

RAWLSIANOS, MARXISTAS Y SANTOS UNA CRÍTICA DEL SOCIALISMO IGUALITARISTA DE G. A. COHEN

José Antonio Noguera
Departament de Sociologia, Universitat Autònoma de Barcelona

Versión 2.1
(Borrador: se ruega no citar sin permiso del autor)

“Preguntaban a Solón si había establecido las mejores leyes que había podido para los atenienses. Desde luego, respondió, las mejores de aquéllas que hubieran aceptado”
(Montaigne, *Ensayos III*, p.208).

“Hay algo que de tan evidente no necesita mostrarse; brilla con luz propia. Está muy claro que te equivocas en la vida si vas detrás de esto y lo otro para hacer que las cosas sean más fáciles y placenteras para ti mismo. Un cerdo puede meter su hocico en el comedero y no pensar en nada más; pero, si tienes el corazón y el alma de un hombre, no puedes permitirte dormir en una cama mientras que los demás duermen encima de las piedras. No, no. Nunca sacaré mi cuello del yugo y dejaré que la carga la lleven los débiles”.

(George Eliot, *Adam Bede*, citado en Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, p. 159).

“I guess I am not an egalitarian”
(Thomas Nagel, 2000)

0. Introducción: Cohen y la justicia socialista

Jon Elster afirmaba hace unos años, según cuenta en sus inolvidables memorias su amigo y director de tesis Raymond Aron, que era imposible hoy en día ser a la vez marxista ortodoxo, inteligente y honesto (de manera que ante un marxista ortodoxo, lo único que cabía preguntarse era si esa condición respondía a la falta de inteligencia, de honestidad, o de ambas a un tiempo). Gerald A. Cohen, compañero de Elster en las filas del llamado “marxismo analítico”, no es un marxista ortodoxo -aunque, como el mismo confiesa en su libro *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (2000), lo fue en el pasado- precisamente porque es inteligente y honesto. Su obra, junto a la de Elster y la de otros teóricos como John E. Roemer, Erik Olin Wright, Joseph H. Carens, Philippe Van Parijs o Adam Przeworski, se erige hoy como la mejor herencia intelectual de todo

lo que de inteligible y sostenible existe aún en la tradición de pensamiento político y social inaugurada por Karl Marx. El estilo de Cohen, en las antípodas de la palabrería vacua e inflada del *bullshit marxism*¹, aúna las virtudes de un férreo rigor teórico y lógico con las del firme impulso moral que permea la obra de Marx, lo que le lleva a plantearse cuestiones que, quizá por ser esenciales, suelen quedar siempre relegadas al limbo de lo implícito.

Sin duda, es una de las virtudes del citado libro de Cohen la de apuntar directamente hacia algunas de las cuestiones centrales que hoy tiene planteadas la teoría social y política normativa, especialmente la que trata de defender algún tipo de igualitarismo. En un contexto en el que debemos soportar sin inmutarnos que los textos sobre Marx de charlatanes como Derrida o Negri invadan las librerías y las mentes de los incautos, el aparentemente modesto libro de Cohen nos devuelve el mejor marxismo, con todos sus puntos fuertes y sus flaquezas, como empresa de interpretación y transformación racional del mundo, desde el sano sentido común y la intuición moral profunda de alguien que no necesita añadir un gramo de retórica a lo que dice para que nos interpele. Lo único que cabe lamentar de su publicación es que, a buen seguro, será muy poco advertida por los mismos que se llenan la boca de alentar un “pensamiento crítico”. Al contrario que muchos de ellos, Cohen alimenta la esperanza -algo escéptica, pero esperanza al fin y al cabo- de que, por muchas batallas políticas que pueda perder la izquierda, aún puede ganar, al menos, la batalla del rigor intelectual en la defensa de su idea de justicia.

Pero, ¿existía siquiera una teoría de la justicia, propiamente normativa, en el marxismo? El debate al respecto ha enfrentado a los partidarios del “amoralismo” marxiano con quienes creen que, efectivamente, podemos reconstruir una teoría normativa implícita a partir de los textos de Marx (incluyendo a quienes, como Elster, comparan a Marx con el *messieur Jourdain* de *Le bourgeois gentilhomme* de Molière, quien un buen día advierte que ha estado toda su vida hablando en prosa²). Cohen habla consciente y deliberadamente “en prosa”: quiere defender una idea de la justicia que, si bien no cabe pretender que sea exactamente la que Marx hubiese podido defender de forma explícita, sí se inspira en algunas de sus intuiciones normativas básicas.

Sin embargo, Cohen acepta al mismo tiempo que la discusión actual sobre teoría de la justicia debe plantearse, aunque sea para ir más allá o contradecirlos, en los términos establecidos por John Rawls en su *Teoría de la justicia* (1971) y otros textos posteriores. En este sentido, asume que hay un “antes” y un “después” de la publicación de esa obra, y que no podemos quedar por detrás del “paradigma” rawlsiano en las discusiones sobre justicia distributiva³. Contra otras lecturas críticas más apresuradas (como la de la feminista Iris M. Young), Cohen acepta que incluso las clásicas cuestiones marxistas de las relaciones de producción y de la estructura de clases se pueden reformular como cuestiones de justicia distributiva, pues los medios de producción o las posiciones sociales son parte de los “bienes primarios” que deben ser distribuidos. Bien es cierto, no obstante, que las nociones marxistas de autorrealización y de superación de la alienación apuntan hacia la defensa de una particular idea de “buena vida”, no demasiado compatible con la “neutralidad” liberal rawlsiana. Y resulta

¹ La expresión es del propio Cohen (cfr. Cohen, 1997).

² Elster (1986: 97). Donde más claramente aparecen a la luz las implicaciones normativas de la obra de Marx es sin duda en su *Crítica del programa de Gotha* (Marx, 1875).

³ Incluso hay quien, como Arnsperger (2003), considera el punto de vista de Cohen como demasiado identificado con el de Rawls.

así mismo claro que el marxismo se planteaba la superación misma de la “circunstancias de la justicia” rawlsianas, como la escasez y el egoísmo. Abandonados hoy los sueños de suprimir la primera, la postura de Cohen representa una -¿última?- esperanza de basar una teoría de la justicia en la superación del segundo.

La crítica de Cohen a Rawls, digámoslo ya, es una de las más sólidas que se han hecho al liberalismo igualitarista. Muchas gentes de izquierda están convencidas de que el liberalismo -incluso el igualitarista- es pernicioso o indefendible, pero si tuvieran que explicar exactamente por qué, seguramente serían puestos contra las cuerdas por cualquier liberal inteligente (y más si es igualitarista como Rawls). Cohen, a mi juicio, lleva a cabo la crítica más valerosa que se ha hecho del liberalismo igualitario desde la izquierda socialista o marxista, e incluso me atrevería a decir que la única que se le puede hacer desde allí con alguna probabilidad de éxito. Aún así, adelanto que no estoy nada seguro de que sea válida (y que, en todo caso, su discusión nos llevará a preguntarnos por la naturaleza misma y los fundamentos de una teoría de la justicia)⁴.

1. El principio de diferencia de Rawls y los incentivos como “toma de rehenes”

1.1. El argumento de Cohen

El punto de partida es el famoso *principio de diferencia* (en adelante, PD) de Rawls⁵: en una sociedad justa sólo son admisibles aquellas desigualdades de bienes primarios que sean necesarias para que los más desfavorecidos estén mejor de como estarían en cualquier otra situación alternativa viable. De este modo, por ejemplo, determinada desigualdad de ingresos o riqueza puede ser compatible con la justicia -e incluso venir *exigida* por ella- siempre y cuando su reducción o desaparición empeorase la situación de los que están peor (por ejemplo, porque dañase los *incentivos* de los individuos más productivos o talentosos para trabajar, innovar, invertir o ahorrar hasta el punto en que, incluso con un reparto más igualitario, la renta de los menos afortunados disminuyese o no fuese tan alta como podría ser admitiendo mayores desigualdades).

