

Igualdad y comunidad en el modelo de campamento de G. A. Cohen: un compromiso con el igualitarismo fraternal

Equality and Community in G. A. Cohen's Camping Trip Model: a Compromise with Fraternal Egalitarianism

Fernando Alberto Lizárraga
Universidad Nacional del Comahue, Argentina

RESUMEN A partir de las críticas que el igualitarismo fraternal lanzó contra el igualitarismo de la suerte, G. A. Cohen propuso un compromiso a través del denominado modelo de campamento. Puesto que dicho *trade-off* no quedó formalizado, en este artículo se intenta aportar algunos elementos en tal dirección. En concreto, se argumenta: a) que Cohen tiende un primer puente hacia el igualitarismo fraternal al distinguir los aspectos de equidad y legitimidad en una concepción de lo justo, conjuntamente con la afirmación de que la suerte en las opciones nunca preserva la justicia; b) que los principios igualitario y comunitario, que Cohen postula como deseables para el socialismo, operan sobre la base de la distinción equidad-legitimidad, de modo que las desigualdades generadas por elecciones genuinas y mala suerte en las opciones son justas en tanto resultan legítimas pero no son justas en términos de equidad y, en consecuencia, las desigualdades que rasgan el tejido social son causalmente fundamentales mientras que el principio comunitario es normativamente fundamental; y c) que los elementos comunitarios que impulsan el compromiso de Cohen ya están presentes en sus nociones de igualdad voluntaria, *ethos* igualitario, lectura estricta del Principio de Diferencia rawlsiano y comunidad justificatoria.

PALABRAS CLAVE Igualitarismo De La Suerte; Igualitarismo Social; Principios Socialistas; Comunidad.

ABSTRACT *Drawing on the criticisms posed by fraternal egalitarianism against luck egalitarianism, G. A. Cohen proposed a trade-off through the so-called camping-trip model. Since that trade-off was not quite formalized, this article tries to bring up some elements in that direction. To be precise, it will be argued: a) that Cohen wants to bridge his own conception with fraternal egalitarianism by making a distinction between the fairness and legitimacy aspects of justice, together with the affirmation*

that option luck never preserves justice; b) that the egalitarian and communitarian principles that Cohen considers desirable for socialism operate on the basis of the fairness-legitimacy distinction, so that inequalities generated by genuine choices and bad option luck are just from the perspective of legitimacy but not when seen from fairness, and, as a result, inequalities that hurt the social fabric are causally fundamental whereas the communitarian principle is normatively fundamental; and c) that the communitarian elements that drive Cohen's compromise are already present in his notions of voluntary equality, egalitarian ethos, strict reading of the Rawlsian difference principle, and justificatory community.

KEY WORDS *Luck Egalitarianism; Social Egalitarianism; Socialist Principles; Community.*

RECIBIDO *RECEIVED* 27/11/2018

APROBADO *APPROVED* 03/06/2019

PUBLICADO *PUBLISHED* 27/01/2020

NOTA DEL AUTOR

Fernando Alberto Lizárraga, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales; Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Argentina.

Correo electrónico: falizarraga@conicet.gov.ar

Dirección postal: Galarza 3730, (CP 8300), Neuquén, Provincia de Neuquén, Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0575-3784>

En este artículo examino el argumento sobre el que se sostiene el compromiso que G. A. Cohen propone para conciliar el igualitarismo de la suerte con el igualitarismo fraternal. O, en términos más sucintos, el compromiso entre la equidad y la fraternidad. Dado que el propio Cohen reconoce que dicho argumento ha sido presentado solo esquemáticamente, mi propósito es avanzar hacia una elucidación más detallada del posible acuerdo entre perspectivas rivales sobre la igualdad. La primera sección es una presentación mayormente descriptiva sobre las dos formas de igualitarismo que Cohen procura combinar: el igualitarismo de la suerte, en la peculiar versión coheniana —que busca neutralizar de manera radical la suerte bruta y la suerte en las opciones— y el igualitarismo fraternal o social que está más concentrado en el lazo comunitario que en la igualdad distributiva como tal. En este tramo, además de señalar los contrastes entre ambas visiones, se adelanta que la adhesión de Cohen a un igualitarismo plural y flexible, con lexicalidades complejas, es uno de los puntos que le abre el camino hacia el deseado *trade-off* [compromiso o solución de compromiso] con el igualitarismo social.

En la segunda sección se aborda la distinción sobre los dos aspectos de una distribución justa: la legitimidad y la equidad, los cuales son clave para comprender el compromiso planteado por Cohen en *¿Por qué no el socialismo?* (2011a). Es decir, un resultado distributivo puede ser justo porque es equitativo (igualitario), o puede ser legítimo porque no admite derecho a queja. Sobre esta base, se muestra cómo Cohen argumenta que la suerte en las opciones nunca preserva la igualdad inicial, sino que solo hace que la desigualdad pueda ser vista como legítima. Además, se señala aquí que, para Cohen, la suerte en las opciones siempre está contaminada por la suerte bruta, cuya neutralización es el impulso primario del igualitarismo de la suerte.

En la tercera sección, se describe el modelo de campamento que Cohen elabora como experimento para identificar los dos principios de justicia socialistas: la igualdad radical de oportunidades y el principio comunitario. Se argumenta que los dos principios operan desde la distinción equidad-legitimidad, y que la comunidad que viene a perfeccionar los resultados no igualitarios pero legítimos ya está supuesta en las condiciones iniciales del campamento. En cuanto a las desigualdades que luego surgen de la suerte en las opciones, se sostiene aquí que estas son justas desde la legitimidad, pero injustas desde el punto de vista de la equidad. Entonces, a) las desigualdades generadas por la suerte opcional son injustas porque no mantienen la igualdad inicial, según el criterio de la justicia de equidad, y b) son injustas de manera derivada porque violentan el sentido comunitario. Con todo, lo normativamente fundamental es el lazo comunitario que recupera la igualdad perdida a causa

de las elecciones genuinas. Lo que es causalmente fundamental, en tanto, es la desigualdad de recursos ocasionada por decisiones libres, aunque siempre afectadas por la (mala) suerte opcional. El compromiso coheniano con el igualitarismo social se expresa aquí en el estatus normativamente fundamental que se le atribuye a la comunidad, mientras que las desigualdades legítimas —asociadas al igualitarismo de la suerte— cumplen un rol causalmente primario pero normativamente derivado. Así queda, justificada la inclusión de la comunidad como elemento que viene a restaurar la igualdad de condición.

En la cuarta sección, se examina la dimensión comunitaria a través de la obra coheniana, con énfasis en su adhesión a la fraternidad, su lectura estricta del Principio de Diferencia rawlsiano y su exigencia de un *ethos* igualitario para que la justicia no sea solo un asunto institucional sino también personal. Se argumenta, además, que la comunidad inicial del modelo de campamento supone la presencia de un vínculo social que hace que los más afortunados y talentosos acepten la igualdad como precondition y como principio que evita las desigualdades que repugnan al ideal socialista. En suma, se afirma que el igualitarismo de la suerte proporciona las bases para una primera aproximación a la justicia, mientras que la igualdad social o fraternal emerge en el momento en que opera el principio comunitario, que no es ajeno al pensamiento de Cohen visto en su totalidad. Dado que el igualitarismo de la suerte no reclama ser una teoría completa de la justicia, el compromiso que Cohen propone avanza hacia una visión integral de la justicia socialista.

