



El principio de comunidad en G. A. Cohen: reciprocidad y eticidad no sustancial*

Agustín Reyes Morel

Depto. de Filosofía de la Práctica – FHUCE-UDELAR

areyesm@adinet.com.uy

Al finalizar el segundo capítulo de *Si eres igualitarista*, G.A. Cohen realiza una afirmación tajante sobre su vinculación con el judaísmo que ilumina un aspecto del problema de los *free-riders*, desde la perspectiva dolorida de un free-rider: “*Es triste contemplar la desaparición de la identidad de uno mismo y es delicado admitir que la [judeidad] persistirá como forma viva sólo mientras las creencias y las prácticas de las que yo sigo desconectado se perpetúen. Pero así es como es. La historia no siempre va por el sitio que uno querría que fuese*”¹. Pero en el caso de Cohen, su identidad es tanto la de judío como la de socialista, y el hilo común detrás de su obra teórica puede describirse como un intento por perpetuar este segundo rasgo identitario. Aunque el objeto de análisis haya cambiado desde *Karl Marx’s Theory of History* hasta *Rescuing Justice and Equality*, la tarea emprendida por el filósofo canadiense se concentró en defender argumentativamente aquello que *una vez fue* considerado nuclear en el materialismo histórico –y que ya no lo es- y aquello que *es y sigue siendo* señalado como básico en el socialismo normativo. En este segundo caso, Cohen pretende mostrar que es necesario continuar conectado con tres valores articulados en un principio básico irrenunciable: que la *justicia* social requiere *igualdad y reciprocidad comunal*. La igualdad y la comunidad son los valores que sostienen la primacía moral del socialismo aún cuando las afirmaciones fácticas propuestas por el marxismo se hayan demostrado falsas o hayan tenido que modificarse. En esta ponencia se intentará resumir los aspectos centrales del principio de comunidad y presentar algunos puntos de contacto (débiles) con la tradición hegeliana de izquierda a partir de las nociones de “reciprocidad” y “eticidad-ethos”.

La defensa normativa de los valores socialistas de igualdad y de comunidad pasó a ser una preocupación en la obra de Cohen luego de que tres circunstancias lo despertaran de su ensoñación dogmática marxista. Estos

* Este artículo es un resumen de algunos capítulos del Trabajo de Investigación *El socialismo normativo de G.A. Cohen: justicia como igualdad y comunidad* presentado para el DEA del programa de doctorado *Ética y Democracia* (Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia - España).

¹ Cohen, G.A. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona: Paidós, 2001, p.61.

eventos fueron: a) la desintegración de (la idea de) una clase obrera que parecía poseer los rasgos del sujeto que llevaría adelante la revolución; b) el colapso moral, social y económico de la Unión Soviética y c) la utilización por parte de Robert Nozick del principio filo-marxista de “propiedad de sí” para defender posturas reaccionarias y anti-igualitaristas. La combinación de causas y razones promovieron un giro en Cohen hacia la filosofía moral normativa, disciplina en la cual entabló cruces argumentativos con los principales exponentes de libertarismo y del liberalismo igualitario, en particular con John Rawls y su *Teoría de la Justicia*. Es cierto que, como señala el propio filósofo canadiense, en su evolución “desde un punto de vista económico a uno moral, sin haber mantenido nunca un punto de vista político”², no ha establecido una teoría de justicia alternativa a la de Rawls y que, por lo tanto, su tarea puede señalarse como correctiva más que propositiva³. Pero al desempeñar el papel de “conciencia moral” que no permite perder de vista cuáles son los valores últimos del igualitarismo y cuál es la tarea final de la filosofía, logró señalar algunos puntos débiles en la arquitectura de su interlocutor que han requerido una revisión general de los cimientos y han producido una amplia respuesta por parte de la comunidad académica liberal.

