

**TENER DINERO ES TENER LIBERTAD.
SOBRE LA MALA SUERTE DE SER POBRE
Y OTRAS DESIGUALDADES, DESDE GERALD A. COHEN**

**TO HAVE MONEY IS TO HAVE FREEDOM.
ON THE BAD LUCK OF BEING POOR
AND OTHER INEQUALITIES, FROM GERALD A. COHEN**

SILVINA RIBOTTA
Universidad Carlos III de Madrid
<https://orcid.org/0000-0002-7698-6596>

Fecha de recepción: 28-6-24

Fecha de aceptación: 10-11-24

Resumen: *Gerald Cohen ha marcado una impronta genuinamente igualitaria en los debates sobre la justicia, que exige ser analizado para comprender de manera adecuada los desafíos a los que se enfrenta la justicia social en el mundo. Desde su agudeza crítica y el marco del marxismo analítico que le han convertido en uno de los más brillantes filósofos contemporáneos, ha defendido un particular igualitarismo de la suerte que blindo la exigencia de compensar los impactos de la suerte bruta y refuerza los argumentos sobre la reconsideración de la responsabilidad y la posibilidad de escoger que definen la suerte opcional –en principio no compensable–, a la luz de los condicionamientos de las desigualdades en las que las personas desarrollan sus vidas y realizan sus opciones vitales y en cómo éstas impactan en lo libres y responsables (o no) que resultan ser. Cohen ofrece su propuesta de igualdad en el acceso a las ventajas sociales desde un entramado teórico analítico complejo sobre los incentivos, los condicionamientos del mercado, la consideración de los gustos caros, el impacto de las desigualdades, y las exigencias de la igualdad de oportunidades; advirtiendo que la pobreza implica, desde su crítica aguda al sistema político y económico contemporáneo, privaciones a la manera en que ejercemos nuestras libertades.*

Abstract: *Gerald Cohen has made a genuinely egalitarian imprint on the debates on justice, which demands to be analysed in order to properly understand the challenges facing social justice in the world. From his critical acuity and the*

framework of analytical Marxism that have made him one of the most brilliant contemporary philosophers, he has defended a particular egalitarianism of luck that shields the demand to compensate for the impacts of brute luck and reinforces arguments about the reconsideration of responsibility and choice that define optional luck –at first, non-compensable–. Moreover, from the conditioning unequal in which people develop their lives and make their life choices and how these impact on how free and responsible (or not) they turn out to be. Cohen offers his proposal of equality in access to social advantages from a complex theoretical and analytical framework on incentives, market conditioning, and the consideration of expensive tastes, the impact of inequalities, and the demands of equal opportunities. Therefore, he warns that poverty implies, from his acute criticism of the contemporary political and economic system, deprivations to the way in which we exercise our freedoms.

Palabras clave: igualdad, libertad, igualitarismo de la suerte, desigualdad, igualdad de oportunidades, pobreza
Keywords: equality, freedom, egalitarianism of luck, inequality, equal opportunities, poverty

1. JERRY, EL FILÓSOFO QUE INCOMODA

Gerald Allan Cohen, *Jerry*, fue uno de los más relevantes filósofos contemporáneos, un brillante pensador de izquierda y el más célebre intérprete de Marx desde la tradición analítica. Su *Karl Marx's Theory of History: A Defence*¹ es uno de los pilares centrales del Marxismo Analítico o el *Non-Bullshit Marxism*, como le gustaba llamarle, donde no sólo se esforzó por producir una reinterpretación del marxismo desde la filosofía analítica, sino que focalizó sus trabajos en discutir y rebatir las posturas de grandes filósofos políticos liberales, como John Rawls.

Jerry ofreció en sus múltiples investigaciones, publicaciones y conferencias, diferentes abordajes complejos sobre la igualdad y la desigualdad²;

¹ G.A. COHEN, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Clarendon, Oxford, 1978.

² Entre sus más relevantes trabajos, también hay que destacar G.A. COHEN, *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1988; Id., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Id., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2000; Id., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2008; Id., *Why Not Socialism?*, Princeton University Press, Princeton, 2009; id., "Incentives, Inequality and Community", en G.B. PETERSEN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume Thirteen, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 262-329; y

dentro de otros temas altamente relevantes, especialmente analizados desde su rigurosidad crítica y analítica³. Como el mismo Cohen comentaba sobre su hacer filosófico, con su *bisturí analítico* recorre las diferentes teorías hurgando en cada argumento y en cada justificación. Su labor crítica resulta entonces mucho más fructífera que su labor constructiva de una propuesta alternativa, aunque logra condensar en su igualdad de acceso a las ventajas muy sólidos argumentos con notas distintivas de su marxismo, como la idea de hombre *alienado* y *deshumanizado* por las presiones del mundo capitalista.

Gerald Cohen estuvo preocupado genuinamente por la igualdad como eje central de sus escritos e investigaciones, convencimiento político, intelectual e ideológico que finalmente plasma en su magistral *Rescuing Justice and Equality*, aunque quizá el que más impacto ha tenido y que más se ha leído es su ingenioso *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, donde desarrolla con agudeza (y humor) los grandes desafíos que la igualdad nos plantea y exige.

El recorrido de sus ideas y análisis exceden ampliamente el tratamiento que podemos hacer en este escrito, que pretende –nada más, ni nada menos– presentar el igualitarismo que le define y caracteriza y que, a la vez, le convierte en un autor imprescindible para entender y criticar las teorías de la justicia contemporáneas y las tensiones y articulaciones (y serias contradicciones) que proponen.

Para ello, en este estudio sobre la propuesta de igualdad que defiende Cohen y cómo desde ella se comprende la pobreza, comenzaré explicando qué implica y exige el igualitarismo de la suerte y desde este marco, cuál es la posición de Cohen sobre la igualdad como acceso a las ventajas sociales, su explicación de las desigualdades y su defensa de una genuina y transformadora igualdad de oportunidades; para acabar en los argumentos que expone a propósito de la pobreza desde su crítica aguda al sistema político y económico contemporáneo.

el volumen póstumo: Id., *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, M. OTSUKA (ed.), Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2011.

³ Como el relevante artículo sobre la justificación (o no) de la violencia de un artículo que ha vuelto (con pesar) a tener gran actualidad: G.A. COHEN, "Casting the First Stone: Who Can, and Who Can't, Condemn the Terrorists?", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, Cambridge University Press, núm. 81, 2006, pp. 113-136; traducido en S. RIBOTTA y C. LEMA, "Tirar la primera piedra: ¿Quién puede y quién no puede condenar a los terroristas?", *Derechos y Libertades*, 2007, núm. 17, pp. 89-113.

2. EL IGUALITARISMO IGUALITARIO DE COHEN Y EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

El llamado *igualitarismo de la suerte* –*luck egalitarianism* o *equality of fortune*– se identifica por centrar la justicia igualitaria en pretender eliminar tanto como sea posible el impacto de las circunstancias arbitrarias y de la mala suerte, fortaleciendo el argumento de que debemos igualar las circunstancias en las que desarrollan sus vidas las personas para que su posición social y calidad de vida sea resultado, especialmente, de sus decisiones voluntarias, sus elecciones, protegiéndoles de las circunstancias que no pueden manejar. Este objetivo, el de considerar justas las desigualdades producto de las decisiones de las personas e injustas las que provienen del azar y de circunstancias no elegidas, es defendido y argumentado con propuestas particulares por diferentes autores igualitarios, como Dworkin, Cohen, Arneson, Roemer, Rakowski, Nagel, Segall o Tan y, con algunas reservas, Van Parijs, entre otros⁴.