El argumento de Cohen contra el PD rawlsiano afirma lo siguiente⁶: apelar a algo como los “incentivos” para justificar una determinada desigualdad (como hace el principio) implica convalidar que algunos tomen al resto de la sociedad como rehenes, pues estarían diciendo algo así como: “yo podría producir más riqueza o hacer algo para que todos estuviéramos mejor, pero no lo voy a hacer a menos que se reserve para mí una parte mayor de ese bienestar o de esa riqueza”. Es como si, en un campamento de verano, el más hábil pescando no pescara todo lo que puede a menos que se le reserven

⁴ Estas, creo, son las razones de que la crítica de Cohen a Rawls haya dado lugar a una de las discusiones más prolíficas y enconadas de los últimos años en el campo de la teoría social normativa y la filosofía política. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos citar aquí las intervenciones de Arneson (2003), Arnsperger (2003), Estlund (1998), Meckled-Garcia (2002), Murphy (1998), Nagel (2000), Pierik (2003), Pleasants (2002), Pogge (2000), Sensat (2003), Van Parijs (1995), White (2000) y Williams (1998).

⁵ Adoptaré aquí la precisa interpretación del PD que hace Van Parijs (2002). Para otra interpretación interesante, véase Bidet (1995), así como la réplica de Cohen (1995b).

⁶ Cohen ha desarrollado trabajosamente este argumento, y en general su posición sobre la justicia distributiva, en varios trabajos sucesivos (cfr. Cohen, 1989, 1991, 1995a, 2000 y 2001). Aquí no haremos referencia a las sucesivas etapas de esa elaboración, sino que tomaremos la versión más acabada y reciente de su argumentación (Cohen, 2000 y 2001).

los mejores peces. Si cree realmente en el PD -en maximizar la dotación de los que están peor-, ¿por qué exige un rescate para actuar en coherencia con el mismo?

En definitiva, las desigualdades que el PD admite, afirma Cohen, no son las que hacen a determinados individuos *capaces* de producir más, sino las que les *motivan* a ello (esto es, no son debidas a una cuestión de capacidad o posibilidad, sino de *voluntad*). Pero se da el caso, advierte Cohen, de que, según afirma el propio Rawls en su *Teoría de la justicia*, en una sociedad justa los individuos deben reconocer y adherirse mínimamente a los principios de justicia. Y he aquí una contradicción, puesto que *si se adhiriesen en serio al PD, no sería necesario ofrecerles tales incentivos*. Desde el momento en que es necesario ofrecérselos, se comportan como secuestradores que toman rehenes; dicho de otro modo: lo que hace “necesarias” tales desigualdades para maximizar la situación de los más desfavorecidos no es una ley fáctica como la ley de la gravedad, sino la *falta de motivación igualitaria* por parte de ciertos individuos. Para Cohen, por tanto, las desigualdades justas son aquellas que resulten necesarias para proporcionar a los más talentosos su capacidad de producir más, no para motivarles a hacerlo⁷. La justicia por la que el propio PD aboga exige, entonces, algún tipo de igualdad *incondicional*⁸.

La acusación de Cohen contra el PD es, por tanto, doble:

a) En primer lugar, la defensa del PD sería, según Cohen, internamente *inconsistente*, pues se defiende la igualdad al tiempo que no se está dispuesto a luchar por la misma si no es al precio de mantener una cierta desigualdad⁹.

b) En segundo lugar, el reclamar los incentivos que el PD implica como condición para aplicarlo no sólo es inconsistente, sino también *inmoral*, pues supone una falta de motivación igualitaria que convierte a algunos individuos en secuestradores.

En suma, Cohen viene a afirmar que el PD, si fuese defendible, lo sería en todo caso como puro principio *fáctico* -esto es, como expresión del *hecho* de que, debido al egoísmo de algunos, debemos incentivarles si queremos maximizar la situación de los más desfavorecidos-, pero no como un principio *normativo* -pues el egoísmo nunca puede ser una base normativa para una teoría de la justicia-, ni siquiera como un principio *lógico* -pues es contradictorio poner la desigualdad como condición para defender la igualdad-. Aduciré a continuación algunas objeciones al razonamiento de Cohen¹⁰.

⁷ Incluso podría ocurrir, alega Cohen, que, aun consistiendo las preferencias reales de los más talentosos y productivos en producir tanto como puedan, las ocultasen de forma estratégica para poder chantajear al resto de la sociedad y apropiarse así de una porción mayor del producto.

⁸ “Si tengo razón, la afirmación del principio de diferencia implica que la justicia exige (virtualmente) una igualdad incondicional” (Cohen, 2000: 169).

⁹ Ovejero (2002: 148-149), por ejemplo, puntualiza que aquí la inconsistencia no es sólo *pragmática*, sino *lógica*.

¹⁰ Dejaré de lado aquí la objeción técnica -pero no por ello menos importante- de cómo podríamos diferenciar en la práctica las desigualdades necesarias para *capacitar* a los individuos más productivos de aquéllas necesarias para *motivarles* a producir. De hecho, una de las razones que mueven a Rawls a defender su PD es precisamente la frecuente imposibilidad de distinguir adecuadamente entre ambas (Rawls, 1971 y 2001), aunque en sus últimos escritos (Rawls, 2001) deje claro que esa situación de incertidumbre o falta de información no es la única ni la más importante justificación del PD.

1.2. Algunas objeciones al argumento de Cohen

I

Razones no inmorales para los incentivos

Mi primera objeción consiste en afirmar que Cohen no tiene suficientemente en cuenta una importante posibilidad: del hecho de que yo me pueda “adherir” sinceramente a los principios de la justicia, no se deriva el hecho de que yo no *necesite* (como algo diferente de *exija*) incentivos para ejercer mis capacidades productivamente al servicio del bien común. Dicho de otro modo, los incentivos -y, por tanto, las desigualdades que el PD permite- pueden ser necesarios para maximizar la renta de los más desfavorecidos *incluso si todos nos adherimos sinceramente a los principios de justicia*, esto es, pueden ser necesarios por otras razones que la inmoralidad personal o la falta de motivación igualitaria de algunos individuos (esta objeción, por tanto, es una objeción contra la acusación de inmoralidad, no contra la de inconsistencia). Veamos cuatro de esas posibles razones:

1) En primer lugar, bien podría ocurrir *que yo fuese “débil de voluntad”*. Esto es, puedo experimentar un conflicto entre una preferencia de primer orden que me lleva a no trabajar, invertir o ahorrar, y otra de segundo orden, que me indica que debo hacerlo -en la medida de mis capacidades- para servir el bien común, según los principios de justicia en los que sinceramente creo.

Esta posibilidad indica que la falta de una continuidad lineal entre ética privada y pública no tiene por qué deberse siempre a las motivaciones “inmorales” o egoístas, como Cohen parece suponer. La debilidad de la voluntad es un fenómeno consustancial a la acción humana¹¹: *puedo sinceramente suscribir unos principios pero no tener la suficiente fuerza de voluntad para actuar según los mismos*; puedo estar sinceramente en contra de la guerra pero no ir a una manifestación en contra de la guerra, o estar sinceramente a favor de la enseñanza pública pero llevar a mis hijos a una escuela privada, o sinceramente a favor de pagar impuestos pero evadir a pequeña escala en la medida de mis posibilidades, o sinceramente a favor del boicoteo a productos norteamericanos pero no poder prescindir de la Coca-Cola y los tejanos, o sinceramente a favor de la fidelidad conyugal pero no ser capaz de evitar un *flirt* ocasional. En todos estos casos, necesitaré, o bien una súbita e improbable superación de mi “debilidad de la voluntad”, o bien *incentivos que re-equilibren el peso de mis preferencias contradictorias sobre mi voluntad*.

Obsérvese que en este caso *no se necesita*, como sugiere Cohen, *la insinceridad o la maldad ética* de algunos individuos para que sean necesarios incentivos. Adherirse “en serio” a un principio es un *estado mental* que no implica necesariamente que vayamos a *actuar* según ese principio en ausencia de incentivos o coerciones adicionales para hacerlo. Por supuesto, lo que trata de establecer Cohen es que “deberíamos” hacerlo sin necesidad de incentivos o coerción, no la probabilidad empírica de que lo hagamos o no; pero la cuestión es que la “debilidad de la voluntad” es algo moralmente mucho más venial que la insinceridad de la que parece acusar Cohen a esos individuos.