Dos son los énfasis críticos de Cohen sobre la *Teoría de la Justicia* de Rawls: el primero es normativo y tiene que ver con las desigualdades injustificadas que el Principio de Diferencia habilita, el segundo es meta-ético y se relaciona con la confusión que genera el constructivismo entre principios normativos y reglas de regulación social. En ambos casos, el interés de Cohen fue rescatar el verdadero sentido de las nociones de justicia, igualdad y comunidad del uso erróneo que el liberalismo igualitario de Rawls coadyuvó a naturalizar. Por lo tanto, la tarea de Cohen puede describirse como otra “genealogía o arqueología de la moral”, pero a diferencia de las perspectivas de Nietzsche, Marx o Foucault, el proceso de develamiento de la naturaleza de los principios morales no conduce a identificar su supuesta validez con el olvido de su origen en procesos históricos, sino a mostrar que toda reducción de estos principios a una determinada interpretación contextual (es decir, con una interpretación basada en una selección arbitraria de hechos) impide reconocer el “exceso de validez” que poseen los principios normativos⁴.

En el caso de Cohen, el “exceso de validez” se traduce en la ahistoricidad de los principales valores defendidos por el socialismo y en una distinción tajante entre lo normativo y lo fáctico. Cohen entenderá que los

² Ibid., p. 17.

³ En cierto sentido, este cariz terapéutico de su filosofía normativa es un rasgo común a la perspectiva analítica que la enmarca metodológicamente.

⁴ La noción de “exceso de validez” de los principios morales con respecto a sus interpretaciones históricas es elaborada por Honneth en diversas obras y remite a la fenomenología hegeliana. En particular ver Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata, 2006. Agradezco a Gustavo Pereira la sugerencia de vincular a través de este nodo la perspectiva de Cohen con el hegelianismo de izquierda contemporáneo.

principios normativos como la *justicia* deben develarse antes que construirse, son ahistóricos antes que situados, son a priori pero no están vinculados a las estructuras cognoscentes del sujeto racional, son objetivos antes que (inter)subjetivos y no son el resultado de ningún acuerdo, consenso o construcción dialógica. De allí que algunos comentaristas y el propio Cohen vinculen su postura con el platonismo axiológico. Aunque esta postura parece una negación de la tesis marxista de la dependencia de la estructura moral de la infraestructura económica, sin embargo puede verse como la única alternativa disponible para sostener los valores centrales detrás del socialismo científico frente al descubrimiento de la falsedad de varias de sus afirmaciones fácticas (ayudado por la perspectiva analítica que tradicionalmente ha considerado lo moral como aquello que está *fuera* del mundo, aunque sea el anhelo más importante de la condición humana).

El núcleo de la crítica normativa de Cohen a la *Teoría de la Justicia* está dado por el papel que juegan los incentivos diferenciales destinados a los más dotados de talento. Rawls sugiere que estos incentivos están justificados porque son necesarios para que los talentosos generen la productividad extra que ayudará a los menos aventajados, al tiempo que Cohen niega este extremo al sostener que sólo son necesarios si se asume como dada la naturaleza egoísta de los más aventajados y se supone que no es necesario justificar comprensivamente el comportamiento maximizador que sostiene el argumento de los incentivos. Pero estas dos asunciones no son compatibles con una sociedad que aspira a ser calificada como justa por su perfil igualitario en la distribución de cargas y beneficios (perfil que la sociedad bien ordenada de Rawls pretende lograr).

Para Cohen, la aplicación del Principio de Diferencia en la teoría de la justicia de Rawls posee dos defectos: uno de alcance y otro de ubicación (o mejor dicho, posee un defecto de alcance por estar mal ubicado). Desde el punto de vista rawlsiano el lugar de la justicia es la estructura social básica, es decir la forma en la que se casan las principales instituciones sociales. Y la afirmación de que la justicia encuentra allí su lugar se fundamenta en los efectos de largo aliento que esta estructura posee sobre la vida de los individuos (por ejemplo, reproduciendo la distribución inequitativa de talentos que proviene de la lotería natural). Pero Cohen sostiene que si lo que interesa es corregir las desigualdades que afectan la vida de las personas, la estructura institucional no es el único sitio de la justicia sino que también debe serlo el comportamiento diario de los ciudadanos dentro de esta estructura. Porque, retomando el slogan feminista, "lo personal es político", es decir, que las relaciones intersubjetivas no mediadas por lo institucional deben incluirse también en el campo de la justicia distributiva ya que sus efectos también son profundos y permanentes. Por lo tanto, el Principio de Diferencia debe expandirse hasta alcanzar la estructura de motivación de los agentes económicos en la vida cotidiana.