Dos formas del igualitarismo

El compromiso entre el igualitarismo equitativo y el igualitarismo fraternal planteado por Cohen está formulado como un *trade-off* según el cual, para un igualitarista fraternal, algunas desigualdades originadas en decisiones personales responsables deberían ser aceptables en la medida en que la comunidad sea preservada de manera robusta aunque quizás no del todo perfecta (2011b, p. 123). Puesto que Cohen reconoce que su propuesta, presentada en *¿Por qué no el socialismo?*, no está enunciada en términos estrictamente formales (2011b, p. 123) es preciso esclarecer, en primer término, el tipo de igualitarismo de la suerte al que Cohen adscribe en tanto expresión del igualitarismo equitativo. Hay por lo menos tres elementos que los igualitaristas de la suerte tienen en común. Primero, recomiendan la igualdad por la igualdad misma; segundo, pretenden identificar aquello que es distributivamente justo; y tercero, sostienen una noción de igualdad que está vinculada a la equidad (2011b, pp. 119-120). Para Cohen, el núcleo de este igualitarismo consiste en anular las

consecuencias distributivas de la suerte bruta aunque las elecciones genuinas puedan excusar algunas desigualdades que de otro modo serían inadmisibles (2011b, pp. 116-117). Más allá de fuertes desacuerdos sobre el rol de la suerte en las opciones,¹ los igualitaristas de la suerte objetan, primordialmente, las desigualdades causadas por la suerte bruta, esto es, las desigualdades que ocurren sin que exista ni culpa ni decisión por parte de los agentes relevantes (2011b, p. 119). Así, dado que la extinción de la mala suerte constituye la especificidad de este igualitarismo, de aquí se sigue que el corte igualitario correcto, para Cohen, es entre la suerte y la elección genuina.

En su interpretación dialéctica del igualitarismo de la suerte, Cohen afirma que la indignación es el sentimiento moral primigenio que mueve a identificar las desigualdades causadas por la suerte bruta. Es bien sabido que dentro de la tradición marxista —de la que Cohen es parte— la indignación es el “*pathos* fundamental” que subyace a la crítica radical (Marx, 1977, p. 54). El punto es que, una vez que se han detectado las desigualdades derivadas de la suerte, los igualitaristas de sentido común normalmente proceden a proponer alguna forma de igualdad cruda, solo para luego darse cuenta de que, tarde o temprano, la objeción de la responsabilidad —según la cual las personas son responsables de sus actos y, por ende, no pueden quejarse de las desigualdades generadas por los mismos— reclama una mirada más refinada, integrada a una noción amplia de la equidad. Así, frente a esta objeción —continúa Cohen (2011b)—, el igualitarista equitativo no puede mantenerse indiferente, como sí podría hacerlo un igualitarista fraternal ya que, en obsequio a la equidad, el igualitarista equitativo se opone a las desigualdades cuando no interviene la responsabilidad de manera apropiada; esto es, objeta las desigualdades exclusivamente si estas son una cuestión de suerte. Por ello, se opone a la desigualdad en nombre de la equidad (Cohen, 2011b, p. 121). Cuando los efectos de la suerte bruta han sido extinguidos y se han igualado las circunstancias no elegidas, las decisiones genuinas realizan un segundo movimiento distributivo que puede generar desigualdades, ahora así, compatibles con la equidad, al haber sido removido previamente el factor suerte.

El igualitarismo de la suerte de Cohen expresa una visión compleja y heterogénea sobre la justicia y la igualdad. Su métrica específica, denominada igualdad de acceso a las ventajas, combina de forma no pautada tanto recursos como bienestar (Cohen, 2011c, pp. 60-61). Esta heterogeneidad, además, se inspira en la idea de igualdad compleja, con esferas de justicia diferenciadas,

1 Según Lippert-Rasmussen aunque los partidarios del igualitarismo de la suerte difieren en sus respectivas definiciones, puede identificarse al menos una afirmación central: “*It is unjust if some people are worse off than others through their bad luck* [Es injusto si algunas personas están peor que otras debido a la mala suerte]” (2016, p.1).

propuesta por Michael Walzer (aunque sin las conclusiones relativistas y particularistas que residen en el núcleo de la visión walzeriana). Así, por ejemplo, cuando considera soluciones para un caso hipotético de asignación de vivienda social, Cohen sugiere que tal vez lo correcto consista en desarrollar una métrica con lexicalidades complejas (2011c, p. 62) que tome en cuenta, primero, el acceso a los recursos y luego los niveles de bienestar, considerando ciertos umbrales y la relación con los recursos de otras personas, etc. Aunque se trata de apenas un esbozo, lo crucial aquí es que Cohen expresa una visión flexible y pluralista de la igualdad que, a través de una peculiar posición sobre la suerte opcional, lo deja en condiciones de realizar el mentado compromiso con el igualitarismo fraternal.

Según Cohen, el igualitarismo fraternal —también denominado social o relacional— propuesto por David Miller, entre otros, afirma que las diferencias significativas en las condiciones de las personas afectan negativamente a la comunidad, considera que la igualdad distributiva no constituye un principio fundamental y no toma en cuenta las intuiciones sobre la equidad (Cohen, 2011b, p. 120). Por eso, el igualitarismo fraternal, añade Cohen, puede ignorar fácilmente la objeción de la responsabilidad que se lanza contra el igualitarismo, es decir: que recompensa a los ociosos y hace que los miembros industriosos y esforzados de la comunidad paguen por los gastos de los primeros, especialmente luego de que se ha alcanzado una situación de igualdad estricta. Este igualitarismo, que Miller denomina igualdad social o igualdad de estatus, es básicamente histórico y sociológico. En tanto opuesto a la igualdad meramente distributiva, defiende el ideal de una sociedad en la que todos se tratan y se consideran como iguales y en la cual no existen desigualdades jerárquicamente estructuradas (Miller, 1999, p. 232). Para Miller la desigualdad no debe ser evitada por razones de inequidades en la distribución, sino que la clave radica en pensar que nuestra sociedad no debería ser así. Cuando se objeta la desigualdad, la objeción se dirige contra relaciones sociales nocivas como la falta de comprensión, la desconfianza entre los ricos y los pobres, o el contraste entre arrogantes y reverentes (1999, p. 232).

La igualdad distributiva del igualitarismo de la suerte, insiste Miller, es individualista, mientras que la igualdad social es holística. Por eso, la igualdad social consiste en reconcer que esta se origina en la membresía en una comunidad y, por ende, tratar a las personas con justicia significa asignarles una parte igual en las ventajas (Miller, 1999, p. 236). En un estilo muy rousseauiano, Miller afirma que todo lo que precisamos es un nivel de igualdad de recursos que bloquee la condescendencia y el surgimiento de jerarquías (1999, p. 242). Con todo, en un gesto hacia el igualitarismo distributivo, indica que la desigualdad

deviene inaceptable cuando un grupo siente que su porción de recursos o derechos es mucho menor que la de otros grupos (Miller, 1999, p. 238). Tal como ha señalado Will Kymlicka, el rechazo de los “*details of the countinghouse* [detalles de contaduría]” (2006, p. 13) —según la famosa expresión del intelectual laborista R. H. Towner— hace que la justicia fraternal sea reticente a pensar las desigualdades interpersonales generadas por los talentos y elecciones individuales. Al igual que la clásica socialdemocracia, este igualitarismo se concentra en corregir las circunstancias (heredadas) en general, pero deja intacto el problema de la responsabilidad y la equidad, ignorando así las desigualdades causadas por los propios individuos, esto es, los efectos distributivos de las variaciones entre las personas (Kymlicka, 2006, p.19).

Aquí radica uno de los puntos de mayor desacuerdo. Desde la igualdad social se cuestiona al igualitarismo de la suerte por los efectos que tendrían la medición y comparación de desempeños. Richard Arneson (2000, p. 97) apunta a la impracticabilidad de realizar evaluaciones precisas sobre la incidencia de las elecciones en la desigualdad y sostiene que intentarlo daría cabida a los propios resentimientos y prejuicios. Jonathan Wolff (1998, pp. 113ss.), en tanto, enfatiza que el igualitarismo de la suerte promueve revelaciones vergonzantes y hace que los ciudadanos se miren unos a otros con recelo como si todos fuesen a hacer trampa, creando un *ethos* plagado de vergüenza, estigmatización y desconfianza. Para Elizabeth Anderson, las políticas derivadas del igualitarismo de la suerte generan, entre otros problemas, lástima y paternalismo hacia los menos afortunados (1999, pp. 300-307). Samuel Scheffler, por su lado, subraya que el igualitarismo de la suerte obliga a que las personas se miren a sí mismas en busca de su propia responsabilidad y observen a sus conciudadanos juzgando en qué medida son responsables de su situación (2003, pp. 21ss.). Según Kymlicka, el igualitarismo social o fraternal intenta desplazar el centro de atención desde el reparto de los recursos individuales hacia la calidad de las relaciones sociales (2006, p. 25). El igualitarismo fraternal, además, está lejos de exigir una igualdad estricta en términos distributivos. Para Scheffler, por ejemplo, la igualdad es un ideal moral que rige los vínculos entre las personas y no el primero de los ideales distributivos (2003, pp. 21-22). Para Anderson, la clave reside en el entramado de relaciones que da marco a la distribución de los bienes y no sólo en el reparto de los bienes *per se* (1999, p. 314). Por eso, las personas no se deben igualdad material entre sí, sino las condiciones para las libertades que les permiten desempeñarse como ciudadanos iguales (1999, p. 320). En una certera síntesis, Martin O’Neill sostiene que el igualitarismo fraternal “*is more concerned with the character of our shared institutions, and the way in which*

those institutions treat us, rather than precise allocations of goods or distributions of welfare [Está más preocupado por el carácter de nuestras instituciones compartidas, y el modo en que esas instituciones nos tratan, que por las asignaciones precisas de bienes o distribuciones de bienestar]” (2018, p. 5). Ahora, bien, pese a las notables diferencias entre ambos enfoques, Cohen cree posible un compromiso. El esbozo está planteado en los principios igualitario y comunitario del modelo de campamento, pero antes de examinarlo con más detalle es preciso ahondar en el igualitarismo propiamente coheniano.