¹¹ John Searle (2000) ha argumentado muy convincentemente esta tesis, enlazando con los estudios de Elster (1979, 2000) y con el clásico análisis de la *akrasia* realizado por Aristóteles.

De hecho, hay que decir que Cohen es consciente de este problema y lo encara¹²: acepta que tiene sentido la distinción entre la “debilidad de la voluntad” y la *debilidad moral* propiamente dicha¹³. Su respuesta consiste simplemente en conceder la objeción, y acusar a quienes reclaman incentivos por ser “débiles de voluntad” de pura inconsistencia, no de inmoralidad. Más abajo discutiremos también esta acusación, aunque adelanto ya que, aún concediéndola en gran parte, mi posición es que no resulta muy relevante para una teoría de la justicia¹⁴.

2) Pero hay otras razones, además de la “debilidad de la voluntad”, por las cuales individuos honesta y sinceramente adherentes al PD podrían necesitar incentivos para dar lo mejor de sí mismos. En segundo lugar, estos individuos podrían alegar razones de *reciprocidad*: si no se advierte con claridad que los demás darán lo mejor de sí mismos, no se ve por qué tendrían que hacerlo ellos. En ausencia de incentivos de algún tipo, yo no produciré todo lo que podría producir para que estén mejor gentes que no harían lo mismo por mí, o que, de hecho, sé que no lo hacen, o que no estoy seguro de si lo harían. Los incentivos podrían ser necesarios -e incluso “justos”- en situaciones de incertidumbre sistemática sobre la medida en que esa reciprocidad se diese; pero esas situaciones son precisamente lo más habitual: lo contrario requeriría un nivel de confianza y de cumplimiento -o de supervisión- que rara vez podremos encontrar en una sociedad mínimamente compleja¹⁵.

El propio Rawls ha sugerido, más en *La justicia como equidad* (2001) que en su *Teoría de la justicia*, que el “velo de la ignorancia” de la posición original impone precisamente ese tipo de incertidumbre, y que por tanto el PD puede ser un medio de garantizar mínimamente justos principios de reciprocidad social. Una vez más, Cohen es lo suficientemente perspicaz como para advertir este problema¹⁶, y una vez más su respuesta consiste en conceder la excepción: en efecto, parece afirmar, aquellos que reclamasen los incentivos *por ese motivo* estarían justificados al hacerlo. Pero a continuación añade que “por razones de seguridad la igualdad es, necesariamente, un proyecto *social*”¹⁷. ¿Qué quiere decir Cohen con esta afirmación? Evidentemente, quiere decir que yo puedo estar justificado al reclamar incentivos *siempre y cuando* el diseño institucional de mi sociedad permita que existan “gorriones”, esto es, siempre y cuando exista un problema de seguridad. Si la igualdad fuese realmente un “proyecto social” -no dependiente de las voluntades de individuos concretos e implementado institucionalmente-, entonces esa justificación desaparecería. Pero ¿cómo podría un diseño institucional evitar los problemas de seguridad? Ni siquiera un estado totalitario podría conseguirlo; si la solución del PD consiste en ofrecer incentivos, es precisamente

¹² Cohen (2000: 209ss).

¹³ Aunque sugiere que en la mayoría de los casos la primera suele ser una mera excusa para esconder la segunda, pues, citando a Austin, asume que “A menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con sutileza” (*ibid.*: 210). Pero admite que otros fenómenos como, por ejemplo, el remordimiento, hablan en favor de la distinción.

¹⁴ Y, si me apuran, ni siquiera para una teoría de la acción o de la motivación: la “debilidad de la voluntad” es, por definición, una inconsistencia o una fuente de irracionalidad, de modo que la acusación es redundante.

¹⁵ En el fondo, no se trata aquí de otra cosa que de resolver lo que la teoría de la acción colectiva ha denominado “dilema del gorrón” o *free-rider problem*.

¹⁶ Problema que él denomina “de la seguridad” (Cohen, 2000:234ss): “las consecuencias que tiene para mí hacer una donación en tanto otros no la hagan son intolerablemente opresivas”.

¹⁷ *Ibid.*: 237.

porque la coerción no resulta viable para *maximizar* la situación de los más desfavorecidos: podríamos obligar a los individuos talentosos y productivos a trabajar o producir X horas, pero difícilmente a trabajar o producir *tanto* o *tan bien* como lo harían si lo hiciesen *de motu proprio*. Nos tropezamos aquí con uno de esos estados que son esencialmente subproductos, de modo que cualquier estrategia dirigida a producirlos por la fuerza sería contraproducente (no es posible, por ejemplo, “prohibir el egoísmo”)¹⁸.

Mi conclusión sobre este punto sería que, si Cohen admite que los problemas de seguridad justificarían los incentivos, entonces eso es tanto como admitir el PD como tal (o algo que se le parezca mucho, aunque no lo llame así), pues esos problemas no podrán ser erradicados en ningún diseño institucional imaginable (y si lo pudiesen ser, sería, a buen seguro, al precio de violar el principio de igual libertad, que para Rawls -y para Cohen- es lexicográficamente prioritario frente al PD). En este caso, estamos ante un argumento no sólo contra la acusación de inmoralidad a quienes reclamen incentivos, sino también contra la de inconsistencia, pues la adherencia a la igualdad resultaría condicionada sin contradicción alguna al hecho de que los demás se adhiciesen también de forma efectiva, y los incentivos resultarían justificables en ausencia de esa condición, esto es, prácticamente siempre.

3) En tercer lugar, el propio Cohen admite que la medida en que uno trabaje por el bien común debería estar siempre dentro de los límites del “*autosacrificio razonable*”¹⁹. Sin embargo, la vaguedad de esta expresión -que Cohen no aclara en demasía- podría permitir que el argumento de Cohen fuese una especie de *petitio principii*: ¿cómo sabe, en efecto, que quienes demandan incentivos no lo hacen como consecuencia de una determinada interpretación de la idea del “*autosacrificio razonable*”, y no como resultado de su egoísmo o de su maldad moral, ni de sus intenciones de chantajear ocultando sus verdaderas preferencias por el trabajo? Cohen pretende que la justificación del *autosacrificio razonable* “es una justificación de la desigualdad bastante diferente de la que hace la justificación de los incentivos” (2000:169n). ¿Lo es? Los incentivos son una justificación de la desigualdad porque es lo que un individuo “razonable” reclamaría si tiene que dar de sí todo lo que puede para que se beneficien otros individuos igual que él (individuos que, como hemos visto, no es seguro que hagan lo mismo por su parte). ¿No es esto, en el fondo, otra manera de expresar la idea del “*autosacrificio razonable*” de la que habla Cohen?

A la inversa, ¿dónde estarían los límites de ese auto-sacrificio? Si reclamar ciertos incentivos para producir tanto como podemos es inmoral e injusto, ¿por qué no habría de exigir la justicia trabajar 16 horas al día por la comunidad en vez de 8?; ¿por qué no redistribuir de forma igualita absolutamente todos los bienes, independientemente del esfuerzo o la suerte -que son principios que Cohen (2001) parece aceptar-?; aún más: ¿por qué no abandonar cualquier otro proyecto vital que no fuese ayudar a los pobres y desfavorecidos del mundo? Está claro que, si seguimos a Cohen, sólo dependería de nuestra “motivación” el hacerlo: sería preciso refinar y fundamentar mucho más el concepto de “*autosacrificio razonable*” para evitar que su idea de justicia pueda ser compatible con tales exigencias. Pero, si hiciera tal cosa, ¿llegaría a algo muy diferente del PD de Rawls? En cualquier caso, dependiendo de

¹⁸ Véase, a este respecto, Elster (1983).

