

El modelo de campamento socialista: una defensa

Fernando Lizárraga
*Instituto Patagónico de Estudios en
Humanidades y Ciencias Sociales (Argentina)*

CÓMO CITAR:

Lizárraga, Fernando. 2021. "El modelo de campamento socialista: una defensa". *Colombia Internacional* 108: 63-86. <https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.04>

RECIBIDO: 22 de junio de 2020

APROBADO: 14 de julio de 2021

REVISADO: 5 de agosto de 2021

<https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.04>

RESUMEN. **Objetivo/contexto:** en el modelo de campamento, Gerald Cohen propone dos principios que serían deseables en el socialismo: un principio de igualdad radical de oportunidades y un principio comunitario. Contra este modelo, la objeción liberal condena el monismo en las metas; la objeción sobre las motivaciones sostiene que el autointerés prevalece por sobre prácticas de reciprocidad desinteresadas; y la objeción anarco-capitalista denuncia una comparación falaz y una idealización de la naturaleza humana. Este artículo busca refutar las tres objeciones al sostener: a) que el monismo en las metas no es tal, por cuanto los principios no son metas y, además, permiten amplio espacio para la autorrealización; b) que la expectativa autointeresada de reciprocidad no es una precondition *sine qua non* para ingresar al campamento y que la reciprocidad no instrumental es un mecanismo de aseguramiento en el marco del principio comunitario; y c) que el modelo coheniano no presupone personas moralmente perfectas —pues anticipa elecciones lamentables y riesgosas— ni comete la falacia de comparar el socialismo ideal con el capitalismo real. **Metodología:** se desarrolla una argumentación de corte analítico, a tono con estándares de la teoría política contemporánea posrawlsiana. **Conclusiones:** el modelo de campamento no incurre ni en monismo en las metas, ni en errores de caracterización sobre las motivaciones ni en el utopismo de concebir sujetos moralmente perfectos. **Originalidad:** la defensa del modelo coheniano frente a estas tres objeciones renueva su robustez y permite concebirlo como un intento de conciliar el igualitarismo de la suerte con el igualitarismo fraternal o relacional.

PALABRAS CLAVE: igualdad de oportunidades; comunidad; socialismo; liberalismo.

The Socialist Camping Trip Model: A Defense

ABSTRACT. **Objective/context:** In the camping trip model, Gerald Cohen proposes two principles which would be desirable for socialism: a principle of radical equality of opportunities and community principle. Against this model, the liberal objection

condemns its goal monism; the objection about motivations holds that self-interest prevails over practices based on selfless reciprocity; and the anarcho-capitalist objection denounces a fallacious comparison and the idealization of human nature. This article seeks to rebut all three objections, by arguing a) that there is no such goal monism since the principles are not goals and, moreover, they allow much room for self-realization; b) that a self-interested expectation of reciprocity is not a *sine qua non* precondition to enter the camping-trip and that noninstrumental reciprocity is a device of assurance within the community principle; and c) that the Cohenite model does not presuppose morally perfect persons –since it anticipates regrettable and risky choices–, nor does it commit the fallacy of comparing ideal socialism with real capitalism. **Methodology:** The argumentation is developed according to the analytic method, in keeping with the standards employed in post-Rawlsian contemporary political theory. **Conclusions:** The camping-trip model does not fall into goal-monism, nor into a wrong characterization of motivations, nor into the utopianism of conceiving morally perfect subjects. **Originality.** This defense of the Cohenite model against the three objections reinforces its robustness and permits to understand it as an attempt of reconciling luck egalitarianism with fraternal or relational egalitarianism.

KEYWORDS: Equality of opportunities; community; socialism; liberalism.

O modelo do acampamento socialista: uma defesa

RESUMO. Objetivo/Contexto: no modelo do acampamento, Gerald Cohen propõe dois princípios que seriam desejáveis no socialismo: um princípio de igualdade radical de oportunidades e um princípio comunitário. Contra esse modelo, a objeção liberal condena o monismo em objetivos; a objeção às motivações sustenta que o interesse próprio prevalece sobre as práticas de reciprocidade desinteressadas; e a objeção anarco-capitalista denuncia uma comparação falaciosa e uma idealização da natureza humana. O artigo refuta as três objeções, argumentando a) que o monismo nos objetivos não é tal, pois os princípios não são objetivos e, além disso, permitem amplo espaço para a autorrealização; b) que a expectativa interessada de reciprocidade não é condição *sine qua non* para entrar no campo e que a reciprocidade não instrumental é um mecanismo de asseguaração dentro da estrutura do princípio comunitário; c) que o modelo coheniano não pressupõe pessoas moralmente perfeitas — antecipa escolhas lamentáveis e arriscadas — nem comete a falácia de comparar o socialismo ideal ao capitalismo real. **Metodologia:** um argumento analítico é desenvolvido, em sintonia com os padrões da teoria política pós-Rawlsiana contemporânea. **Conclusões:** o modelo de acampamento não incorre nem monismo em objetivos, nem erros de caracterização em motivações, nem no utopismo de conceber sujeitos moralmente perfeitos. **Originalidade:** essa defesa do modelo coheniano contra essas três objeções renova sua robustez e permite que ela seja concebida como uma tentativa de conciliar o igualitarismo da sorte com o igualitarismo fraternal ou relacional.

PALAVRAS-CHAVE: igualdade de oportunidades; comunidade; socialismo; liberalismo.

Introducción

En *¿Por qué no el socialismo?*, Gerald A. Cohen (2011b) presenta un caso hipotético —pero suficientemente cercano a la experiencia cotidiana— a favor de la deseabilidad del socialismo. Se trata de un campamento entre amigos,¹ cuyo “objetivo común” es pasarla bien como individuos y miembros del grupo, haciendo cosas por separado o colectivamente. En palabras de Cohen, existe “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” (2011b, 10). En el campamento no hay jerarquías, los recursos materiales están bajo control colectivo, las tareas necesarias son planificadas democráticamente y no hay desigualdades que puedan ser objetadas con base en principios igualitarios. Por eso, nadie puede reclamar ventajas indebidas —impropias de un campamento— en virtud de su buena suerte, de sus talentos innatos o adquiridos, de sus propiedades o de sus derechos hereditarios.

Para Cohen, dadas estas condiciones, hay dos principios que rigen la convivencia de los acampantes. Primero, un principio igualitario, denominado *igualdad radical de oportunidades* o *igualdad de oportunidades socialista*, el cual es compatible con ciertas desigualdades de resultados. Este principio “busca corregir todas las desventajas no elegidas, es decir, las desventajas de las cuales, razonablemente, no se puede responsabilizar al agente mismo” (2011b, 19, cursivas en el original). Este principio hace que todos estén en igualdad de condiciones iniciales y, en consecuencia, algunas desigualdades subsiguientes pueden ser atribuidas a las elecciones genuinas de cada individuo. Cuando las desigualdades no son profundas u obedecen solo a opciones entre trabajo y ocio, el socialismo no se ve amenazado. El problema surge cuando la desigualdad se origina en la “elección lamentable” o en la mala “suerte en las opciones”. Por eso, aunque el principio igualitario “no condena las desigualdades [de la elección lamentable y la suerte en las opciones], 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” (Cohen 2011b, 29, mis cursivas).

1 Si bien es cierto que en la descripción inicial Cohen no dice explícitamente que se trata de una reunión de amigos, sí lo indica al analizar la extensión de los valores del campamento a toda la sociedad. Sostiene: “No creo que la cooperación y la ausencia de egoísmo que muestra la excursión sean apropiadas solo entre amigos o en el marco de una comunidad pequeña” (Cohen 2011b, 42). Poco después afirma que la amistad social o comunitaria no es una cuestión de todo o nada, al igual que la amistad a secas que —según puede inferirse— es la que vincula a los acampantes entre sí (Cohen 2011b, 43).

