



Facultad de
Humanidades y
Ciencias
de la Educación



Unidad de
Profundización,
Especialización
y Posgrado

TESIS PARA DEFENDER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
HUMANAS OPCIÓN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La propiedad de uno mismo en Gerald A. Cohen
El esclarecimiento, el rechazo y las implicancias de la
tesis de la autopropiedad

DIRECTOR DE TESIS:

DR. PEREIRA, GUSTAVO

CO-DIRECTOR:

DR. REYES, AGUSTÍN

AUTOR:

OLANO AZPIROZ, JUAN

MONTEVIDEO, 20 DE MAYO DE 2019

Montevideo, 29 de abril de 2019

Estimados miembros de la Comisión Académica de Posgrados de la FHCE,

Por la presente dejo constancia que en mi calidad de Director, avalo la presentación para su defensa de la tesis de maestría de Juan Olano, titulada ***La propiedad de uno mismo en Gerald A. Cohen. El esclarecimiento, el rechazo y las implicancias de la tesis de la autopropiedad.***

Los saluda,

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Gustavo Pereira", enclosed within a thin black rectangular border.

Profesor Titular Dr. Gustavo Pereira

Montevideo, 7 de mayo de 2019

Estimados miembros de la Comisión Académica de Posgrados de la FHCE,

Por la presente dejo constancia que, en mi calidad de co-director, avalo la presentación para su defensa de la tesis de maestría de Juan Olano, titulada ***La propiedad de uno mismo en Gerald A. Cohen. El esclarecimiento, el rechazo y las implicancias de la tesis de la autopropiedad.***

Saluda atentamente,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'A. Reyes Morel', with a horizontal line drawn underneath.

Profesor adjunto Dr. Agustín Reyes Morel

A las bibliotecas públicas

Agradecimientos

Quienes nos dedicamos a la filosofía en Uruguay, y probablemente lo mismo suceda en muchas otras partes del mundo, sabemos que nuestra labor será infravalorada, y que eso en una sociedad (burdamente) democrática y donde el mercado juega un rol fundamental en la asignación de los recursos, nos impide contar con el reconocimiento como valioso de nuestro aporte a la sociedad y también, en la mayoría de los casos, aspirar a un horizonte de satisfacción material elevado. Sin embargo, la ANII optó por financiar un proyecto de investigación fundamental llevado adelante por el grupo Ética, Justicia y Economía (E.J.E), que me permitió dedicarme completamente durante casi tres años a mi formación académica.

Las personas que integran el Grupo E.J.E se merecen mi mayor estima. No ignoro que los economistas que lo integran nos brindan una gran posibilidad al interesarse por la filosofía, de alguna manera nos prestan el prestigio académico y social que nosotros no tenemos. A ellos les agradezco, a Andrea Vigorito, la cabeza humilde del grupo, a Martín Leites, por su perspicacia, a Gonzalo Salas, por su capacidad de organizarnos y a Andrés Rius, por su agudeza y sentido del humor.

Del grupo también participa Ana Fascioli y Agustín Reyes. De Ana he recibido un apoyo permanente desde los años de la Licenciatura. En su compañía, con su apoyo y cuidado he recorrido gran parte de mi vida académica. Con Agustín Reyes comparto la admiración por Cohen y por su forma pasionalmente rigurosa de hacer filosofía. Él ha constituido un andamiaje fundamental en este trayecto. El restante integrante “por la filosofía” en el mencionado grupo es Gustavo Pereira. Pereira ha puesto su imaginación al servicio de ayudar en la Licenciatura en Filosofía (de la FHCE) a que los estudiantes tengan perspectivas de realización social a través del ejercicio de la filosofía. Me vi sorprendido cuando me llegó su propuesta de participar en el grupo y aspirar a una beca de la ANII.

Agradezco a Horacio Mantero y a Rafael Lorieto, les pido que miren como suyo este trabajo, se podrán reconocer en él. Con ellos, o mejor dicho, juntos hemos alcanzado el éxtasis en la conversación. Agradezco a Marcelo Otón, porque los contenidos de esta tesis han sido parte fundamental de nuestras conversaciones, y a Sofía Ache, cuya tenacidad e inteligencia contribuyeron a mejorar la tesis. Ellos han sido los críticos más audaces y los oyentes más atentos que he podido querer. Agradezco a Shubert Silveira que haciendo en paralelo su tesis me ha impulsado. Agradezco a Washington Morales por sus clases en la Licenciatura y las conversaciones posteriores, en cuanto a mi forma de hacer filosofía pocos me han influido tanto como él. Recientemente he tenido oportunidad de discutir algunos contenidos de la tesis en un seminario interno a cargo del profesor Germán Rodríguez, le agradezco a él y a los asistentes por sus estimulantes comentarios.