¹⁹ Cfr. Cohen (2000:169n): “cada persona tiene el derecho de perseguir su propio interés hasta un punto razonable”. Véase, asimismo, Cohen (2001:73), donde se afirma que los ricos deberían estar motivados para ayudar a los pobres “dentro de los límites razonables del *autosacrificio*”.

cómo se concretase la noción de “autosacrificio razonable”, la diferencia entre el PD y el concepto de la justicia de Cohen podría acabar siendo, a la postre, una diferencia puramente verbal, y no conceptual. Alternativamente, si lo que defiende Cohen es la igualdad total e incondicional, ello sería independiente de cualquier “razonabilidad” del autosacrificio que aquélla exija, con lo que el “autosacrificio razonable” sería entonces un concepto totalmente superfluo para su argumentación. Si, por el contrario, hace referencia a este concepto como base de justificación de determinadas desigualdades, entonces no hay manera de evitar llegar a alguna forma de PD. Y, una vez más, estaríamos ante una razón para rechazar no sólo la acusación de inmoralidad, sino también la de inconsistencia, contra quienes reclaman incentivos por este motivo, dado que la adherencia a la igualdad quedaría constreñida sin contradicción por la particular concepción del “autosacrificio razonable” de que se trate.

4) En el fondo, las anteriores observaciones sobre el “autosacrificio razonable” nos ponen en la pista de una idea lógicamente previa: la de que *el egoísmo*, y por tanto la exigencia de ciertos incentivos para producir todo lo que uno puede, *no tiene por qué ser siempre moralmente inaceptable*. Y viceversa: el altruismo no tiene por qué ser siempre moralmente defendible o dar lugar a acciones justas. Como afirma Stephen Holmes (1993: 222), “esto ignora el lugar destacado de la crueldad desinteresada en los asuntos humanos. Es mucho más fácil ser cruel cuando uno se mueve en nombre de los demás, o de la «causa», que cuando uno actúa en nombre propio. Quienes tirotean a los homosexuales en nombre de la revolución islámica son moralmente repugnantes, pero no puede acusárseles de individualismo antisocial o egoísmo vil”. Dicho de otro modo, el eje altruismo/egoísmo no tiene por qué coincidir con el eje bueno/malo o justo/injusto. Quienes actúan venciendo el propio interés no tienen por qué ser más morales o acordes con los principios de la justicia que quienes actúan siguiendo el propio interés. El argumento de Cohen no puede por tanto sostenerse sobre el supuesto de que unas motivaciones egoístas equivalen automáticamente a unas motivaciones inmorales: debería detallar por qué el tipo específico de egoísmo que supone exigir unos determinados incentivos para dar lo mejor de uno mismo es un egoísmo inmoral, en vez de presuponerlo como algo evidente²⁰.

Es falso, por tanto, que la persecución del propio interés sea siempre opuesta al interés público y basada en la inmoralidad. Uno de los caballos de batalla de la teoría social y política liberal es que eso es una falacia de composición: las buenas motivaciones no tienen por qué arrojar resultados justos, ni las malas tienen por qué producir resultados injustos. El antónimo real del auto-interés, como nota Holmes (1993: 317), no es el altruismo o la justicia, sino el auto-odio y la auto-renuncia. Dicho de otro modo, más allá de que puedan ser egoístas o altruístas, no son las *motivaciones*, sino los *resultados* de las acciones, los que constituyen la justicia o injusticia de una situación. Por supuesto, Cohen no niega que existan problemas de composición; ahora bien, se resiste a aceptar esta última afirmación: para él la justicia no es sólo una cuestión de resultados, sino también de las motivaciones en base a las cuales se producen esos resultados. Abordaremos este problema en la sección 2.

²⁰ Nótese además que no estamos defendiendo aquí la tesis *fáctica*, irrelevante normativamente según Cohen (2000: 160), de que los seres humanos son egoístas, o de que, si lo fueran, entonces la desigualdad sería inevitable. Defendemos, por el contrario, la tesis *normativa* de que ser egoísta es normativamente defendible y compatible con la justicia en determinada medida.

En definitiva, el argumento de Cohen se reduciría a afirmar que los individuos deberían tender hacia lo que es justo única y exclusivamente porque es justo, y el hecho de que no lo hagan, descartadas las excepciones de la “debilidad de la voluntad”, el problema de la seguridad, y el “autosacrificio razonable”, implica algún grado de insinceridad o de egoísmo, que a su vez denota maldad moral. He intentado mostrar, hasta ahora, que hay razones para pensar que esa no es una inferencia necesariamente válida, y que descartando esas tres “excepciones”, hemos quizá descartado demasiado como para que el argumento pueda seguir sosteniéndose como una crítica frontal al PD. De hecho, a cualquier tipo de incentivo imaginable -no sólo a los permitidos por el PD- se le podría aplicar el argumento de Cohen²¹, con lo que incluso la sociedad más igualitaria que hoy exista podría incurrir en inmoralidad masiva. El argumento contra los incentivos encubre quizá una cierta intolerancia de la flaqueza humana en nombre de la santidad, del heroísmo, e incluso quizá, como hemos visto, de la auto-inmolación por la comunidad.

II

Problemas de la metáfora de los rehenes

Mi segunda objeción es que la metáfora de la “toma de rehenes” que Cohen lanza contra el PD no es una metáfora adecuada, o, al menos, no lo es en el sentido en que Cohen quiere que lo sea.

“Tomar rehenes” es sin duda algo que viola principios morales sólidamente asentados: quien toma rehenes causa un mal positivo -una privación de libertad en el sentido más básico-, anteriormente inexistente, y chantajea a la sociedad pidiendo algo a cambio de dejar de causarlo. Ahora bien, lo que hacen los individuos talentosos y productivos rawlsianos no es exactamente eso: no causan un mal anteriormente inexistente, sino que dejan de producir un bien posible o potencial (algo ligeramente distinto). No chantajea con hacer un daño si no se les da algo a cambio, sino que dicen que no harán algo bueno que podrían hacer si no se les da algo a cambio. Resulta meridianamente claro que el secuestrador incurre en inmoralidad al causar el daño que hace; pero no resulta tan diáfano que el talentoso-productivo esté obligado moralmente a hacer todo el bien que podría hacer. De hecho, ¿por qué limitar a los más talentosos-productivos la aplicación de tal principio si fuese válido? ¿Por qué no exigir *a todo el mundo* que hiciese todo el bien social de que fuese capaz, so pena de ser considerado un secuestrador y un chantajista?²²

La cuestión es relevante porque el razonamiento de Cohen se apoya intensamente en esta metáfora, pero, como ya se ha visto, cabe dudar de hasta qué punto la “adherencia” a los principios de justicia de la que habla Rawls implica

²¹ Es cierto que Cohen que su crítica sea un ataque contra “todo lo que podría llamarse incentivo, sino sólo contra los incentivos que producen la desigualdad y que se dice que se justifican porque mejoran la situación de los que pero están. No planteo ninguna objeción contra los incentivos diseñados para eliminar un foco de pobreza o para inducir a la gente a encargarse de trabajos particularmente poco agradables” (2000: 175n). Véase también, a este respecto, Cohen (1991). Sin embargo, cabe dudar de que esta distinción resulte sostenible: no se ve por qué la inmoralidad de alguien que reclama incentivos para luchar contra la pobreza o para realizar un trabajo poco agradable pero necesario, debería ser menor o diferente que la de alguien que reclama incentivos para producir todo lo que pueda o para ejercer sus talentos en beneficio de la comunidad. No seguiremos aquí, sin embargo, esta línea de argumentación.

²² Responder a esta pregunta nos llevaría por la senda indicada en la nota 20, *supra*.

necesariamente el principio de que los talentosos-productivos *deben incondicionalmente* hacer todo el bien que podrían potencialmente hacer. En cualquier caso, este importante matiz es ignorado por Cohen en su metáfora de la “toma de rehenes”.

III

Prioridad del PD sobre el “principio de adherencia”

El argumento de Cohen se haría acreedor, a mi juicio, de otro tipo de objeción, que en el fondo podría ser aplicable también a Rawls en la medida en que éste afirma, en su *Teoría de la justicia* -aunque no en obras posteriores²³- que una sociedad justa exige la adherencia de sus miembros a los principios de la justicia. En mi opinión, es perfectamente posible defender el PD rawlsiano contra Cohen y contra el propio Rawls cuando afirman tal cosa (y suponiendo que Cohen lleve razón al denunciar la inconsistencia entre ambas cosas, cosa que ya hemos visto que cabe dudar en determinados casos, por razones como el “problema de la seguridad” o el “autosacrificio razonable”).

