleno desarrollo de las fuerzas productivas es una “premisa práctica absolutamente necesaria” del comunismo (Marx y Engels, 1973: 30). Sin embargo, la noción de abundancia ilimitada no constituye una constante indisputable en la obra marxiana. Antes bien, la idea del perdurable “reino de la necesidad” indica que la abundancia tiene siempre un límite (Marx, 1973a: 802) y que existe o debe existir una regulación consciente de los intercambios entre el trabajo y la naturaleza, lo cual impide suponer que las personas en el comunismo hacen lo que les viene en gana, según se expresa en la famosa metáfora que Engels y Marx plasmaron en *La Ideología Alemana* al describir un mundo social desalienado en el que cada individuo puede cazar en las mañanas, pescar al mediodía y filosofar después de la cena, sin por eso convertirse en cazador, pescador o filósofo (volveremos sobre este punto). No podemos considerar aquí con el debido detalle cuán robusta es la tesis determinista sostenida por Cohen; en rigor, *KMTH* es una brillante reconstrucción de la concepción materialista de la historia en favor del determinismo tecnológico y la primacía de las fuerzas productivas. Sin embargo, cabe señalar que ésta no es la única ni la mejor interpretación de la teoría de la historia marxiana y, a nuestro juicio, la propuesta de la primacía de las relaciones de producción es una interpretación mucho más ajustada tanto a la letra como al sentido general de la obra de Marx<sup>2</sup>.

El marxismo ha experimentado ya desde sus inicios -y quizá siga siendo éste un rasgo perdurable de esta tradición teórica- una escisión entre el determinismo y el voluntarismo, entre la vocación científica y la vocación humanista, entre las versiones frías y las versiones cálidas. Para nuestro análisis, con todo, lo importante es que Cohen reconoce que la solución tecnológica y de la abundancia ilimitada que él le atribuye a Marx tiene su origen en una corriente socialista particular: el comunismo canadiense de principios del siglo XX. Dice Cohen:

“Admito que obtuve esa idea [de la abundancia ilimitada] no sólo al bucear en los textos sino al recordar cómo las objeciones burguesas al comunismo eran tratadas en mi niñez y juventud. Porque fui criado en el movimiento comunista canadiense y mi primera ingesta de marxismo, que sin duda tuvo un efecto perdurable, fue en ese movimiento, *puede decirse que el énfasis en la abundancia ilimitada en mi propia comprensión del marxismo no viene de Marx sino de ese movimiento* (El manual del movimiento era *Dialectical and Historical Materialism*, de Stalin: para Joseph Vissarianovitch, el desarrollo de las fuerzas productivas era la clave de la historia y de la liberación humana)” (Cohen, 1990: 42; nuestras cursivas).

Esta es una pincelada autobiográfica de enorme importancia. Nótese, fundamentalmente, que el “énfasis” en la abundancia ilimitada “no viene de Marx”, sino de Stalin. Esta revelación bien podría pasar por una mera acotación de color, sin mayores consecuencias. Pero Cohen, lejos de cuestionar la versión stalinista, se empeña en seguir atribuyéndole a Marx la visión productivista que remata en la abundancia plena. Luego, la versión (I) de la igualdad radical sin coerción no es simplemente la de “Marx según G.A. Cohen” (tal como se expresa en la fórmula propuesta por el propio Cohen), sino la de ¡Marx según Stalin! En otras palabras; la visión del comunismo como sociedad de la superabundancia no es estrictamente la visión marxiana, sino la que el stalinismo le atribuyó a Marx y que aquí Cohen hace suya sin mayores rodeos ni protestas. En este escenario, la igualdad es radical en tanto y en cuanto supone un acceso igualitario a todos los recursos externos y la ausencia de coerción se explica en virtud de que la abundancia disuelve la cuestión de justicia distributiva. La distribución de

---

<sup>2</sup> Un sistemático análisis crítico de la postura de Cohen y una lúcida alternativa al determinismo tecnológico pueden hallarse en el reciente libro de Ariel Petruccelli, *Materialismo Histórico. Interpretaciones y Controversias* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011).

los “talentos” puede quedar cómodamente al margen ya que las muy benignas circunstancias objetivas permiten el logro de la igualdad de condición.

En cuanto a la variante (II) de la igualdad radical sin coerción, los marxistas que no adhieren a la solución tecnológica que deriva en abundancia ilimitada suelen pensar que el comunismo sería posible porque las motivaciones individuales pueden cambiar gradualmente hasta alcanzar un nivel de hiper-socialización en el cual las preferencias individuales se funden en el todo social; es decir, se trasciende la motivación individual y el interés de cada quien coincide exactamente con el interés común. La exageración de la sociabilidad individual propia de esta línea de argumentación se epitomiza en la posición del jurista soviético E.B. Pashukanis quien pronosticaba una “persona social del futuro, que sumerge su *ego* en lo colectivo y encuentra la mayor satisfacción y significado de la vida en este acto” (citado en Cohen, 1995: 134). Esta forma de sociabilidad radical se observa, dice Cohen, en los escritos tempranos de Marx, pero se diluye en los trabajos posteriores a la *Ideología Alemana*. “Cuando el *Manifiesto Comunista* predice que ‘el libre desarrollo de cada uno [será] la condición del libre desarrollo de todos’, no predice [...] una erupción de altruismo, ni ningún otro cambio en los afectos similarmente grande” (Cohen, 1995: 137). Más aún, “[e]l comunismo no es, decía Marx, ‘el opuesto lleno de amor del egoísmo’” (Cohen, 1995: 137).