Equidad, legitimidad y suerte en las opciones

La concepción coheniana del igualitarismo equitativo se comprende mejor a la luz de su discusión sobre la suerte opcional, la cual está vinculada a precedentes tan tempranos como su discusión sobre el conocido argumento nozickeano de que los pasos justos conservan la justicia de una situación inicial justa e incluso igualitaria (Cohen, 2017, pp. 35ss.). A partir de argumentos elaborados por Van Parijs y Van der Veen, Cohen afirma que la justicia debe ser evaluada tanto en términos de estados finales cuanto de procesos históricos que llevan a un perfil particular. Dado que en cualquier teoría de la justicia hay un componente histórico y un componente no histórico, es posible determinar si una distribución es justa sólo a través de su perfil, ignorando el proceso por el cual se gestó dicho perfil, o viceversa (Cohen, 2011d, p. 127). Luego, un cierto perfil puede ser justo porque es equitativo (es decir, igualitario) y una distribución no igualitaria resultante de una serie de interacciones o decisiones personales puede ser justa, ya no por su equidad (su igualitarismo) sino por su legitimidad.

De esta distinción que Cohen hace suya surgen algunas combinaciones interesantes. Un determinado resultado puede ser considerado injusto porque no es igualitario y al mismo tiempo ser tenido como justo puesto que nadie puede plantear una queja al respecto (2011d, p. 128). En otras palabras: el resultado final puede ser injusto en tanto no igualitario y justo en tanto legítimo, cuando la legitimidad es entendida, en una definición amplia, como la cualidad que posee un cierto proceso o resultado, de tal modo que nadie puede reclamar derecho a queja (2011d, p. 129). Como veremos, en el modelo de campamento coheniano, algunos resultados no igualitarios son (muy) problemáticos por su inequidad más no por su ilegitimidad. Frente a profundas desigualdades (legítimas) que lesionan el tejido social, Cohen recurrirá al argumento motivado por la repugnancia para dar paso al principio de comunidad como complemento del principio igualitario. De este modo,

tenderá un puente hacia la igualdad social o fraternal, en términos que evocan la postura de Miller: “nuestra sociedad no debería ser así.”

El recurso a la legitimidad le permite a Cohen superar la rigidez de la postura canónica de Ronald Dworkin sobre la suerte opcional en el desplazamiento desde una distribución igualitaria a otra no igualitaria. Para Cohen, la doctrina dworkiniana según la cual —dado un punto de partida igualitario— la suerte en las opciones preserva la justicia mientras que la suerte bruta la anula (2011d, p. 131) no es completamente correcta, porque la suerte opcional no siempre puede hacer lo que Dworkin cree que hace. En rigor, Cohen (2011d, p. 132) no se pregunta si la suerte opcional preserva la justicia en todos los casos, sino si alguna vez lo hace o, más precisamente, si lo hace de una manera que no sea accidental. Por eso, concluye, si después de que la suerte opcional ha intervenido la situación sigue siendo justa, no es porque la suerte opcional ha conservado la justicia en un sentido estricto, sino porque no ha logrado destruirla. Mas aun, la suerte en las opciones *nunca* mantiene la justicia previa a su funcionamiento (2011d, p. 134); todo lo que puede hacer es prestar alguna legitimidad a un resultado que de todos modos es inequitativo o injusto. Como veremos, en el modelo de campamento, este es el caso que Cohen considera estrictamente “muy problemático” para el igualitarismo (2011a, p. 23).

Para poner a prueba la posición dworkiniana, Cohen recurre al acostumbrado caso de una apuesta en la que dos participantes ponen en juego la mitad de sus bienes, arrojan una moneda y el ganador termina con tres veces los bienes del perdedor. Para Dworkin, esta nueva situación todavía es tan justa como la igualdad inicial y sin importar cuán terribles puedan ser las consecuencias para el perdedor (Cohen, 2011d, p. 132). Según Cohen, Dworkin no es sensible a la terrible condición de quien tiene mala suerte en un juego en el que se ha esfumado la igualdad inicial. Para reforzar su posición, Cohen presenta un caso análogo aunque menos dramático que el de la apuesta. Consiste en imaginar una cierta sociedad cuyos miembros no son antiigualitarios pero tampoco sostienen enfáticamente el ideal de la igualdad estricta. Estas personas deciden, por unanimidad, dar parte de sus porciones individuales iguales a otras dos personas que, tal como acuerdan, merecen esa parte extra por ser ellas mismas personas muy equitativas. Así, mediante un acuerdo perfecto, una sociedad rompe la igualdad inicial. Para Cohen, el resultado es inequitativo según el criterio por el cual la distribución inicial era equitativa, pero de todos modos sigue siendo legítimo porque nadie tiene derecho a queja, en tanto el nuevo esquema surge de una votación sin disidencias (2011d, p. 132).

El resultado legítimo de la decisión unánime no es capaz, alega Cohen, de remover la inequidad del resultado, que está en contradicción con la igualdad previa a la votación. Así, añade Cohen, se presentan dos escenarios posibles cuando la unanimidad (legitimidad) prevalece sobre la igualdad:

i. The unequal outcome is not entirely just (because it is unfair) but it is legitimate. With respect to legitimacy, unanimous will trumps the justice of fairness. ii. The unequal outcome is both legitimate and entirely just. Unanimous will confers unqualified justice on an unequal outcome that would otherwise be an unjust outcome [i. El resultado desigual no es completamente justo (porque es inequitativo), pero es legítimo. Con respecto a la legitimidad, la voluntad unánime prevalece por sobre la justicia de equidad. ii. El resultado desigual es a la vez legítimo y completamente justo. La voluntad unánime confiere justicia incondicional a un resultado desigual que de otro modo sería un resultado injusto]. (2011d, p. 133).

La analogía apunta a resaltar la noción de consentimiento presente en ambos escenarios. En el caso de la apuesta, el perdedor no tiene derecho a queja porque él mismo estuvo de acuerdo con el procedimiento que acabó perjudicándolo (Cohen, 2011d, pp. 133-134). En el caso de la votación unánime, ningún miembro de la comunidad puede protestar por un resultado que fue querido por todos y por un procedimiento que nadie cuestionó. Aunque siempre hay buenas objeciones a la analogía propuesta por Cohen —y él se ocupa de contestarlas—, el elemento crucial en estos casos es que la afirmación de que la suerte en las opciones preserva la justicia es apenas un caso especial de la noción de que el consentimiento conserva la justicia (2011d, p. 135). De aquí Cohen extrae una distinción clave: por un lado está la *justicia de equidad*, que simplemente exige una distribución igualitaria (por eso el resultado de una apuesta no es justo en este sentido); por otro, la *justicia de legitimidad*, que avala el resultado de la apuesta, puesto que esta, en tanto juego voluntario (consentido) en un contexto justo, constituye un procedimiento justo (2011d, p. 141).