La forma que Cohen encuentra para descentrar el principio de igualdad distributiva y ampliar su alcance sin violentar las libertades individuales es apelando a un principio de comunidad que articule las relaciones entre los sujetos. Más allá de sus posibles formulaciones y aplicaciones, el corazón del principio está en la responsabilidad que las personas deben asumir por sus decisiones y acciones emprendidas en los más diversos ámbitos y, más profundamente, en el interés de cada sujeto por el destino de quienes comparten con él la vida social. Cohen ha variado su definición de “comunidad”, pero sí tiene en claro que por comunidad no debe entenderse “una mega-*Gemeinschaftlichkeit*”, es decir, su principio no hace referencia a una comunidad ubicada espacio-temporalmente ni tampoco posee todos los rasgos de la eticidad sustancial de Hegel. En algunos pasajes Cohen identifica su concepto de comunidad con las ideas rawlsiana de “una base pública a la luz de la cual los ciudadanos puede justificar unos a otros sus instituciones comunes”, es decir, lo que constituye “el vínculo de la amistad cívica”⁵. Aún cuando existan diferencias en las formulaciones, la noción clave para comprender el principio de comunidad es el de “reciprocidad comunal”.

En definitiva, Cohen entiende por “comunidad” el principio según el cual “la contribución productiva está basada en el deseo de servir y ser servido por los demás”⁶, frente al motivo habitual de participación activa en las sociedades capitalistas que es una combinación de miedo y codicia. Movido por el principio de comunidad yo produzco en virtud de mi compromiso con los demás seres humanos y por el deseo de servirles mientras soy servido por ellos. En tal motivación hay una esperanza de reciprocidad que difiere de la motivación mercantil y también de la idea de reciprocidad como base del sistema de cooperación en Rawls. Un maximizador mercantil no valora la cooperación con los otros por sí misma, no valora la conjunción “servir y ser servido” como tal. Una persona motivada por la reciprocidad comunal valora las dos partes - “servirte” y “servirme”- y la conjunción en sí: no se considera la primera parte como un simple medio para el objetivo verdadero, que es ser servido. Por otro lado, La perspectiva de Rawls se distancia de la postura mercantil de la ventaja racional porque establece un punto de referencia igualitario para la cooperación, pero no comparte la naturaleza esencial del principio de comunidad socialista porque sigue manteniendo el énfasis primario en el beneficio individual (es reductible a términos individuales y, como se verá al presentar la noción de *ethos*, el principio de comunidad en Cohen no lo es).

En “Why not Socialism?” Cohen sugiere que hay dos formas de entender la preocupación comunal por el otro. Una forma es la de reciprocidad en la motivación y en la justificación de los comportamientos, pero la primera es una

⁵ Cf. Cohen, G.A. *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, p.45.

⁶ Cohen, G.A. “Why Not Socialism?” en Broadbent, E. (ed.) *Democratic Equality: What Went Wrong?* 2001, Toronto: University of Toronto Press, p. 66