El segundo principio, el comunitario, interviene para corregir las grandes desigualdades que tensionan el tejido social. Esta norma demanda “que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuiden, y que además se preocupe[n] de que a unos les importen los otros” (Cohen 2001b, 30). Este principio adopta, a su vez, dos modalidades. La primera restringe las profundas desigualdades que permite el principio igualitario. La segunda es una forma de reciprocidad no instrumental, crucial para la concepción socialista, según la cual las personas se sirven unas a otras sin utilizarse entre sí solo como medios para sus fines autorreferidos. Así, “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”, esto es, en nombre del *ethos* correspondiente a una concepción socialista de lo justo (31).

Tras esta esquemática presentación, en lo que sigue analizaremos algunas de las réplicas lanzadas contra el argumento de Cohen e intentaremos plantear una defensa del modelo de campamento y de los principios que allí se proponen. La perspectiva que aquí se adopta no pretende realizar una vindicación de la concepción coheniana en relación con los debates más amplios sobre las teorías de la justicia,² sino ensayar la refutación de tres cuestionamientos particulares. En otros términos, no se trata de una defensa general del modelo para reforzarlo con nuevos argumentos, sino de una intervención contra objeciones muy específicas que provienen desde tres enfoques teóricos diferentes. En primer lugar, la objeción liberal centra su ataque en un supuesto rasgo inherente al campamento socialista: el monismo en las metas. En segundo término, la objeción sobre las motivaciones sostiene que el autointerés individual está siempre en la base de la reciprocidad no instrumental. En tercer lugar, la objeción anarco-capitalista acusa a Cohen de realizar una comparación falaz entre el socialismo ideal y el capitalismo real, y de incurrir en una idealización de la naturaleza humana. Contra la objeción liberal mostraremos que el modelo no expresa el supuesto monismo en las metas y que los principios socialistas aseguran espacio para las decisiones personales; contra la objeción sobre las motivaciones diremos que el autointerés no es una precondition excluyente para ingresar al campamento y que la reciprocidad no instrumental funciona como dispositivo de aseguramiento en el marco del principio comunitario; y contra la objeción anarco-capitalista afirmaremos que el modelo de

2 No se discute aquí, por ejemplo, la condena de Axel Honneth a la supuesta “ingenuidad teórico-social” de G. A. Cohen por no aceptar la diferenciación funcional de las diversas esferas sociales en el modelo de campamento (2017, 176); ni el debate más amplio sobre la comunidad que propone John Roemer, quien objeta el altruismo y la reciprocidad cohenianos, aunque admite la necesidad de un *ethos* socialista y la pertinencia del principio de igualdad de oportunidades socialista (2017, 306-309).

Cohen no presupone personas moralmente perfectas —ya que contempla la posibilidad de elecciones lamentables y riesgosas— ni comete la falacia de comparar el socialismo ideal con el capitalismo real. En suma, sostendremos que las críticas confunden principios con metas o motivaciones, y que omiten considerar la dinámica profunda de los principios, la cual no es otra que la búsqueda de un equilibrio entre el igualitarismo de la suerte y el igualitarismo relacional.

1. El monismo en las metas

En el artículo “Life Is Not a Camping Trip – On the Desirability of Cohenite Socialism” (2011), Miriam Ronzoni cuestiona que el socialismo coheniano esté planteado “en términos puramente normativos” y no como la superación de la sociedad burguesa a través de la socialización de los medios de producción. Más allá de esta crítica general, el núcleo de esta objeción liberal contra Cohen, resumida en la idea de que “la vida no es un campamento”, aborda cuestiones sustantivas y metodológicas. En términos de contenido, objeta: “(1) el hecho de que [...] la realización de sus valores comunales y frugales son la *meta central* de los participantes [monismo en las metas] y (2) su discontinuidad en el tiempo” (Ronzoni 2011, 172).³ La discrepancia metodológica refiere que, “desde una amplia *perspectiva dependiente de la práctica*, las reglas del campamento pueden ser deseables para este, *dados su objeto y propósito*, los elementos específicos de sus restricciones y sus participantes, y aun así no ser adecuadas para otros escenarios” (Ronzoni 2011, 176, cursivas en el original). La justicia es “inherentemente dependiente del contexto” y resulta casi imposible trasladar los principios de un escenario particular a otros que resultan completamente disímiles.

El monismo en las metas, siempre según la objeción liberal, supone que en el campamento prevalece un ideal de vida comunitario al que todos deben acomodarse. Las desigualdades permitidas por el principio igualitario, dice Ronzoni, son “libremente mitigadas o canceladas por las acciones voluntarias de quienes están mejor, para mantener el ideal de la vida comunal” (2011, 173). Dicho ideal puede exigir, por ejemplo, que “los naturalmente talentosos elijan con libertad poner sus habilidades al servicio de la comunidad en lugar de utilizarlas solo para beneficio propio” (173). El *ethos* comunitario requiere que las personas ajusten sus esfuerzos y contribuciones sin demandar incentivos excepcionales, siempre con la meta de hacer aquello que “mejor sirve a la igualdad y al bien común” (175).

3 Es mía la traducción de todos los textos que figuran en inglés en las referencias.

Ronzoni identifica dos rasgos centrales del monismo de metas: “(1) el principio de comunidad [...] motivado por un espíritu de servicio voluntario a la naturaleza humana, y (2) la afirmación de Cohen de que las reglas del campamento son voluntariamente sostenidas por los participantes” (2011, 175). De esto se sigue “un modelo social que pretende ir más allá de la justicia propiamente dicha para abrazar una concepción más amplia y más rica de la buena vida caracterizada por valores comunitarios y prácticas de compartir” (175). Así, aunque el *ethos* igualitario surge de una construcción voluntaria, el espacio de libertad de elección en el campamento —conjetura la autora— es adecuado *solo* para las peculiares condiciones de esa práctica: se privilegia la vida comunal y, por consiguiente, el espacio individual queda drásticamente reducido. Por eso, si las reglas del campamento se utilizaran en una familia, algunos deberían “servir al bien común” y sacrificar su bienestar personal, puesto que “el compromiso con el principio de comunidad así lo requiere”, aunque sin llegar al extremo de la “esclavitud de los talentosos” (177). Por ejemplo, si un miembro de la familia recibiera una herencia no podría usarla para sus propios fines, ya que “la suma heredada es, como un talento natural, una ventaja por la cual nadie es responsable” (177).

Este contraste entre el campamento y la familia, como prácticas específicas, es el núcleo de la objeción al monismo en las metas. Si bien en la familia hay cierto sentido de comunidad, reglas sobre cómo compartir, normas sobre el uso de la propiedad y prácticas de servicio voluntario mutuo, “no son igualmente obvios los niveles de distribución estrictamente igualitarios ni un compromiso inflexible con el principio de comunidad cada vez que ocurren desviaciones respecto de la igualdad” (Ronzoni 2011, 177). En el campamento, la igualdad y la comunidad constituyen un ideal al que se adhiere voluntariamente, pero, según Ronzoni, tal ideal puede estar “profundamente en conflicto” con otras prácticas propias de la familia: “[e]star en una familia que de manera monística prioriza la comunidad por sobre el individuo y el desarrollo personal puede ser opresivo, aplastante y desalentador” para sus integrantes, ya que quita ese espacio propio que cada quien necesita para perseguir sus proyectos (178).

Mientras que el monismo en las metas constituye “el aspecto moralmente más relevante del campamento”, en tanto práctica “orientada a la promoción de un valor central: la vida comunal bajo condiciones de frugalidad y proximidad con la naturaleza”, otras prácticas sociales, “en cambio, tienen que manejarse con una pluralidad de valores” (Ronzoni 2011, 179). En la familia, además de las metas comunes de amor y cuidado, se requiere un equilibrio con los deseos individuales de autorrealización. Una adhesión estricta a la comunidad y la igualdad no permitiría que se lograra este equilibrio, puesto que los integrantes de una familia pueden desear otros fines que van contra el monismo de metas basado en la comunidad.