En suma, aunque llega a esbozar la idea de una sociabilidad radical en sus escritos tempranos, la noción más recurrente en la obra marxiana remite a la desaparición sólo del antagonismo de clase pero no a la evanescencia de los antagonismos individuales y grupales en el comunismo. El interés personal no se resigna o diluye en la totalidad social, tal como la propiedad privada personal no se pierde en el proceso de socialización de los medios de producción<sup>3</sup>. Cohen, por supuesto, no encuentra atractiva a esta variante de la igualdad radical sin coerción basada en la hipersocialización de las personas, y sostiene: “*creo que en vez de diferir el principio burgués [de la autopropiedad] y luego confiar en un grado de socialización extravagante, resulta mucho mejor rechazar el principio normativo burgués de la autopropiedad y dejar de buscar una gran transformación en la psicología humana*” (Cohen, 1990: 43). En rigor, la interpretación más extendida de la obra de Marx no suscribe a esta hiper-socialización, ni anticipa una súbita “erupción de altruismo” universal (Cohen, 1995: 137). Vale subrayar que esta variante que la igualdad radical sin coerción sería compatible con una distribución igualitaria y con una distribución no igualitaria de los recursos externos, ya que lo crucial es aquí la actitud de desprendimiento absoluto en beneficio de conjunto. El altruismo universal o la abnegación de los individuos en aras de la comunidad torna superflua la afirmación o negación de la autopropiedad. Estaríamos en presencia de una sociedad de santos en la que, como dice Rawls, “no habría disputas acerca de la justicia” (Rawls, 2000: 129).

### *La propuesta de Cohen*

La variante (III), elaborada y preferida por Cohen, elimina las presuposiciones de abundancia ilimitada y de hiper-socialización, y exige un explícito rechazo de la autopropiedad. En un escenario de moderada abundancia y moderado egoísmo (circunstancias de justicia humanas

---

<sup>3</sup> Cohen tiene presente la expresión “individuo social” que Marx usa en los *Grundrisse*, la cual podría aludir a alguna forma de sociabilidad radical. Sin embargo, añade Cohen, en esos textos Marx no se refiere a un vínculo social altruista o afectivo, sino a la evanescencia de la socialización alienada que se manifiesta en el Estado o en estructuras sociales similares. El individuo social de los *Grundrisse* se parece al individuo de *Sobre la Cuestión Judía*, que organiza sus fuerzas como fuerzas sociales que no están separadas del poder político (Cohen, 1995: 138).

y rawlsianas), Cohen encuentra la posibilidad del comunismo como *igualdad voluntaria*, una forma específica de igualdad radical sin coerción. La igualdad voluntaria depende de un nivel de abundancia que, aunque insuficiente para eliminar toda disputa, es bastante alto como para que los conflictos de intereses se resuelvan “sin coerción y a favor de la igualdad”. Y, además, este mundo social requiere solamente que las personas tengan una razonable disposición a actuar según principios de justicia igualitaria. Al explicar con más detalle las condiciones para la igualdad voluntaria, Cohen señala:

“Pienso que no es utópico hablar de un nivel de abundancia material tal que, si bien es bajo para eliminar los conflictos de intereses, es suficientemente alto como para permitir su resolución sin coerción y en favor de la igualdad. Nótese que no tengo en mente sólo un viejo compromiso pacífico entre diferentes demandas. Estoy hablando de una resolución de conflictos *igualitaria* sin coerción, y concibo que esa solución es posible cuando y porque la gente actúa desde la creencia en la justicia igualitaria, la cual, siendo las condiciones materiales favorables, demanda sólo algunos y no heroicos sacrificios de sus intereses particulares. Proyecto tal sociedad como posible no porque piense que la gente podría ser *enteramente* justa, y por lo tanto preparada para sacrificar sus intereses en cualquier grado, en cualquier circunstancia, como lo demanda la virtud de la justicia, sino porque podría ser *suficientemente* justa, deseando sostener una distribución igualitaria en condiciones de abundancia moderada. Esta es mi solución al problema de cómo la igualdad voluntaria sería posible” (Cohen, 1995: 128).

La solución que propone Cohen contiene al menos tres elementos que, a nuestro entender, constituyen puntos clave en su polémica con el libertarismo, con otras corrientes igualitarias, y con el marxismo convencional: a) impugna inequívocamente la autopropiedad al postular la adhesión a principios igualitarios sin reprobar la existencia de normas coercitivas; b) supone personas virtuosas y no sólo instituciones virtuosas, con lo cual pone en entredicho la primacía de la estructura básica rawlsiana; y c) rechaza la ortodoxia –atribuida a Marx- que cifra sus expectativas para realizar el comunismo en la solución tecnológica, esto es, en el desarrollo de las fuerzas productivas y la abundancia ilimitada.

#### *a) Contra la autopropiedad*

Dado que el no-rechazo marxista al principio de autopropiedad genera y perpetúa desigualdades aún en presencia de igualdad de recursos externos, Cohen no vacila en adoptar la senda de los pensadores igualitario-liberales, quienes también propugnan una distribución igualitaria inicial, pero están más que dispuestos a limitar la autopropiedad en un “grado significativo”, ya que entienden que los atributos personales son producto de la suerte bruta y, por consiguiente, “moralmente hablando, no les pertenecen [a las personas] en todo sentido, sino que, para ciertos fines, pueden ser considerados como recursos sobre cuyos frutos la comunidad puede legítimamente disponer” (Cohen, 1990: 27). Consciente de las implicancias radicales de esta perspectiva, Cohen afirma que “*en el espíritu del marxismo* es necesario abrazar la posición anti-autopropiedad” de los igualitarios-liberales ya que por no repudiar el principio de autopropiedad, se ha “desfigurado” el tratamiento de dos puntos nodales de la teoría marxista: la explotación y la visión de la buena sociedad (Cohen, 1990: 27-28; nuestras cursivas).