variante más básica y que, de alguna forma, vincula la propuesta de Cohen con la tradición judeo-cristiana de la *compasión* por el sufrimiento del otro: “*no podemos disfrutar de una completa comunidad, tú y yo, si tú obtienes y te quedas con diez veces más dinero del que yo tengo, porque entonces deberé enfrentar desafíos que tu nunca enfrentarás, desafíos que podrías ayudarme a superar, pero no lo haces, porque te quedas con tu dinero*”. Desde esta perspectiva, la comunidad se destruye cuando aquellos que podrían atenuar la angustia o el dolor socialmente generados permiten que continúen. Esta base más originaria del principio de comunidad es apenas trabajada en la formulación teórica de Cohen, aunque sin dudas requeriría una articulación más precisa para dotarla del innegable poder normativo que posee. Por lo tanto, las dos caras del principio de comunidad enfrentan las diferentes fuentes de desigualdad que un principio de justicia distributiva podría habilitar: la comunidad como *compasión* es incompatible con una divergencia radical de recursos acumulados; la comunidad como *reciprocidad* es incompatible con una divergencia radical en las remuneraciones o en los recursos que se obtienen por una determinada labor.

Para ver cómo este principio de comunidad ingresa en la arquitectura argumental de Cohen, es necesario recordar cuál es el núcleo de la crítica al argumento de los incentivos. Según el argumento, los incentivos diferenciales para las personas con más talento se justifican porque la motivación extra hace que el trabajo de estos individuos genere un excedente de producción que terminará beneficiando a los que están peor en la sociedad. Rawls sostiene que los incentivos son justos *cuando* benefician a todos y *porque* benefician a los que peor están. Para Cohen esta defensa de las desigualdades es, a lo sumo, una defensa fáctica, pero nunca una defensa normativa. Al decir que es una defensa fáctica, está diciendo también, que es una forma de describir lo que *de hecho* sucede en la dinámica económica y, al mismo tiempo, de afirmar que *no podría ser* de otra forma. Es decir, una defensa fáctica *debe* tomar como dadas tanto la estructura social como la motivación de los agentes que en ella intervienen. En este sentido, toda defensa fáctica, implica una descripción objetivante del evento o, dicho en otros términos, una descripción en tercera persona.

Pero una defensa normativa tiene que poder *justificar* la estructura y el comportamiento, no sólo asumirlo como dado. Y en el caso del comportamiento, la justificación debe realizarse por parte de quienes intervienen en la dinámica social, es decir de los agentes económicos. Por lo tanto, Cohen denunciará que el punto débil de la argumentación de los incentivos es la imposibilidad de justificar la demanda de incentivos por parte de los sujetos dotados con mayor talento. En la búsqueda de demostrar este punto, Cohen utilizará un rasgo que considera central en toda sociedad justa o bien ordenada que es el concepto de *comunidad de justificación comprehensiva*.

Cohen distingue entre *evaluación comprensiva* y *justificación comprensiva*. Propone que se considere una política *P* y un argumento que intenta justificarla, en el cual una de sus premisas dice que un subconjunto, *S*, de la población actuará de cierta manera cuando *P* esté en marcha. Ingresamos en una *evaluación comprensiva* de la justificación de *P* cuando preguntamos si el comportamiento proyectado de los miembros de *S* está también justificado. Una *justificación comprensiva* de *P* solo se obtiene si tal comportamiento está de hecho justificado. Un argumento para sostener una política provee una justificación comprensiva solo si pasa lo que Cohen denomina *el test interpersonal*. Este test evalúa si el argumento podría servir como justificación de la política cuando es dirigido por cualquier miembro de la sociedad hacia cualquier otro miembro. Para ver cómo funcionaría el test se puede imaginar a un individuo particular o, más comúnmente, a un miembro de un grupo social determinado dirigiendo un argumento justificatorio *X* hacia otro individuo del mismo u otro grupo. Si, *debido* a quién es el interlocutor y/o quién es el que lo dirige, el argumento no sirve como una justificación de la política, entonces aunque cumpla satisfactoriamente con otras condiciones dialógicas, falla en proveer una justificación comprensiva de la política en cuestión⁷. Para Cohen, el argumento de los incentivos en boca de los más talentosos no puede sortear el test interpersonal, porque los menos afortunados podrían preguntarles, “¿por qué necesitan los incentivos si su trabajo no les exige un esfuerzo extra ni representa una carga particular?”.