Por eso, en la práctica familiar se necesita pluralismo de metas como cuestión de derecho y no como algo que tiene que ser equilibrado con otros principios.

Por cierto, en el campamento hay lugar para la realización personal, pero la corazonada (*hunch*) de Ronzoni es que la libertad de los acampantes para perseguir sus propios fines es limitada porque en esa práctica particular las personas quieren, “en principio, una experiencia de intensa vida comunitaria” (2011, 180). En contraste con el pluralismo de la familia, el campamento exige asumir y disfrutar de una “*concepción de la buena vida* muy específica y significativamente densa” (182, cursivas en el original). Más aún, se supone que “el campamento es un ideal social deseable porque deberíamos valorar el ideal de la buena vida inscripto en él (una vida que abraza valores comunales más que las metas personales, o al menos persigue estas últimas dentro de las fuertes restricciones de los primeros)” (180). La objeción al monismo de metas, en definitiva, se erige sobre una discrepancia política crucial: el enfoque dependiente de la práctica, sostiene Ronzoni, “es intrínsecamente liberal” (182), a diferencia del método de Cohen que extrae la deseabilidad de principios a partir de un modelo hipotético. El enfoque basado en la práctica primero interpreta las metas y valores de los participantes y se interroga sobre las reglas equitativas y aceptables que pueden hacerlos efectivos. En cambio, Cohen “ofrece una visión sobre *cuáles* son los valores que la sociedad debería tener, alentándonos a abrazar un estilo de vida social basado en una concepción radical de la vida comunitaria” (Ronzoni 2011, 182).

La concepción coheniana, aduce la autora, no corresponde al marxismo clásico, sino que se asemeja más a “los modelos cuasi anarquistas del socialismo utópico”, ya que se basa en un ideal de la vida buena, lazos comunitarios fuertes, prácticas de compartir voluntarias, y no tanto “en una reestructuración de las relaciones de poder”. En rigor, añade, “[l]a igualdad y la prosperidad pueden ser obtenidas y sostenidas libremente si las personas *usan su libertad para abrazar activamente* la igualdad y la comunidad” (182, cursivas en el original). Contra esto, el argumento liberal afirma que existen razones normativas para rechazar el monismo de metas y para sostener, en cambio, que las personas deberían perseguir fines variados, algunos individuales y otros comunitarios. Por ende, el modelo de campamento no sería deseable, incluso cuando pudiera organizarse a través de “medios no siniestros (esto es, sin coerción ni lavado de cerebro)” (183). El fundamento normativo del rechazo a una sociedad basada en el modelo de campamento radica, en suma, en que los emprendimientos personales valiosos deberían ser diversos, de modo que sería erróneo hacer de la comunidad y la igualdad valores “absolutamente centrales”. Por eso, “el ideal anarco-socialista” coheniano necesita enfrentarse a ese aspecto del liberalismo que “celebra más positivamente la diversidad humana y argumenta que una sociedad deseable debería promover y alentar su florecimiento” (184).

a. Discusión

Una refutación rápida de la objeción liberal diría más o menos lo siguiente: se le reprocha a Cohen que no sea liberal, cuando es bien sabido que es un filósofo socialista y el campamento es un modelo ideado para identificar principios específicamente socialistas. En otras palabras: se le exige al socialismo coheniano que deje de ser lo que es y se vuelva liberal en términos aceptables para el liberalismo que adopta el enfoque basado en la práctica. Al diferenciarse del igualitarismo liberal de John Rawls, Cohen se identifica expresamente con la posición de Marx a la que describe como “no-liberal, socialista/anarquista” (Cohen 2008, 1) y Ronzoni no ignora esta autodescripción coheniana. Las demandas liberales son ajenas a la tradición de Cohen y dejan intacta la argumentación sobre el campamento porque no revelan fallas inmanentes.

Por otra parte, el alegato de que el enfoque dependiente de la práctica es liberal, en tanto celebra la pluralidad en las metas, no parece del todo convincente: desde esta perspectiva, que puede devenir particularista, cualquier conjunto de metas sería bienvenido si fuese aceptado por los agentes y se mostrara adecuado a la naturaleza de la práctica misma. De algún modo, estaríamos en presencia ya no de un liberalismo pluralista, sino de una forma de igualdad compleja como la que propone el comunitarismo de Michael Walzer. El enfoque dependiente de la práctica, entonces, no refuta la pretensión de Cohen. En todo caso, solo muestra una decisión metodológica diferente desde la cual podrían construirse principios aceptables. Ronzoni no nos dice que el método de Cohen sea equivocado o que haya sido empleado de manera incorrecta; solo nos dice que no es el adecuado. Con todo, el punto es que la autora se concentra en la dinámica del campamento, *como si este fuese algo más que un experimento mental*, y elige no analizar el sentido de cada uno de los principios que allí se realizan. El rechazo al monismo de metas no demuestra cuál es el problema inherente a la igualdad radical de oportunidades y al principio comunitario como mitigador de las desigualdades *repugnantes*. La autora pone bajo la lupa el monismo de metas, pero no a las metas mismas (si es que son tales).

He aquí otro problema: la confusión entre principios y metas. La objeción liberal aduce que las desigualdades se cancelan —según lo mandan los principios cohenianos— “para mantener el ideal de la vida comunal”; que las cargas se reparten para igualar las oportunidades de “disfrute subjetivo” y que la motivación de los actores reside en un “espíritu de servicio por el bien común” (Ronzoni 2011, 174). Es cierto que Cohen dice que los acampantes valoran la cooperación en sí misma y que la reciprocidad no instrumental es decisiva para que “las relaciones sociales tomen una forma deseable” (Cohen 2011b, 33). Pero la comunidad *no es una meta*,

es un principio operativo,⁴ una norma para corregir las desigualdades permitidas por el principio igualitario y no un fin que deba alcanzarse a despecho de las preferencias personales. En todo caso, la comunidad también es una precondition —como la horizontalidad, la democracia en la toma de decisiones, etc.— que luego funciona como principio regulador. A nadie se le exige renunciar a sus preferencias ni sacrificar todo en nombre de la reciprocidad no instrumental; de hecho, como veremos, a nadie se le pide que sea un *tonto* de quien los demás puedan sacar ventaja. Cohen explícitamente sostiene que el modelo es un “caso *preliminar* convincente a favor del socialismo” (2011b, 7, cursivas en el original) que debe ser testeado a mayor escala. El monismo de metas, si es que hay alguno, consistiría apenas en el módico objetivo común (*common aim*) de los acampantes: “que cada uno lo pase bien, haciendo, en la medida de lo posible, las cosas que más nos gusta hacer (algunas de las cuales haremos juntos, otras por separado)” (9). Parece que hay bastante espacio para la pluralidad de metas personales en un marco de cooperación estrictamente voluntaria.

El argumento de que los principios del campamento serían altamente opresivos si se aplicaran en la esfera familiar, la cual no es monista, sino pluralista por definición, también luce débil. La concepción de la familia que nos ofrece la autora es propia de una clase media en un espacio liberal, capitalista y occidental. No es obvio que las familias sean siempre y en todas partes pluralistas, ni que en las familias no haya monismo de metas. Desde el enfoque basado en la práctica podría decirse que una familia perteneciente a una religión ultraortodoxa practica un monismo de metas que contradice la idealización liberal de Ronzoni. Incluso si, en obsequio a la exhaustividad argumental, se aceptara que la familia típica es pluralista y liberal, el campamento de Cohen podría salir airoso ya que, como dijimos, la meta consiste en que cada uno la pase bien y, además, porque la noción comunitaria en modo alguno afecta la prerrogativa personal. La comunidad, como vimos, consiste fundamentalmente en cuidado e interés mutuos, dentro de lo posible, y en la preocupación por la existencia de dicho cuidado y dicho interés (Cohen 2011b, 30). El cuidado mutuo no parece algo reñido con la práctica familiar. Si a esto se añade la modalidad de no permitir desigualdades groseras y practicar una reciprocidad no instrumental que trate a los demás como fines y no como medios, es difícil ver cómo una familia igualitaria y con sentido comunitario podría ser opresiva.