Como ya anticipamos -y no nos demoraremos en sobre el particular- la versión estándar sobre la explotación atribuye el origen de este fenómeno a la desigual distribución inicial de recursos externos pero deja sin objetar (ni compensar, ni neutralizar) la desigual distribución de atributos personales que son producto de la suerte bruta en las loterías natural y social, para decirlo en vocabulario rawlsiano. De este modo, la crítica marxista no logra separarse

suficientemente del libertarismo de izquierda y sigue compartiendo el fundamento último de todo libertarismo: la autopropiedad. Por eso, dice Cohen, si se quiere “bloquear la generación de la explotación característica del capitalismo, las personas deben tener reclamos sobre los frutos de los poderes de otras personas” (Cohen, 1990: 31).

Ahora bien; en lo que toca a la visión de la buena sociedad, Cohen subraya que la persistencia o no-negación de la autopropiedad puede observarse claramente en el análisis marxiano de la primera fase del comunismo, tal como aparece en la *Crítica del Programa de Gotha*. Aquí, y bajo la forma del “derecho burgués”, el principio libertarista permite la influencia distributiva de factores moralmente arbitrarios y, por ende, genera resultados no igualitarios en el reparto de bienes de consumo a escala individual. En esta etapa -también conocida como socialismo-, la distribución de recursos alienables se realiza en función del “Principio Socialista de Proporcionalidad” (PSP), según el cual cada trabajador recibe un ingreso proporcional a su contribución laboral, pero sólo luego de que al producto total se le han efectuado varias deducciones que van a engrosar un fondo común para satisfacer necesidades sociales y sostener a quienes no pueden trabajar (Cohen, 1990: 33). Este esquema distributivo -que para Marx representa un avance respecto del capitalismo aunque aún es defectuoso-, tiene, según Cohen, un “atractivo moral limitado” (Cohen, 1995: 124). El defecto más saliente, admitido por Marx, es la “limitación burguesa” que “*reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los hombres, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento*” (Marx, citado en Cohen, 1990: 33-34).

Cuando Marx impugna la incidencia distributiva de los “privilegios naturales”, queda al descubierto que ve en el PSP una “forma trunca del principio de autopropiedad”, puesto que la proporcionalidad socialista “demanda aquello que la autopropiedad demandaría en un mundo de medios de producción comunalmente poseídos sólo *luego* de que las deducciones perjudiciales para la autopropiedad han sido aplicadas” (Cohen, 1990: 34). En otras palabras, el PSP, por un lado, *niega la autopropiedad* al imponer deducciones sobre el producto total de cada trabajador y, por otro, *la afirma* al permitir que cada persona se beneficie en virtud de sus “privilegios naturales”. Puesto que “preserva el derecho a los ingresos derivados de la autopropiedad, aunque de manera restringida, el principio socialista de proporcionalidad ‘es por lo tanto un derecho a la desigualdad’: los más talentosos estarán, *pro tanto*, mejor que los menos talentosos, y aquellos con pocos dependientes podrán sostener a cada uno de ellos mejor que aquellos con muchos” (Cohen, 1990: 34).

Se verifica, entonces, en la fase inferior del comunismo, una combinación de distribución igualitaria de recursos externos con una forma acotada de autopropiedad, a tono con los postulados del libertarismo de izquierda. El resultado no-igualitario es, a juicio de Marx, defectuoso aunque inevitable; esto último, a causa de la insuficiente abundancia y de la perduración de rasgos capitalistas en lo económico, lo moral y lo intelectual (Marx, 1973b: 424). Desde su realismo moral -esto es, la concepción según la cual sólo ciertos principios pueden implementarse efectivamente en determinadas circunstancias aunque haya otros moralmente preferibles<sup>4</sup>-, Marx hace un doble movimiento: *condena normativamente* a los “privilegios naturales” y *acepta* su incidencia distributiva *de hecho*. Cohen advierte esta dualidad marxiana y, en tal sentido, explica que “no se puede esperar que el principio de autopropiedad, después de siglos de funcionamiento, pierda todo su poder a la mañana siguiente de la revolución socialista”. Luego, “*por razones prácticas*, los socialistas deben

---

<sup>4</sup> Acerca del realismo moral en Marx, ver Geras, N., 1990, pp. 227-228.

sostener la continuidad de la autopropiedad, que no es lo mismo que decir que deben adoptarla como principio fundamental” (Cohen, 1990: 35). La apelación a “razones prácticas” no implica una claudicación en términos normativos, ya que si bien el realismo moral exige mantener el mandato de la autopropiedad, de ningún modo autoriza a erigirlo como “principio fundamental”. Marx, en efecto, no confunde lo normativo con lo factual; condena a los privilegios naturales y acepta su operación, siempre como un “defecto”.

Sin embargo, el énfasis de Cohen en las “razones prácticas” para *explicar* la perduración de la autopropiedad tiene como consecuencia una acentuada dilución de la impugnación *normativa* a los privilegios naturales. De algún modo, Cohen minimiza el repudio marxiano a los atributos moralmente irrelevantes y prefiere concentrarse en las desigualdades permitidas por el principio de proporcionalidad. Es decir: se concentra en la autopropiedad admitida y desmerece la autopropiedad negada. Así, puede hablar de un insuficiente rechazo marxiano a la autopropiedad, cuando, en verdad, hay en Marx un rechazo *normativamente fundamental*. Y esto se aprecia no sólo en *CPG*, sino en escritos más tempranos. En *La Ideología Alemana*, Marx señala:

“[u]no de los *principios vitales del comunismo*, un principio que lo distingue de todo socialismo reaccionario es [...] que *las diferencias de cerebro y habilidad intelectual no implican diferencias* de ningún modo en la naturaleza del estómago o de las necesidades físicas; por lo tanto, el *falso aserto*, basado en circunstancias existentes, ‘*a cada quien de acuerdo a sus habilidades*’, debe ser cambiado, en la medida en que se refiere al disfrute en su sentido estrecho, por el aserto ‘*a cada quien según su necesidad*’; en otras palabras, *una forma diferente de actividad*, de trabajo, *no justifica desigualdades*, no confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute” (en Geras, 1990: 258; nuestras cursivas).