Es posible, también, que aquellos que debieran justificar su comportamiento consideren que no es relevante hacerlo por diversos motivos. Si consideran que no necesitan hacerlo, entonces están renunciando a integrar una comunidad con el resto de los integrantes de la sociedad en lo que respecta a la política en cuestión. Cohen dice que quienes toman esta actitud se alienan de la comunidad y su comportamiento debe ser tomado en cuenta estratégicamente, pero no se puede esperar que ingresen en un *diálogo justificatorio*. Aunque Cohen no lo defiende argumentativamente, su postura es que la falta de comunidad justificadora disminuye el carácter democrático de la sociedad, dado que no lograremos actuar políticamente juntos si el comportamiento de algunos de nosotros no puede justificarse frente al resto⁸.

Encontrándose en dificultades para proveer una respuesta convincente, los ricos podrían intentar tornar una defensa normativa de la desigualdad, en una fáctica. Esto puede lograrse considerando sus propias actitudes y decisiones como hechos dados. Entonces podrían esgrimir frente a los pobres la siguiente disculpa, “Miren, debemos aceptar la realidad como es: los incentivos son necesarios para obtener el nivel óptimo de producción”. Pero Cohen señala que no es una realidad exógena la que piden a los pobres que

⁷ Cf. *Ibid.*, 42.

⁸ Cf. Cohen, G.A. *Rescuing Justice and Equality*, p.46.

reconozcan. En esta retórica, una declaración de intenciones es ocultada como una descripción de algo que está más allá de toda elección: los ricos se presentan a ellos mismos en términos de tercera persona, alienándose de su propia agencia⁹. Cohen sugiere que es fácil deslizarse hacia esta alienación, porque cada elección de un individuo rico y talentoso carece de relevancia, se pierde entre millones de elecciones similares tomadas por los miembros de su clase: participa en una práctica tan familiar que se ha naturalizado. Pero Cohen recuerda que cuando los talentosos presentan el argumento de los incentivos como justificación de la desigualdad a los menos aventajados demuestran una falta de comunidad entre ellos. Y concluye, que la presentación del argumento en tercera persona, no sólo muestra la imposibilidad de compartir una comunidad de justificación comprensiva, sino que hace que los talentosos que lo utilizan no califiquen como agentes humanos.

Así es que una comunidad de justificación comprensiva integra las características de la justicia social. Pero una pregunta que se le podría elevar a Cohen es, ¿cuál es el *locus* de esta comunidad de justificación comprensiva? Porque, como ya hemos visto, su lugar no es el de la estructura básica articulada por las grandes instituciones sociales que, en una sociedad justa, están regidas por un principio de justicia distributiva (sea el principio de igualdad de acceso a la ventaja de Cohen o sea el Principio de Diferencia de Rawls, u otro). Pero tampoco puede reducirse a las elecciones puntuales de individuos que pueden decidir o no ingresar en un ejercicio de evaluación y justificación comprensiva. Cohen afirma que “*se pueden adoptar [diversas] perspectivas sobre lo que podríamos llamar el lugar de la justicia [...] Una es mi propia perspectiva, para la cual hay un amplio precedente judeocristiano, de que tanto las reglas justas como una justa opción personal dentro de la estructura fijada por reglas justas son necesarias para que exista [...] justicia*”¹⁰.

Pero para que la relación *entre* las reglas justas (es decir, el ámbito público) y el comportamiento justo (es decir, el ámbito privado) no sea un vínculo meramente accidental debe existir un estadio intermedio que armonice estructura y opción individual y que posea el irreductible rasgo de lo *común*. Para aclarar cómo debe entenderse este rasgo, es posible recurrir a la distinción que el filósofo canadiense Charles Taylor realiza entre lo *convergente* y lo *común*: “*Un asunto convergente es aquel que tiene el mismo significado para mucha gente, pero que no es reconocido entre ellos o en el espacio público. Algo es común cuando no sólo existe para mí y para ti, sino reconocido como tal por nosotros. Que nosotros poseamos una comprensión común presupone que hemos formado una unidad, un ‘nosotros’ que comprende*

⁹ Cf. Cohen, G.A. *Rescuing Justice and Equality*, p.66.