Otro problema de la réplica a Cohen emerge cuando se afirma que “el campamento es un ideal social deseable” (Ronzoni 2011, 180) que nos exige adoptar la

4 Pablo Gilabert (2012) ha argumentado convincentemente sobre la necesidad de considerar a la comunidad como un *requerimiento de la justicia*.

buena vida y los valores comunales por sobre las metas personales.⁵ En realidad, la cuestión es a la inversa: la igualdad radical de oportunidades y el principio comunitario —que evita las desigualdades que lesionan el tejido social— son condiciones para la realización de las metas personales. Cada quien ingresa al campamento para relajarse y pasarla bien. Va de suyo que no se permite que algún acampante se enriquezca a expensas de los demás o que saque provecho indebido de sus talentos inmerecidos, pero nada de esto implica que las personas no puedan perseguir sus fines personales, los cuales se verán potenciados y no anulados por la igualdad y la comunidad. Dado que la igualdad es voluntaria, las restricciones no necesitan ser coercitivas, y la libertad de cada quien está solo limitada por el procedimiento democrático con el que se planifica el reparto de cargas y beneficios (Cohen 2011b, 40-41). Curiosamente, mientras que la objeción lamenta el giro normativo coheniano, se omite señalar que Cohen define al “modelo socialista” como aquel que exhibe “propiedad colectiva y cooperación mutua planificada” mediante procedimientos democráticos. Es dable suponer que dicha planificación asegura la vigencia de las prerrogativas personales y que, en definitiva, nadie terminará siendo “esclavo de la justicia social” (Cohen 2008, 10) o de un asfixiante monismo en las metas. Tampoco hay evidencia textual para sostener que se trata de “un modelo social que pretende ir más allá de la justicia propiamente dicha para abrazar una concepción más amplia y más rica de la buena vida caracterizada por valores comunitarios” (Ronzoni 2011, 175). El principio igualitario es estrictamente de justicia distributiva, mientras que el principio comunitario es de justicia relacional, que viene a corregir las desigualdades permitidas por el primero. Ambos se ajustan a las circunstancias de justicia y no pueden estar más allá de esta.

2. El autointerés como motivación dominante

A diferencia de la objeción liberal, dirigida contra la deseabilidad de los principios socialistas, Norman Geras cuestiona la factibilidad de los principios cohenianos. Su argumento se centra en los “soportes motivacionales” que serían necesarios y posibles en un mundo socialista, aunque sin poner en entredicho el horizonte político de Cohen. Geras, claro está, no le reprocha a Cohen que sea socialista. Admite que el modelo en cuestión no exige que cada quien colabore al máximo de sus habilidades y que en el campamento las personas “contribuyen como pueden” y “apuntan a facilitarse unos a otros sus formas preferidas de pasar un buen

5 Una réplica a Ronzoni a partir del *ethos* igualitario coheniano puede hallarse en Albertsen (2019, 384).

momento” (Geras 2013, 235). El foco de atención de la objeción de Geras está puesto en la *reciprocidad no instrumental* (o reciprocidad comunitaria) la cual, según Cohen, “no es estrictamente un requisito para lograr la igualdad, pero aun así tiene una importancia suprema en la concepción socialista” (Cohen 2011b, 30) y constituye “un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable” (32-33). Dicha modalidad de cuidado comunal es un “principio antimercado”, según el cual “yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón” (33).

Cohen distingue dos obstáculos para la factibilidad del socialismo: uno que habita en la naturaleza humana (el egoísmo, natural o adquirido) y otro que reside en la ausencia de tecnología social adecuada. Sin abundar en el tema, señala que existen propensiones a la generosidad muy extendidas y que el problema del socialismo consiste, fundamentalmente, en la ausencia de un diseño institucional que encauce las disposiciones virtuosas. Geras aborda el problema de la factibilidad en términos de los límites de la naturaleza humana y, en particular, se pregunta si existen barreras motivacionales que impedirían la aplicación del modelo de campamento a gran escala. No comparte las certezas de Cohen y refiere que en los campamentos reales se observan conductas diferentes a las que el modelo supone (una observación que ignora que el modelo es solo un experimento mental y no una sociología del campamentismo).

El argumento de Geras examina en detalle la reciprocidad no instrumental por medio de una tipología de las formas que adoptan las relaciones de intercambio interpersonales. Las dos primeras formas son: 1, el dar unilateral sin expectativa de que algo sea dado a cambio; y 2, el dar unilateral con expectativa de un retorno, aunque no necesariamente equivalente. Ambas formas son ajenas al campamento por su unilateralidad. Lo mismo ocurre con los tipos 5 y 6: el tipo 5 es el intercambio de mercado con un equivalente (aproximado), mientras que el tipo 6 es el intercambio de mercado sin equivalencia. A primera vista, ninguno corresponde a la reciprocidad no instrumental negadora del mercado que prevalece en el campamento, esto es: “yo le sirvo a usted y usted me sirve a mí” (Cohen 2011b, 35). Quedan entonces otros dos tipos de reciprocidad: el tipo 3 es el dar recíproco sin equivalencia —como en el caso de vecinos que se ayudan mutuamente sin medir el tiempo o esfuerzo que cada uno brinda—; y el tipo 4 es el dar recíproco con equivalencia (aproximada), esto es, aquellos intercambios en los que los participantes “con base en la equidad [...] tratan de asegurarse de que sus contribuciones sean aproximadamente iguales” (Geras 2013, 238). El modelo de campamento parece expresar relaciones situadas entre los tipos 3 y 4 ya que, en general, cada quien contribuye de manera similar y, en consecuencia, se logra una

igualdad aproximada, “porque es difícil en la práctica medir los niveles de contribución y porque el espíritu de campamento no es hospitalario a las demandas de exactitud” (Geras 2013, 239).

Sin embargo, aunque los dos tipos intermedios (3 y 4) lucen más adecuados a la reciprocidad no instrumental, Geras sostiene que, en realidad, el tipo que realmente corresponde es el 5: el intercambio de mercado con un equivalente aproximado, esto es, una relación instrumental. Semejante interpretación —que desafía un elemento clave de la construcción coheniana— se sostiene en la idea de que los acampantes no solo “obtienen algo tangible por lo que dan; también ocurre que ellos —o la mayoría de ellos de todos modos— no *estarían ahí si no fuese por ese hecho*” (Geras 2013, 239; mis cursivas). Según Geras, la reciprocidad no instrumental, “servir y ser servido”, asume un curioso matiz cuando el propio Cohen sostiene que dicha reciprocidad comunitaria se construye sobre la base del “compromiso con los otros y del deseo de servirlos *en tanto [mientras] que somos servidos por ellos*” (Cohen 2011b, 33, en Geras 2013, 239, las primeras cursivas son mías). Ese *en tanto* o *mientras* parece indicar que la disposición a servir está condicionada por la existencia de una idéntica disposición en los demás. La confirmación de esta presunción aparece, según Geras, cuando Cohen sostiene:

Ciertamente, yo lo sirvo a usted con la expectativa de que (si usted puede) también me servirá a mí. Mi compromiso con el concepto socialista de comunidad no requiere que yo sea un tonto [*sucker*] que lo sirve a usted sin que me importe si usted (siempre que pueda hacerlo) está dispuesto a servirme a mí [...]. En un marco de reciprocidad comunitaria, la relación entre nosotros no es la relación instrumental de mercado según la cual yo doy porque recibo, sino una relación no instrumental según la cual doy porque usted lo necesita, o lo quiere, y en la que tengo la expectativa de una generosidad comparable de su parte. (Cohen 2011b, 36)