Este trabajo está en deuda con Fabián Suárez, mi entrañable profesor de quinto del liceo, allá, en el remoto Este del Uruguay. Él fue quien me estimuló a seguir por la filosofía.

Agradezco al Fondo de Solidaridad que me apoyó durante la Licenciatura, a la Universidad Católica del Uruguay que me ha brindado la oportunidad de convertirme en profesor y a las bibliotecas públicas que me han permitido nutrirme y propiciaron el encuentro con el libro que sirve de base a esta tesis. He contraído, como ven, una enorme deuda con los contribuyentes voluntarios y forzados del Estado uruguayo.

Agradezco a Eloísa Palacios por su apoyo en buena parte del transcurso de la realización de la tesis y a mi padre que ha leído partes del texto. No hubiese llegado a escribir ningún trabajo si no fuese por el amor de mis amados, mi madre, Cecilia Azpiroz, y mis hermanos, José, Iñaki, Florencia y, muy especialmente, Julieta.

La mayor deuda que he contraído es con mis tutores, Gustavo Pereira y Agustín Reyes, que pacientemente han examinado el presente texto y lo han hecho mejor en todo lo posible.

Índice

Resumen.....	vii
Introducción	1
Primera parte: El trasfondo del problema de la autopropiedad.....	5
I- El problema de la autopropiedad en la historia de la filosofía	6
II- La autopropiedad en la obra de Gerald Cohen.....	30
Segunda parte: La autopropiedad en Self-Ownership, Freedom and Equality .	56
III- Aclaración de la tesis de la autopropiedad.....	57
IV- La crítica de la tesis de la autopropiedad.....	74
Tercera parte: Igualdad y autopropiedad.....	92
V- Autopropiedad y adquisición original.....	93
VI- Autopropiedad y desigualdad	116
Conclusiones	140
Bibliografía	147
Apéndice: Alegato contra la concepción holística del saber.....	152

Resumen

En los debates políticos de nuestras sociedades suele argumentarse con base en el principio de autopropiedad, aunque reducidas veces se lo discute directamente. El principio de autopropiedad sostiene que cada persona tiene derechos exclusivos sobre su cuerpo, sus capacidades, sus talentos y a lo que a partir de estos produzca. El objetivo de esta tesis es comprender y evaluar la autopropiedad a partir de la exégesis de *Self-Ownership, Freedom, and Equality* de Gerald Allan Cohen. Para realizar este objetivo se estudian: las razones que hacen problemática la autopropiedad, el significado preciso de la tesis de la autopropiedad, los argumentos esgrimidos por Cohen para su rechazo, y se evalúan algunas formas de conciliar la autopropiedad y la igualdad. Con Gerald Cohen y Robert Nozick se sostiene que la autopropiedad es incompatible con la igualdad, pero, además, se argumenta que es suficiente el principio más restringido de que cada persona tiene propiedad sobre su propio cuerpo para justificar amplias desigualdades. De esta forma, aquellos que deseen justificar una igualdad robusta deberán negar la atractiva idea de que cada persona tiene derecho exclusivo a decidir sobre su cuerpo, y, por lo tanto, la tesis de la autopropiedad. Sin embargo, esto no compromete al igualitario con la esclavitud o la instrumentalización; ya que la propiedad sobre propio cuerpo no es condición necesaria para evitar la instrumentalización o la esclavitud, como puede mostrarse a partir de los argumentos dados por Cohen para justificar que la autopropiedad tampoco lo es. En consecuencia, el igualitarista al tener que rechazar la propiedad de cada persona sobre su cuerpo no se ve forzado a desconocer la igual dignidad de las personas. Esta serie de razonamiento tiene como consecuencia que las personas igualitarias debieran ser recelosas de los argumentos basados en la autopropiedad y la propiedad sobre el propio cuerpo.