Para Marx, entonces, el PSP (“a cada quien según su habilidad”) es un “falso aserto, basado en circunstancias existentes”, que no debe confundirse con el “principio vital del comunismo” según el cual la diferencia en capacidades “no justifica desigualdades” ni “confiere privilegios respecto de las posesiones y el disfrute”. Marx niega tajantemente el mandato de la autopropiedad y reivindica la distribución según las necesidades, *principio vital* que opera ya en la fase inferior del comunismo a través de las deducciones para el fondo común y de la obligación de que todos contribuyan a la creación de la riqueza social. Nuevamente: Marx no adhiere a la autopropiedad, sólo la *admite* a regañadientes, desde el realismo moral, pero nunca la eleva a “principio fundamental”. Según parece, Marx sí logra diferenciarse “suficientemente” del libertarismo de izquierda. Y, por ende, es dable suponer que no habría visto con hostilidad la idea de una igualdad voluntaria que rechaza a la autopropiedad y que, como veremos, puede existir sobre un trasfondo de normas coercitivas (no aplicables).

#### *b) Personas e instituciones*

La igualdad voluntaria requiere un cierto sentido de la justicia en circunstancias objetivas medianamente benignas, exige que se reconozca el derecho de otros a una parte equitativa del producto social, y no demanda que cada persona abandone sus intereses por completo. La creencia en la justicia igualitaria y disposiciones personales suficientemente justas alcanzan para que este esquema sea realizable. Según Cohen, aunque siempre persistirán los conflictos de intereses, estos pueden superarse mediante la comprensión mutua y “un sentido de justicia” en el marco de circunstancias “clementes aunque no Elíseas” (Cohen, 1990: 44). En tanto modalidad de la igualdad radical sin coerción, vale subrayarlo, la igualdad voluntaria demanda un *sentido de la justicia* que está ausente en las variantes (I) y (II); porque, en la primera, la abundancia material extingue las demandas competitivas, y lo propio ocurre en la

segunda, ya que el altruismo generalizado supera al sentido de la justicia. Así, al preguntarse qué es lo que haría posible al comunismo, Cohen responde: “el comportamiento justo voluntario”, el cual ocurre “cuando la gente no es completamente indiferente ni está mutuamente identificada, y cuando la naturaleza no impone una profunda escasez ni ofrece una cornucopia”. Añade Cohen: “mi interpretación del comunismo, en contraste con las dos interpretaciones atribuidas a Marx, también exhibe esos rasgos subjetivos y objetivos” (Cohen, 1995: 141).

Ahora bien, puesto que la igualdad voluntaria se basa en la disposición de las personas a actuar con un sentido de justicia igualitaria, queda planteado un desafío a la extendida tesis rawlsiana de que el objeto primario de la justicia es sólo la estructura básica, esto es, las principales instituciones económicas, sociales y políticas. La igualdad voluntaria, a diferencia del institucionalismo rawlsiano, realiza una sociedad justa en tanto y en cuanto las decisiones individuales son congruentes con las normas sociales públicamente reconocidas (Cohen, 2000: 131-132; 2008: 128)<sup>5</sup>. Dicho esto, hay una pregunta que se impone: ¿la igualdad voluntaria supone la superación de cualquier esquema coercitivo, formal o informal? En rigor, sólo las concepciones utopistas del comunismo interpretan la extinción del Estado como la desaparición de todo conflicto, por mínimo que sea. La visión más ajustada a la letra del Marx maduro indica que el comunismo tendrá normas e instituciones y, por cierto, normas coercitivas democráticamente formuladas. En la propuesta de Cohen no se contempla el ejercicio de la coerción que violenta la autopropiedad, puesto que las personas desean actuar y actúan conforme a principios igualitarios. Sin embargo, la ausencia del uso de la coerción no significa que quienes adhieren a la igualdad voluntaria también acepten la autopropiedad y rechacen el empleo de medios coercitivos para lograr resultados igualitarios. Los habitantes de la sociedad igualitaria postulada por Cohen creen que los menos productivos tienen iguales derechos que los más productivos y,

“en consecuencia, también creen que la fuerza debiera ser impuesta en (al menos algunas) sociedades diferentes a las de ellos, *donde la fuerza sea necesaria* para promover una mayor igualdad. Dado que cada cual tiene tales creencias, y es verdadera para ellos, los mejor dotados cumplen con sus *obligaciones* tendientes a la igualdad sin ser forzados a hacerlo” (Cohen, 1990: 40; nuestras cursivas).