Geras llama la atención sobre dos aspectos de este fragmento: por un lado, que se espera una generosidad comparable y, por otro, que nadie tiene por qué ser tomado por tonto. A esto último lo denomina *estipulación de no ser tomado por tonto* (*non-sucker proviso*), según la cual “los participantes en una relación de reciprocidad comunitaria dan al menos en parte con la expectativa de recibir, aunque esta no sea la motivación primaria para dar”, (Geras 2013, 240). Para Geras, esperar de otros una generosidad comparable para no ser tomado por tonto constituye una *precondición* para que exista reciprocidad comunal. Esto implica que “hay un componente instrumental en la reciprocidad comunitaria”, un autointerés “fundacional” puesto que “solo en la medida en que la comunidad

funciona como un medio para mis fines estoy dispuesto, si no soy un tonto, a servir a los demás” (Geras 2013, 240). A diferencia de Ronzoni, quien considera a la comunidad como una meta, Geras interpreta que el principio comunitario es “*un medio* para los fines autointeresados de los participantes y *un propósito comunitario* por derecho propio, que satisface el deseo de dar beneficiosamente a otros” (Geras 2013, 240, mis cursivas).

La estipulación de no ser tomado por tonto implica que “si el motivo instrumental y autointeresado no es satisfecho, el motivo comunitario se disolverá en consecuencia (para la mayoría de las personas) y los propósitos referidos a otros no se realizarán” (Geras 2013, 240). Si bien es cierto que, a diferencia del capitalismo, los acampantes no están motivados por el temor y la codicia, “sus propios intereses siguen siendo parte prominente de sus motivaciones en el dar recíproco” (Geras 2013, 240). Por eso, añade Geras:

[i]ncluso en el campamento, el mismísimo lugar del ideal deseable de Cohen, lo que las personas obtienen del comportamiento cooperativo es vital para su disposición de dar. En vista de esto, ¿es autocontradictorio por parte de Cohen decir, como él lo hace, que en la reciprocidad comunal del campamento “yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios”? (240)

Según Geras, no es contradictorio dar sin esperar recibir algo a cambio y al mismo tiempo esperar que los demás también me sirvan, porque lo primero alude a la “razón” para dar y lo segundo es una “precondición” de la disposición a dar. Esta distinción permite sostener que, en tanto precondición, la expectativa de recibir algo a cambio sigue siendo “una parte integral de la estructura de motivación” (Geras 2013, 240) de los acampantes. En resumidas cuentas, el autointerés está inscripto como *precondición* en la motivación para participar en el campamento porque, sin ser tontos, todos esperan la debida reciprocidad. No se da para recibir, pero la disposición a dar depende de saber que es esperable alguna reciprocidad.

Geras sostiene que la reciprocidad coheniana, además, no es realista. La razón para participar del campamento, aduce, no es servir a otros porque lo necesitan o lo requieren, sino pasarla bien con los amigos, tal como Cohen describe el “objetivo común”; y pasarla bien significa no solo dar sino también recibir algo a cambio. Luego, si Cohen hubiese sido más realista sobre la motivación de la reciprocidad comunitaria, recibir algo a cambio “sería parte de la razón de cada quien (‘nuestro objetivo común’) para ir de campamento y no solo una precondición de este” (Geras 2013, 241). De aquí concluye que el *ethos* del campamento, que depende de que se obtenga algo a cambio, “se parece más a un intercambio de

mercado de lo que [Cohen] quiere reconocer; y que esto está en tensión lógica con su modo de caracterizar la reciprocidad comunitaria, centrada en el deseo de ‘servir’ a otros, de dar porque otros necesitan” (241). Para Geras, en definitiva, hay “una clara dosis de autointerés que actúa como precondition para el sentimiento de comunidad y el deseo de hacer cosas por los demás” (241). La persistencia del autointerés, entonces, hará aún más difícil alcanzar el esquema de motivaciones requerido para un socialismo a gran escala.

a. Discusión

La tipología de posibles transacciones interpersonales que propone Geras incluye la forma 5 como intercambio de mercado con equivalente aproximado. En su argumentación sostiene que, como los acampantes actúan de manera autointeresada e ingresan al campamento con la expectativa de recibir algo en retorno por sus servicios a los demás, no hay reciprocidad no instrumental, como pretende Cohen, sino una relación de mercado. Aunque la distinción puede ser muy sutil, Geras parece no asumir la contundencia de la conjunción y que está en el núcleo del argumento de Cohen. En una relación mercantil, yo sirvo *para* ser servido; en la reciprocidad no instrumental o comunitaria, yo sirvo y soy servido. Si aceptamos la interpretación de Geras de que los acampantes ingresan *con la expectativa* de servir y ser servidos —sin ser tomados por tontos (*suckers*)— y para servir también a sus propios intereses, nada de esto significa que ingresen *para* ser servidos. El autointerés que anima a los participantes, y que Cohen admite, no implica que se establezcan relaciones instrumentales de mercado. En otras palabras: que Cohen diga que las personas tienen el deseo de servir *en tanto* son servidos por los otros no implica que sirvan *para* ser servidos. La expresión *en tanto* o *mientras* (*while*, en el original) alude a una simultaneidad que coincide claramente con la conjunción y que define a la reciprocidad no instrumental. Para Cohen, “[u]na persona que coopera al margen del mercado se deleita en la cooperación por sí misma” (Cohen 2011b, 35). Esto es lo que más importa, porque la estipulación de no ser tomado por tonto (*non sucker proviso*) simplemente dice que a cada quien le importa que los demás estén dispuestos a servir de igual manera. Que importe la existencia de una generosidad comparable en los demás, no significa que sea una condición *sine qua non*.

En efecto, Geras considera que la estipulación de no ser tomado por tonto es una precondition para el ingreso al campamento y es allí donde identifica el componente instrumental. Así, afirma dos cuestiones cruciales: que la comunidad es un *medio* para los fines autointeresados de los individuos y que es preciso distinguir entre la razón para dar, por un lado, de la precondition para dar, por otro. Mientras Ronzoni considera que la comunidad es una *meta* del

socialismo coheniano, Geras también se equivoca al entenderla como un *medio*. Cohen claramente dice que la comunidad es un *principio* que viene a neutralizar las desigualdades legítimas permitidas por el principio igualitario. Los medios idóneos para las correcciones necesarias pueden ser diversos y corresponden a la forma de organización específica que se erija sobre los principios socialistas. Cohen no confunde principios con modos de organización socialista y estipula que los primeros son “las justificaciones putativas de los segundos” (Cohen 2011b, 22). Por eso, cuando Geras sostiene que la expectativa autointeresada de recibir algo a cambio del servicio que se presta en el espacio comunitario es una precondition, omite considerar como tales las precondiciones que Cohen sí estipula para el campamento: ausencia de jerarquías, objetivo común, control colectivo de los recursos y pactos sobre su uso, todo lo cual se resume en la existencia de “acuerdos mutuos y espíritu de empresa [que] garantizan que no haya desigualdades respecto de las cuales alguien pueda plantear una objeción de principios” (Cohen 2011b, 10).⁶ La estipulación de no ser tratado como un tonto, en todo caso, puede ser un mecanismo de aseguramiento gestado entre los acuerdos mutuos que son precondition del campamento, pero no una precondition para el ingreso.