Incluso suponiendo que existe contradicción entre el PD y el que podemos llamar “principio de adherencia”, una línea de defensa del PD podría abogar por su prioridad sobre el segundo afirmando lo siguiente: los individuos de una sociedad justa no tienen por qué adherirse al PD, ni, si se adhieren, tienen por qué ser sinceros en esa adherencia, ni, en general, tienen por qué ser privadamente morales, como condición para que su sociedad sea justa; una teoría de la justicia no tiene por qué exigir tales condiciones para considerar justa a una sociedad. En una sociedad justa, basta con que se respeten y se cumplan formalmente las leyes y disposiciones que plasmen el PD, aunque no se esté personalmente de acuerdo con ellas, aunque no haya adherencia a las mismas, o aunque haya una adherencia insincera o inconsistente.

La tesis que aquí se defiende reza, por tanto, que *la justicia social es compatible con la inconsistencia individual, e incluso con la inmoralidad individual*. En apartados anteriores he estado argumentando que los individuos que reclaman ciertos incentivos para dar todo lo que pueden de sí no tienen por qué incurrir por ello en inmoralidad y/o en inconsistencia (aunque sin duda pueda darse el caso). Lo que ahora deseo argumentar es que, incluso si esos individuos fuesen inmorales e inconsistentes al hacer tal cosa, e incluso si lo hicieran porque, lisa y llanamente, no creen en la igualdad o no la desean, eso no tendría por qué afectar a la justicia *social*, dado que ésta no exige que los individuos sean morales (y, mucho menos, que sean consistentes).

Fijémonos en que, de aceptar esta tesis, entonces la acusación de inconsistencia contra el PD se disolvería sin más (y no sólo en los casos que estuvimos discutiendo, sino en todos): en efecto, estaríamos abandonando el que hemos llamado “principio de adherencia”, con la consecuencia de que los incentivos que el PD admite ya no podrían entrar en contradicción con aquél principio: si no se exige a los individuos la adherencia personal a los principios de justicia para que su sociedad sea justa, entonces la defensa del PD dentro de una teoría de la justicia no supone inconsistencia interna alguna. De hecho, que *la justicia social no exige la consistencia individual* es algo implícitamente aceptado por el propio Cohen cuando, como hemos visto, concede a su manera la objeción de la “debilidad de la voluntad”: si la justicia no exige la erradicación de la

²³ Señaladamente, en Rawls (1993 y 2001).

“debilidad de la voluntad” -y, ¿cómo podría exigirla?-, entonces eso implica, por definición, que no exige la consistencia individual.

La tesis “fuerte” de Cohen es, por tanto, que la justicia social exige no la consistencia, sino la *moralidad* individual. La tesis que acabo de exponer, por el contrario, reza que la justicia social no tiene por qué verse afectada por la discontinuidad entre ética pública y privada debida a la insinceridad o a motivaciones inmorales, y ello es así porque la justicia social no depende de la moralidad de las *motivaciones* individuales, sino de que los resultados de las acciones de los individuos satisfagan ciertos principios de justicia (véase *supra*, I, 4).

Resulta obvio que tales afirmaciones requieren algún tipo de justificación más extensa. Intentaré desarrollarla con más detalle en la siguiente sección, dando un cierto rodeo.

2. ¿Diablos o santos? Ética privada y justicia pública

2.1. Cohen contra la separación liberal de ética privada y pública

El problema de por qué deberíamos estar motivados por el bien común en vez de por nuestros intereses personales o particulares es una de las cuestiones a las que la teoría política moderna trata de dar una respuesta no demasiado irrealista, asumiendo en ocasiones, como punto de partida, el peor de los casos, a saber, el de que nuestra única motivación partiera siempre de esos intereses particulares (supuesto que no excluye en modo alguno la obvia posibilidad de que empíricamente no ocurra así siempre, esto es, que no excluye el *pluralismo motivacional* real que se observa en cualquier sociedad humana). De este modo, el problema consistiría en enfrentarse a lo que Hume denominaba “la escasez permanente de simpatía humana”, o a lo que Kant bautizó como “la insociable sociabilidad” del ser humano. Para este último, por ejemplo, una sociedad liberal debería poder funcionar perfectamente incluso si estuviese poblada por diablos, porque su *estructura institucional*, no las *motivaciones morales* individuales de sus ciudadanos ni su virtud, es lo que garantiza su justicia. Si no somos santos, y además podríamos -en determinadas circunstancias- ser diablos, entonces no se puede hacer depender la justicia de que alcancemos la virtud o la santidad individual, algo que ninguna estructura institucional puede garantizar:

“El problema del establecimiento del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios (...) y el problema se formula así: ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones” (Kant, 1795: 38ss).

En su *Teoría de la justicia*, sin embargo, Rawls no mantuvo inicialmente esa posición, lo que le hacía acreedor de la crítica de Cohen: para Rawls, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada están internamente motivados por los principios de la justicia. Hemos visto que, aunque así fuese, existen otras razones que la inmoralidad por

las que podrían requerirse incentivos generadores de desigualdad para cumplir con la justicia. Pero concedamos que, efectivamente, a buen seguro ocurre también lo que Cohen denuncia: que los más productivos-talentedos pueden exigir mayores incentivos simplemente porque voluntariamente anteponen su interés particular al bien común plasmado en el criterio *maximin* que establece el PD. *En este caso*, la contradicción que denuncia Cohen estaría servida, pero se podría evitar simplemente abandonando ese “principio de adherencia” del “primer Rawls” y quedándonos con Kant. De hecho, esta fue la estrategia adoptada por el “segundo Rawls”, el de *El liberalismo político* (1993): negar, con Kant, que una sociedad bien ordenada exija necesariamente una aceptación interna de los principios de la justicia por parte de sus ciudadanos. La crítica de Cohen no afectaría a los principios mismos, sino sólo a su incompatibilidad con el “principio de adherencia”; abandonado éste, y admitida la posibilidad de una sociedad justa poblada por diablos en potencia, no subsiste contradicción alguna²⁴. Podríamos decir -como de hecho sugirió él mismo más tarde- que Rawls no había sido aún lo suficientemente liberal en su *Teoría de la justicia*: posteriormente acabó admitiendo y defendiendo que un ciudadano de una sociedad liberal no tiene por qué ser un agente moral o simpático (en el sentido de Hume), sino que le basta con una mínima razonabilidad.

Ahora bien, resulta obvio que el argumento de Cohen no se limita a denunciar esa contradicción, sino que defiende la tesis anti-kantiana del “primer Rawls”: la de que *ética privada y pública deben converger* en alguna medida para que podamos hablar de una sociedad justa. Sería, por tanto, el principio de diferencia, y no el de “adherencia”, el que habríamos de abandonar. Al contrario que Kant, Cohen cree que los ciudadanos no pueden mantener sin contradicción una divergencia entre lo que hacen privadamente y los principios que quieren que rijan las instituciones públicas (de ahí el título de su libro: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*). Esta exigencia de convergencia entre la ética privada y la pública supone, no hay que decirlo, una clara ruptura con uno de los supuestos de la tradición liberal. Para Cohen, superar la desigualdad injusta exigiría, entonces, no únicamente -como quiere Rawls- un cambio en las *instituciones* que conforman la “estructura básica” de la sociedad, sino también una revolución *en la motivación privada* de los individuos que viven y actúan en el marco de esas instituciones²⁵.

De modo que, recapitulando, podemos distinguir dos tesis en el argumento de Cohen:

1) Que Rawls se contradice si afirma a la vez el PD y el “principio de adherencia” (tesis que comparto en las condiciones definidas).

2) Que es el primer principio -y no el segundo- el que debemos abandonar (tesis que rechazo).

En lo sucesivo intentaré razonar por qué difiero de esta segunda tesis.

²⁴ Cfr. Cohen (2000: 183).

²⁵ “Para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica” (*ibid.*: 163). Resulta hasta cierto punto paradójico que Cohen invierta con esta tesis el punto de vista marxista tradicional que anteponía los cambios estructurales (en las “condiciones de existencia”) a los de motivación (o de “conciencia”). El propio Cohen reconoce abiertamente este giro radical, así como hasta qué punto le acerca más a la religión que al marxismo clásico.

2.2. Rawlsianos, marxistas y santos

Podemos distinguir claramente tres posiciones filosófico-políticas acerca de la relación entre ética privada y ética pública: la que llamaré “posición del liberal rawlsiano”, la de los “marxistas tradicionales”, y la de los “santos cohenianos”.