Según Cohen la necesidad de coerción surge “sólo cuando una de las partes del conflicto [de intereses] no está dispuesta ya sea a modificar lo que quiere o a declinar perseguirlo, a menos que sea forzado a hacerlo” (Cohen, 1995: 128); luego, allí donde las partes voluntariamente sacrifican algunos de sus intereses en función de la realización de un esquema igualitario, no hay necesidad de coerción. Así, a diferencia de las versiones (I) y (II), en las cuales cada persona realiza sus preferencias sin restricción alguna y sin necesidad de reglas obligatorias, en la sociedad de la igualdad voluntaria *se puede prescindir de la coerción aunque no de la norma ni de la obligación moral*. Las personas cumplen sus *obligaciones* hacia los menos dotados de manera voluntaria. La norma coercitiva subsiste, en todo caso, como afirmación del derecho de los menos afortunados o menos productivos, pero nunca llega a aplicarse de manera efectiva. Lo que está en juego, en última instancia, es la creación de un *ethos* igualitario, idea que Cohen va a especificar en su libro *If you're an egalitarian, how come you're so rich?* (2000). Dice Cohen, en referencia a una sociedad en la cual se rechaza la autopropiedad y se afirma un principio igualitario:

---

<sup>5</sup> Hemos desarrollado una argumentación sobre la crítica de Cohen a la estructura básica en Lizárraga, F. 2011.

“[U]na sociedad que es justa dentro de los términos [de un principio igualitario] no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que informa las elecciones individuales. En ausencia de un tal *ethos* habrá desigualdades que no son necesarias para mejorar la situación de los que están peor: el *ethos* requerido promueve una distribución más justa que aquella que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se requiere es en efecto un *ethos*, una estructura de respuesta alojada en las motivaciones que informan la vida cotidiana, no sólo porque es imposible diseñar reglas de elección económica igualitarias cuya aceptación pueda ser chequeada siempre, sino porque la libertad se vería seriamente comprometida si a la gente le fuese requerido consultar, para siempre, tales reglas, aún suponiendo que dichas reglas apropiadamente aplicables pudieran ser formuladas. [En suma] *es imposible alcanzar la justicia distributiva por medios puramente estructurales*” (Cohen, 2000: 128-131; nuestras cursivas)<sup>6</sup>.

De aquí se sigue una distinción se suma importancia: no es lo mismo una sociedad accidentalmente justa que una sociedad constitutivamente justa. En el primer caso, puede ocurrir que el juego institucional produzca resultados justos con independencia de las elecciones personales y, así, la justicia sería simplemente un resultado fortuito. En el segundo caso, preferido por Cohen, la justicia se realiza por la congruencia entre instituciones y el *ethos* igualitario que informa a la sociedad en cuestión. Quedaría, lógicamente, un tercer escenario que es aquél que se deriva de la afirmación de una abundancia ilimitada o de una generosidad universal, escenario en el cual instituciones y normas no serían necesarias. En este caso, al no haber instituciones a las cuales honrar, se podría hablar de una sociedad más allá de la justicia (Cohen, 1995: 143).

Para Cohen, el comunismo marxiano está lejos de reunir los requisitos de una sociedad constitutivamente justa. En rigor, cuando intenta responder específicamente si el comunismo marxiano, en su fase superior, realiza alguna forma de justicia o si es una sociedad más allá de la justicia, Cohen plantea que el comunismo es justo en términos distributivos, pero que en términos de las actitudes o virtudes individuales se trata de una sociedad más allá de la justicia. Veamos ahora con más detalle esta la doble valoración. En primer lugar, Cohen advierte que es preciso identificar claramente el sujeto del que se predica la palabra “justo”. Si se trata de la *distribución de bienes y servicios*, dice Cohen, ésta

“es justa cuando tiene una cierta forma igualitaria [...] que yo supongo es lo que caracteriza a la distribución bajo el comunismo marxiano. De aquí se seguiría que el comunismo, como Marx lo entiende, en efecto realiza la justicia. Pero lo hace o bien (como en mi interpretación de Marx) en virtud de la abundancia o bien (como en la interpretación ofrecida por otros) en virtud de una cierta socialización de la motivación. *En ningún caso, entonces, la justicia realizada se debe a la justicia como virtud moral de la ciudadanía*. Y dado que uno puede pensar a la justicia no como un correcto estado de cosas sino como un modo de lograrlo, luego, dado cómo la justa distribución es lograda en el comunismo, como Marx lo entiende, *uno puede concluir que está más allá de la justicia* (Cohen, 1995: 139; nuestras cursivas).

En el comunismo marxiano, entonces, hay una distribución igualitaria, ajustada al Principio de Necesidades, pero esta igualdad de condición, sostiene Cohen, es producto o bien de la abundancia plena o de la socialización de las motivaciones. La distribución según las necesidades no responde a una norma o institución, puesto que una vez eliminadas o superadas las circunstancias de justicia no hay ocasión de ejercitar la justicia como virtud. En

---

<sup>6</sup> En rigor, Cohen se refiere aquí a la posibilidad de aplicación del Principio de Diferencia rawlsiano en su interpretación estricta, esto es, en tanto principio igualitario que no permite incentivos materiales por razones fácticas y requiere decisiones personales congruentes con la igualdad.

tanto estado de cosas, la justicia se realiza con independencia de las elecciones virtuosas de las personas. Por eso, *en este sentido*, el comunismo estaría más allá de la justicia. Dice Cohen: “si predicamos la justicia del comunismo, tal como Marx lo entiende, lo hacemos por su distribución igualitaria, y no por la virtud de sus ciudadanos” (Cohen, 1995: 141). Así, el comunismo, *en un sentido*, realiza la justicia y, al mismo tiempo, *en otro sentido*, está más allá de la justicia. Añade Cohen:

“para quien piensa que *el comunismo es justo porque su distribución es justa*, no hay razón para resistir la conclusión de que (también) *está más allá de la justicia*, en el sentido en el que usé ‘más allá de la justicia’ [en el párrafo destacado anteriormente] (nótese que en *mi propia propuesta no-marxista* acerca de lo que podría hacer al comunismo posible, la sociedad no está más allá de la justicia en ninguno de los sentidos distinguidos más arriba: justicia como distribución y justicia como virtud moral)” (Cohen, 1995: 139; nuestras cursivas).