La preocupación del igualitarismo de la suerte parte de la tesis rawlsiana de no permitir que factores morales arbitrarios incidan en los recursos que poseen las personas y en cómo éstas pueden desarrollar sus planes racionales de vida. Y, aunque Rawls no puede considerarse un igualitarista de la

⁴ Consúltase R. ARNESON, “Equality and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophical Studies*, vol. 56, núm. 1, mayo 1989, pp. 77-93; G.A. COHEN, “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, vol. 99, núm. 4, Julio 1989, pp. 906-944; R. DWORKIN, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. 10 vol. 4, 1981, pp. 283-345, traducido e incorporado en *Virtud soberana*, trad. M. J. Bertomeu y F. Aguiar, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 75-131; M. FLEURBAEY, “Neutralising Luck, Rewarding Effort”, *Philosophical Books*, vol. 46, núm. 3, Julio 2005, pp. 188-198; S. HURLEY, *Justice, Luck, and Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2003; K. LIPPERT-RASMUSSEN, “Hurley on Reason-Responsiveness, Regression, and Responsibility”, *Philosophical Books*, vol. 46, núm. 3, Julio 2005, pp. 199-209; T. NAGEL, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, trad. J. F. Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996; P. PETTIT, “The Elements of Responsibility”, *Philosophical Books*, vol. 46, núm. 3, 2005, pp. 210-219; E. RAKOWSKI, *Equal Justice*, Oxford University Press, New York, 1991; J. ROEMER, *Theories of Distributive Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1996 y Id., “Egalitarianism, Responsibility, and Information”, *Economics and Philosophy*, núm. 3, 1987, pp. 215-244; S. SEGALL, *Health, Luck, and Justice*, Princeton University Press, Princeton, 2010; K. TAN, *Justice, Institutions, and Luck*, Oxford University Press, Oxford, 2012; P. VAN PARIJS, *Libertad real para todos. ¿Qué puede justificar el capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)?*, trad. J. Francisco Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996; P. VALLENTYNE, “Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin”, *Ethics*, vol. 107, 1997, pp. 321-343.

suerte (ni le podemos hacer responsable por éste⁵), ha abierto el debate, entre muchos otros a los que ha contribuido desde su *A Theory of Justice*⁶. Allí, ofrece su propuesta de justicia como equidad que permitiría el sistema más amplio de libertades básicas iguales para todos con la garantía que le otorga la igualdad de oportunidades y el conocido como principio de la diferencia, desde los cuales pretende neutralizar la lotería social y la lotería natural. La primera, que son las circunstancias económicas y sociales en las que se nace, para permitir que todos tengan las mismas expectativas económicas, y la lotería natural, que implica la distribución natural de talentos, para conectar las ventajas de los más afortunados con las de los más desaventajados, evitando que los más talentosos se puedan beneficiar sino contribuyen a mejorar la posición de quienes están peor situados económicamente⁷.

En efecto, desde quienes critican estas respuestas de Rawls a los problemas de justicia, pero comparten el liberalismo igualitario desde el que las plantea, se va gestando el marco teórico y crítico del igualitarismo de la suerte. Anderson es quien esencialmente hecha andar esta idea desde la preocupación rawlsiana, pero advirtiéndole que la sociedad ideal para un igualitarista de la suerte sería aquella en la que las únicas desigualdades justificadas fueran las provocadas por las elecciones voluntarias de las personas y que caen bajo su responsabilidad⁸.

Por ende, el igualitarismo de la suerte es una versión del igualitarismo y de la justicia distributiva que pretende que lo bien económicamente que se encuentren las personas se relacione estrechamente con las elecciones que responsablemente hayan realizado, y no con circunstancias que no han elegido; distinguiendo entre los resultados que provienen de la *suerte bruta* y la *suerte opcional* como denomina Dworkin⁹. La distinción de suertes se refiere

⁵ Como le señala F. GARCÍA VALVERDE, “¿Es Rawls responsable por el igualitarismo de la suerte? legitimidad y responsabilidad en la justicia distributiva”, *Ideas y Valores*, vol. 68 núm. 171, 2019, pp. 37-57.

⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1971 y *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1999.

⁷ Profundizo en la explicación y en la crítica en S. RIBOTTA, “El principio de diferencia y la aceptación de las desigualdades”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, vol. 55, 2021, pp. 281-305 y Id., *John Rawls. Sobre (des)igualdad y justicia*, Dykinson, Madrid, 2009.

⁸ E. ANDERSON, “What is the point of Equality?”, *Ethics*, vol. 109, 1999, núm. 2, pp. 287-337.

⁹ R. DWORKIN, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, cit., pp. 293 y *Virtud soberana*, cit., pp. 86; P. VALLENTYNE, “Brute luck, option luck, and equality of initial opportunities”, *Ethics*, vol. 112, 2002, pp. 529-557.

a diferenciar situaciones de suerte opcional, donde se expresa la responsabilidad y la capacidad de optar y que exige considerar cuán deliberadas y calculadas resultan las apuestas, de si alguien gana o pierde al aceptar un riesgo aislado que debería haber anticipado y podría haber rechazado; frente a la suerte bruta entendida como ventajas y desventajas por las que los individuos no pueden ser considerados moralmente responsables, lo que exige valorar hasta qué punto sobrevienen riesgos que no son apuestas deliberadas.

En este sentido, Dworkin se cuestiona si es compatible con la igualdad de recursos que las personas tengan ingresos o riquezas diferentes en virtud de una suerte opcional también diferente, valorando aspectos complejos, como el rol de la habilidad de asumir riesgos, la situación de los que apuestan y pierden frente a la de los que apuestan y ganan, entre otros. Así, si los resultados en riqueza entre unas personas y otras se debe a elecciones de vida que han realizado, en un escenario de igualdad de consideración y de igualdad de recursos inicial, el devenir de sus fortunas hay que asumirlo desde la responsabilidad por las acciones realizadas¹⁰. La igualdad, explica Dworkin, no está para evitar estas desigualdades, porque si lo hiciera se estaría privando de ciertas clases de vida que las personas tienen razones para elegir; por lo que el principio inicial de la igualdad de recursos exige que las personas paguen el verdadero coste de la vida que eligen.

En estas circunstancias argumentativas complejas, las teorías que conforman el igualitarismo de la suerte se van nutriendo de posiciones igualitaristas diversas. Entre ellas, podemos mencionar a Temkin, que desde la *igualdad como equidad comparativa* cree que es malo para algunas personas estar económicamente peor que otras, sin que medie culpa o elección por su parte¹¹. Así, resulta inequitativo y hará que la desigualdad entre ambos sea censurable cuando una persona está peor que otra sin deberse a su culpa o elección; aunque el que haya habido culpa o elección por parte de la persona que está peor no es necesario ni suficiente para la equidad comparativa, porque hay casos donde los que están económicamente peor “lo están por haber sido lo suficientemente desafortunados para nacer en situaciones de pobreza, o con severas desventajas, o con el ‘equivocado’ color de piel en una sociedad racista”¹².

¹⁰ R. DWORKIN, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, cit., pp. 293 y ss. y *Virtud soberana*, cit., pp. 86 y ss.

¹¹ L. TEMKIN, “Equality, Priority or What?”, *Economics and Philosophy*, núm. 19, 2003, pp. 61-72, especialmente p. 62.

¹² Similares reflexiones en L. TEMKIN, L., “Egalitarianism Defended”, *Ethics*, vol. 113, 2003, núm. 4, pp. 764-782, especialmente p. 767.

Otra propuesta relevante es la de Arneson de la *igualdad de oportunidades para el bienestar*, donde defiende que cada persona debe disponer de un conjunto de opciones que sea equivalente al de cada uno de las otras personas, en relación a las perspectivas de satisfacción de preferencias que ofrece¹³. De este modo, cada persona construye su conjunto de opciones según las posibilidades individuales de sus completas historias de vida, con lo que la igualdad de oportunidades para el bienestar se obtiene cuando todas las personas disponen de equivalentes árboles de decisión que les permita *realmente* opciones equitativas¹⁴. En efecto, la igualdad de oportunidades para el bienestar se consigue cuando *todas* las personas pueden disponer *realmente* de un equitativo conjunto de opciones, por lo que introduce la *igualdad de oportunidades para el bienestar en sentido estricto*¹⁵; que entiende que las personas disfrutan de estricta igualdad de oportunidades solamente en caso de que al llegar a la edad adulta dispongan de un conjunto tal de opciones que si cada comportamiento es tan prudente como razonablemente es esperado, todas podrán alcanzar el mismo nivel de bienestar en el curso de sus vidas. Así, nadie podrá resultar peor económicamente que otro sin culpa o elección por su parte, lo que es oponible también a las situaciones de riesgos que no pueden preverse ni evitarse¹⁶.

¹³ R. ARNESON, "Equality and Equal Opportunity for Welfare", cit., p. 85.