¹⁰ Cohen, G.A., *Si eres igualitarista*, pp. 17-18

conjuntamente y que por definición no se puede descomponer analíticamente".¹¹

Aún cuando Cohen no lo manifieste explícitamente, esta particularidad de los asuntos comunes está presente en la definición que en *Why no Socialism?* brinda del principio de comunidad: "las personas se preocupan unas sobre las otras y, cuando es necesario y posible, se preocupan por las otras, y, también se preocupan de que se preocupen unas sobre las otras"¹². Se podría afirmar que una sociedad que presente una comunidad de justificación comprensiva posee un rasgo común que es irreductible a términos individuales. Este rasgo común puede presentarse como el *ethos* de una sociedad, es decir, como las "formas de autointerpretación colectiva, las costumbres, las prácticas y las pautas valorativas comunes"¹³. Vale aclarar que no cualquier *ethos* social puede identificarse con una comunidad de justificación comprensiva, dado que este un rasgo casi exclusivo de las sociedades democráticas modernas (sociedades para las cuales tanto Rawls como Cohen establecen sus criterios normativos). La justificación comprensiva traduce el principio de comunidad entendido como "servir y ser servido" al lenguaje de la modernidad donde rige lo que Hegel denomina el "principio de la particularidad autónoma", es decir, el principio emancipatorio del mundo moderno que puede glosarse como "el derecho a no reconocer nada que yo no pueda considerar racional"¹⁴.

Es probable que esta identificación del *ethos* con algunos rasgos de la *eticidad* hegeliana no fuese del agrado de Cohen, quien en una comunicación privada estableció que "la *Sittlichkeit* en Hegel cubre la familia, la sociedad civil y el estado y no solamente modos de conciencia. Y lo que denomino *ethos* es un modo de conciencia". Pero al glosar cómo entiende el concepto "modo de conciencia", Cohen afirma que lo que tiene en mente es un modo de conciencia social y que esto incluye costumbres y formas de auto-comprensión¹⁵. En este punto, el filósofo canadiense se aparta del individualismo metodológico estricto de algunos exponentes del marxismo analítico (en particular Elster) y del liberalismo, pero no presenta una elaboración de lo intersubjetivo que supere las deficiencias de estas corrientes al considerar cuestiones de sentido, identidad y reconocimiento.

¹¹ Taylor, C. "La irreductibilidad de los bienes sociales", en *Argumentos Filosóficos*: Barcelona: Paidós, 1997, p. 189.

¹² En el original la sentencia es "Community [...] people care about, and, where necessary and possible, care for, one another, and, too, care that they care about one another", Cohen, G.A. "Why not socialism?", p.65.

¹³ Wellmer, "Modelos de libertad en el mundo moderno" en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid: Cátedra, 1996, p.49.

¹⁴ El principio de la particularidad autónoma tiene para Hegel un aspecto "externo" (derechos negativos de libertad, principio de libertad y dignidad de todos como hombres) y un aspecto "interno" (autodeterminación y autorresponsabilidad racional). Entendido en un sentido amplio se trata del "principio de la personalidad autónoma y en sí infinita del individuo, de libertad subjetiva". *Ibid.*, p.51

¹⁵ Comunicación privada (28/10/2008)

Por lo tanto, podría afirmarse que la idea de *ethos* en Cohen posee ciertos rasgos de la eticidad hegeliana, pero en la versión democrática que presenta Wellmer, es decir, una eticidad no sustancial que incluye “*una forma de tolerancia ética, de racionalidad crítica y de autodeterminación democrática convertidas en costumbre, en tradición, en forma de vida y por lo tanto, en cuasi sustancia ética. Una eticidad democrática sería una eticidad de segundo orden, una eticidad allende el punto de vista de la eticidad que sólo es uso y costumbre y con ello una particularidad de la existencia*”¹⁶. Sin hacerlo de forma explícita, la crítica de Cohen al argumento de los incentivos tiene el mismo trasfondo que la advertencia de Hegel sobre la sociedad civil de propietarios: si los ciudadanos están atomizados unos de otros, entonces sus relaciones no tienen más remedio que venir caracterizadas por la disolución de los vínculos comunales, solidarios, mediante los que los individuos quedaban atados entre sí en las sociedades anteriores. La apelación a un *ethos* democrática e igualitario es una forma de intentar recomponer la estructura de una sociedad en la que las justificaciones comprensivas de los agentes económicos no sólo sean posibles, sino necesarias.