La doctrina dworkiniana no hallaría ninguna injusticia en el resultado de la apuesta o en el caso de la decisión unánime, ya que la suerte opcional, desde esta perspectiva, siempre preserva la justicia: se inclinaría por (*ii*). Cohen, en cambio, elige (*i*). Para este autor, las apuestas rara vez son totalmente incondicionadas y, más importante aún, la suerte en la opción es una fuente de injusticia constitutiva en el capitalismo, tanto como lo es la suerte bruta. De allí la importancia, entonces, de distinguir la equidad y la legitimidad como *aspectos* de la justicia (2011d, p. 141). Las implicancias prácticas de la distinción son desafiantes para el igualitarismo. Si un procedimiento legítimo

arroja un resultado inequitativo, la respuesta correcta podría consistir, por ejemplo, en revertir o no aplicar el resultado. Para Cohen, el punto es que no se puede tratar a los apostadores ganadores y perdedores del mismo modo e independientemente de lo que uno piense de la (in)justicia de esa situación. Una situación terrible bien puede reclamar compensación. Un resultado legítimo pero inequitativo puede demandar rectificación. En el capitalismo, sostiene Cohen, cualquier transacción que las personas realicen con sus posesiones terminarán en una distribución contaminada por la suerte (2011d, p. 143). Entonces, si la legitimidad no es suficiente para bloquear un reclamo desde la equidad, no es cierto que la suerte opcional siempre preserva la justicia. La legitimidad puede permitir desigualdades que claman por compensación debido a que la igualdad es el principio que subyace a la equidad. Pero la motivación para que prevalezca la equidad como igualdad debe obedecer a otro principio. He aquí el rol de la comunidad (de iguales).

Un argumento elaborado por Nicholas Barry (2008) como alternativa a la forma convencional del igualitarismo de la suerte puede reforzar la posición de Cohen, sin apelar a comparaciones con lo que ocurre en el capitalismo. Según Barry, la suerte siempre desempeña un papel, ya sea en forma bruta o en la forma de opciones, puesto que en gran medida tales opciones también son afectadas por la suerte bruta. Por lo tanto, los resultados de la suerte opcional también deberían ser redistribuidos o neutralizados. Esta idea de compartir los beneficios y cargas de la suerte opcional responde a dos razones: primero, porque la suerte bruta siempre tiene un rol —porque contamina a la suerte opcional, para usar con largueza la expresión de Cohen—; y segundo, porque en una situación de apuesta o cuasiapuesta, cada participante preferiría que las ganancias y pérdidas fuesen compartidas para eludir así el desastre individual en caso de mala suerte (Barry, 2008, pp. 138-139). Esta preferencia por compartir las ganancias y pérdidas habla de una actitud moderada hacia el riesgo y de la existencia de un *ethos* que permite tal tipo de compensación. Si los ganadores están dispuestos a compartir sus beneficios con los perdedores es porque existe lo que Barry (2008) llama “*equal footing proviso* [estipulación de igualdad inicial]” (2008, p. 140), es decir, son iguales en términos del trasfondo que lleva a algunos a tomar cierto tipo de decisiones. La estipulación de igualdad inicial está ciertamente asociada a la visión de Cohen sobre el socialismo, dado que estas condiciones igualitarias también son requeridas, en buena medida, en un escenario socialista.

En el contexto de esta discusión, Barry recupera un fragmento de “*On the Currency of Egalitarian Justice*,” en el cual Cohen sostiene que una persona sufre explotación cuando se saca provecho de ella de manera injusta

y que padece mala suerte bruta cuando su fortuna no se sigue de una decisión riesgosa que pudo haber evitado. Por eso, Cohen considera que la principal motivación igualitaria reside en anular la incidencia de la suerte bruta y de la explotación en los resultados distributivos (Cohen, 2011e, p.5). En otras palabras, el igualitarismo apunta a eliminar la explotación y la influencia de la suerte bruta, ya que ambas producen desigualdades ilegítimas. Ahora, si eliminar la explotación significa la superación del capitalismo, el compromiso de Cohen con el igualitarismo fraternal corre el riesgo de desmoronarse, porque los igualitaristas fraternales no son necesariamente anticapitalistas. Si desde una lectura más amplia, se admite que hay explotación cuando, por ejemplo, los menos aventajados no reciben los justos frutos de la cooperación social —se toma ventaja injusta de su situación— debido al chantaje de los más talentosos, entonces la conexión entre el igualitarismo de la equidad coheniano se acerca más plausiblemente al igualitarismo de la fraternidad. Así, las condiciones iniciales igualitarias del modelo de campamento coheniano —el *equal footing* de Barry— hacen posible establecer que aquellos que se beneficiaron de la buena suerte deben compartir sus ventajas con los demás y quienes fueron víctimas de la mala fortuna pueden reclamar, como cuestión de derecho, alguna compensación de parte de los que están en mejor situación (Barry, 2008, p. 144). La comunidad fraternal exige que se anulen los efectos de la suerte opcional, porque esta nunca preserva la justicia inicial. Sobre este punto versa, en buena medida, el caso con el cual Cohen busca identificar los principios de justicia que serían deseables en el socialismo.

El socialismo como campamento entre amigos

En *¿Por qué no el socialismo?*, Cohen (2011a) desarrolla un caso hipotético pero suficientemente cercano a la experiencia cotidiana a favor de la deseabilidad del socialismo a través de un modelo de campamento entre amigos. Los principios socialistas que Cohen identifica en esta microsociedad están en línea con las nociones de *igualdad voluntaria* o la *igualdad radical sin coerción* que él mismo desarrollara en los años noventa (Cohen, 1990; 1995). Así, el socialismo, tal como se lo concibe en el experimento mental del campamento, se edifica sobre la base de dos principios: un principio igualitario y un principio comunitario. Es precisamente aquí donde se realiza el compromiso entre la equidad y la fraternidad, toda vez que la propuesta coheniana —alojando la distinción legitimidad-equidad— combina un principio igualitario especificado como igualdad radical de oportunidades que permite algunas desigualdades legítimas, y un principio comunitario —relacionado con la igualdad voluntaria,

la fraternidad y la comunidad justificatoria— el cual afirma el lazo social igualitario que limita las desigualdades permitidas.

El modelo de campamento entraña algunas precondiciones que, tomadas en conjunto, ya implican una aproximación desde la fraternidad y generan luego la dinámica distributiva peculiar de este escenario. La comunidad inicial del campamento posee “un objetivo común” (pasarla bien haciendo cosas por separado o colectivamente), recursos materiales suficientes (los cuales pueden ser de propiedad personal pero son controlados colectivamente), y la ausencia de jerarquías. Además, las personas establecen “acuerdos mutuos... [que] garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios” (2011a, p. 10). Es decir: ya en la escena inicial hay igualdad (equitativa) y acuerdos comunitarios de los que nadie puede quejarse (legitimidad). Más aún, el objetivo de esta comunidad implica “una preocupación común para que, en la medida de lo posible, todos tengan la misma oportunidad de prosperar y de relajarse, con la condición de que contribuyan según su capacidad a que otros prosperen y se relajen” (2011a, p. 10). Así, tenemos una situación de igualdad de condiciones, aceptada unánimemente, que se sostiene con el requisito de que cada uno contribuya con sus capacidades a la realización de los otros.

Hay una precondición que se destaca especialmente: el necesario lazo interpersonal de amistad que reina en el espacio restringido del campamento. Puede suponerse que aquí ya opera la igualdad social o igualitarismo fraternal, que es indiferente a la necesidad de anular o compensar los efectos de la (mala) suerte a escala individual y, en cambio, se concentra en los lazos positivos en sí mismos. Al mismo tiempo, también opera el igualitarismo de la suerte en su versión coheniana para anular las desigualdades originadas en la suerte bruta. Es precisamente el lazo social de amistad combinado con el rechazo del azar lo que elimina algunos posibles criterios y resultados distributivos no deseados en la dinámica del campamento. En presencia de vínculos fraternos (acuerdos mutuos, preocupación recíproca, y ausencia de jerarquías), el reclamo de autopropiedad, propiedad lockeana, el mérito y la herencia están fuera de lugar, porque de algún modo se originan en la buena fortuna y porque generan desigualdades inaceptables que lesionan el tejido social igualitario. Cualquiera de los acampantes que exigiera ventajas basadas en sus talentos inmerecidos recibiría esta respuesta: “¿por qué habríamos de recompensarte por tu buena fortuna?” (2011a, p. 12). Se trata de una pregunta que revela la emergencia de una comunidad justificatoria. De este modo, una vez que todos los criterios distributivos sensibles a la buena suerte han sido descartados, el socialismo—en el escenario del campamento— puede ser definido, según Cohen, como

“propiedad colectiva y cooperación mutua planificada” (2011a, p. 13), lo cual resulta, naturalmente, de un acuerdo unánime. La amistad se transforma en “cooperación mutua planificada,” lo cual suma un elemento institucional a una noción que de otro modo tiene resonancias marcadamente emocionales.