En pocas palabras: *en tanto estado de cosas*, el comunismo realiza una distribución igualitaria y, por ende, es una sociedad justa; pero como lo hace sin necesidad de intervenciones virtuosas de las personas (porque hay abundancia o socialización extrema), luego, *en tanto modo de lograr un estado de cosas*, el comunismo está más allá de la justicia. En el esquema de la igualdad voluntaria, en cambio, no se requiere ni abundancia ilimitada ni altruismo universal, ya que, como vimos, se supone que las personas, sin ser totalmente indiferentes, tampoco están “mutuamente identificadas”, y la riqueza dista de ser absoluta pero no está por debajo de un umbral que haga que la justicia devenga abstracta.

Resulta por lo menos curioso que Cohen se tome el trabajo de hacer notar que su propuesta de igualdad voluntaria es *no-marxista*. Para poder sostener esta afirmación, Cohen necesita reafirmar, una vez más, que el marxismo de Marx (no el de Cohen) o bien adscribe a la solución tecnológica y a la correspondiente abundancia plena, o a la hipersocialización, ambas opciones afines al libertarismo, ya que no rechazan frontalmente el principio de autopropiedad como sí lo hace la igualdad voluntaria. Pero ya hemos visto que Marx formula una impugnación normativamente fundamental a la autopropiedad al condenar la influencia distributiva de los “privilegios naturales”. Vimos también que no hay en Marx una adhesión constante a la idea de una sociabilidad radical. Y, como veremos, está lejos de poner a la abundancia plena como condición necesaria para el comunismo. Por lo expuesto, y si se recuerda que, según Cohen, “en el espíritu del marxismo” es preciso rechazar la autopropiedad y abrazar la postura que sostienen los igualitarios liberales, la igualdad voluntaria no puede ser sino estar en sintonía con el mentado “espíritu del marxismo” de Marx. Es difícil ver cómo la igualdad voluntaria podría ser “no-marxista” y, al mismo tiempo, ajustarse al “espíritu del marxismo”.

### c) *Contra la abundancia ilimitada*

Una de las pertinaces ortodoxias marxistas que Cohen rechaza es precisamente aquella que pronostica un futuro de abundancia ilimitada. A su juicio, se trata de un “optimismo pre-verde” que no toma en cuenta los actuales límites de los recursos planetarios. Aunque haya sido inteligible y razonable a mediados del siglo XIX, la visión de un mundo de plenitud material ya no es sostenible como premisa para construir una sociedad deseable. Como vimos, la predicción de abundancia material ilimitada es más bien una construcción stalinista que una mesurada ponderación del propio Marx. En textos como la *Crítica del Programa de Gotha (CPG)*, por caso, Marx señala que en la fase superior del comunismo el estrecho horizonte del derecho burgués (que es compatible con la autopropiedad) puede ser atravesado una vez que

“las fuerzas productivas se han incrementado con el integral desarrollo del individuo, y todas las fuentes de la riqueza cooperativa fluyen *más* abundantemente” (Marx, 1973a: 425; nuestras cursivas). Nótese en particular que Marx incluye aquí dos condiciones para que la distribución comunista sea posible: un cambio en las disposiciones personales (el integral desarrollo del individuo) y un escenario en el que las riquezas generadas por la cooperación social “fluyen más abundantemente”, mas no con absoluta abundancia. Como se ve, se trata de un escenario claramente compatible con la igualdad voluntaria.

En el Volumen III de *El Capital*, en tanto, aparece aquella famosa idea de que “la única libertad posible consiste en que el hombre social, los productores asociados, regulen en forma racional sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos, en lugar de ser dominados por su poderío ciego, y que realicen estos intercambios con la mínima inversión de fuerza y en las condiciones más dignas, las más concordes con su naturaleza humana”, todo lo cual se inscribe en el “reino de la necesidad”, más allá del cual recién aparece el reino de la libertad, “que sólo puede crecer si se basa en el otro reino, en el otro cimiento, el de la necesidad” (Marx, 1973c: 802). La perduración del reino de la necesidad y, concretamente, de la necesidad de que las personas destinen al trabajo productivo un tiempo que de otro modo dedicarían a otras actividades, indica que la abundancia plena nunca está dada y que difícilmente puedan superarse por completo las circunstancias objetivas de justicia.

La abundancia, según Cohen, es una repuesta radical de Marx a su sombría visión sobre las posibilidades de la agencia humana. En tal sentido, Cohen señala en uno de sus últimos escritos que “el pesimismo sobre la naturaleza humana yace en el corazón del materialismo histórico de Karl Marx” (Cohen, 2008: 176). Esto está en consonancia con lo que sostuvo en el artículo que venimos analizando, en el cual asevera que “dado que era innecesariamente pesimista acerca de las consecuencias sociales de cualquier cosa inferior a la abundancia ilimitada, Marx necesitaba ser tan optimista sobre la posibilidad de la abundancia. Un pesimismo sobre la posibilidad social ayudaba a generar un optimismo sobre la posibilidad material” (Cohen, 1995: 132; 2008, n.62, 176). Cohen no nos ofrece mucha evidencia acerca del pesimismo marxiano sobre la naturaleza humana e incurre en un pequeño truco al manipular el texto de la *CPG* que hemos citado más arriba. Concretamente, al insistir en que ya no es sostenible la posición “pre-verde” de Marx acerca de la abundancia material (Cohen, 1995: 127), Cohen sostiene que “las 'fuentes de la riqueza cooperativa' probablemente nunca 'fluyan' *tan* 'abundantemente' como para que nadie tenga necesidad de abandonar o revisar lo que quiere en función de los deseos de otras personas. El problema de la justicia no desaparecerá” (Cohen, 1995: 128). Lo notable es que la traducción al inglés que Cohen utiliza, al igual que la traducción castellana de *CPG*, emplea la expresión que citamos en el primer párrafo de este acápite, a saber: que las fuentes de la riqueza cooperativa “fluyan *más* abundantemente”. Al omitir la palabra “más” y reemplazarla por “tan”, Cohen da a entender que, en efecto, Marx está pensando el comunismo como un mundo de abundancia plena, como aquel que el genial Brueghel pintara en *El País de Jauja*; un mundo de abundancia tal que los conflictos quedan borrados en la larga siesta de los saciados.