¹⁴ Idem, p. 86 y G.A. COHEN, "Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities", *Recherches économiques de Louvain*, núm. 56, 1990, incorporado en M. NUSSBAUM y A. SEN (Comp.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1993 y traducido en "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades" en M. NUSSBAUM, M. y A. SEN (Comp.), *La calidad de vida*, trad. de R. Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 27-53, especialmente p. 32.

¹⁵ Con motivo de una recopilación de artículos, Arneson adiciona a su "Equality and Equal Opportunity for Welfare" el epílogo "Postscript" en el que intenta aclarar algunos aspectos claves de su propuesta, que luego se plasmarán definitivamente en "Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted" y que se publica en forma de debate con Lippert-Rasmussen. Ver R. ARNESON, "Postscript" en L. POJMAN y R. WESTMORELAND, *Equality. Selected Readings*, Oxford University Press, New York, 1997, pp. 238-241 y Id., "Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, núm. 4, diciembre 1999, pp. 488-497, especialmente p. 490; y K. LIPPERT-RASMUSSEN, "Arneson on Equality of Opportunity for Welfare", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, num. 4, diciembre 1999, pp. 478-487, especialmente p. 485.

¹⁶ Arneson reconoce que un igualitarismo sensible podría exigir compensaciones a las personas que imprudentemente despilfarraron sus recursos sólo mediante conductas imprudentes excusables. R. ARNESON, "Postscript", cit., p. 241; Id., "Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted", cit., pp. 488-489 y Id., "Luck Egalitarianism and Prioritarianism", *Ethics*, vol. 110, núm. 2, 2000, pp. 339-349, especialmente p. 349.

Relevantes son también las consideraciones sobre la responsabilidad individual, donde Arneson, en revisiones a su propia teoría, analiza lo relevante que resulta en la discusión distributiva el valorar el grado de responsabilidad que tiene la persona del estado económicamente bien/mal en que se encuentra; proponiendo la *responsibility-catering prioritarianism*¹⁷ como forma de corregir el prioritarismo. Así, desde la *responsabilidad al servicio de la prioridad* defiende que la libertad es relevante como constituyente del bienestar en el sentido que permite valorar para ser equitativos cuál es la responsabilidad de las personas sobre los estados en los que se encuentran. Por ende, el punto de la igualdad, sostiene, consiste en mejorar las perspectivas de vida de las personas, inclinándonos en favor de quienes están económicamente peor y en favor de aquellos que han hecho tanto bien como razonablemente podría ser esperado de ellos teniendo en cuenta las cartas que el destino les había repartido¹⁸.

En efecto, responsabilidad individual –diferenciando responsabilidad consecuencial de responsabilidad moral–, talentos naturales, elecciones, prudencia, se han ido incorporando en el eje central de análisis igualitario haciendo más realista, pero también más difícil, las argumentaciones igualitarias, especialmente ante los avances deslegitimadores hacia los Estados Sociales y hacia las políticas garantistas de derechos sociales que se está viviendo en diferentes escenarios socio-políticos de nuestros Estados modernos. Porque, en efecto, responsabilidad individual, igualdad y suerte no conforman (necesariamente) un trío genuinamente igualitario, y aferrarse fuertemente a la responsabilidad como argumento de salvamento no es suficiente para garantizar equidad en esta relación.

En este sentido, los llamados igualitaristas de la suerte, con muy diferentes justificaciones, argumentan, analizan y le otorgan a la responsabilidad un rol con diferente potencialidad igualitaria, concretamente como condición necesaria para dar o no compensación a las desventajas que sufren las personas. Aunque, a la vez, algunos igualitaristas de la suerte (o interesados en el igualitarismo de la suerte), buscando justificar demandas redistributivas más igualitarias, visibilizan desde la crítica que la responsabilidad puede también servir para limitar y excluir a personas desafortunadas, legitimando recortes de derechos y de políticas sociales igualitarias. Porque, aunque para

¹⁷ R. ARNESON, “Equality of Opportunity for Welfare Defended and Recanted”, cit., p. 497 y Id., “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, cit., p. 344 y p. 341, nota 6.

¹⁸ R. ARNESON, “Luck Egalitarianism and Prioritarianism”, cit., p. 349.

el igualitarismo el reproche a la suerte bruta parece un consenso claro, no lo es frente a la suerte opcional y sobre las relaciones entre la suerte opcional y la suerte bruta. Por ello, como advierte Queralt, utilizar el concepto de responsabilidad individual sin matices ni exigencias igualitarias claras “puede convertirse en el caballo de Troya del igualitarismo”¹⁹. Así, el igualitarismo de la suerte puede ser criticado desde el igualitarismo, entre otras razones, porque no parece estar interesado en neutralizar *todo* y *cualquier* impacto de la suerte en la vida de las personas, especialmente por la forma en que define suerte y responsabilidad²⁰. De todos modos, siguen vigentes grandes discusiones entre quienes se enmarcan en el igualitarismo de la suerte, y muchos son los debates que han surgido sobre estos temas, especialmente sobre la forma de medir lo bien que se encuentra la gente, en sobre qué deben ser considerados iguales y en cómo y cuánto influyen en su bienestar las condiciones no elegidas²¹.

En estas discusiones, el aporte de Cohen con su propuesta de *igualdad en el acceso a la ventaja* ha sido vital para valorar las potencialidades desigualitarias que puede tener utilizar la noción de responsabilidad para comprender la igualdad, desde una visión más auténtica de igualdad que ponga en el centro, entre otras consideraciones, las exigencias de una genuina igualdad de oportunidades y de los condicionantes estructurales y coyunturales de la vida de las personas. En este sentido, desde el particular igualitarismo de la suerte que desarrolla Gerald Cohen, marca la distinción cuando recuerda que el objetivo prioritario del igualitarismo es extinguir la influencia de la suerte bruta en la distribución; ya que “la suerte bruta es enemiga de la

¹⁹ J. QUERALT LANGE, “El igualitarismo de la suerte”, *Doxa*, núm. 38, 2015, pp. 189-213, 191.

²⁰ Como señala S. HURLEY, *Justice, Luck, and Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2003, p. 107 y C. KNIGHT y S. STEMPOWSKA (eds.), *Responsibility and Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 1-23. Profundizar en J. QUERALT LANGE, *Igualdad, suerte y justicia*, Marcial Pons, Madrid, 2014.

²¹ Entre estas, la discusión sobre los “fresh starts”, donde Fleurbaey defiende el principio de dar una segunda oportunidad a las personas que han mal administrado el paquete de recursos que se le había distribuido en una primera etapa de su vida, cuando quiere volver a empezar, valorando esta nueva posibilidad o comienzo como una parte relevante de su libertad; ya que una política igualitaria óptima no sólo tiene que redistribuir fondos, sino también resguardos y protecciones respecto a las decisiones individuales tempranas que realizan las personas. M. FLEURBAEY, “Freedom with forgiveness”, *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, núm. 1, 2005, pp. 29-67; Id., “Equality of Resources Revisited”, *Ethics*, vol. 113, 2002, pp. 82-105; y P. VALLENTYNE, “Brute Luck, Option Luck, and Equality of Initial Opportunities”, *cit.*, pp. 529-557.

igualdad justa", las consecuencias de las elecciones genuinas pueden contrastar con la suerte bruta e implicar desigualdades inaceptables que el igualitarismo no puede permitir²².

Cohen advierte de lo complejamente peligroso que ha resultado incorporar al igualitarismo de manera central –y sin casi críticas– las nociones de elección y responsabilidad, que han fortalecido poderosamente el discurso de la derecha antiigualitaria²³. Y, por ello ofrece en sus argumentaciones críticas muy sólidas desde su propuesta de igualdad, su consideración de la desigualdad y la defensa más radical de la igualdad de oportunidades desde las que justifica su postura sobre la pobreza –como veremos seguidamente–.

La clave para Cohen consiste en diferenciar entre responsabilidad y mala suerte, y no entre preferencias y recursos, como hace Dworkin, porque advierte que dificulta en gran medida la identificación de lo que representan las genuinas elecciones, que son tema de grados. Y ello, porque explica que "las personas pueden tener mala suerte no sólo en sus dotaciones de recursos no elegidas, sino también en sus responsabilidades no elegidas ante el dolor y el sufrimiento y en sus costosas preferencias no elegidas", con lo que la voluntad de compensar las deficiencias en la capacidad productiva pero no en la capacidad para definir el propio bienestar puede conducir a contrastes absurdos²⁴.