Los dos principios del campamento, como se dijo, son un principio igualitario y un principio comunitario. El principio igualitario, explica Cohen, es “un principio de igualdad radical de oportunidades [y] es por lo tanto coherente con ciertas desigualdades de resultado” mientras que “[e]l principio comunitario restringe la aplicación del principio igualitario al prohibir ciertas desigualdades que el principio igualitario permite” (2011a, p. 15). La opción por un principio de igualdad radical de oportunidades debe comprenderse en el marco de la concepción coheniana de una métrica que combina recursos y bienestar al tiempo que supone lexicalidades complejas. En la teoría de Cohen, aunque él no lo señale de este modo, la complejidad —y no el mero compromiso— articula el igualitarismo de la suerte con el igualitarismo basado en la fraternidad. Las lexicalidades en cuestión generan la secuencia que va desde un principio a otro, esto es, desde la igualdad radical de oportunidades (que anula los efectos de la suerte bruta) hasta la igualdad equitativa templada por la comunidad (que anula las desigualdades de la suerte en la opción). Esta secuencia toma en cuenta criterios históricos y de estado final, apelando a la distinción relevante (teórica y práctica) entre la justicia de legitimidad y la justicia de equidad.

El primer principio es, hablando estrictamente, una norma propia del igualitarismo de la suerte, cuya motivación de fondo reside en sostener que la equidad en tanto igualdad es valiosa en sí misma, de modo que una distribución equitativa se logra cuando se remueve o neutraliza totalmente la suerte bruta y se permite que solo la elección genuina determine el resultado distributivo. Según Cohen, “el principio igualitario correcto, el principio igualitario que *la justicia* [como equidad y como legitimidad] avala... es un principio de igualdad radical de oportunidades, que llamaré ‘igualdad de oportunidades socialista’” (2011a, pp. 15-16). Y añade:

La igualdad de oportunidades socialista busca corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir, las desventajas de las cuales, razonablemente, no se puede responsabilizar al agente mismo, sean estas desventajas que reflejen una adversidad social o desventajas que reflejen una adversidad natural. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, la diferencias en el resultado solo reflejan diferencias de gusto o elección, no diferencias de habilidades y de poderes, de origen natural o social. (Cohen, 2011a, pp. 18-19).

La influencia de la suerte bruta, en breve, debe ser neutralizada o corregida. Sin embargo, una vez que esto se ha logrado, las elecciones personales —especialmente aquellas relacionadas con el trabajo y el ocio, e incluso con diversas colecciones de bienes— pueden generar diferencias entre individuos, pero estas ya no pueden ser siempre juzgadas como injustas, puesto que son legítimas y a veces no afectan la trama social igualitaria.

En el modelo de campamento pueden observarse tres movimientos distributivos. En primer lugar, en nombre de la justicia de equidad, las desigualdades debidas a la suerte bruta son neutralizadas, dando origen a las condiciones iniciales del campamento entre amigos; en segundo lugar, en nombre de la justicia de legitimidad y de equidad (y con la métrica de igual acceso a las ventajas) se permiten algunas diferencias que no violentan el disfrute comparable y otras que sí lo hacen; y en tercer lugar se introduce el principio comunitario para corregir aquellas grandes desigualdades legítimas en el provecho agregado que puedan surgir de la elección lamentable y de la mala suerte opcional. Este tercer movimiento, que reconoce que la mala suerte opcional no conserva la equidad (o lo hace muy rara vez), es congruente con la posición (*i*), esto es: “el resultado desigual no es completamente justo (porque es inequitativo), pero es legítimo” porque ha habido decisiones genuinas aunque contaminadas por la suerte.

Para apreciar con más detalle los movimientos recién esbozados, veamos brevemente el argumento coheniano sobre las limitaciones de la igualdad de oportunidades socialista. Para Cohen, dicha igualdad

Tolera la desigualdad de provecho, en los casos en que ella refleja las elecciones auténticas de los individuos que, inicialmente, están posicionados en igualdad de condiciones y a los que por consiguiente es posible considerar responsables de las consecuencias de esas elecciones. (2011a, p. 24).

La desigualdad de provecho tolerada, generada por elecciones genuinas de las personas, adopta dos formas, la segunda de las cuales tiene dos variantes. La primera forma, que no presenta un gran desafío al ideal socialista, “cuando se tienen en cuenta todos los factores, no constituye una inequidad” (2011a, p. 23), ya que surge de preferencias y elecciones que conducen a un disfrute comparable. Así, las diferencias en cargas y beneficios que surgen de las opciones genuinas no pueden objetarse cuando (lo que no siempre es el caso) “su satisfacción lleva a un comparable disfrute agregado de la vida [ya que] tales diferencias de beneficios y cargas no constituyen *desigualdades* de beneficios y cargas” (2011a, p. 20). En este primer caso, al no existir un desequilibrio

profundo en el disfrute agregado, puede decirse que solo hay diferencias de resultado, la justicia se mantiene tanto en el sentido de equidad como de legitimidad, y la comunidad no sufre tensiones. No obstante, al justificar los alejamientos de la igualdad inicial debidos a las elecciones, Cohen hace un primer movimiento para limitarlas: sin importar cuán legítimas puedan ser, estas diferencias deben dejar a todos con un “comparable disfrute agregado de la vida” (2011a, p. 20). La métrica del acceso a las ventajas, con su componente de bienestar, habilita la noción de disfrute comparable y, al mismo tiempo, introduce un elemento relacional, que luego cobrará forma de comunidad. Es decir: las diferencias que surgen de elecciones genuinas no deben alterar gravemente el nivel de disfrute comparable y, por ende, no deben lesionar el entramado social del campamento.

La segunda forma de desigualdad se vuelve “problemática” porque involucra “una desigualdad de provecho agregado” (2011a, p. 24). Aquí, aparecen las dos variantes: por un lado, la que se origina en la *elección lamentable* y, por otro lado, la que surge de la *suerte en las opciones*. La primera variante se refiere a elecciones genuinas que resultan equivocadas desde el comienzo, pero quien toma esa decisión, consciente de que le esperan resultados desventajosos, lamenta luego la pérdida en su beneficio agregado. En este caso —ejemplificado por la famosa fábula de la cigarra y la hormiga—, la desigualdad generada por la molicie de la cigarra constituye una desigualdad legítima pero inequitativa, que daña el tejido social. La segunda variante,

La desigualdad de provecho total verdaderamente problemática, la desigualdad sustancial que es consistente con la igualdad de oportunidades socialista, es una desigualdad que refleja diferencias en... la *suerte en las opciones* (2011a, p. 27).

El caso típico es la apuesta voluntaria asumida por personas cuyas condiciones iniciales han sido equilibradas por la igualdad de oportunidades socialista. A diferencia de la elección lamentable, la suerte opcional pura implica que alguien entra a una apuesta sabiendo todos los riesgos y sin pensar que habría preferido actuar de otro modo en caso de resultados adversos. Aquí, Cohen insiste en que la suerte opcional no opera solo en casos de apuestas entre individuos sino que es una experiencia de todos los días en el casi ineludible casino del mercado capitalista (2011a, p. 28). Es verdad, por otra parte, que puede haber suerte opcional en el socialismo (en el campamento hipotético) y los resultados de estas opciones resultan inobjektibles desde el punto de vista de la justicia de legitimidad. Pero desde la equidad, todavía deben ser compensados en obsequio a la preservación de la comunidad. En palabras de Cohen:

Pese a que la justicia no condena las desigualdades [de la elección lamentable y la suerte en la opción], a los socialistas les resultan repugnantes cuando prevalecen en una escala lo suficientemente grande, porque en ese caso contradicen el principio de comunidad: la comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades. (2011a, p. 29).