No cabe duda de que Cohen realiza un gran aporte a la discusión normativa al rechazar la tesis de la abundancia ilimitada o, lo que años más tarde llamará “tesis marxista de que la escasez hace inevitable a una sociedad injusta” (Cohen, 2008: 176). El problema es que atribuye sin más la tesis de la abundancia a Marx, sin matizarla en lo más mínimo y, como vimos, sin problematizar a fondo el que esta tesis se deba más de Stalin que al mismísimo Marx. Cohen sabe muy bien de las consecuencias de sostener el pronóstico de plenitud material: por un lado, se elimina la necesidad de normas distributivas en la fase superior del comunismo y, por

otro, se habilita una situación en la que cada persona hace sencillamente lo que le viene en gana. En pocas palabras, se crea un mundo más allá de la justicia.

Como es sabido, en la fase superior del comunismo, la distribución de recursos se efectúa según el Principio de Necesidades (PN), célebremente formulado como “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” (Marx 1973b, p. 425). La primera cláusula - “de cada quien según su capacidad”- parece incluir un rechazo a la autopropiedad, si se interpreta que cada individuo *debe* brindar sus capacidades a la comunidad con el fin de lograr la igualdad de condición (Cohen 1990, p. 36). Sin embargo, Cohen sostiene que no se trata de un imperativo, puesto que en el comunismo cada individuo se desarrolla libremente sin la restricción de tener que ofrendar sus talentos o el fruto de sus talentos a otros, lo cual es posible porque el trabajo se ha convertido en la “primera necesidad vital” a causa de la plena abundancia surgida de un extraordinario crecimiento de las fuerzas productivas. Por lo tanto, dice Cohen:

“Con el alto nivel de abundancia material, el incentivo de la recompensa por la contribución laboral [exigido en la primera fase del comunismo] ya no es necesario y, por lo tanto, ya no se necesita mantener el mandato de la autopropiedad. Pero la misma cosa que hace innecesario mantener su mandato también hace innecesario rechazar el principio mismo. Cuando el trabajo es la primera necesidad vital, se lo desempeña sin la remuneración exigida por el principio de autopropiedad y sin la coerción presupuesta por el rechazo de dicho principio” (Cohen, 1990: 36).

Si se acepta la “solución tecnológica”, la autopropiedad es simplemente superada, pero no rechazada; deviene innecesaria porque las *circunstancias objetivas* han cambiado radicalmente. Nadie invoca la autopropiedad para recibir recompensas especiales; nadie tiene que ser forzado a rendir su trabajo a favor de los demás porque las muy benignas condiciones convierten al trabajo en un medio de autorrealización. En tal sentido, Cohen enfatiza que en la sociedad de los productores asociados

“‘*De cada quien según su capacidad*’ no es un imperativo sino parte de la *autodescripción del comunismo*: dado que el trabajo es la primera necesidad vital, así es cómo ocurren las cosas aquí. Las personas se autorrealizan en el trabajo que emprenden por una cuestión de *preferencia incondicional* y no por *obediencia a una regla obligatoria*” (Cohen, 1990: 36-37; nuestras cursivas).

Así, al atribuirle a Marx la anticipación de un mundo social en el cual reina la “preferencia incondicional” y no existe “obediencia a una regla obligatoria”, Cohen refuerza la idea de que, en relación al modo en que se obtiene la distribución igualitaria, el comunismo está más allá de la justicia<sup>7</sup>; esto es, la distribución igualitaria no responde a la virtud moral de los ciudadanos ni a norma institucional alguna. A tono, nuevamente, con la famosa metáfora de *La Ideología Alemana*, estamos ante un mundo de súper-abundancia en el cual cada persona hace lo que se le antoja. Cohen no deja de subrayar la expresión marxiana que refleja esta libertad arcádica al señalar que en la fase superior del comunismo “el individuo permanece efectivamente soberano de sí mismo [y] se conduce ‘tal como le viene en gana’” (Cohen, 1990: 31). En el comunismo de la abundancia, entonces, las cosas son como son, sin

---

<sup>7</sup> De este modo, Cohen abona el camino para que Rawls coloque al comunismo más allá de la norma -más allá de lo justo y lo correcto-, y a las personas comunistas más allá del sentido de la justicia.

intervención de una voluntad colectiva traducida en norma. Pero, como ya señalamos, la visión de Marx es mucho menos desmesurada: el “reino de la necesidad” perdura, la riqueza sólo fluye *más* abundantemente, las personas se desarrollan de manera integral sin volverse santas, y la distribución responde a un principio claramente normativo inscripto en las pancartas de la sociedad comunista.