Si bien es cierto que Cohen es parco en su discusión sobre las motivaciones, no es cierto que haya marrado en la caracterización del *ethos* necesario para el socialismo. El supuesto que recorre buena parte de sus obras no está del todo en desacuerdo con la concepción mixta de Geras sobre la naturaleza humana. Sin adentrarse en las complejidades metafísicas del libre albedrío, Cohen simplemente afirma que las personas pueden realizar elecciones genuinas, porque no cree que todas estas estén causalmente determinadas y, por ende, los individuos pueden elegir tener conductas congruentes con los principios socialistas y las restricciones del modelo de campamento, puesto que “en (¿casi?) todos hay propensión al egoísmo y propensión a la generosidad” (Cohen 2011b, 48). Por supuesto que Cohen es consciente del problema de escala. De hecho, el campamento es tan solo un caso preliminar para luego testear su deseabilidad y factibilidad en escenarios mayores. En tal sentido, considera que “la cooperación y la ausencia de egoísmo que muestra la excursión” no son rasgos exclusivos en reuniones de amigos o en comunidades reducidas (42). Claro está que no se trata de ser amigo de millones de personas o de hipotéticos alienígenas, como alega Geras. Basta, sostiene Cohen, con tratar a todas las personas con las que se tiene

6 La ausencia de jerarquías supone una relación igualitaria —en términos de poder— para la toma de decisiones democráticas y es un requerimiento previo a la implementación de los dos principios socialistas. El modelo también implica una redistribución que equilibra el control comunitario de los recursos y una métrica de acceso simétrico a las ventajas, la cual combina bienestar y recursos.

algún intercambio como si se tratara de alguien “con quien tengo la actitud de reciprocidad que caracteriza a la amistad. Y la amistad social general, es decir, la de la comunidad, al igual que la amistad, no es una cuestión de todo o nada. Que en la sociedad haya más comunidad, y no menos, ciertamente debería ser algo positivo” (43). En suma, Cohen supone que la existencia de un lazo comunitario robusto sería deseable y acaso factible a escala mayor, pero no postula que deba darse con la misma intensidad y proximidad que existe en el espacio reducido del campamento.

3. La parodia anarco-capitalista

Cohen fue uno de los pocos marxistas que advirtió un serio desafío en las teorías libertaristas de derecha, cuyo exponente más renombrado es Robert Nozick. Desde esta tradición, o más precisamente desde el anarco-capitalismo, Jason Brennan (2014) elaboró una extensa réplica a Cohen en *Why Not Capitalism?* En este libro, Brennan procura presentar una alternativa al socialismo de Cohen por medio de una parodia al modelo de campamento y una exaltación de las virtudes capitalistas ideales, expresadas en la serie televisiva *Mickey Mouse Clubhouse* (a la que aquí llamaremos la *Aldea de Mickey*). Brennan pretende refutar a Cohen en términos morales y no económicos, ya que entiende que el socialismo siempre ha ganado de este modo la disputa y los defensores del capitalismo lo han concedido sin protestar.

Brennan no condena al campamento como ilusorio, sino que lo reconoce como una microsociedad hipotética y admite que “los juicios sobre lo que es intrínsecamente mejor son independientes de los juicios sobre lo que es factible” (2014, 10). Para iniciar su crítica, reconstruye el argumento de Cohen con tres proposiciones.

1. El socialismo es intrínsecamente más deseable que el capitalismo. Si pudiéramos hacer funcionar el socialismo, querríamos hacerlo.
2. Si estamos atrapados en el capitalismo es porque somos demasiado estúpidos o duros de corazón como para hacer las cosas mejor.
3. El capitalismo solo funciona porque se basa en —de hecho, exagera— el egoísmo, el miedo y la codicia. (17)

Brennan no malinterpreta a Cohen en algunos puntos nodales. Concede que en el campamento no hay esclavitud de los talentosos, que todos reciben recompensas iguales por igual empeño, que nadie está forzado a ser amigo de los demás y que este mundo justo es estrictamente voluntario. El “ideal de socialismo de Cohen no es el de la URSS, sino un socialismo anarquista, esto es, una forma de socialismo que no requiere de un gobierno coercitivo para hacerlo funcionar” (2014, 19). El contraargumento de Brennan consiste en tomar en serio el argumento moral

de Cohen, invertirlo, y demostrar que, si las personas fuesen buenas y justas, si tuvieran “motivaciones morales perfectas”, tendrían sobrados elementos para elegir el capitalismo por sobre el socialismo.

En la parodia del campamento, Brennan presenta una sociedad capitalista ideal, habitada por los personajes de Disney. Los aldeanos tienen metas y proyectos separados, pero también metas comunes; no tienen jerarquías; tienen espacios comunes y propiedad privada (comercios, fábricas, campos, laboratorios). Todos hacen su parte, suman al producto social, intercambian equivalentes, no hay *free riders* y cada quien vive según su concepción del bien. Todos son “extremadamente amables” y se ayudan entre sí cuando es necesario; no hay violencia ni se necesita coerción para mantener el orden. Y no solo trabajan, sino que también se divierten. Cuando alguien padece mala suerte, se unen para ayudar: “todos cooperan con el deseo común de que cada uno tenga la libertad y los recursos para florecer bajo sus propias concepciones de la buena vida. Todos operan bajo los principios de consideración mutua, tolerancia y respeto” (25). La parodia se completa con la presentación de una supuesta aldea socialista que Brennan describe como si se tratara de un sistema estalinista a pequeña escala, donde el Pato Donald es un feroz dictador y Goofy un organizador de campos de concentración. Esta caricatura hace que la Aldea de Mickey sea a todas luces preferible.

En la aldea capitalista se realizan no dos, sino cinco principios: comunidad voluntaria, respeto mutuo, reciprocidad, justicia y beneficencia. La *comunidad voluntaria* implica que las relaciones están basadas en el respeto y el consentimiento; que nadie puede ser forzado a cooperar; y que “no necesitan maquinaria política” (Brennan 2014, 30). El *respeto mutuo* supone tolerar y “disfrutar de la diversidad de experiencias vitales y perspectivas” de los demás (31). Significa también “creer que cada individuo importa como un fin en sí mismo” y que los talentos son una “riqueza común”, sin que esto suponga que alguien deba ser sacrificado por la colectividad. La *reciprocidad* se expresa en que los aldeanos intercambian valor por valor y “están orgullosos de lo que tienen para ofrecerse unos a otros” (32), no porque hayan obtenido cosas gracias a la suerte, sino porque toman decisiones para convertirse en seres que tienen algo de excelencia para ofrecer. El principio de *justicia social* asegura que “nadie, sin que sea su culpa, llevará una vida menos que digna” (33). En momentos excepcionales se permite el cobro de “impuestos a los exitosos para transferir recursos a los menos afortunados”, pero en general prefieren no tener Estado y les basta con la sociedad civil. El principio de *beneficencia* implica la disposición a ayudar a quienes lo necesitan; significa que las personas se preocupen por los demás y se cuiden unas a otras (34). En la aldea puede haber grandes desigualdades materiales, pero esto no afecta el espíritu comunitario ni la capacidad de empatía

hacia los demás; es apenas una entre otras muchas diferencias. Estos cinco principios, enfatiza el autor, son fundamentalmente antisocialistas (35).

Brennan aduce que tales principios son deseables incluso a gran escala, y hace suyo el argumento de Cohen sobre el hecho de que la amistad y la comunidad no son cuestiones de “todo o nada”, y de que siempre es preferible que haya más y no menos comunidad (38). En cuanto a la factibilidad, alega que quizá no sepamos manejar las virtudes humanas, como sí sabemos manejar defectos como el egoísmo o el miedo que están en la base de las sociedades socialistas realmente existentes (40-41). Por eso, sostiene que la construcción del capitalismo ideal es un problema de diseño, que el Estado nación coercitivo es parte de los “métodos antisociales” que no expresan al verdadero capitalismo, mientras que la Aldea de Mickey sí representa el ideal capitalista como “anarquismo cooperativo no violento” (42). En rigor, asevera que el Estado —erróneamente aceptado por algunos defensores del capitalismo— utiliza motivaciones malas como el miedo y la codicia para fines deseables, pero termina también produciendo “malevolencia injusta, depredación y guerra” (45).