Estas desigualdades son injustas desde el punto de vista de la equidad, pero justas desde la legitimidad. En otros términos, las desigualdades resultantes en la segunda forma son solo legítimas (incluso cuando surgen de la suerte en la opción, porque quien asumió riesgos libremente no tiene derecho a queja), pero son injustas porque no preservan la igualdad inicial y, por ende, contrarían la concepción de justicia basada en la equidad.

En el último fragmento citado puede observarse el nexo motivacional para el retorno de la comunidad: es el hecho de que la desigualdad se vuelve “repugnante” para una concepción socialista, estructurada a partir de una preferencia inicial por la comunidad, la cual es el punto de partida y el criterio que subyace a las precondiciones del campamento. Para corregir las desigualdades legítimas permitidas por el principio igualitario, (re)emerge entonces el principio comunitario. El factor motivacional, la repugnancia, da impulso al principio comunitario que viene al rescate de la justicia igualitaria, respaldando la convicción coheniana de que la justicia no puede limitarse a las instituciones básicas sino que debe alcanzar a las decisiones personales.

En este punto puede introducirse una distinción que Cohen (2017) utiliza en su discusión sobre qué es moralmente reprochable en la explotación capitalista. Al evaluar situaciones de injusticia, Cohen discrimina entre lo causalmente fundamental (pero normativamente secundario) y lo normativamente fundamental. En el caso de la explotación, la desigualdad en la distribución de los medios de producción es causalmente fundamental, pero lo normativamente fundamental es que la explotación consiste en una extracción forzada de plusvalor, generada precisamente por aquella desigualdad inicial. Esta distribución desigual inicial es causalmente fundamental —porque tiende a generar la extracción forzada y no recompensada de plusvalor— pero solo es normativamente derivada o secundaria porque su injusticia deriva de la injusticia normativamente fundamental que es la extracción forzosa de plusvalor (2017, pp. 241-242). En el caso del campamento, siendo igual el acceso a los recursos y habiendo sido igualadas las circunstancias no elegidas, las decisiones genuinas (a veces lamentables o afectadas por la suerte opcional) producen resultados no igualitarios. La nueva distribución desigual de recursos o provecho agregado (ventajas) tensiona el tejido social igualitario

de la comunidad del campamento. Por lo tanto lo causalmente fundamental es la desigualdad cuando esta sobrepasa el umbral del disfrute agregado comparable y destruye el lazo comunitario. Lo que es normativamente fundamental, en tanto, es la comunidad, que debe recomponerse porque es valiosa en sí misma y no porque así lo mande la justicia de legitimidad. El compromiso coheniano con el igualitarismo social se expresa aquí en el estatus normativamente fundamental que se le atribuye a la comunidad, mientras que la desigualdades legítimas —asociadas al igualitarismo de la suerte— cumplen un rol causalmente primario pero normativamente derivado.

El retorno de la comunidad

Como venimos diciendo, el principio de igualdad de oportunidades socialista —que autoriza desigualdades justas en términos de legitimidad pero injustas según la equidad— necesita ser “templado” por el “principio comunitario,” el cual requiere que “a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros” (Cohen, 2011a, p. 30). Este cuidado mutuo o “comunal” puede aparecer bajo dos formas: la primera requiere mitigar las desigualdades legítimas pero inequitativas que repugnan al ideal socialista; la segunda, la reciprocidad no instrumental, aunque no es estrictamente un componente igualitario, resulta de “importancia suprema en la concepción socialista” (2011a, p. 30). Esto es así porque el socialismo, según Cohen, no puede ser reducido a un mero procedimiento distributivo o a un esquema de regateo: requiere un *ethos* igualitario de cuidado y respeto mutuos. En efecto, en su discusión contra Rawls acerca de los incentivos no igualitarios, Cohen denuncia que el Principio de Diferencia —que en su versión laxa es vulnerable al chantaje de los más aventajados— acaba generando una concepción regateadora de las relaciones sociales en vez de una concepción comunitaria, y que, por ende, no llega a ser un auténtico principio de justicia sostenido en un *ethos* congruente con el mismo (2008, p. 82). En el modelo de campamento, entonces, “ciertas desigualdades que no pueden prohibirse en nombre de la igualdad socialista de oportunidades deberían prohibirse, a pesar de todo, en nombre del principio comunitario” (Cohen, 2011a, p. 31); esto es, en nombre del *ethos* correspondiente a una concepción socialista de lo justo. Al (re)introducir el principio comunitario, Cohen sella el compromiso entre la equidad y la fraternidad. Este compromiso expresa no tanto una concesión *stricto sensu* al campo adversario, sino más bien el derrotero del igualitarismo de Cohen, especialmente tras su giro normativo.²

2 Sobre este giro hacia el campo normativo, véase especialmente Gargarella y Queralt (2014).

A lo largo de los años, Cohen ha construido diversas acepciones del igualitarismo que, por la presencia constante de un cierto *ethos*, tiene afinidades innegables con el igualitarismo social. En primer lugar, Cohen (2008, pp. 27 y ss; 1992) expande el igualitarismo rawlsiano al proponer una lectura estricta del Principio de Diferencia, la cual demanda la existencia de una *comunidad justificatoria* para que puedan hacerse efectivos los requisitos de la justicia como equidad. En ausencia de un lazo social que demande la justificación de las desigualdades permitidas, las ventajas de los más talentosos frente a los menos afortunados no pueden contarse como válidas. El compromiso con el igualitarismo social ya se insinúa cuando Cohen sostiene esta lectura estricta del Principio de Diferencia, la cual depende en buena medida del compromiso personal de los individuos con el sostenimiento de la justicia. Esto se vincula con su argumento de que la justicia es un asunto no solo institucional sino también personal, para lo cual es determinante mantener la noción rawlsiana de fraternidad, como deseo de no querer obtener ventajas indebidas (Cohen, 2008, pp. 129-132).

En segundo término, y en relación directa con lo anterior, Cohen (2017) sostiene que la justicia es posible cuando existe un *ethos* compatible con la igualdad voluntaria bajo circunstancias de abundancia material moderada. Así, instituciones y personas justas generan no solo una distribución justa, sino una sociedad “constitutivamente justa” (Cohen, 2001, p. 179). Cohen, en efecto, encuentra la posibilidad del comunismo en la 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 puja distributiva, es bastante alto como para que los conflictos de intereses se resuelvan “sin coerción en favor de la igualdad” (Cohen, 2017, p. 161).

Además, este mundo social requiere que los individuos tengan una razonable —aunque no absoluta— disposición a actuar según principios de justicia igualitaria. Una sociedad igualitaria necesita entonces sujetos “suficientemente justos dispuestos a sostener una distribución igualitaria, en condiciones de modesta abundancia” (2017, p. 161). Tal es la solución de Cohen “al problema de cómo la igualdad voluntaria podría ser posible” (2017, ib.). Esta forma igualitaria contiene al menos tres elementos clave para la tradición socialista: a) impugna inequívocamente la autopropiedad al postular la adhesión a principios igualitarios de manera estrictamente voluntaria; b) supone personas suficientemente virtuosas y no solo instituciones virtuosas, con lo cual pone en entredicho la primacía absoluta 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. En este sentido, Cohen insiste en que esta sociedad constitutivamente justa demanda “un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales” ya que “en ausencia de tal *ethos*, se producirán desigualdades que no son necesarias para mejorar la condición de los que peor están” (2001, p. 174) Por ende, añade que “es imposible lograr la justicia distributiva mediante métodos puramente estructurales” (2001, p. 178).

Más todavía, en su caracterización del comunismo, Cohen sostiene que este no está más allá de la justicia, como quiere Rawls, sino que esta se realiza “como distribución y... como virtud moral” de los ciudadanos (2017, p. 173). Así, tanto en el caso de la lectura estricta del Principio de Diferencia como en la noción de igualdad voluntaria, es el lazo comunitario o fraterno, el que viene a limitar las desigualdades que, de otro modo, las instituciones permitirían. Las reglas de la igualdad de oportunidades socialista no son suficientes; se necesita el vínculo comunitario que temple a la justicia. Y este *ethos* no es solo un medio, sino también una precondition y un principio de justicia que constituye un fin en sí mismo. De principio a fin, la justicia socialista coheniana está vinculada a una noción de comunidad.