Por ello, lo más relevante para Cohen no pasa por la discusión sobre los recursos necesarios y los que devienen de lujos, como los gustos caros o las preferencias, sino en diferenciar entre las elecciones que realizan las personas y la suerte-mala suerte que influye en sus destinos. Y reclama que la mirada igualitarista debe procurar mitigar los efectos de la mala suerte y redimensionar las elecciones libres y responsables que realizan las personas, compensando todo lo que les haga desiguales en sus condiciones no elegidas, advirtiéndole que es la sociedad y la estructura económica la que convierte a unos gustos en caros. La persona más que gusto caro, advierte Cohen, lo que tiene es mala suerte por tener o haber desarrollado determinado gusto en determinado contexto, por lo que pueden ser analizados como gustos alienantes o alienaciones de la persona, debido al nivel de supuesta involun-

²² G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit., p. 931 y N. DANIELS, "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, Suplemento Otoño, 1990, pp. 273-296, especialmente pp. 290-291.

²³ G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit., p. 931.

²⁴ Idem, p. 932.

riedad que implican, el grado de frustración que generan y la deshumanización que conllevan²⁵.

En efecto, la alienación de las personas, la presión e influencia del entorno se hace coautora de las preferencias y gustos de las personas, con lo que éstos serían un desarrollo más de la capacidad de elección de las personas; ya que lo contrario implica postular un único modelo de gustos ordinarios que las personas deben tener. Por lo tanto, los valora como casos especiales de *mala suerte* contextual, interpretando que es un hecho de mala suerte que ese determinado gusto que la persona experimenta sea entendido como caro en ese particular escenario socioeconómico en el que lo desarrolla. Estos señalamientos de Cohen ayudan a entender por qué las personas experimentan determinados gustos, la participación personal en la formación de las preferencias y la influencia del mercado en la conformación de los gustos, preferencias y necesidades de las personas, e incluso podrían permitir establecer jerarquías entre ellos según diversos criterios, como el impacto o sostenibilidad social y medioambiental, el daño posible en otras personas o especies, o la consideración de su reclamo al nivel de las necesidades.

Insiste en que es de máxima relevancia la consideración de los gustos caros como alienantes y la importancia de mitigar la influencia de la suerte bruta en la distribución, por lo que sugiere que el eje de una teoría de justicia distributiva debería ser la distinción entre suerte y elección y su influencia en la equiparación de las ventajas, salvo que la desigualdad en las ventajas sea fruto de elecciones no alienadas, de elecciones genuinas –las que duda que existan realmente–. Incluso, en una revisión posterior de sus ideas, insiste más precisamente que las desigualdades son justas si y solo si manifiestan patrones de elección y de fracaso en la elección por parte de las personas “entre las que prevalece la desigualdad”²⁶.

Por consiguiente, en el complejo escenario del igualitarismo y del igualitarismo de la suerte, los lúcidos argumentos de Cohen siguen marcando una hoja de ruta clara sobre las exigencias genuinamente igualitarias de los reproches que se le puede y debe hacer a las asunciones rápidas sobre la relevan-

²⁵ Idem, pp. 926-932 y Id., “Expensive Taste Rides Again” en J. BURLEY (ed.), *Dworkin and his critics*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, pp. 3-29.

²⁶ G.A. COHEN, “On the Currency of Egalitarian Justice”, cit., pp. 926 y ss.; Id., “Expensive Taste Rides Again”, cit., pp. 10-12 y Id., “Expensive Tastes and Multiculturalism” en R. BHARGAVA y A. BAGCHI (eds.), *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy*, Oxford University Press, Delhi, 1999. El intercambio entre Cohen y Dworkin fue intenso y muy fructífero, ver: J. BURLEY (ed.), *Dworkin and his critics*, cit., especialmente pp. 339-350.

cia de las opciones individuales y de la responsabilidad en el resultado de las vidas de las personas. Sin duda, *la suerte bruta es enemiga de la igualdad justa* como afirma Cohen, y eso comparten quienes adscriben el igualitarismo de la suerte, pero luego no todos se oponen ni de la misma manera a cualquier impacto del azar en la vida de los individuos, sino que admiten como justas aquellas desigualdades producto de las elecciones. Algunos igualitaristas de la suerte como Cohen, más preocupados por la genuina igualdad o por los resultados desigualitarios que pueden acabar siendo justo para una parte del igualitarismo de la suerte, las elecciones de las personas se encuentran condicionadas por entornos desigualitarios que no podemos menospreciar ni ignorar en los resultados desigualitarios e injustos que puede producir (y menos desde un genuino igualitarismo).

Lo que entendamos por suerte y por suerte bruta está influido, sostiene Cohen, por el concepto que defendamos de responsabilidad moral, porque la idea de qué es suerte bruta se comprende desde la responsabilidad y de lo que realmente escogemos (o no) en el ejercicio de nuestras libertades como sujetos autónomos. De todas maneras, no queda claro, o resulta demasiado controvertido y complejo cuando queremos trasladar las reflexiones teóricas a la realidad social de las personas situadas, el establecer exactamente cuáles ventajas o desventajas responden exclusivamente a la suerte bruta o, en cambio, a elecciones o responsabilidad, ya sean morales o consecuenciales. Quizá éste es uno de los problemas más severos que presenta el igualitarismo de la suerte, con gran potencialidad lesiva para la igualdad, y frente al cual las y los autores han intentado coberturas o defensas que han resultado insuficientes. Algunos, limitando la aplicación de sus principios a casuística muy estrecha o, como el propio Cohen, adjudicándole función esencialmente como principio de justicia²⁷.

Queda abierto, y es intenso, en efecto, el debate crítico para forzar un igualitarismo más genuinamente preocupado por las situaciones de explotación y de condicionamientos estructurales severos a las libertades humanas y a la responsabilidad individual en el desarrollo de las vidas situadas; ya que es real que hay riesgo de ofrecer argumentos livianos respecto a la responsabilidad y que podrían ser entendidos, si no se profundiza en las complejidades, como justificando la no compensación de situaciones desigualitarias severas y acabar reproduciendo un supuesto igualitarismo profundamente

²⁷ G.A.COHEN, *Rescuing Justice and Equality*, cit.

desigualitario²⁸. Pero, también es real que, siendo rigurosos en las apreciaciones analíticas que exige, el igualitarismo de la suerte ha desnudado los impactos desigualitarios de la suerte bruta logrando un consenso amplio entre no sólo los liberales igualitarios, sino entre el liberalismo. Y, por supuesto, como se esfuerza en mostrarnos Cohen, el igualitarismo ha aportado elementos de análisis críticos para fortalecer la necesidad de comprender la responsabilidad moral individual y la consecuencial en relación directa con las reales posibilidades de ejercicio de la autonomía, de las decisiones y de la capacidad de elegir, especialmente en nuestras sociedades profundamente desigualitarias²⁹.

3. LA PROPUESTA DE IGUALDAD EN EL ACCESO A LAS VENTAJAS SOCIALES

La propuesta igualitaria que defiende y argumenta Cohen es *igualdad en el acceso a la ventaja*, igualdad en el acceso a las ventajas sociales, influido en gran medida por la propuesta de Arneson y como reacción crítica a la tesis dworkiniana y rawlsiana, sumándose a las respuestas que hicieron estos autores a la pregunta sobre en qué eran igualitarios –*igualdad de qué*– que propuso Sen³⁰. El objetivo de la igualdad en el acceso a las ventajas que persigue eliminar la desventaja involuntaria o desventaja comparativa –el que unas personas no sigan estando peor que otras–, es una propuesta esencialmente relacional, donde sólo la igualdad puede eliminar tal desventaja y no podría ser interpretada en términos de prioridad³¹.