I

Los liberales rawlsianos

Tomemos el Rawls más liberal, o más cercano a Kant, que hemos llamado “segundo Rawls”, esto es, el que mantiene una tesis de neutralidad liberal fuerte, y, por tanto, abandona su primera tesis motivacional o “principio de adherencia”. En este caso, *de los individuos de una sociedad justa no se espera ni la santidad, ni siquiera una motivación moral para actuar según los principios de la justicia*, no ya en el ámbito privado sino tampoco en el público: lo que se juzga para evaluar si una sociedad es justa es la *conducta* de los individuos, no sus *motivaciones*; se les juzga por respetar las leyes y actuar dentro del marco institucional, no por su virtud. Las leyes e instituciones públicas exigen a los individuos, *no que estén motivados a respetarlas, sino que lo hagan de hecho*, tengan motivación interna para ello o no.

El derecho penal de una sociedad liberal está basado en este sencillo principio (genialmente ejemplificado por Buñuel en su film *Ensayo de un crimen*): a nadie se le puede condenar por querer cometer un crimen, sino por cometerlo o haberlo intentado materialmente. A nadie se le pide, en otro orden de cosas, que esté internamente motivado para pagar sus impuestos, sino que los pague efectivamente, independientemente de su motivación para hacerlo²⁶. Por otro lado, no es más cumplidor, en una sociedad liberal, quien paga sus impuestos “queriendo” que quien lo hace únicamente por obligación legal. Eso no es una cuestión de justicia, sino de psicología y moral individual. *La justicia de mi sociedad no puede depender de mis eventuales deseos de cumplir o quebrantar las leyes, sino de que se me permita o no ese quebranto sin consecuencia alguna*; no dependerá, por ejemplo, de hasta qué punto *queremos* privadamente redistribuir nuestra riqueza mediante impuestos y prestaciones, sino de hasta qué punto *lo hacemos* como algo institucional, independientemente de las voluntades individuales coyunturales.

Como bien nota Holmes (1993:292), esto sitúa al liberalismo como una doctrina de la *autocontención*. El liberalismo, en suma, se las ha visto y deseado desde el siglo XVII para consolidar una doctrina política y unas instituciones capaces de *conseguir que los individuos no hagan siempre lo que querrían hacer* -como en el “estado de naturaleza”-, porque están *jurídica y políticamente obligados a no hacerlo*, no porque estén *moralmente obligados a no quererlo hacer*²⁷.

²⁶ El ejemplo del pago de impuestos, por otro lado, puede ayudar a advertir lo atrevido y radical de la tesis de Cohen, pues resulta difícil creer que alguna vez existirá una sociedad donde la mayor parte de los contribuyentes lo sean de buena gana, y paguen aun pudiendo escaparse de hacerlo sin riesgo alguno de sanción (esto es, una sociedad en la que se hayan erradicado los “dilemas del gorrón”).

²⁷ Obsérvese la diferencia entre esta concepción y, por ejemplo, la doctrina cristiana, en la que pecar no es simplemente cometer actos inmorales sino también *querer* cometerlos.

II

Los marxistas tradicionales

Los marxistas y el propio Marx, tal y como Cohen pone de manifiesto, nunca aceptaron la idea liberal que acabamos de exponer, pues, a su parecer, abría la puerta a una sociedad de egoístas, individualistas insolidarios y atomistas sociales (lo que, de rebote, hacía justificable la existencia del Estado y de algún tipo de represión institucionalizada que ocultaba el dominio de clase).

Nótese, a este respecto, que lo que los marxistas pueden coherentemente objetar a los liberales en este terreno no es que esa puerta se abra *necesariamente* en una sociedad liberal, sino simplemente que *puede* abrirse; lo contrario les llevaría a alguna contradicción: si sostuvieran que, en la medida en que se permita a los individuos ser egoístas, estos lo serán inevitablemente, sería como admitir que la naturaleza humana es egoísta, y por tanto que la sociedad socialista que proponen se basa en la represión de la misma o en la autocontención (esto es, sostendrían exactamente lo mismo que los liberales); pero los marxistas han solido suponer, muchas veces de forma implícita más que explícita, precisamente lo contrario: que el socialismo liberaría las “auténticas” potencialidades del ser humano, reprimidas por los antagonismos imperantes en la sociedad de clases. Por tanto, lo que en coherencia deberían buscar los marxistas es una sociedad donde esa puerta *no pueda* abrirse en absoluto, y donde sean otras fuerzas motivacionales las que imperen²⁸. El énfasis resulta importante en este punto: si la sociedad comunista diese cabida a la posibilidad de anteponer los propios intereses a los de la colectividad, nada sino la represión impediría volver a algún tipo de sociedad liberal y/o capitalista²⁹ (con lo que, de hecho, se estaría haciendo lo mismo que los liberales: limitar y/o encauzar mediante la ley y las instituciones los efectos sociales de nuestra inmoralidad individual).

En efecto, y salvando los indudables matices históricos, lo que el marxismo ha solido suponer es que *un cambio institucional, un cambio en las relaciones de producción, transmutaría automáticamente* -dada la determinación de la “superestructura” moral por la “base” económica- *las motivaciones egoístas de los individuos en motivaciones altruistas*; dicho cambio estructural acabaría por eliminar el individualismo y el auto-interés: eliminaría no únicamente las *conductas* socialmente nocivas, como pretendían los liberales, sino los mismos *deseos* de llevar a cabo tales conductas^{30 31}.

²⁸ Una tesis algo diferente pero que llega a similares resultados habría sido defendida por algunas tradiciones de pensamiento marxista: la de que no existe ninguna conducta social determinada por la “naturaleza humana” (pretensión inspirada básicamente por la afirmación de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* de que “la naturaleza real del ser humano es la totalidad de sus relaciones sociales”). Tanto socialismo como liberalismo serían entonces maneras distintas de diseñar esas relaciones, sin necesidad de “encauzar” institucionalmente ninguna tendencia motivacional innata. En cualquier caso, esta tesis del marxismo más “sociologista” también lleva por fuerza a defender un diseño institucional que haga imposible la aparición de tendencias motivacionales egoístas.

²⁹ Algunos modelos y experimentos de microsimulación abonan esta afirmación.

³⁰ Puede resultar instructivo leer hoy las ecuanímes pero escépticas observaciones de Keynes sobre este punto en su “Breve panorama de Rusia” (Keynes, 1925).

³¹ Un interesante y refinadísimo intento, desde el marxismo analítico, de hacer plausible esta un diseño institucional semejante es el de Carens (1981 y 1986). El republicanismo contemporáneo parece a veces seguir un esquema similar: habría que diseñar instituciones -“base” o infraestructura- que filtren o cambien las motivaciones egoístas para trocarlas en orientaciones hacia el bien común o la virtud -superestructura-: la diferencia es que especifica mecanismos mínimamente plausibles -como la

En la teoría normativa marxista, por tanto, no hallamos ya rastro de la “autocontención” que detectábamos en el liberalismo, puesto que un cambio motivacional producido por el cambio estructural la hace innecesaria, y con ella, a las instituciones que buscaban favorecerla o garantizarla. Pero veremos que a Cohen tampoco esto le basta.

III

Los santos cohenianos

Consideremos ahora una tercera manera de articular las relaciones entre ética privada y justicia pública, que va más allá de liberales y marxistas en un importante sentido: no se aspira ya a que las motivaciones individuales se transmuten como resultado de un cambio estructural o institucional -lo cual, como el propio Cohen reconoce, ha sido una de las grandes equivocaciones de la teoría marxista y uno de los más costosos fracasos de su práctica-. Por el contrario, tal cambio debería acontecer de forma autónoma, debería ser un “*cambio espiritual*” *causado por decisión libre de la voluntad moral de los individuos*. Las motivaciones egoístas se abandonarían, *no como efecto causal mecánico del cambio estructural-institucional, sino como resultado de una auto-modelación libre y racional, de un acto de voluntad moral*.