Palabras clave: Autopropiedad, Autoposición, Propiedad de uno mismo, Gerald A. Cohen, Justicia distributiva

Abstract

In the political debates of our societies, citizens frequently argue based on the principle of self-ownership, although this principle itself is rarely directly discussed. The principle of self-ownership holds that each person has exclusive rights over his body, his abilities, his talents and what he produces from them. The objective of this Thesis is to understand and evaluate self-ownership, based on the exegesis of Gerald Allan Cohen's *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. To achieve this objective, we study the reasons that make self-ownership problematic, the precise meaning of the self-ownership thesis, the arguments used by Cohen for rejection, and some ways of reconciling self-ownership and equality. Agreeing with Gerald Cohen and Robert Nozick it is argued that self-ownership is incompatible with equality. But, in addition, it is argued that the more restricted principle that hold that each person has property over their own body, it is sufficient for justify wide inequalities. In this way, those who wish to justify a robust equality must deny the appealing idea that each person has the exclusive right to decide about their body, and, therefore, the self-ownership thesis. However, this does not force the egalitarian to accept slavery or instrumentalization; since ownership over one's own body is not a necessary condition to avoid instrumentalization or slavery, as can be shown using the arguments given by Cohen to justify that self-ownership is not either a necessary condition. Therefore, the egalitarians when having to reject the ownership of each person on his body are not forced to ignore the equal dignity of the people. This series of reasoning has as a consequence that egalitarians should be suspicious of arguments based on self-ownership and ownership over one's own body.

Key words: Self-Property, Self-Ownership, Gerald A. Cohen, Distributive Justice

A desalambrar, Daniel Viglietti

Yo pregunto si en la tierra,
nunca habrá pensado usted,
que si las manos son nuestras,
es nuestro lo que nos den.

La venus de las pieles, Leopold von Sacher-Masoch,

¿De veras quieres ser mi esclavo?

- ¿No lo soy ya? —reliqué asombrado.
- No has firmado aún el contrato.
- ¡El contrato! ¿Qué contrato?

Introducción

El tema de la presente tesis de maestría es la autopropiedad, especialmente tal y como es desarrollado en la obra *Self-Ownership, Freedom, and Equality* de Gerald Allan Cohen.¹ Esta obra, que reúne artículos escritos entre 1977 y 1995, se dedica casi por completo al análisis de la autopropiedad. Cohen explica que la autopropiedad se le presenta como un problema a razón de que, por un lado, la denuncia marxista de la explotación capitalista implica no rechazar el corazón de la tesis de la autopropiedad y, por otro lado, que tal tesis ocupa un lugar central en teorías de la justicia anti-igualitaristas como la expuesta por Robert Nozick en *Anarquía, Estado y utopía*. Cohen, criado en una comunidad comunista y judía en Canadá y durante toda su vida comprometido con los valores socialistas, se vio desafiado por esta doble faz de la tesis de la autopropiedad. El mismo principio que permite condenar la explotación capitalista como una estructura basada “en el robo del tiempo de trabajo ajeno” es utilizado por los neoliberales para condenar los impuestos del Estado de bienestar. Alguien convencido del valor de la igualdad y la injusticia de la explotación no puede dejar de ver como amenazantes estas implicancias de la autopropiedad.

La afirmación de la tesis de la autopropiedad también aboga por restringir el poder de los Estados y los gobiernos, otorgándole a cada individuo derechos que no pueden ser rebasados y rechazando las obligaciones no consentidas. Por

¹ Desde ya se hace notar que siempre se referirá a la versión original de este libro. La traducción reciente del mismo al español no cumple con los requisitos mínimos para ser referida en un texto académico (Cohen, Propiedad de sí, libertad e igualdad, 2017). A lo largo de la tesis se advierte también acerca de dificultades o errores en la traducción de obras como *La teoría de la historia de Karl Marx* (véase n.p. 42), *La moral por acuerdo* (véase n.p. 63) y *Anarquía, Estado y Utopía* (véase n.p. 69, 78 y 93).

Todas las obras referidas en la bibliografía en inglés o portugués (González Porta, 2007) están traducidas por el tesista, lo que *no* se notifica en cada caso.

ello, la tesis de la autopropiedad permitió condenar la tiranía y la servidumbre en tiempos de las revoluciones burguesas, sobre la misma base que en la actualidad sirve para criticar la imposición estatal de la ayuda a los necesitados (Cohen, 1995, pág. 117).