Tras dar por fallidos tanto el caso de Cohen como su propia parodia, Brennan retoma la idea de demostrar que “incluso si todas las personas fueran moralmente perfectas, el capitalismo seguiría siendo preferible al socialismo” (2014, 48) y para ello identifica dos falacias en el argumento de Cohen. Para Brennan, la superioridad moral del campamento reside en que allí “está estipulado” que los participantes tienen “(más o menos) el carácter moral perfecto” (58), y este escenario idealizado es comparado con una supuesta descripción real del capitalismo, con las conductas y comportamientos reprobables que se ven a diario. Así, en la versión socialista del campamento, se afirma la existencia de personas motivadas por “sentimientos de camaradería, espíritu comunitario y amor”, mientras que, en la versión capitalista, Cohen estipula personas “egoístas y temibles”. Como obviamente es preferible el primer modelo, Cohen concluye que “el socialismo es intrínsecamente más deseable que el capitalismo” (Brennan 2014, 58). En suma, dice Brennan, “[t]odo lo que Cohen hizo fue comparar una versión imaginaria idealizada de un régimen socialista con una versión más realista de un régimen capitalista” (58).⁷ El argumento resulta persuasivo porque no compara situaciones equivalentes: lo que hace Cohen es manipular dos variables al mismo tiempo: “(1) el grado de virtud moral e intelectual [...] y (2) el tipo de sistema político”

7 Formalmente, el argumento de Cohen sería el siguiente: “1. El socialismo con personas moralmente perfectas es mejor que el capitalismo con personas reales defectuosas. 2. Un mundo socialista con personas moralmente perfectas es mejor que nuestro mundo real, con personas reales defectuosas. 3. Por lo tanto el socialismo es intrínsecamente más deseable que el capitalismo” (Brennan 2014, 58-59).

(60). Por ello, el argumento coheniano se reduciría a decir que el socialismo ideal es superior al capitalismo no ideal, cuando en rigor “la comparación relevante debería ser entre el socialismo ideal y el capitalismo ideal, y entre el socialismo real y el capitalismo real. Por lo tanto, Cohen fracasa al no considerar si el *capitalismo ideal* podría ser superior al socialismo”. Esta es entonces la primera falacia de Cohen: “[l]a Falacia de Cohen es la falacia de concluir que si una versión idealizada del sistema X es mejor que una versión realista, defectuosa de un sistema Y, esto prueba que X es inherentemente superior a Y” (60).

La segunda falacia de Cohen, según Brennan, consiste en “identificar regímenes con valores o motivos”; esto es: Cohen equipara el socialismo con “un conjunto de principios morales y disposiciones virtuosas que a él le gustan” (Brennan 2014, 62). Sostiene Brennan:

Debemos ser cuidadosos de no equiparar el socialismo con la virtud moral o el espíritu comunitario. El capitalismo y el socialismo son simplemente formas de organizar la propiedad sobre las posesiones [...] El socialismo no es amor o amabilidad o generosidad u océanos de deliciosa limonada. El socialismo no es igualdad o comunidad. Es simplemente un modo de distribuir los *derechos de control* sobre los objetos. (63, cursivas en el original)

Por consiguiente, continúa Brennan, tampoco es correcto asociar el capitalismo con sentimientos como el miedo y la codicia, como lo hace Cohen, puesto que es posible imaginar un capitalismo ideal con medios de producción privados y personas buenas como en la Aldea de Mickey. Si Cohen dijera que por capitalismo entiende “un sistema predatorio de codicia y de temor”, esto no sería una condena del capitalismo más contundente que si Adam Smith dijera que el socialismo es un sistema de dictadores sanguinarios que aniquilan campesinos (Brennan 2014, 64). El problema sigue siendo la comparación entre no equivalentes, es decir, entre algo real y algo ideal. Los actores en el campamento son parte de un relato ficcional, dice Brennan, y sobre ellos se puede estipular diversas motivaciones. Así, cuando Cohen afirma la existencia de motivos *altruistas* y *comunitarios* no está haciendo una afirmación de base empírica, sino una estipulación; pero cuando alega que el capitalismo está motivado por la codicia y el temor, sostiene una “generalización empírica sobre el capitalismo de la vida real, no ideal” (65). Entonces, “Cohen no está haciendo ciencia social” (65) porque no demuestra cómo pueden cambiar las motivaciones, para lo cual se precisa investigación sociológica y psicológica. Obviamente, la prueba empírica a favor del mercado que presenta Brennan no es definitiva, pero le sirve para sostener que es mejor que especular desde un sillón.

En otro punto relevante de su crítica, Brennan define la utopía como un mundo donde todos son “moralmente perfectos”, donde “todos hacen lo correcto por las razones correctas”, y considera que para Cohen las teorías de la justicia “deberían involucrar una idealización de la naturaleza humana [e] instituciones justas” (70). En tal sentido, la teoría coheniana, en cuya sociedad ideal “todos están comprometidos con la justicia”, resulta ser “utópica” (70). Brennan reconoce que Cohen no requiere sujetos con superpoderes, pero asegura que es “irrealista esperar que alguna vez vivamos en un mundo donde todos son moralmente perfectos” (71). Las objeciones socialistas al capitalismo, en suma, “se aplican solo en condiciones no ideales, no utópicas” (86). Pero cuando se comparan las utopías, la capitalista tiene ventaja sobre la socialista: en términos nozickeanos, Brennan afirma que en la utopía capitalista hay un sociedad civil fuerte y lugar para otras utopías, porque la utopía es en realidad un marco para la utopía. Puestos a elegir, la Aldea de Mickey es preferible porque “tiene una estructura voluntaria, anarquista, capitalista y libertaria”, que de todos modos “*permitiría* una comuna dentro de sus límites” (95, cursivas en el original). En condiciones ideales, entonces, el capitalismo de la Aldea de Mickey es superior, moralmente, al socialismo del campamento coheniano.

a. Discusión

La parodia del campamento es ingeniosa, pero incurre en múltiples hipérboles. Para empezar, Brennan no elabora una parodia, sino antes bien una caricatura, al asignarle al campamento una característica que Cohen nunca afirma: la tendencia hacia la “igualdad perfecta” (Brennan 2014, 10). Como venimos diciendo, este rasgo no es propio del campamento ya que allí solo se prohíben las profundas desigualdades que son contrarias a la comunidad (debidas a la elección lamentable y la suerte en las opciones). El contraste entre la idílica Aldea de Mickey, con sus cinco armoniosos principios, y su contracara de una aldea estalinista, donde hay policías secretas, colectivizaciones forzosas, campos de concentración, etc., no tiene paralelo en el argumento de Cohen; esto es, Cohen nunca asocia el capitalismo con un modelo específico, ya sea el neoliberal, el de bienestar o el socialdemócrata. Cohen alega que el capitalismo, basado en codicia y temor, es indeseable; Brennan exagera y muestra un socialismo históricamente específico, el estalinismo, absoluta e innegablemente atroz.

La reconstrucción formal del argumento coheniano que plantea Brennan es astuta pero sesgada. La premisa 1, según la cual el socialismo es intrínsecamente más deseable que el capitalismo y que si supiéramos cómo hacerlo funcionar querríamos hacerlo, refleja bastante bien la idea de Cohen. Pero la premisa 2 no es fiel al texto de Cohen, ya que este autor nunca dice que estemos

atrapados en el capitalismo porque somos “demasiado estúpidos o duros de corazón como para hacer las cosas mejor” (Brennan 2014, 17), ni nada parecido. Al contrario, Cohen desprecia explícitamente de la tesis basada en la naturaleza humana egoísta (Cohen 2000, 118-119). Tampoco es exacto que sostenga que el capitalismo “solo funciona porque se basa en —de hecho, exagera— el egoísmo, el temor y la codicia” (Brennan 2014, 17). Cohen cree que el capitalismo, en efecto, saca provecho de la codicia y el temor a través de un cierto diseño que no es otro que el mercado y con esto no hace sino aludir, implícitamente, a la antropología que subyace en los propios clásicos del capitalismo. Es indudable que el autointerés egoísta y el individualismo son actitudes clave para el funcionamiento impersonal del mercado. La noción mandevilleana de que los vicios privados se tornan virtudes públicas también está presente en Smith y otros padres fundadores del liberalismo económico.