Esto, y no otra cosa, es la *santidad moral*³². La santidad moral no tiene sentido si es consecuencia del influjo causal de algún factor externo a cuya acción los individuos no pueden sustraerse, y a la que sucumben, del mismo modo que la sensación de dolor está causada por un pinchazo; sólo es valiosa si proviene de la decisión, del *cambio endógeno y auto-motivado* de las propias preferencias. En efecto, pareciera que el agente moral coheniano no sólo no hace lo quiere hacer porque le está políticamente vedado (como el rawlsiano liberal), ni deja de quererlo hacer porque la estructura social le lleva a ello (como el marxista), sino que *deja de querer hacerlo sin más, como resultado de un acto de constricción moral, de deontología pura*. En una palabra, por alguna especie de milagro se convierte en santo moral. Y este santo moral debería dar todo lo que tiene por encima de la media nacional a los que están por debajo de esa media; debería, si tiene capacidades y talentos, trabajar para ganar más, aún a sabiendas de que todo lo que así gane se destinará a individuos que tengan menos que él³³.

Nótese que el nivel de exigencia moral, lejos de aminorarse respecto del marxismo, aumenta. Como advierte Nagel (2000), la postura de Cohen nos lleva más cerca de la religión que del marxismo, pues hace descansar las esperanzas de una sociedad justa en una *transformación del alma humana*, no de las instituciones. Cohen, honesto como él solo, no puede por menos de reconocer el fracaso brutal de todos los intentos de creación de un “hombre nuevo” orientado hacia el bien común y libre de cualquier orientación individualista. Pero, sin embargo, su respuesta a ese fracaso, lejos de ser pragmática, realista y modesta, constituye una huida hacia adelante: hacia una

deliberación racional, la persuasión, o la creación de un “patriotismo cívico”- a través de los cuales tal cosa podría ocurrir.

³² Véase Wolf (1982) para una discusión del concepto.

³³ Así, según Cohen, “la justicia social requiere un *ethos* social que inspire la elección no forzada que sostiene la igualdad” (2000: 178). Pero, o bien ese *ethos* es consecuencia “superestructural” de una determinada estructura institucional, y, por tanto, nos retrotraemos a la visión marxista clásica que Cohen dice rechazar, o bien es el resultado de la agregación y extensión de las “conversiones morales” individuales, con lo cual nos vemos abocados a la santidad moral en el sentido en que aquí se ha definido.

idea “pura” de justicia, basada en esperanzas de un *milagro moral, psicológico y social*. Aunque la práctica fuese equivocada, viene a decir, el ideal no puede serlo, y por lo tanto tiene que ser viable, aunque ahora no tengamos ni la menor idea de cómo. En este sentido, Cohen reconoce abiertamente que, de momento, *no podemos ni imaginar qué tipo de estructura institucional podría ser consistente con tal estructura motivacional*: y aquí está Cohen al borde de la contradicción, pues si supone que hay una estructura institucional que puede de algún modo “ser consistente” con ese cambio motivacional, entonces la lógica de su argumento se acerca peligrosamente a la marxista e incluso a la liberal, esto es, no tendríamos ya un argumento de santidad moral sino un argumento o bien de influjo causal, o bien de autocontención-represión³⁴.

IV

Recapitulemos. Al liberalismo le da igual lo que *queramos* hacer con tal de que nos *comportemos* correctamente en algunos ámbitos; el marxismo persigue producir unas *instituciones* que por fuerza *nos harán querer lo correcto* en los ámbitos relevantes; la santidad moral, por último, nos hará *querer lo correcto* en todos los ámbitos, independientemente -e incluso a pesar- de cómo sean las instituciones.

El secreto, para los liberales rawlsianos, es hallar las instituciones correctas, independientemente de lo queramos hacer; para los marxistas, hallar las instituciones que nos hagan querer hacer lo correcto; y para los santos, querer lo correcto independientemente de las instituciones, esto es, incondicionalmente.

Para un liberal, es admisible que en una sociedad justa podamos tener *deseos inmorales y/o ilegales*, siempre y cuando nuestras acciones no violen la ley: no se nos puede acusar de tener tales deseos, sino de llevarlos a la práctica. Para un marxista, no se nos puede culpar de tener tales deseos y llevarlos a la práctica si la estructura de la sociedad nos conduce a tenerlos (así, Marx no acusaba *moralmente* al capitalista que se preocupa únicamente de su propio beneficio, aunque se arruinen los demás o se explote a los obreros, porque está obligado a hacerlo por la estructura de la situación). Para el defensor de la santidad moral, sin embargo, y salvo excepciones, *somos siempre culpables de nuestros deseos inmorales*, sea como sea la sociedad: ni hay excusa institucional posible, ni es aceptable su irrelevancia para la justicia social³⁵.

³⁴ De hecho, ¿por qué la carencia de una idea tal de diseño institucional debería ser relevante en absoluto para Cohen, dado que no se cansa de repetir que su argumentación se efectúa únicamente desde el punto de vista normativo y puramente contrafáctico? Discutir esta pregunta nos llevaría a una cuestión central para el presente debate, pero que no puedo abordar aquí: la de la relación entre lo fáctico y lo normativo, y, por extensión, la de la relación entre los principios normativos que hacen referencia a hechos (como el PD de Rawls) y los que no la hacen (como la santidad moral coheniana). Cohen ha tratado sistemáticamente esta cuestión en su último y provocador artículo “Facts and Principles” (Cohen, 2003).

³⁵ Cohen se resiste a llegar a esta conclusión (cfr. 2000: 192ss), pero cabría preguntarse qué puede permitirle no hacerlo, pues desde el momento en que aceptase que los individuos no son responsables o culpables de su propia inmoralidad personal, todo su argumento contra los incentivos que el PD permite se vendría abajo (por no hablar de su crítica, que no hemos abordado aquí, a la idea rawlsiana de que la justicia se aplica sólo a la “estructura básica” de la sociedad).

3. Conclusión: ¿deberían los marxistas -y los santos- ser liberales igualitaristas?

Si la cuestión que estamos discutiendo fuese una cuestión fáctica, probablemente lo más sensato sería pensar, con Julian Le Grand³⁶, que, independientemente de diseños institucionales concretos, no somos ni santos ni diablos -ni tampoco “peones” o “marionetas”-, sino más bien “pillos” o “granujas” (*knaves*), algo a bastante distancia de la santidad, pero mucho menos grave y preocupante que la diablura. Digamos que nuestra pecaminosidad potencial suele ser venial más que mortal (sin negar que exista también esta última).

Sin duda lo que Cohen discute es una cuestión normativa, y no directamente fáctica. Pero limitarse a defender la idea de que la santidad moral es moralmente mejor que la diablura resultaría algo decepcionante. Lo que Cohen defiende -y el liberal rawlsiano niega- es que esa trivialidad debería ser relevante para una teoría de la justicia social. Sin embargo, si admitimos -como creo que se debe admitir, aunque no tenga espacio aquí de discutirlo- que una teoría de la justicia debería esforzarse en alguna medida por cumplir el *desideratum* metodológico de factibilidad³⁷, esto es, el famoso *ought implies can*, y que debería ser una teoría política y no metafísica³⁸, entonces la sugerencia de Le Grand podría ser de interés. Contra una sociedad de diablos, Cohen deposita sus esperanzas en la santidad, lo que hace a la estructura institucional, en el límite, irrelevante: ¿no es más cabal asumir el *factum* de la “pillería” -y la posibilidad de la diablura- y recomendar una estructura institucional preparada para afrontar la misma en situaciones típicas previsibles? Si aun así aparecen individuos santos, tanto mejor: pero la prudencia parece aconsejar no apostar todo a esa carta.

Recordemos la escasez permanente de simpatía humana que notaba Hume. ¿Cómo puede un vago anhelo de “virtud” y de “comunidad” evitar los efectos perversos de la antipatía *mejor* que los derechos jurídicamente asentados del igualitarismo liberal?; ¿cómo podría ese anhelo garantizar esa simpatía para hacer, hasta cierto punto, superfluos tales derechos? Y si esa “virtud” se defiendiese únicamente como un instrumento más para apuntalar tales derechos, y no como una alternativa a los mismos, ¿en qué nos apartaríamos entonces de la teoría de la justicia del igualitarismo liberal? Estaríamos, en tal caso, calibrando no dos principios de justicia diferentes, sino la eficacia relativa de determinados medios sociales e institucionales para la realización práctica de unos mismos principios³⁹.