La autopropiedad resulta enigmática, al menos, por tres motivos, dos de los cuales recién vimos: a la vez que sirve de base a teorías neoliberales es supuesta en la denuncia marxista de la explotación capitalista; mientras en el pasado ha tenido un papel progresista en la esfera económica, hoy tiene uno conservador (Cohen, 1995, pág. 117 y 151);² por último, aunque tiene (generalmente) consecuencias consideradas de izquierda en el campo cultural, las tiene de derecha en el plano económico.³

Esta última razón por la cual resulta enigmática la autopropiedad es la menos atendida por Cohen. Sin embargo, debe reconocerse que los liberales libertarios, entendidos como aquellos que abrazan la tesis de la autopropiedad, apoyan políticas de izquierda en el plano cultural. Argumentos basados en la autopropiedad son recurrentes en las discusiones en torno al consumo de drogas y su estatus legal, la prostitución, la pornografía, el sexo no marital o no convencional, el aborto, la eutanasia, la venta y donación de órganos, la maternidad subrogada o la posesión de armas; y, en la mayoría de los casos (una excepción notoria es la posesión de armas), sus defensores coinciden con las posturas de la izquierda.⁴

² Hay un sentido de las expresiones “progresista” y “conservador” que es más contextual y literal que otro, aquí las utilizo en el sentido menos contextual y literal. Según este segundo sentido en un país comunista el partido comunista es progresista y no conservador, y un partido opositor al régimen puede considerarse conservador y no progresista (aunque sus integrantes vean sus propuestas como progresos con respecto al *statu quo*).

³ Para algunas precisiones de los conceptos “conservador”, “liberal” y “libertario”, véase el capítulo “Liberalism, Conservatism, Libertarianism” (Narveson, 1989, págs. 7-12).

⁴ Por cierto existe una discusión en mucho de estos casos acerca de cuál postura es la de izquierda. Por ejemplo, hay personas de izquierda que no están dispuestas a reconocer como una postura de derecha facilitar o promover el acceso de los civiles a armas o, por el contrario, que la legalización del aborto sea de izquierda. Aquí no pretendo más que apelar al uso general de esos términos. (Además no veo razones válidas para aferrarse a la defensa de que tal o cual postura sea de izquierda o derecha.)

En la discusión de los temas hasta aquí mencionados suele apelarse a la tesis de la autopropiedad sin cabal conciencia de su significado y de sus consecuencias en otros campos, por lo que se hace imperiosa una reflexión detenida. No faltan personas de izquierda defendiendo el aborto porque el cuerpo de cada mujer es su propiedad, poco después que han reclamado poner impuestos a los deportistas, y lo mismo sucede, aunque a la inversa (es decir, reclamando reducción de impuestos por la propiedad del propio trabajo y negando el aborto), con las personas de derecha.⁵ Vale preguntarse: ¿es compatible la defensa de impuestos a los ingresos con la propiedad sobre el cuerpo? ¿Son compatibles la consideración como ilegítimos de los impuestos con base en la autopropiedad y el rechazo de la legalización del aborto? Los extendidos que están los argumentos basados en la autopropiedad en la discusión pública actual y que estos sean sostenidos sin tener conciencia del supuesto sobre el que se basa el argumento o sus consecuencias, la importancia que este concepto ha tenido en la historia de la filosofía y que a lo largo de esta no se le haya prestado la debida atención, son razones que justifican dedicarse a investigar el concepto y la tesis de la autopropiedad.

El objetivo último de esta tesis es responder a la pregunta de si las personas deben tener derechos de propiedad sobre su cuerpo, sus capacidades físicas y mentales. Este trabajo, quizás conviene adelantarlo, no brinda la respuesta definitiva a esa pregunta. Pretende, sí, dejar una presentación clara y accesible de los argumentos expuestos por uno de los mayores críticos de la autopropiedad,⁶ una explicación de por qué la tesis de la autopropiedad le resultó problemática, y una reflexión, en diálogo con otros pensadores, acerca de las implicancias de la autopropiedad y de los argumentos de Cohen en relación a esta.

⁵ La idea de que el problema se daba de forma inversa para ciertas personas de derecha fue sugerido por Agustín Reyes en una conversación al inicio de la preparación de esta tesis.

⁶ “Probablemente [al decir de Cécile Fabre] el crítico más distinguido de la autopropiedad” (RGCS [Research Group on Constitutional Studies] Debate: Cécile Fabre and Eric Mack, “Individualism, Liberty, and Self-Ownership”, 2016).