Este *ethos* social igualitario es central para completar la respuesta crítica al problema de las grandes desigualdades habilitadas por la teoría de justicia de Rawls. En este sentido, Cohen afirma que “*Si nos importa la justicia social, tenemos que fijarnos en cuatro cosas: la estructura coercitiva, otras estructuras [no coercitivas], el ethos social y las elecciones de los individuos*”¹⁷. Una sociedad que es justa dentro de los términos del principio de Diferencia no exige simplemente *reglas* coercitivas, sino también un *ethos* de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales, es decir, una *estructura de respuesta* situada en las motivaciones que orientan la vida diaria¹⁸. El *ethos* igualitario es un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual las prácticas normales y las presiones informales en una sociedad son lo que son. La justicia social requiere igualdad en el diseño distributivo y reciprocidad comunal en las relaciones intersubjetivas. Para Cohen el liberalismo igualitario de Rawls está ayuno del principio de comunidad y, al hacerlo, su principio igualitario pierde fuerza al aceptar como justas inequidades surgidas de la más pura arbitrariedad.

En resumen, la mayor parte de la obra normativa de Cohen está recorrida por la pretensión de rescatar los valores socialistas de igualdad y de comunidad de las interpretaciones reduccionistas que el liberalismo igualitario ha hecho y, en cierta medida, ha naturalizado. La tarea de Cohen, como bien señala en algunos de sus textos, posee un cariz conservador y restaurador. Pero a estos términos debe quitársele, en principio, toda connotación

¹⁶ Wellmer, A. *Finales de partida*, p. 55.

¹⁷ Cohen, G.A., *Si eres igualitarista*, p.197.

¹⁸ Cohen, G.A., *Si eres igualitarista*, p.173.

reaccionaria. Porque lo que Cohen desea conservar es la matriz crítica del socialismo científico frente a la defensa del capitalismo por parte del libertarismo de derecha o su aceptación (resignada o feliz) por parte del liberalismo. Y en esta perspectiva crítica lo que debe conservarse son los principios normativos que dotaron de fuerza moral al marxismo y que, aún luego del colapso parcial como teoría fáctica, siguen funcionando como un ideal regulativo con el que rastrear las formas trascendentes de emancipación en una inmanencia social cuyo canto de sirena llama a conformarse con lo dado¹⁹.

¹⁹ En este sentido, las afirmaciones de Cohen sobre la labor de la filosofía pueden tener un punto de contacto (endeble) con la Teoría Crítica francfortiana y, en definitiva, con la tradición hegeliana. Porque como afirma Axel Honneth: “La idea de que un análisis crítico de la sociedad haya de estar relacionado con un caso intramundano de trascendencia representa el legado de la tradición de la izquierda hegeliana de la teoría crítica. [Desde la pérdida de confianza en el proletariado como sujeto de la revolución], la cuestión de qué otros casos, experiencias y prácticas podrían asegurar preteóricamente la posibilidad de superar el orden dado se ha convertido en la principal fuente de modelos nuevos de la teoría social crítica [La trascendencia en la inmanencia social] está relacionado con la idea, demasiado ambiciosa, desde luego, de que la raza humana podría tener un interés profundamente arraigado por responder a la experiencia de la dominación y objetivación autogeneradas, pero hasta entonces no transparentes, con un esfuerzo autorreflexivo para establecer unas relaciones sin dominación”, Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento?*, pp. 177-178