En el socialismo, alega Cohen, “por lo general a una persona [sí] le importa *de manera fundamental* lo bien o mal que le va a cualquier otra persona que no sea ella misma”; las personas creen que “cooperar con otras personas es una cosa buena en sí misma”; y quieren “que le vaya bien a uno mismo y a la otra persona” (2011a, pp. 36-37). El lazo comunitario es aún más necesario si se considera que la comunidad igualitaria inicial del campamento debió aplicar sobre sí una política de redistribución para remover las desventajas según el principio de igualdad de oportunidades socialista. Esto significó no solo anular las desventajas debidas a la suerte bruta, sino también reducir las oportunidades “de aquellos que se benefician de la desigualdad de oportunidades,” ya que “promover la igualdad de oportunidades no solo requiere de una política de igualación sino también de una política de redistribución” (2011a, p. 16). Esta redistribución que conduce a la igualdad radical de oportunidades supone la presencia de un vínculo social que hace que los más afortunados y talentosos acepten la igualdad como principio. Luego, la comunidad que al final del proceso viene a corregir las desigualdades legítimas, ya está presente en (el proceso que conduce a) la igualdad inicial.

Corresponde en este punto retomar los términos del compromiso propuesto por Cohen, ahora de manera completa para enfatizar que su gesto hacia el igualitarismo fraternal no es ajeno a sus preocupaciones previas,

sino que surge desde su propia visión de la igualdad y de la comunidad. Escribe Cohen:

The fraternity egalitarian may... say that she does not care about fairness, or that she thinks it's a confused concept. But she might also acknowledge the force of the objection [about responsibility], and propose a trade-off between fraternity and fairness. She might then allow responsibility-induced inequalities, within the limits of an imperfect but tolerably robust preservation of community [El igualitarista de la fraternidad puede ... decir que no le importa la equidad, o que piensa que es un concepto confuso. Pero puede reconocer la fuerza de la objeción [acerca de la responsabilidad] y proponer un compromiso entre la fraternidad y la equidad. Puede entonces permitir desigualdades inducidas por la responsabilidad, dentro de los límites de una imperfecta pero tolerablemente robusta preservación de la comunidad]. (2011b, p. 123).

De inmediato, Cohen asegura que tal compromiso no es otro que el que se expresa en los dos principios socialistas del modelo de campamento, donde la comunidad juega un papel normativamente fundamental (2011b, p. 123). En efecto, la noción de comunidad parece situada lógicamente en dos momentos diferenciados: es una precondition para que el campamento sea posible y es el principio que viene a perfeccionar los resultados del igualitarismo de la suerte. La formulación puede sonar tautológica: se necesita comunidad para tener comunidad, lo cual no está muy lejos de la definición que el propio Cohen ofrece en su famosa *Tanner Lecture*: “*A community... is a set of people among whom there is community... [I]n this respect [it is] like 'friendship': a friendship is a relationship in which friendship obtains* [Una comunidad ... es un conjunto de personas entre las cuales hay comunidad ... [E]n este sentido es como la ‘amistad’: una amistad es una relación en la cual existe amistad]” (Cohen, 1992, p. 281).

Pero, más específicamente, en el campamento se pone en juego una forma comunitaria peculiar: la comunidad justificatoria. Esto implica un grupo de personas entre quienes rige una norma de justificación integral, de modo que los miembros de dicha comunidad deben justificar las conductas particulares generadoras de desigualdad, en un escenario de diálogo interpersonal (Cohen, 1992, p. 281). En su crítica a los incentivos rawlsianos, generadores de desigualdades y originados en las elecciones maximizadoras, Cohen sostiene que tales desigualdades son injustas porque no pueden ser justificadas ante los demás miembros de la comunidad. Los incentivos injustificados, precisamente, generan desigualdades que rompen la comunidad justificatoria y el *ethos* igualitario que Cohen postula. La elección personal en definitiva, legítima

pero no justifica de manera integral; la igualdad está justificada en sus propios términos. Así, como señalamos, ya existe comunidad en el momento en que se ha logrado la igualdad de oportunidades socialista, puesto que la comunidad constituye la base misma del campamento como experimento mental. El campamento supone la preexistencia de lazos comunitarios, entre los que se destaca el rechazo de sacar provecho de los recursos y los talentos personales (recursos y talentos son parte de un acervo común). En la comunidad inicial se permiten, en tanto son legítimas, las desigualdades basadas en la elección (porque la autorrealización es importante), pero el sentido comunitario nunca deja de funcionar como límite a las desigualdades permitidas. En función de las lexicalidades complejas que Cohen propone, como vimos en la primera sección, podría decirse que la igualdad tiene prioridad sobre la responsabilidad y que la comunidad tiene prioridad sobre ambas. O, de otro modo, la igualdad radical prevalece sobre la desigualdad legítima, y la comunidad sobre ambas.

El compromiso propuesto por Cohen supone que el igualitarista social debe admitir “desigualdades inducidas por la responsabilidad, dentro de los límites de una imperfecta pero tolerablemente robusta preservación de la comunidad” (2011b, p. 123). En el igualitarismo fraternal, en rigor, las desigualdades son rechazadas porque son contrarias a la comunidad y no porque se asuma que la igualdad distributiva es valiosa en sí misma, como en el caso del igualitarismo de la suerte. Según Cohen, el igualitarismo fraternal o social, al no basarse en intuiciones sobre la equidad, podría hacer caso omiso de la crítica según la cual la igualdad estricta no es equitativa porque concede idénticos beneficios a la hormiga y a la cigarra (2011b, p. 120). Y en su *trade off*, Cohen hace un doble movimiento. Señala que la desigualdad que padece la cigarra ociosa es legítima, y al mismo tiempo recurre al principio comunitario para corregir aquellas desigualdades que, aunque legítimas, en el sentido ya definido, no pueden permitirse en un mundo socialista, precisamente porque atentan contra la comunidad. El rescate comunitario de la cigarra ociosa es la repuesta de Cohen al problema que Elizabeth Anderson llama “*abandonment of negligent victims* [abandono de las víctimas negligentes]” (1999, p. 296) y “*lack of a safety net* [carencia de una red de seguridad]” (1999, p. 298). Asimismo, el campamento elimina la posibilidad de introducir una lógica de mercado, lo cual también responde al cuestionamiento de Anderson acerca de que el igualitarismo de la suerte propicia un criterio mercantil en las relaciones sociales.

La (des)igualdad legítima da paso a la igualdad fraternal, según Cohen, a través de la preocupación por los demás (que limita las desigualdades) y la reciprocidad no instrumental. Esa preocupación por los demás puede materializarse concretamente en la disposición a justificar los comportamientos

y sus resultados, lo cual es un componente necesario de la comunidad. El compromiso que nos ocupa supone de parte de Cohen aceptar la igualación incluso en contra de la legitimidad, y obtener, a cambio, que los igualitaristas de la fraternidad admitan algunas desigualdades generadas por la responsabilidad sin que estas afecten la comunidad. Así, una vez que la responsabilidad y la elección entran en juego, algunas desigualdades significativas pueden emerger y, por lo tanto, un robusto sentido de fraternidad es reclamado no en el nombre de la justicia (de la legitimidad) sino en el nombre de la comunidad. Al (re)introducir la noción de comunidad como cuidado mutuo en orden a remediar las desigualdades generadas por las elecciones genuinas, Cohen, como los igualitaristas de la fraternidad, ignora (o va más allá de) las exigencias distributivas de la igualdad y, en su lugar, hace de la comunidad un criterio decisivo que instaure y restaure la igualdad social.