La tesis tiene tres partes, cada una de las cuales se divide en dos capítulos. La primera parte intenta comprender cómo la autopropiedad ha llegado a ser un problema. El primer capítulo que la compone se dedica a conocer cómo ha sido considerado el problema de la autopropiedad por algunos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. El segundo capítulo analiza cuáles son las condiciones para que la autopropiedad se le haya aparecido como problema a Cohen. Allí se analiza el pasaje de Cohen de la defensa de la teoría materialista de la historia a la filosofía política.

La segunda parte está dedicada al tratamiento de la autopropiedad en *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Esta parte se enfrenta al problema de la autopropiedad ya constituido como problema específico. Por supuesto que los argumentos y el interés de Cohen se comprenden mejor con su trasfondo (que es estudiado en la primera parte), pero la primera y la segunda partes son separables. El primer capítulo expone los argumentos de Cohen con respecto al significado y las implicancias de la tesis de la autopropiedad. La segunda parte expone los argumentos que desafían la tesis de la autopropiedad.

La tercera parte de la tesis muestra algunos coletazos del análisis de Cohen de la autopropiedad. En el primer capítulo de esta tercera parte se presenta el problema de la adquisición original de los recursos externos, la respuesta a este del libertarismo de derecha y de izquierda, y la paradoja de la autopropiedad. El segundo capítulo incluye algunas reflexiones en relación a la propiedad sobre el cuerpo y la igualdad. Por último, se presentan brevemente algunas conclusiones.

A las conclusiones sucede un anexo que realiza algunas consideraciones sobre la filosofía en el contexto nacional. En ese anexo se expone parte de mi presente comprensión del qué hacer filosófico, cuyo enriquecimiento (tanto de mi comprensión del filosofar como del mismo filosofar) es uno de los resultados que más valoro del proceso de realización de la presente tesis.

***Primera parte: El trasfondo del problema de la
autopropiedad***

I- El problema de la autopropiedad en la historia de la filosofía

Este primer capítulo pretende introducir la historia del problema de la autopropiedad. Aunque muy lejos de ser un análisis exhaustivo, busca exponer el origen del problema y las reflexiones de algunos filósofos sobre este problema. El capítulo se divide en cuatro secciones: 1. Los orígenes de la autopropiedad: Inglaterra del siglo XVII, 2. Locke y Kant, 3. De Kant a Fichte y el marxismo, y 4. La autopropiedad en el siglo XX. Del aporte de Vaz Ferreira a la actualidad.

La primera sección presenta de forma muy general el contexto político en el que aparece formulado el concepto de autopropiedad. En esta sección se reconoce la estrecha relación entre religión y política que permea la aparición de la autopropiedad, en este sentido muy someramente se plantean las posiciones teológicas del traducianismo y el creacionismo. Esta sección queda en el umbral de una reconstrucción más detenida del vínculo entre religión, política y autopropiedad. También permite vislumbrar algunas consecuencias que la escisión entre política y religión tiene en la reflexión acerca de la autopropiedad, principalmente en relación a la posibilidad de alienar los derechos de propiedad sobre uno mismo.

La segunda sección expone las reflexiones de Locke y Kant acerca de la autopropiedad, que son las referencias más extendidas en la discusión contemporánea acerca del problema. En ambos casos, se suscitan intensos debates exegéticos acerca de sus posturas frente a la autopropiedad y el alcance de sus afirmaciones. Aquí simplemente se presenta el meollo de la polémica en cada caso. Por otro lado, esto permite introducir el corte analítico (que recorre toda la tesis) entre las implicancias de la autopropiedad en el campo de la economía y la

cultura; mientras Locke permite introducir el problema de la autopropiedad en el campo de la justicia económica, Kant permite observar sus consecuencias en el campo de la cultura.

La tercera sección expone algunas reflexiones de Fichte en *La reivindicación de la libertad de pensamiento*. Este escrito surgido de la indignación ante la censura de una obra de Kant se destaca (además de por su ausencia en la consideración entre las referencias históricas del problema de la autopropiedad) porque expone una defensa clara y enérgica de la autopropiedad en un campo que habitualmente no es considerado desde este punto de vista, como lo es el del derecho a la libre expresión. Sin embargo, allí Fichte ilustra nuevamente la utilización de la autopropiedad contra las tiranías y, sostiene, sobre nuevos fundamentos la inalienabilidad de la autopropiedad. En este apartado se incluye una revisión muy acotada de los desafíos que la autopropiedad hace surgir para el marxismo, a los cuales se dedica el segundo capítulo de esta primera parte.