### **Consideraciones finales**

Al poco de producido el colapso del bloque soviético, Cohen dejó atrás su identificación con la ortodoxia marxista sin por ello renunciar a sus profundas convicciones socialistas. A mediados de los años ‘90, ya podía decir que el “caparazón fáctico” del materialismo histórico se había hecho añicos y que el socialismo debía hacerse fuerte en el sostenimiento de sus valores fundamentales. En este nuevo contexto, nuestro autor advirtió la necesidad de responder creativamente a la interpelación que planteaban los teóricos igualitario-liberales y también al desafío que representaba la tesis de autopropiedad sostenida por los pensadores libertarios, en particular Robert Nozick. Y la noción de igualdad voluntaria que aquí hemos examinado anticipa en buena medida la postura del último Cohen sobre la necesidad de diseñar instituciones socialistas a partir de dos principios básicos: igualdad radical de oportunidades y comunidad (Cohen, 2001: 63 y ss.).

La discusión sobre la igualdad voluntaria fija interesantes coordenadas para un debate que dista de estar agotado y que el socialismo necesita ahondar si pretende superar lo que Alex Callinicos ha diagnosticado como un “déficit ético” en la tradición que principia en Marx y Engels. Como señalamos, la igualdad voluntaria pone en tensión tres tópicos cruciales en las discusiones contemporáneas sobre la justicia y la igualdad. En primer lugar, G.A. Cohen está en lo cierto al advertir que la tesis de autopropiedad hace crujir varios aspectos centrales del marxismo y lleva razón al reclamar que se abrace la posición sostenida por los igualitarios-liberales. Pero esto, que es válido para el marxismo (o los marxismos), no lo es tanto cuando se trata específicamente de la obra de Marx. Porque no hay duda de que Marx condena explícitamente a la autopropiedad y sólo la admite, de manera limitada, por “razones prácticas”. Vale reiterar que “un principio vital del comunismo” es aquel según el cual las diferencias en los atributos personales no deben incidir en los resultados distributivos. El hecho de que Marx acepte resultados distributivos consistentes con la autopropiedad en la primera fase del comunismo no significa, en modo alguno, que considere a este principio como una norma fundamental. En consecuencia, mal puede seguir sosteniéndose que Marx era una especie de libertarista de izquierda por su adscripción (o insuficiente rechazo) a la autopropiedad. En segundo lugar, la “solución tecnológica” o de la abundancia ilimitada es, según confiesa el mismo Cohen, una interpretación debida más al dogma stalinista que a una exégesis completa de la obra de Marx. Así, la sociedad igualitaria que surge de la plenitud material no representa, estrictamente, la solución marxiana a los defectos distributivos del Principio Socialista de Proporcionalidad. Por lo tanto, dado que Marx no era un libertarista de izquierda ni pronosticaba una abundancia edénica, bien podría haber aceptado la igualdad voluntaria propuesta por Cohen, en tanto especificación del Principio de Necesidades, el cual regula la distribución en la fase superior del comunismo. En tercer lugar, aunque Cohen, a nuestro entender, no acierta en su doble valoración del comunismo (justo en términos distributivos pero más allá de la justicia en cuanto a las disposiciones personales), su propuesta alternativa, la igualdad voluntaria, tiene -entre otros- el mérito de combinar la justicia institucional y la justicia de las decisiones personales, rompiendo así con la ortodoxia ralswiana sobre la estructura básica.

En suma: así como el marxismo debe rechazar el principio de autopropiedad (oportuna y suficientemente impugnado por Marx), también, con idéntico énfasis, debe abandonar la tesis de la abundancia ilimitada. Más aún; si se recuerda que la abundancia ilimitada es, básicamente, una tesis stalinista y no estrictamente marxiana; si se tiene presente que Marx anticipa, para el comunismo, la persistencia del “reino de la necesidad” y un desarrollo integral de los individuos -lo cual supone una superación de las motivaciones capitalistas sin llegar a un altruismo universal-; y si, además, se acepta que en términos normativos Marx rechaza la autopropiedad; por todo lo anterior es dable conjeturar que, enfrentado a las tres variantes identificadas por Cohen, Marx no dudaría en escoger la variante (III), esto es, la igualdad voluntaria. En otras palabras: Marx habría aceptado la igualdad voluntaria porque, como quieren Cohen, esta propuesta es congruente con el “espíritu del marxismo” en tanto rechaza la autopropiedad y no presupone ni abundancia plena ni altruismo universal. Sólo la persistente atribución a Marx de un determinismo tecnológico que remata en la superación de la escasez y el reiterado cargo de que no alcanza a rechazar suficientemente la autopropiedad hacen que Cohen no advierta que Marx habría sido el primero en aceptar su propuesta no-marxista o, mejor dicho, su propuesta imbuida del espíritu del marxismo. Marx, como Cohen, quería una sociedad constitutivamente justa.

## Referencias

Cohen, G. A., 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

-----, 2000 *If you're an egalitarian, how come you're so rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

----- 1998 (1978) *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford.

-----, 1995, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge.

-----, 1990, “Self-ownership, communism and equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 64, pp. 25-61.

Geras, N., 1990 [1985] “The Controversy about Marx and Justice”, en Callinicos, A. (ed.) *Marxist Theory*, Oxford University Press, Oxford, pp. 211-267.

Lizárraga, Fernando 2011 “Rawls, la estructura básica y el comunismo”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, Enero- Junio, n. 44. pp. 115-137.

Marx, K., 1973a [1894] *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Tercero*, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Tomo 3.

----- 1973b [1875], *Crítica del Programa de Gotha*, en Marx, K. y Engels, F., *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Ciencias del Hombre, Tomo 5, pp. 416-436.

Marx, K. y Engels, F. 1973 [1845-1846] *La Ideología Alemana. Capítulo 1*, en Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Tomo 4, pp. 12-68.

Petruccioli, Ariel 2001 *Materialismo Histórico. Interpretaciones y controversias*, Prometeo, Buenos Aires.

Rawls, J., 2008, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

-----, 2000 [1971], *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.