En este sentido, Cohen, desde la crítica a Rawls, Dworkin, Sen, Nussbaum y Arneson, entre otros, y el análisis a si las desigualdades son azarosas o voluntarias –para compensar las primeras y excluir las segundas–, propo-

²⁸ Ver análisis de las objeciones que realiza Queralt cuestionando si el igualitarismo de la suerte resulta humillante para las víctimas de suerte bruta o demasiado duro con las de la suerte opcional en J. QUERALT LANGE, *Igualdad, suerte y justicia*, cit., pp. 205-209.

²⁹ S. RIBOTTA, “Condiciones materiales para el ejercicio de la autonomía. El jaque de la desigualdad a la libertad”, *Revista Derecho del Estado*, núm. 48, 2021, pp. 149-182.

³⁰ A. SEN, “¿Igualdad de qué?” en S. McMURRIN (ed.), *Libertad, Igualdad y Derecho. Las Conferencias Tanner sobre Filosofía Moral*, trad. G. Valverde Gefaell, Ariel, Barcelona, 1988, pp. 133-156.

³¹ G.A. COHEN, “On the Currency of Egalitarian Justice”, cit., pp. 906-944. También, D. PARFIT, “Equality or Priority” en M. CLAYTON y A. WILLIAMS (eds.), *The Ideal of Equality*, Palgrave MacMillan, Hampshire, 2002, pp. 81-125.

ne una comprensión diferente sobre la métrica o el *distribuendum* que debe utilizar una teoría de la justicia para realizar comparaciones interpersonales y valorar las situaciones de ventaja o desventaja en la que se encuentran las personas, ofreciendo su teoría de la *igualdad en el acceso a las ventajas*.

En ésta, la *ventaja* implica –similar a los *funcionamientos* de Sen– una colección heterogénea de estados deseables de la persona que no se pueden reducir a paquetes de recursos ni a nivel de bienestar, y *acceso* es cualquier cosa que una persona realmente tenga, sin importar cómo lo ha obtenido, incluso si lo hizo sin ningún ejercicio de capacidad³². Así, en condiciones de igualdad de acceso a la ventaja, el acento está puesto en si la carencia del *desiderátum urgente* se debe o no a una responsabilidad de la persona, y no tanto en la capacidad como tal; ya que la capacidad para lograr un *desiderátum* es una condición suficiente pero no necesaria para no sufrir esa carencia. Porque, señala Cohen, es vital para un igualitarista considerar también los estados de las personas incluyendo aquellas situaciones que ellas mismas no han causado ni ayudado a producir, y que se ubican en uno de los supuestos de la *vía media*³³ –estados deseables causados directamente sin necesidad de ningún ejercicio de capacidad por parte de la persona beneficiada–.

Capacidad y ejercicio de la capacidad se ubican entre los bienes primarios y la utilidad, pero diferenciando entre lo que los bienes hacen por las personas y lo que las personas pueden hacer con los bienes –y lo que realmente hacen con ellos–³⁴. Así, utiliza *acceso* para señalar el disfrute de una persona accediendo a algo, lo que implica la *oportunidad* y la *capacidad* para obtenerlo, en el sentido ordinario de ambos vocablos, pero relacionados de manera compleja³⁵.

³² G.A. COHEN, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, cit., p. 51. Por ejemplo, comenta, si una persona disfruta de estar libre del paludismo porque otros destruyeron a los insectos que lo transmiten, tiene acceso a estar libre de paludismo.

³³ Idem, p. 39.

³⁴ G.A. COHEN, “On the Currency of Egalitarian Justice”, cit., pp. 943-944.

³⁵ Cohen distingue entre *capability* y *capacity*, lo que resulta muy difícil de ilustrar en español ya que la traducción sin matices de ambos conceptos sería capacidad. Aunque *capabilities* podría ser entendida como capacidad en el sentido de aptitudes, de tener o desarrollar aptitudes y *capacity* como capacidad para hacer algo. Cohen distingue entre ser capaz –*capability*– de nadar y tener la oportunidad de nadar –como *capacity*–. Similar reflexión realiza Sen cuando incluye también ambas dimensiones en su propuesta al distinguir *funcionamientos* y *capacidades*, aunque Cohen le critica que *capacidad* no es un buen nombre para su propuesta porque sus implicaciones son demasiado ambiguas y vagas. G.A. COHEN, “On

Por consiguiente, su *igualdad de acceso a la ventaja* incluye una pretensión mayor que la *igualdad de capacidades básicas* de Sen, porque el *acceso* incluye la capacidad en sí misma y la oportunidad para desarrollarla, o sea la posesión externa de los medios y la oportunidad para llevarlos a cabo³⁶. Cohen explica que Sen había advertido sobre “algo similar a la oportunidad”, aunque lo llamo capacidad, diferenciando la condición de una persona, los bienes que posea y el nivel de bienestar que alcance (nivel de nutrición, alimentos que disponga, el placer que sienta al alimentarse con ellos), y que esta intuición de Sen abrió el camino para posteriores avances, como la propia respuesta de Cohen. Es clave esta identificación que realiza Sen entre el bienestar y los bienes, lo que una persona puede obtener a diferencia de lo que hace, señala, aunque ha confundido al llamar a ambos momentos con la misma idea de capacidad. Igualmente, Cohen admite la complejidad del concepto de ventaja y la clasificación jerárquica entre éstas; aunque sostiene que cuando los recursos y el bienestar son deficientes estamos claramente frente a distintos tipos de *desventajas* que implican, a su vez, diferentes subtipos, tales como la pobreza, la debilidad física, limitaciones de recursos y fracaso en el logro de los objetivos.

La propuesta de igualdad de Cohen, entonces, deviene de la distinción fundamental que entiende es necesaria para un igualitarista, entre las elecciones y la suerte en la formación del destino de las personas; ya que una persona es explotada cuando se le distribuyen ventajas de forma inequitativa y sufre de mala suerte bruta que no es producto de decisiones de riesgo que hubiera podido evitar, por lo que lo relevante para Cohen es que no exista ninguna desigualdad seria respecto a lo necesario³⁷.

Lo importante para identificar una teoría igualitaria, entonces, consiste en distinguir el *equalisandum*, aquello que debemos igualar para que las personas estén iguales. Cohen diferencia entre un *reclamo* de *equalisandum fuerte* ligado a un igualitarismo inflexible que sostiene que las personas deben estar tan iguales como sea posible en una dimensión específica, de un *reclamo* de *equalisandum débil* que sostiene que las personas deben estar tan iguales como sea posible en alguna dimensión, pero sujeta a las limitaciones nece-

the Currency of Egalitarian Justice”, cit., p. 941 e Id., “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, cit., pp. 27-53.

³⁶ G.A. COHEN, “On the Currency of Egalitarian Justice”, cit., p. 942. Profundiza esta crítica en G.A. COHEN, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, cit., pp. 9-29.

³⁷ Ibidem.

sarias para permitir la existencia de otros valores. Por ende, *eso* que se iguala puede ser el bienestar, los bienes sociales para Rawls, los recursos para Dworkin, las oportunidades para el bienestar para Arneson, las capacidades para Sen y para Cohen la igualdad en el acceso a las ventajas.

De esta manera, aunque Cohen reconoce que su propuesta no logra realmente superar a las otras en elaboración final, admite que tiene una especial potencialidad crítica para desnudar debilidades y potenciar argumentos más igualitarios³⁸, sugiriendo que se debería compensar los gustos caros solamente con relación a los déficits de bienestar que no están de ninguna forma originados en las elecciones individuales. Así, se tendría que reemplazar igualdad de bienestar por igualdad de oportunidades para el bienestar o, mejor dicho en su propuesta, igual acceso a las ventajas; ya que permite corregir desigualdades a las que la igualdad en las oportunidades para el bienestar es insensible.

Para afirmar estas ideas, elige nombrar a su propuesta igualdad en el *acceso* a las ventajas, porque tener oportunidades no es lo mismo ni garantiza que las personas tengan acceso a las ventajas a las cuales tienen oportunidades, debido a que las capacidades personales influyen demasiado en hacer realidad las oportunidades de las que disponemos. Así, podemos tener las mismas oportunidades a algo, tanto si somos fuertes e inteligentes como débiles y tontos, tanto si realmente podemos hacer uso de las oportunidades que tenemos como si no podemos utilizarlas adecuadamente. Y, logremos tener acceso o no, podemos haber tenido la misma igualdad de oportunidades. Por consiguiente, igualdad en el *acceso* representa de forma más adecuada el reclamo igualitario, reflexiona Cohen, en el sentido que una persona *tiene* algo porque *realmente* tiene *acceso* a ello³⁹.