La cuarta sección nos acerca temporal y territorialmente al problema de la autopropiedad. Allí se presenta una reconstrucción del tratamiento de Vaz Ferreira del tema de la autopropiedad. Aunque este no aparece explícitamente tratado en sus textos, los pensamientos de Vaz Ferreira claramente lo rondaron y resultan pertinentes para su análisis. A partir del diálogo entre Vaz Ferreira y pensadores de la actualidad se presenta el contexto de surgimiento de la autopropiedad como un problema particular, que es sistemáticamente considerado, en la segunda mitad del siglo XX.

1. Los orígenes de la autopropiedad: Inglaterra del siglo XVII

El tumultuoso siglo XVII británico está marcado por dos acontecimientos: la guerra civil y la Revolución inglesa. Estos dos hechos se encuentran estrechamente ligados correspondientemente a dos importantes formulaciones de la tesis de la autopropiedad. La primera formulación es lanzada por Richard

Overton desde la cárcel de Newgate donde se encontraba preso por orden de Carlos I, quien pocos años después sería decapitado. La segunda se encuentra en los *Dos Tratado sobre El Gobierno Civil* que Locke traía bajo el brazo cuando desembarcó recién llegado desde los Países Bajos en compañía de Guillermo III y Ana II sucesores del depuesto rey católico Jacobo.

Con respecto a la primera formulación en 1646, hace más de 350 años, se publicaba *Una flecha contra todos los tiranos* donde Richard Overton, líder de los *Levellers*, denuncia el despotismo monárquico a partir de la defensa de la autopropiedad. La primera formulación conocida de este principio se encuentra en ese panfleto⁷ de Overton:

A todo individuo natural le es dada una propiedad individual por la naturaleza, que no ha de ser atacada ni usurpada por nadie: pues cada uno se tiene a sí mismo como suyo, de modo que tiene una *autopropiedad* [self-propriety], pues de otro modo no podría ser el mismo; y por ello ninguna segunda persona puede pretender privar a nadie de eso sin manifiesta violación y afrenta a los principios mismos de la naturaleza y a las reglas de la equidad y de la justicia entre los hombres. (Overton, 2010, pág. 5)

En el siglo XVII británico no sólo hace su aparición el concepto de autopropiedad,⁸ también la formulación que más influyó en la historia de la

⁷ En la “edad de oro” del panfleto (Briggs, 1994, pág. 198), entre “1640 y 1661 se publicaron 22.000 panfletos y periódicos” (Stone, 1972).

⁸ La afirmación de que el concepto de autopropiedad surge en el siglo XVII en Inglaterra y que ese es el inicio de la historia del concepto y del problema filosófico, no implica que no estuviese rondando algunas reflexiones filosóficas previas. Un ejemplo notorio es el siguiente pasaje del segundo capítulo del libro VIII de la *Política*: “Puesto que el fin de toda ciudad es único, es evidente que necesariamente será una y la misma la educación de todos, y que el cuidado por ella ha de ser común y no privado, a la manera como ahora cuida cada uno por su cuenta de la de sus propios hijos y les da la instrucción particular que le parece bien. El entrenamiento en los asuntos de la comunidad ha de ser comunitario también. Al mismo tiempo hay que considerar que *ninguno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo* [las cursivas son mías], sino todos a la ciudad, pues cada uno es parte de ella. Y el cuidado de cada parte ha de referirse naturalmente al cuidado del conjunto” (Aristóteles, trad. 1988, 1337b). Una afirmación similar se encuentra en *Las leyes* (Platón, trad. 1990, 923a).

Aristóteles intuyó que la defensa del *statu quo* con respecto a la educación privada en la polis podría basarse en la afirmación de que el individuo no pertenece a la comunidad, sino a sí mismo. Pero no se debe creer que esta frase indique más que una intuición precoz del principio, su

filosofía en el siguiente pasaje del segundo de los *Dos Tratados sobre El Gobierno Civil* de John Locke: “[a]unque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho excepto él mismo” (Locke, 1990, pág. 10 § 27).