En cuanto a la primera falacia, según la cual Cohen compara una versión idealizada del socialismo (el campamento) con una versión más realista de capitalismo, bastaría señalar que el campamento no es precisamente una visión idealizada del socialismo. Por el contrario, es un escenario hipotético y cercano a la experiencia cotidiana que sirve como banco de pruebas para los principios socialistas que, según Cohen, se ponen en juego en dicho escenario, dadas ciertas circunstancias. Por supuesto que, como en todo modelo, hay estipulaciones (acuerdos mutuos, objetivos comunes, etc.) que funcionan como precondiciones, pero la perfección moral de los acampantes, definitivamente, no es una precondición ni una estipulación planteada por Cohen. Los acampantes son personas comunes, tanto que son capaces de incurrir en conductas reprobables desde el punto de vista de los principios socialistas, como tomar elecciones lamentables o apostar irresponsablemente a su suerte en las opciones. Si fueran moralmente perfectos, como dijimos, no precisarían reglas, ni acuerdos, ni siquiera primeros principios porque estarían, en términos rawlsianos, más allá de la justicia.

Brennan señala como otra falacia coheniana la identificación de regímenes sociales con motivos o actitudes. Como ya se dijo, Brennan advierte que no es correcto asociar el socialismo con ciertas virtudes puesto que “el socialismo no es amor o amabilidad, [...] [sino] simplemente un modo de distribuir los *derechos de control* sobre los objetos” (2014, 63). Esta afirmación se da de bruces con la totalidad del proyecto teórico-político coheniano. Cohen entiende que la justicia socialista e igualitaria supone instituciones justas y personas suficientemente motivadas para actuar de manera congruente: de allí su noción de una sociedad “constitutivamente justa” (Cohen 2008, 128). No es correcto, como sostiene Brennan, que para Cohen las teorías de la justicia “deberían involucrar una idealización de la naturaleza humana” (2014, 70). Esta idea no aparece ni en *¿Por*

qué no el socialismo? ni en ninguna de sus otras obras. Definir la utopía como un mundo de perfección moral, por otra parte, es completamente ajeno al proyecto de Cohen, y también al de Nozick, a quien Brennan invoca para sostener que el marco para la utopía capitalista es inclusivo, mientras que la utopía socialista no solo sofoca el espacio individual, sino que también prohíbe el florecimiento de otras utopías en su interior. En rigor, el argumento de Brennan se debilita aún más si se piensa en las circunstancias de justicia rawlsianas-humeanas: si las personas fuesen perfectamente bondadosas, no necesitarían instituciones, porque estarían más allá de la justicia. En tal caso, el campamento se parecería más al anarquismo bucólico de William Morris, basado en el don y la amistad (incluso hacia los extraños).

4. Conclusiones

El modelo de campamento constituye un sutil esbozo de una teoría de la justicia socialista a partir de un caso preliminar, esto es, el modelo de campamento. Algo que los críticos omiten —quizás porque es un dato presente en una pequeña nota al pie en un escrito póstumo— es que los principios de *¿Por qué no el socialismo?* buscan concretar un acuerdo o *trade off* entre el igualitarismo de la suerte y el igualitarismo fraternal o relacional. Según Cohen, el igualitarismo relacional “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” (2011a, 123).⁸

El principio de igualdad radical de oportunidades es el principio distributivo que corresponde al igualitarismo de la suerte, mientras que el principio comunitario pertenece al campo del igualitarismo relacional. Así, el principio comunitario viene a corregir las desigualdades legítimas que permite el principio igualitario. El modelo no pretende extender la *organización* del campamento a gran escala, sino solamente sus *principios*. Y es precisamente la crítica a los principios mismos lo que falta en las objeciones que hemos analizado y tratado de refutar o, al menos, de debilitar. Podría decirse, en resumidas cuentas, que las críticas yerran en los siguientes puntos: a) suponen que el campamento no deja suficiente espacio para el desarrollo personal, cuando en realidad esta es precisamente su meta, al tiempo que soslayan el hecho de que la igualdad y

8 Para un examen más detallado del compromiso propuesto por Cohen, ver Lizárraga (2020).

la comunidad son principios (ni metas ni medios) que hacen posible la auto-realización; b) la reciprocidad no instrumental desde luego que incluye el *non-sucker proviso*, pero esto no implica que las motivaciones autointeresadas desacrediten el perfil socialista (antimercado) del campamento ni que la generosidad recíproca sea una precondition para el ingreso a ese espacio; y c) el campamento es un experimento mental situado en un espacio de generalidad que no implica una situación ideal que haga ilegítima la comparación con el capitalismo descrito en términos generales, ni supone personas moralmente perfectas como para habilitar su descripción como utopía irrealizable ya que, en rigor, el campamento respeta las circunstancias de justicia de moderado egoísmo y moderada abundancia.

Referencias

1. Albertsen, Andreas. 2019. "Markets, Distributive Justice and Community: The Egalitarian Ethos of G. A. Cohen". *Political Research Quarterly* 72 (2): 376-388. DOI: 10.1177/1065912918791567
2. Brennan, Jason. 2014. *Why Not Capitalism?* Nueva York: Routledge.
3. Cohen, Gerald A. 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
4. Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
5. Cohen, Gerald A. 2011a. "Luck and Equality". En *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays on Political Philosophy*, de Gerald A. Cohen, 116-123. Princeton: Princeton University.
6. Cohen, Gerald A. 2011b. ¿Por qué no el socialismo? Buenos Aires: Katz.
7. Geras, Norman. 2013. "Staying Home: G. A. Cohen and the Motivational Basis of Socialism". *Contemporary Politics* 19 (2): 234-246. DOI: 10.1080/13569775.2013.785834
8. Gilabert, Pablo. 2012. "Cohen on Socialism, Equality and Community". *Socialist Studies / Études Socialistes* 8 (1): 101-121. DOI: 10.18740/S4W019
9. Honneth, Axel. 2017. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.
10. Lizárraga, Fernando. 2020. "Igualdad y comunidad en el modelo de campamento de G. A. Cohen: un compromiso con el igualitarismo fraternal". *Las Torres de Lucca. Revista Internacional del Filosofía Política* 9 (16): 233-259.
11. Roemer, John. 2017. *Socialism Revised. Philosophy & Public Affairs* 45 (3): 261-315. DOI: <https://doi.org/10.1111/papa.12089>
12. Ronzoni, Miriam. 2011. "Life Is Not a Camping Trip – On the Desirability of Cohenite Socialism". *Politics, Philosophy & Economics* 11 (2): 171-185. DOI: 10.1177/1470594X11417239

Fernando Lizárraga es investigador independiente del Conicet en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales, y profesor de Teoría Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Su línea de investigación se centra en las teorías de la justicia contemporáneas, con especial énfasis en el socialismo y el igualitarismo liberal. Entre sus artículos recientes se destacan “The Rejection of Self-ownership in Edward Bellamy’s Egalitarian Utopia” (*Journal of Political Ideologies*); “Equality, Liberty, and Fraternity: The Relevance of Edward Bellamy’s Utopia for Contemporary Political Theory” (*Utopian Studies*); “Del liberalismo político al socialismo liberal” (*Ápeiron*); y “Huelgas patagónicas, anarquismo y un sacrificio radical” (*Revista Austral de Ciencias Sociales*). ✉ falizarraga@conicet.gov.ar