Así, desde el reconocimiento que Cohen realiza de que la idea de bienestar tiene que estar presente de alguna manera en la forma en que valoremos

³⁸ Cohen critica que la propuesta rawlsiana y la dworkiniana no son suficientes para reivindicar la igualdad de bienes sociales primarios ni la de recursos, como cada uno de ellos alega en alternativa al bienestarismo, ni coincide en la forma que ambos autores califican a los gustos caros como no compensables. G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit, p. 912 y siguientes.

³⁹ Aunque aclara que no le convence mucho el vocablo ventaja pero que no ha encontrado otro mejor para nombrar su propuesta, y que recurre a la palabra ventaja, pero despojada de la connotación competitiva, aunque prefiere utilizar acceso y ventaja, y considera que la propuesta de Arneson hubiera ganado mucho si la hubiera llamado igualdad en el acceso al bienestar. G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit., p. 917, nota 17 y 18.

la igualdad, asume que la igualdad de acceso a las ventajas contempla tanto las desventajas respecto a recursos como respecto a bienestar, y las compensa siempre que haya ausencia de responsabilidad, que no sean consecuencia de elecciones que hayan realizado las personas; ya que entiende que no se debe marcar una línea de separación entre las desventajas en la dotación de recursos y las desventajas en las utilidades. Aunque expone serias reservas a la idea de bienestar, especialmente de lo que puede significar el bienestar subjetivo de las personas, que entiende quedan mejor solucionadas desde su propuesta de igualar en el acceso a las ventajas sociales, adoptando un índice que combine bienestar y recursos⁴⁰. Y advierte que el requisito de la compensación de las desventajas involuntarias implica que las ventajas de las personas son inequitativamente injustas o injustamente iguales cuando la desigualdad o la igualdad refleja *desigual acceso a las ventajas*, como oposición al esquema de elecciones que fundamentan la igualdad de acceso⁴¹.

Las profundas desigualdades actuales, asume, son muestras claras de la desigualdad en el acceso a las ventajas; ya que cuando se decide si la justicia requiere o no redistribución, la cuestión igualitaria exige dilucidar si alguien que tiene una desventaja podría haberla evitado o superado. Si hubiera podido evitarla, desde un punto de vista igualitario no tiene derecho a compensación. Y, si no ha podido evitarla, pero le ha superado o dominado, podría reclamar compensación por el esfuerzo realizado en superarla. Pero no podría esperar que la sociedad le compense su desventaja si cuesta más compensarle ese esfuerzo por superarla que compensarle por no hacerlo. La ausencia de responsabilidad, afirma, es fundamental en la valoración para el otorgamiento de compensación.

Por consiguiente, a través de su igualdad de acceso a las ventajas desarrolla su *summum igualitarista* rescatando algunos argumentos de Arneson, pretendiendo eliminar toda desventaja involuntaria y compensando aquello de lo que no son responsables las personas. Garantizando, por lo tanto, que las personas dispongan de los medios externos para el desarrollo de sus planes de vidas junto a una igualdad en las oportunidades para llevarlos a cabo, valorando no sólo la igualdad en la posesión de los recursos sino también

⁴⁰ Como muestra en el ejemplo de Tiny Tim, una persona con discapacidad que tiene un bienestar muy bueno debido al carácter optimista, pero que este bienestar subjetivo no está reñido con la seria discapacidad que presenta, por lo que defiende que el déficit de recursos que tiene por la discapacidad le justifica recibir compensaciones, independientemente del bienestar subjetivo que presenta. G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit., p. 918.

⁴¹ G.A. COHEN, "On the Currency of Egalitarian Justice", cit., p. 920.

la *utilidad interna* que experimenta cada persona; ya que en su concepto de ventaja incluye el de bienestar. La igualdad en el acceso a la ventaja, explica Cohen “está motivada en la idea de que la ventaja diferencial es injusta, excepto cuando refleja diferencias en la elección genuina (o, más o menos, en la capacidad)” de las personas. Cohen, por ende, no pretende igualdad la elección genuina, con la que incluso se muestra escéptico, porque “no existe ninguna desigualdad seria cuando las personas disponen de lo necesario, aunque no tengan que levantar un dedo para obtenerlo”⁴².

4. IGUALDAD DE OPORTUNIDADES Y EL GENUINO ACCESO A LAS VENTAJAS

Desde la igualdad en el acceso a la ventaja como lectura correcta del igualitarismo que implica eliminar la desventaja involuntaria entendida como desventaja comparativa, Cohen defiende un concepto fuerte de igualdad de oportunidades, vinculada de manera estrecha a remover los obstáculos a las oportunidades que unas personas tienen y otras no, con lo que es una de las maneras para eliminar estas desventajas. En esta argumentación, distingue tres formas de igualdad de oportunidades que corresponden a tres obstáculos a las oportunidades⁴³.

La primera es la igualdad de oportunidades que denomina *burguesa o liberal-derechista*, la mínima igualdad de oportunidades de la era liberal moderna. La igualdad de oportunidades burguesa elimina las restricciones a la igualdad de oportunidades basadas en estatus construidos socialmente, tales como aquellas bajo las cuales un siervo trabaja en una sociedad feudal, y aquellas que sufren las personas negras en una sociedad racista. Esta primera igualdad de oportunidades incluyente amplía las posibilidades factibles de la gente eliminando las restricciones causadas por las asignaciones de derechos y por las percepciones sociales. Pero, aunque resulta imprescindible para hablar de igualdad de oportunidades, también resulta insuficiente para garantizarla.

⁴² G.A. COHEN, “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, cit.

⁴³ G.A. COHEN, “Socialism and Equality of Opportunity” en M. ROSEN y J. WOLFF (eds.), *Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 354-358; que es una versión revisada y ampliada de “Equality, Equality of Opportunity and the Labour Party”, *Red Pepper*, 1997.

La segunda es la igualdad de oportunidades *liberal-izquierdista*, que va más lejos que la igualdad de oportunidades burguesa porque se sitúa contra los efectos restrictivos de las circunstancias sociales ante las que la igualdad de oportunidades burguesa se muestra imperturbable. En concreto, aquellas circunstancias de nacimiento y educación que excluyen, no porque asignen un estatus inferior a sus víctimas, sino porque las arrojan a la pobreza y a las privaciones que se relacionan con ésta. Las privaciones que son el objetivo de la igualdad de oportunidades liberal-izquierdista derivan directamente de las circunstancias personales y no dependen para su capacidad restrictiva de las percepciones sociales ni de la asignación de mayores o menores derechos. Así, cuando se logra totalmente la igualdad de oportunidades liberal-izquierdista, el destino de la gente viene determinado por sus talentos naturales y sus elecciones y nunca, por lo tanto, por sus orígenes sociales, con lo que corrige las desventajas *sociales*, pero no las naturales, o *innatas*. La igualdad de oportunidades es por tanto compatible con una considerable desigualdad de resultados.

La tercera forma es la igualdad de oportunidades *socialista*, que considera la desigualdad provocada por las diferencias innatas tan injusta como la que deriva de los orígenes sociales no elegidos. Por ende, la igualdad de oportunidades socialista pretende corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir, desventajas por las que el agente no puede ser razonablemente considerado responsable, tanto si son desventajas que reflejan falta de fortuna social o de fortuna natural. Cuando prevalece la igualdad de oportunidades socialista, las diferencias de resultados no reflejan más que diferencias de gusto o elección, no diferencias en capacidades y poderes naturales o sociales. Así, por ejemplo, bajo la igualdad de oportunidades socialista las diferencias de ingresos son aceptables cuando lo único que reflejan son diferentes preferencias en cuanto a ingreso/ocio, entre trabajar sólo unas pocas horas y consumir menos frente a trabajar más horas y consumir más. Cohen entiende que las preferencias sobre ingresos y ocio no son en principio diferentes de las preferencias con respecto a manzanas o naranjas, y no puede haber objeciones a las diferencias entre cargas y beneficios de las personas cuando sólo reflejan preferencias. Considera, entonces, que la igualdad de oportunidades socialista equivale a la igualdad de resultados; ya que ningún igualitario podría objetar una diferencia de resultados que traduce el uso de la igualdad de oportunidades en este tercer sentido, porque estas diferencias no constituyen desigualdades en las ventajas que la gente obtiene en la vida,

salvo cuando éstas son realmente su propia responsabilidad. En este sentido, afirma, si el ideal de igualdad de oportunidades es llevado a cabo completamente, se produce una igualdad de resultados que incluso el igualitario más radical podría aceptar.