Las formulaciones citadas se encuentran tan entrelazadas con la realidad política de su tiempo como los dos momentos históricos en que se manifiestan entre sí:

Aunque la revolución fracasó ostensiblemente, sobrevivieron ideas de tolerancia religiosa, limitaciones del poder ejecutivo central respecto la libertad personal de las clases propietarias y una política basada sobre el consentimiento de un sector muy amplio de la sociedad. Estas ideas reaparecerán en los escritos de John Locke y se plasmarán en el sistema de Guillermo III y Ana II, con organizaciones de partidos bien desarrollados, con la transferencia de amplios poderes al parlamento, con un *Bill of Rights* y un *Toleration Act*, y con la existencia de un electorado asombrosamente numeroso, activo y articulado. (Stone, 1972, pág. 121)

Una de las consecuencias sobresalientes del período que va desde el levantamiento del parlamento frente a Carlos I hasta la coronación de Guillermo III y Ana II es el trazado de límites estrictos a las competencias de los gobernantes. La afirmación de derechos naturales de propiedad sobre uno mismo, que es reivindicada desde los *Levellers* hasta Locke, sirve tanto a ese fin, como a la justificación de la igualdad entre los hombres, la propiedad privada y la tolerancia religiosa.

La relación de la autopropiedad con la defensa de la igualdad entre los humanos puede fácilmente pasarse por alto en la actualidad, ya que, por un lado, en el esquema que enfrenta la libertad y la igualdad se pone a los defensores de la autopropiedad del lado de la libertad y, por otro lado, la igualdad es el trasfondo sobre el cual se juzgan las concepciones políticas en nuestro tiempo. Pero en el

aparición sistemática no llega hasta el siglo XVII, y su consideración detenida y discusión explícita hasta las décadas del 60' y 70' del siglo XX.

siglo XVII la igualdad entre los hombres estaba lejos de ser considerada obvia. Por ejemplo, Filmer, a quien Locke se dedica a refutar en el primero de sus tratados, funda la legitimidad del poder de los monarcas en una desigualdad natural (Filmer, pág. 79): el monarca como descendiente directo de Adán es el designado por Dios para gobernar al resto de los hombres. El axioma de que una desigualdad sólo puede justificarse en nombre de una igualdad más fundamental es tan evidente hoy que no solemos reparar en él (Sen, 1992, pág. 30), en consecuencia, vale tener presente que la autopropiedad se plantea como un derecho natural igual para todos los hombres. Un hito insoslayable en el largo camino del establecimiento de este principio como axioma es, precisamente, el período revolucionario inglés del siglo XVII en el cual emerge la idea de autopropiedad.

Tanto el concepto de autopropiedad como la concepción de la igualdad que surge durante los conflictos políticos del siglo XVII británico se encuentran moldeados por los conflictos religiosos que los atraviesan. Con el fin de ilustrar la relación entre las posiciones teológicas y la autopropiedad vale la pena detenerse un momento en su vínculo con las tesis del traducianismo y el creacionismo.⁹ El traducianismo sostiene que el alma es transmitida de padres a hijos, de donde Filmer puede derivar que los progenitores tienen dominio sobre la vida de sus hijos (Filmer, págs. 79-80; Tully, 1980, pág. 58).¹⁰ En contraposición al traducianismo, Locke defiende el creacionismo, que considera que los padres engendran a los hijos, pero su alma es dada por Dios: “los hijos habían sido engendrados por ellos [los padres]; engendrados, y no creados por ellos, sino por obra del Hacedor, al cual [los padres] tenían que rendir cuenta de lo que hacían”

⁹ Una verdad estadística es que los defensores de la autopropiedad no son católicos. Con esta constatación se puede abrir el campo para una investigación de cómo este principio se vincula con la teología protestante, esto a pesar de que el traducianismo no es una tesis exclusiva del protestantismo.

¹⁰ “[P]ermite a Suárez entender lo que desee por la familia de Adán, si quiere, pero confiesa, como debe, que Adán y los Patriarcas muertos tienen poder absoluto sobre la vida y la muerte, la paz y la guerra, y similares, dentro de sus casas y sus familias; él debe darnos permiso, al menos, para llamarlos Reyes de sus casas o familias. Y si ellos lo son por ley natural, ¿de qué libertad dispondrán los niños?” (Filmer, pág. 76).

(Locke, 1990, pág. 79 § 56).¹¹ La adopción de esta última tesis teológica dificulta la justificación de una desigualdad entre los hombres desde su nacimiento, lo que tiene consecuencias normativas no sólo sobre las relaciones familiares, sino que también sobre la concepción de la legitimidad del gobierno político.