Consideraciones finales

Así como la comunidad y el *ethos* comunitario poseen un lugar central en la obra coheniana, también es verdad que el compromiso sugerido por Cohen responde, en buena medida, a una observación realizada por Samuel Scheffler. Para este autor, existe una tensión en la obra de Cohen ya que este, en *On the Currency of Egalitarian Justice* (2011e) considera que las elecciones pueden legitimar desigualdades, mientras que en escritos posteriores condena las desigualdades generadas a través de incentivos precisamente porque dependen de elecciones (Scheffler, 2003, p. 38). A juicio de Scheffler esto refleja una tensión más amplia entre la posición del igualitarismo de la suerte respecto de las elecciones y la posición del propio Cohen sobre la necesidad de un *ethos* igualitario. Scheffler llega a la conclusión de que el *ethos* igualitario coheniano es compatible con los ideales del igualitarismo social, pero que no ocurre lo mismo con el igualitarismo de la suerte que subyace a dicho *ethos* (2003, p. 38).³ Es innegable que *On The Currency...*, Cohen legitima desigualdades basadas en las elecciones, tal como lo hace en una parte del argumento del modelo de campamento. Pero su compromiso fundamental con la igualdad no hace que pronuncie a estas desigualdades como totalmente justas e inmodificables. Las tensiones que señala Scheffler se resuelven en el compromiso que subyace al modelo de campamento: las elecciones genuinas pueden producir desigualdades legítimas pero estas, superado cierto umbral,

³ Vrousalis (2015) también detecta y discute una irresuelta tensión entre justicia igualitaria y comunidad en la obra coheniana (pp. 99-114), pero sin considerar que se trata de una solución de compromiso entre el igualitarismo de la suerte y el igualitarismo social.

resultan repugnantes para el socialismo y deben ser corregidas por un principio comunitario afín a la perspectiva del igualitarismo fraternal o social.

Los igualitaristas fraternales, como vimos, afirman que es necesario un cierto tejido social igualitario sin el cual la ciudadanía plena sería inasequible, al tiempo que rechazan la mirada contable de la justicia distributiva y aceptan ciertas desigualdades socioeconómicas. Ese tejido social ciudadano o *ethos* igualitario no es ajeno para Cohen, ni siquiera a su versión particular del igualitarismo de la suerte. La idea de Miller de que “nuestra sociedad no debería ser así” se parece en mucho a la repugnancia socialista de Cohen frente a las profundas desigualdades sociales (incluso aquellas que no pueden ser objeto de queja legítima). Además, la membresía es precisamente lo que funciona en el campamento como garantía de igual trato, tal como lo demanda el igualitarismo social (aunque sujeta —y he aquí una diferencia en la que no nos detendremos— a que el individuo en cuestión no sea un *free rider* y sea capaz de justificar sus ventajas). Cohen, en definitiva, no está desde el vamos tan lejos del igualitarismo fraterno como pareciera estarlo desde su igualitarismo de la suerte. Digamos, en todo caso, que la concepción de justicia social coheniana incluye al igualitarismo de la suerte, pero no se agota en este. Como apunta Lippert-Rasmussen (2016, p. 3), el igualitarismo de la suerte no pretende nunca ser una teoría completa de la justicia. Esto es cierto también para el igualitarismo coheniano, el cual se complementa sin mayor dificultad con algunas de las exigencias del igualitarismo social.

Ahora bien, es preciso decir que la conciliación entre el igualitarismo coheniano y el igualitarismo fraternal podría volverse imposible si decidimos ir a fondo con el problema de la ciudadanía. En *Rescuing Justice and Equality* (2008), Cohen se aparta radicalmente de la visión de ciudadanía burguesa, con su doble vida, terrenal y celestial, tal como la describiera Marx en *Sobre la Cuestión Judía*, y promueve la noción de humanidad emancipada que propugna el socialismo. Cohen podría romper lanzas con el igualitarismo social, condenándolo por aceptar una ciudadanía política edificada sobre la aceptación de desigualdades materiales, distantes de la plena igualdad de condición. Pero no hay necesidad de llegar a este punto de no acuerdo para observar que Cohen puede, en efecto, realizar el compromiso con el igualitarismo social desde el interior de su propia concepción de la igualdad. Acaso pueda afirmarse, en resumidas cuentas, que el igualitarismo de la suerte proporciona las bases para una primera aproximación a la justicia, mientras que la igualdad social y política —ciertamente asociada a alguna forma de fraternidad— abastece al momento comunitario del ideal de Cohen y del igualitarismo social. La comunidad y la igualdad están profundamente

enraizadas en la concepción de Cohen sobre la justicia, hasta el punto de que para tener comunidad —y de manera no tautológica— todo lo que necesitamos tener es, precisamente, comunidad.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Elizabeth (1999). What is the point of equality? [¿Cuál es el punto de la igualdad?]. *Ethics*. 109(2), 287-337. DOI: 10.1086/233897.
- Arneson, Richard (2000) Egalitarian justice versus the right to privacy [Justicia igualitaria versus el derecho a la privacidad]. *Social Philosophy & Policy*, 17(2), 91-119. DOI: 10.1017/S0265052500002120.
- Barry, Nicholas (2008). Reassessing luck egalitarianism [Reevaluando el igualitarismo de la suerte]. *The Journal of Politics*. 70(1), 136-150. DOI:10.1017/s0022381607080103.
- Cohen, Gerald A. (1990). Self-ownership, communism and equality [Autopropiedad, comunismo e igualdad]. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* (64), 25-61. DOI: 10.1093/aristoteliansupp/64.1.25.
- Cohen, Gerald A. (1992). Incentives, inequality, and community [Incentivos, desigualdad y comunidad]. En G. Peterson (Comp.), *The tanner lectures on human values* (pp. 263-329). Utah, Estados Unidos de América: University of Utah.
- Cohen, Gerald A. (1995). *Self-ownership, freedom, and equality* [Propiedad de sí, libertad e igualdad]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Cohen, Gerald A. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (L. Arenas Llopis y O. Arenas Llopis, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Cohen, Gerald A. (2008). *Rescuing justice and equality* [Rescatando la justicia y la igualdad]. Cambridge, Mass., Estados Unidos de América: Harvard University.
- Cohen, Gerald A. (2011a). *¿Por qué no el socialismo?* (V. Sardón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Cohen, Gerald A. (2011b). Luck and equality [Suerte e igualdad]. En G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy* (pp. 116-123). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.

- Cohen, Gerald A. (2011c). Afterword to Chapters One and Two [Epílogo a los capítulos uno y dos]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 61-80). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2011d). Fairness and legitimacy in justice, and: Does option luck ever preserve justice? [Equidad y legitimidad en la justicia y: ¿alguna vez la suerte opcional preserva la justicia?]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 124-143). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2011e). On the currency of egalitarian justice [Sobre la métrica de la justicia igualitaria]. En G. A. Cohen, *On the currency of egalitarian justice and other essays on political philosophy* (pp. 3-43). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Gerald A. (2017). *Propiedad de sí, libertad e igualdad* (M. Rozankski, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Gargarella, Roberto y Queralt, Jahel (2014). Introducción. Por una vuelta a Cohen. En G. A. Cohen, *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres* (pp. 9-24). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Kymlicka, Will (2006). Left-liberalism Revisited [Liberalismo de izquierda revisitado]. En C. Sypnowich (Ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G.A. Cohen* (pp. 9-35). Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Lippert-Rasmussen, Kasper (2016). *Luck Egalitarianism* [Igualitarismo de la suerte]. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Marx, Karl (1977) *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (A. Melgar, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Del Signo.
- Miller, David (1999). *Principles of social justice* [Principios de justicia social]. Cambridge, Mass., Estados Unidos de América: Harvard University.
- O'Neill, Martin (2018). Equality as an ideal of justice [La igualdad como ideal de justicia], en prensa, en francés, como “*Egalité Comme Ideal de Justice*.” En P. Savidan (Ed.) *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*. París, Francia: Presses Universitaires de France. Mimeo.
- Scheffler, Samuel (2003). What is egalitarianism? [¿Qué es el igualitarismo?]. *Philosophy & Public Affairs* (Wiley-Blackwell), 31(1), 5-39. DOI: 10.1111/j.10884963.2003.00005.x.

- Vrousalis, Nicholas (2015). *The political philosophy of G. A. Cohen* [La filosofía política de G. A. Cohen]. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Wolff, Jonathan (1998). Fairness, respect, and the egalitarian ethos [Equidad, respeto y el *ethos* igualitario]. *Philosophy and public affairs* (Wiley-Blackwell) 27(2), 97-122. DOI: 10.1111/j.1088-4963.1998.tb00063.x