De esta forma, analiza que respaldar la igualdad de oportunidades liberal-izquierdista implica que estamos de acuerdo en que es injusto que las desventajas sociales no escogidas funcionen en perjuicio de la gente. Pero, cuestiona, ¿qué es exactamente lo que vuelve injustas las desventajas sociales? Si es el carácter no escogido de las desventajas sociales, entonces, desde el momento en que las desventajas naturales tampoco son elegidas, nadie que sostenga la igualdad de oportunidades liberal-izquierdista, sobre la base de que las desventajas sociales no elegidas son injustas porque no son elegidas, puede resistirse a pasar a una igualdad de oportunidades socialista y, por consiguiente y desde ese momento, a la propia igualdad. Este paso sólo puede ser rechazado por aquellos que distinguen entre desventajas sociales y naturales de tal forma que pueden decir que no es *meramente* el carácter no elegido lo que constituye la injusticia de la desventaja social. A la vez, llama la atención de que mientras que las personas socialmente aventajadas no tienen derecho a los beneficios de su buena fortuna *social*, la gente naturalmente aventajada sí que tiene derecho a los beneficios de su buena fortuna *natural*⁴⁴. Esto, sugiere, es muy similar a la formulación del principio de *autopropiedad*, que es la clave del pensamiento derechista.

Cohen refuerza, entonces, un compromiso igualitario genuino –y revolucionario– que exige corregir *todas* las desventajas no elegidas, es decir, desventajas por las que el agente no puede ser razonablemente considerado responsable, tanto si son consecuencia de la falta de fortuna social o desventajas de fortuna natural; y lo condensa a través de su igualdad de acceso a las ventajas, donde expone su *summun igualitarista*.

5. POR QUÉ LAS PERSONAS POBRES NO SON LIBRES NI IGUALES

En las circunstancias que impactan en la suerte y en las diferentes desigualdades en las que viven las personas, la pobreza exige un protagonismo en el análisis que las y los autores igualitarios han abordado de diversas maneras –y con compromisos ideológicos y políticos también diferentes–. Y,

⁴⁴ G.A. COHEN, “Socialism and Equality of Opportunity”, cit.

aunque muchas veces los estudios sobre la pobreza se han desplazado de la centralidad de los debates, hay cierto consenso en que implica una forma de opresión social y de violación de derechos, especialmente de derechos humanos; ya que siempre viene acompañada por la violación de otros derechos básicos, como a la vida, la salud, la educación, la vivienda y el trabajo, lesionando libertades medulares, como la libertad de participación política y todas sus manifestaciones⁴⁵. La pobreza conlleva violaciones de derechos, ataques contra la propia supervivencia de lo humano y el ejercicio de libertades básicas, e implica complejas violencias diversas –especialmente económica– sobre toda la sociedad, con lo que su erradicación debería ser considerada no sólo un imperativo moral y ético, sino también un imperativo jurídico⁴⁶.

La pobreza expresa, por lo tanto, injusticias sociales desde cualquiera de los abordajes igualitarios, ya sea como obstáculo para el desarrollo de capacidades, para alcanzar dimensiones de bienestar, satisfacer las necesidades básicas, realizar los planes de vida y disfrutar de las libertades en condiciones de igualdad⁴⁷. Es precisamente la desigualdad y cuán profunda sea, la que produce que las personas situadas en los estratos menos favorecidos encuentren mayores dificultades para acceder a las ventajas, en palabras de Cohen, que esa determinada sociedad disfruta.

El aporte distintivo de Cohen es que analiza la pobreza y sus implicaciones desde su teoría de la igualdad como acceso a las ventajas y sus reflexiones sobre la justicia, las libertades, las responsabilidades, la suerte, el desarrollo de los planes de vida, expresando rotundamente que *la pobreza implica falta de libertad*. Las personas pobres, enfatiza, carecen de capacidades de libertad para dejar de ser pobres, por lo que la libertad es exigua para los pobres, en el sentido que carecen de dinero. Y “la falta de dinero es (una forma de) falta de libertad”, entendiendo a la libertad como ausencia

⁴⁵ C. ARNSPERGER, “Poverty and human rights: The issue of systemic economic discrimination and some concrete proposals for reform”, *International Social Science Journal*, núm. 180, 2004, pp. 289-299; R. GARGARELLA, *El derecho a resistir el derecho*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, 2006; A. SENGUPTA, “Poverty Eradication and Human Rights” en T. POGGE, Th. (ed.), *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford University Press-Unesco, Oxford, 2007, pp. 323-344, especialmente pp. 324-325.

⁴⁶ M. FLEURBAEY, “Poverty as a Form of Oppression” y T. POGGE, “Severe Poverty as a Human Rights Violation”, en T. POGGE (ed.), *Freedom for Poverty as a Human Right. Who Owes What to the Very Poor?*, cit., pp. 141 y 12 respectivamente.

⁴⁷ S. RIBOTTA, “Pobreza como decisión político-jurídica: pobreza como injusticia social”, en C. FERNÁNDEZ BLANCO y E. PEREIRA FREDES, (Coor.), *Derecho y Pobreza*, Marcial Pons, Madrid, 2021, pp. 263-309.

de interferencia⁴⁸. La capacidad que es escasa para las personas pobres, en este sentido, implica la posibilidad y la oportunidad para desarrollar los planes de vida escogidos libremente; por lo que, si se carece de esas capacidades, se carece de las libertades que esa capacidad permitía disfrutar, y entonces la libertad no existe.

Mientras tengo los recursos materiales utilizados en el mercado, sostiene, puedo acceder a las libertades que ellos me permiten y, cuando no los tengo y quiero desarrollar una de las libertades para las cuales no tengo los recursos, hay *interferencia punitiva*. En este sentido, el dinero, la suma de dinero es una licencia, un permiso, para llevar a cabo una disyunción de conjunciones de acciones⁴⁹. Así, se puede tener la capacidad para estudiar, viajar, comprar, pero si no se tiene el dinero para poder pagar el coste de estas acciones y de lo que conllevan, no sólo no se las puede realizar; sino que, si se las realiza sin los permisos que otorga tener el dinero, no están permitidas y se puede estar sujeto a las interferencias (del Estado o de particulares) que impiden las libertades. El dinero remueve los obstáculos, las barreras físicas para realizar las acciones, pero también las barreras jurídicas.

Por ende, cuando Cohen refiere que tener dinero es tener libertad, no lo asimila a recursos mentales o corporales, como comprendía el viejo marxismo. No son *cosas* que la gente carece o tiene, *el dinero no es un objeto* –no defiende una visión reificada del dinero–, sino que representa lo que puedo o no puedo hacer y ser⁵⁰. Por consiguiente, para Cohen, el que “la falta de dinero, la pobreza, acarrea falta de libertad... expresa una verdad abrumadoramente obvia, que vale la pena defender solo porque fue negada con tanta distinción”⁵¹. Cohen pretende negar la afirmación que considera falsa de que los pobres no carecen de libertad sino de la habilidad necesaria para usarla, e interpela a los intelectuales que la sostienen, quizá, ironiza, porque ello aminora la culpa que sienten respecto a las personas más empobrecidas. Lo que problematiza Cohen es la asunción de que los pobres son libres, pero

⁴⁸ G.A. COHEN, *Self-Ownership. Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 56-57.

⁴⁹ Idem, p. 58.

⁵⁰ Mayores precisiones sobre las libertades y las restricciones, vinculadas a la idea de autopropiedad de los talentos y capacidades como ejercicios (o no) de libertades, ver COHEN, G.A., *Self-Ownership. Freedom and Equality*, cit., pp. 59-66.