En el fondo, el argumento numantino de Cohen intenta “salvar los muebles” de una tradición política e intelectual que lleva demasiado tiempo intentando “salvarse” a la defensiva. Salvar, en definitiva, la vaga e inconcreta idea de que algún día, en algún lugar, y de alguna manera, podrá ser posible que abandonemos nuestros deseos considerados “inmorales” o “asociales”, esto es, la preocupación por nosotros mismos -el “interés propio” del liberalismo- en detrimento de los demás⁴⁰; de que podrá ser posible, por tanto, una *sociedad de santos*, la solución históricamente definitiva a los

³⁶ Le Grand (1997).

³⁷ Cfr. Domènech (1998).

³⁸ Rawls (1985); véase también, sobre este punto, el sugerente texto de Joshua Cohen (2002).

³⁹ Véase Warren (1997).

⁴⁰ No hay tiempo aquí para desarrollarla, pero vale la pena recordar la idea (defendida por Holmes, 1993) de que no es lo mismo “deseos inmorales” que “deseos asociales”: la moralidad o inmoralidad de unas acciones, como ya se dijo, no tiene necesariamente que coincidir con la bondad o maldad de sus efectos sociales, pero tampoco con el hecho de que esas acciones persigan el interés propio o el interés común; de la combinación de estos tres criterios surgirían, en principio, ocho posibilidades diferentes.

problemas de la teoría política, económica y social (esa idea tan denunciada por Isaiah Berlin de que algún día encontraremos la solución *definitiva* al egoísmo, al conflicto de intereses y a los efectos perversos de la convivencia social). Abandonar esta ingenua, metafísica y contraproducente pretensión parece clave para cualquier renacimiento de las ideas -y las prácticas- igualitaristas.

Porque además es ésa una idea potencialmente peligrosa: en el fondo late bajo la misma -y esto es en ocasiones algo patente en el caso de Cohen- un talante moral puritano, religioso, que se resiste a aceptar los valores de la moralidad laica, impura y liberal de la modernidad, esos valores que hacen posible la escisión entre *conocer el bien y estar motivado* para actuar según el mismo⁴¹. Como vimos, pueden existir “santos” inmorales, por no hablar de “santos” ignorantes, irresponsables o estúpidos: la “virtud altruista” no es siempre garantía de buenos actos, y los “santos” morales pueden llevarnos al desastre moral a nivel social, sobre todo si se enfrentan con “santos” de otras “religiones” contrarias a la suya. En sus orígenes, el liberalismo trató precisamente de evitar que los “santos” de uno y otro bando nos arrastraran a todos hacia la destrucción, aunque evitarlo tuviese el precio de la extensión de una cierta “mediocridad moral” a nivel individual. La resistencia a aceptar esa condición moderna puede siempre dar argumentos a quienes quieren hacernos *querer lo correcto* aunque nosotros no queramos, esto es, obligarnos a dejar de querer lo que según ellos no deberíamos querer, obligarnos no ya a *hacer*, sino a *querer lo que debe ser querido* según alguna visión perfeccionista de la vida buena.

⁴¹ Cfr. Nagel (1991), Domènech (1993) o Del Águila (1995).

Bibliografía

- Arneson, Richard J. (2003). "Equality, coercion, culture and social norms", *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 2, nº 2.
- Arnsperger, Christian (2003). "Cohen, Rawls and the advent of an analytical dialectics", *Document de travail de la Chaire Hoover (DOCH)*, nº 103 (marzo).
- Bidet, Jacques (1995). "A Metastructural Reinterpretation of the Rawlsian Theory: From Rawls to Machiavelli", *Ratio Juris*, vol. 8, nº 1 (marzo).
- Carens, Joseph H. (1981). *Equality, Moral Incentives, and the Market*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Carens, Joseph H. (1986). "Rights and Duties in an Egalitarian Society", *Political Theory*, vol. 14, nº 1 (febrero).
- Cohen, Gerald A. (1989). "On the Currency of Egalitarian Justice", *Ethics*, nº 99 (julio).
- Cohen, Gerald A. (1991). "Incentives, Inequality, and Community", en Grethe B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* (vol. 13). Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.
- Cohen, Gerald A. (1995a). "The Pareto Argument for Inequality", *Social Philosophy & Policy*, vol. 12, nº 1.
- Cohen, Gerald A. (1995b). "The Limits of Contractual Equality: A Reply to Jacques Bidet", *Ratio Juris*, vol. 8, nº 1 (marzo).
- Cohen, Gerald A. (1997). "Commitment Without Reverence: Reflections on Analytical Marxism", *Imprints: a journal of analytical socialism*, vol. 1, nº 3 (marzo).
- Cohen, Gerald A. (2000). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Cohen, Gerald A. (2001). "¿Por qué no el socialismo?", en Roberto Gargarella y Félix Ovejero (comps.), *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós.
- Cohen, Gerald A. (2003). "Facts and Principles", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, nº 3.
- Cohen, Joshua (2002). "Taking People as They Are?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 30, nº 4.
- Del Águila, Rafael (1995). "El centauro transmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal", en Fernando Vallespín (comp.), *Historia de la Teoría Política* (vol. 6). Madrid, Alianza, 2001.
- Domènech, Antoni (1993). "...y fraternidad", *Isegoría*, nº 7.
- Domènech, Antoni (1998). "Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas", *Isegoría*, nº 18.
- Elster, Jon (1979). *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Elster, Jon (1983). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona, Península, 1988.
- Elster, Jon (1986). *Una introducción a Karl Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Elster, Jon (2000). *Ulysses Unbound. Studies on Rationality, Precommitment and Constraints*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Estlund, David (1998). "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls", *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, nº 1.
- Holmes, Stephen (1993). *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999.
- Kant, Immanuel (1795). *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1985.

- Keynes, John Maynard (1925). “Breve panorama de Rusia”, en *Ensayos de persuasión*. Barcelona, Crítica, 1988.
- Le Grand, Julian (1997). “Knights, Knaves and Pawns”, *Journal of Social Policy*, vol. 26, nº 2.
- Marx, Karl (1875). “Crítica del programa de Gotha”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Crítica dels programes de Gotha i Erfurt*. Barcelona, Edicions 62, 1971.
- Meckled-Garcia, Saladin (2002). “Why Work Harder? Equality, Social Duty and the Market”, *Political Studies*, vol. 50, pp. 779-793.
- Murphy, Liam B. (1998). “Institutions and the Demands of Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27, nº 4 (otoño).
- Nagel, Thomas (1991). *Equality and Partiality*. New York, Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (2000). “Getting personal. Why don't egalitarians give away their own money?”, *Times Literary Supplement*, 23 de junio.
- Ovejero, Félix (2002). *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona, Paidós.
- Pierik, Roland (2003). “Distinguishing Agency From Structure. G. A. Cohen's Egalitarian Ethos Reassessed” (texto inédito).
- Pleasants, Nigel (2002). “Rich Egalitarianism, Ordinary Politics, and the Demands of Justice”, *Inquiry*, nº 45, pp. 97-118.
- Pogge, Thomas W. (2000). “On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29, nº 2.
- Rawls, John (1971). *Teoría de la justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rawls, John (1985). “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2002.
- Rawls, John (1993). *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996.
- Rawls, John (2001). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002.
- Searle, John R. (2000). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo, Ediciones Nobel.
- Sensat, Julius (2003). “Classical German Philosophy and Cohen's Critique of Rawls”, *European Journal of Philosophy*, vol. 11, nº 3.
- Van Parijs, Philippe (1995). “Social Justice and Individual Ethics”, *Ratio Juris*, vol. 8, nº 1 (marzo).
- Van Parijs, Philippe (2002). “Difference Principles”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Warren, Paul (1997). “Should Marxists Be Liberal Egalitarians”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº 1.
- White, Stuart (2000). “Ethics and Equality”, *Boston Review*, vol. 25, nº 5 (diciembre).
- Williams, Andrew (1998). “Incentives, Inequality and Publicity”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27, nº 3 (verano).
- Wolf, Susan (1982). “Moral Saints”, *Journal of Philosophy*, vol. 79, nº 8 (agosto).