⁵¹ G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo. O cómo el capitalismo nos hace menos libres*, J. QUERALT LANGE (ed.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2014, pp. 16-117.

sólo carecen de los medios para ejercer las libertades; que son formalmente libres de hacer las cosas que el Estado no prohíbe, y de la cual incluso se puede desprender que los Estados/los gobiernos no están obligados a aliviar la pobreza porque ésta no trae aparejada falta de libertad que es lo que se debe proteger en los Estados modernos⁵².

Para ello, Cohen se pregunta “¿cómo es posible enunciar, con sensatez, que una persona es *libre* de hacer lo que *no es capaz* de hacer?”⁵³. Si no partimos de entender al dinero como simples cosas, es más lógico de comprender que no tener dinero implica ser presa de interferencias, que las libertades que se quieren ejercer se vean amenazadas por las interferencias de otras personas que impiden que se realicen las acciones que se desean. Incluso, se anima Cohen, los pobres carecen de libertades aunque aceptemos identificar libertad con falta de interferencia, como hace Rawls o Berlin; ya que “la pobreza supone incuestionablemente sujeción a interferencia”⁵⁴.

A este respecto, la tesis que defiende Cohen parte, primero, de negar que la sociedad capitalista liberal sea una sociedad libre; aunque asume que todas las formas de sociedad otorgan algunas libertades y privan de otras. Igualmente, asume que las sociedades tienen diferentes maneras de distribuir las libertades, y que en las sociedades capitalistas modernas las libertades se distribuyen, se otorgan y se limitan, mediante la distribución de dinero, por lo que el dinero estructura las libertades; aunque se tienda a invisibilizar esta cuestión bajo la ilusión de que las libertades en las sociedades capitalistas son ilimitadas⁵⁵. Tercero, asume que los bienes y servicios, tanto los que ofrece el Estado como los privados, que no se ofrecen de forma gratuita a quienes los necesitan –muchos de los cuales dependen de normas de acceso–, resultan inaccesibles salvo si se tiene el dinero que exigen, el que es necesario y suficiente; y si se intenta acceder

⁵² Cohen discute y analiza con gran rigurosidad analítica estos argumentos discrepando con Berlin y con Rawls, y su comprensión liberal de la libertad, la libertad como no interferencia o libertad negativa que éste defiende en G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit., p. 115-153.

⁵³ Idem, p. 119.

⁵⁴ Idem, p. 128.

⁵⁵ Interesante la discusión que ofrece sobre la disculpa y la justificación de las opciones mayores de las personas ricas en relación a las pobres en G.A. COHEN, *Si eres igualitarista, ¿Cómo es que eres tan rico?*, trad. Arenas Llopis, L. y Arenas Llopis O., Paidós, Barcelona, 2001, p. 212.

a ellos sin el dinero adecuado se sufrirá la interferencia. A la vez, la forma en que se distribuyen los bienes implica una distribución de derechos de interferir, por lo que cuando se tiene el dinero se elimina la posibilidad de la interferencia, y el dinero otorga la libertad y no sólo la capacidad de utilizar la libertad. Por ello, la falta de dinero implica estar sujeto a la interferencia⁵⁶.

El valor del dinero, reflexiona Cohen, nos proporciona libertades, incluso cuando no deseamos ejercer todas las libertades en cuestión o cuando no resulta suficiente para garantizar la completa libertad que se desea; asumiendo que puede haber muchos fines por lo que se puede desear el dinero. Y que solamente el dinero puede no garantizar el ejercer una libertad, porque carecemos de otras condiciones –como tener la información, razones de edad, entre otras–. Por ello, Cohen explica que el dinero puede actuar como una condición *insuficientemente necesaria e innecesariamente suficiente*, ser una condición insuficiente pero necesaria o ser una condición innecesaria pero suficiente⁵⁷, pero siempre vinculada de manera estrecha con la materialización de los planes de vida.

La *verdad clave*, afirma Cohen, es que las personas que son pobres son proporcionalmente menos libres que las que son ricas. Frente a la exigencia igualitaria de que X libertad tiene el mismo coste para alguien rico que para alguien pobre, o sea que nadie es libre de hacer X sin pagar el coste Y. La persona rica (porque por eso se define como rica) tiene los recursos/dinero Y para poder realizar X si desea, mientras que la persona pobre (porque por eso se define como pobre) no tiene los adecuados Y para permitirse las libertades X. Por lo tanto, no es libre, y si intenta realizar X sin haber ofrecido Y, sufrirá las interferencias establecidas para ello.

El propósito del dinero, entonces, es “eliminar la interferencia”⁵⁸, es lo que hace inmediatamente, en sí y de sí; pero ello no obsta a que los ricos también puedan tener alguna privación de libertades por otros motivos, incluso vinculados al dinero. En efecto, lo que hace pobres a los pobres, que es su

⁵⁶ G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit, p. 130.

⁵⁷ Ver INUS (Insufficient-Necessary - Unnecessary-Sufficient) de Mackie, como explica Cohen. G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit., p. 131.

⁵⁸ G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit., pp. 132 y 137-140. Ver en pp. 73-114 donde explica las tensiones sobre las libertades de las personas proletarias y lo que está obligado a hacer (o no) en el mercado capitalista, sobre la disquisición de si hay privaciones de libertad que requieren libertad (si podemos estar obligados a hacer lo que no somos libres de hacer).

falta de dinero, sin duda les priva de sus libertades, pero también puede acarrear otras privaciones de libertades a otras personas –incluso cuando son ricos–⁵⁹.

En la pobreza y en la igualdad, alega Cohen, el tema real exige responder “de qué manera debe distribuirse la libertad donde la finitud de recursos inevitablemente la limita”⁶⁰. Las personas pobres, no son, por lo tanto, ni libres ni iguales; con lo que la acción está, entonces, en el lugar de la justicia distributiva⁶¹.

Por consiguiente, desde este recorrido (breve y que sabe a poco por la complejidad de las ideas que Cohen expresa) he intentado mostrar que el aporte que ha realizado a la Filosofía Política igualitaria ha sido vital para identificar y criticar las potencialidades desigualitarias que pueden tener nociones que el liberalismo ha institucionalizado en el debate filosófico político moderno, y que se han introducido en las tesis igualitarias, muchas veces sin crítica. Conceptos que exigen ser analizados con la rigurosidad metodológica y coherencia ideológica que particularizan a Gerald Cohen, para comprender críticamente las complejidades y riesgos en los que los condicionamientos estructurales y coyunturales de nuestros escenarios políticos y económicos contemporáneos colocan a la igualdad y a la libertad.

Sin duda, Gerald Cohen se ha convertido en un pensador clave e imprescindible para comprender las injusticias sociales con las que convivimos, interpelándonos agudamente sobre el concepto de libertad (y de igualdad) que aparecen falsamente blindados en las diversas formas en las que se manifiesta el liberalismo contemporáneo, y nos coloca desnudos (incluso a las y los igualitaristas) frente a la hipocresía de que racionalmente pensemos que las personas son libres de hacer lo que *no son capaces* de hacer porque no tienen genuino acceso a las ventajas sociales para desarrollar las oportunidades que deseen en sus planes de vida.

Preocupado por *todas* las desventajas no elegidas, aquellas por las que no podemos razonablemente ser considerados responsables, la filosofía de Jerry Cohen no ha pasado inadvertida, como su propia presencia desafiante desde su cabeza blanca, despeinada, irreverente y poderosa, su enorme son-

⁵⁹ G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit, p. 132. Profundiza estas ideas en Id., *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, cit.

⁶⁰ G.A. COHEN, *Por una vuelta al socialismo...*, cit., p. 149.

⁶¹ Como explica, criticando a Rawls, en G.A. COHEN, *Si eres igualitarista, ¿Cómo es que eres tan rico?*, cit., pp. 181 y ss.

risa generosa y la brillantez de su sabia crítica. Fue (y sigue siendo) el agudo pensador genuinamente igualitarista que incomoda, que desde su amigable, alegre, sensata, rigurosa, magistral y marxista filosofía crítica, no ha dejado (ni sigue dejando) a nadie indiferente.

SILVINA RIBOTTA
Instituto Derechos Humanos Gregorio Peces-Barba
Universidad Carlos III de Madrid
c/Madrid, 126
Getafe 28903 Madrid
e-mail: silvina.ribotta@uc3m.es.