La adopción del creacionismo implica casi directamente la inmoralidad del *suicidio*.¹² Si la vida humana es creada directamente por Dios y, por eso, es propiedad suya, entonces las personas no pueden disponer de su propia vida ni de la de otros. En segundo lugar, y como se vio antes, dado que Dios es el único que tiene *dominio sobre la vida de los hombres*, ni el padre la tiene sobre sus hijos, ni el monarca sobre sus súbditos. Por último, a través de un razonamiento similar Locke alcanza la conclusión de que la *esclavización voluntaria* está prohibida por la ley natural, ya que el hombre no puede voluntariamente poner su vida, que no le pertenece, a disposición de otro (Locke, 1990, pág. 53 § 23). Por esta misma razón, tampoco puede trasladar el dominio sobre su propia vida a un soberano. Más aún, Locke deriva de esta tesis la obligación de cada hombre de ayudar a aquellos que no pueden subsistir por sí mismos (Locke, 2003, págs. 30-31 § 42).¹³ Esta breve digresión muestra que la idea de autopropiedad originalmente se encontraba entrelazada con posicionamientos teológicos y, además, permite entrever que el desprendimiento de estos supuestos teológicos no es inocuo. La posibilidad de la defensa de que cada hombre posee derecho irrestricto sobre sí mismo, del cual resulta, por ejemplo, la legitimidad del suicidio y de la esclavización voluntaria, es consecuencia de este desprendimiento.

2. Locke y Kant

¹¹ Algunos problemas en la coherencia de la teoría de Locke si afirma el creacionismo pueden verse en (Nozick, 1988, págs. 277-279).

¹² Digo “casi” porque debe agregarse cierta relación entre creación y propiedad.

¹³ Se hace referencia al primer Tratado.

En lo que sigue se expondrá las posiciones y tratamientos que algunos de los principales filósofos políticos dieron al tema de la autopropiedad. Empezaremos por John Locke. Macpherson ha popularizado la interpretación de que Locke en el capítulo V del segundo de los *Dos Tratados sobre El Gobierno Civil* justifica la expansión sin límites de la propiedad privada. Según esta lectura, las tres cláusulas que en un primer momento limitaban la apropiación de la tierra y de los bienes de la tierra, a saber, dejar tanto y tan bueno para los otros, tomar sólo aquello que pueda ser usado y hasta donde alcance nuestro trabajo, son superadas con la introducción del dinero. *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries* del también canadiense James Tully ha salido al paso de esta interpretación. Tully extrae de la obra de Locke una consecuencia exactamente opuesta a la que expone Macpherson. Mientras que el primero afirma que “[e]l punto crucial (...) es que la propiedad comunal de todas las posesiones es la consecuencia lógica de las premisas de la teoría de Locke en el Segundo Tratado” (Tully, 1980, pág. 165), el segundo sostiene que “en realidad, la función del capítulo sobre la propiedad es mucho más importante: elimina «los límites de la ley natural» del derecho natural individual a la propiedad” (Macpherson, 2005, pág. 198).¹⁴

El hecho de que la autopropiedad juega un papel fundamental en el capítulo V del *Segundo Tratado* está fuera de discusión. Este principio se enuncia en la premisa de que a la persona de cada hombre le pertenece el trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos. Así se abre el camino para reconciliar las afirmaciones de que la naturaleza pertenece a los hombres en común y que puede ser utilizada sin requerir un consentimiento explícito de los afectados, como sostenía Pufendorf (Tully, 1980, pág. 74).¹⁵ Más allá de esto, la postura de Locke

¹⁴ Cohen realiza una interpretación de Locke más cercana a la de Macpherson que a la de Tully, tal es así que dedica los apartados 11 y 12 del capítulo “Marx and Locke on land and labour” a argumentar contra la interpretación de Locke realizada en *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*.

¹⁵ La presencia que las reflexiones de Pufendorf tenían en las de Locke se aprecia fácilmente en algunos pasajes del segundo Tratado. Cuando fórmula uno de los resultados de su capítulo afirma “Mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios

es posible de diferentes lecturas. Las interpretaciones van desde la afirmación de que la propiedad completa y excluyente que tiene el hombre a su trabajo es puesta en manos de la sociedad en cuanto acepta entrar en la sociedad civil y regirse por el autogobierno colectivo, con base en pasajes como el siguiente:

Esta distribución de las cosas según la cual posesiones privadas son desiguales, ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno, y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas. (Locke, 1990, pág. 17 § 50)

Hasta la interpretación basada en la lectura literal de la afirmación de que los hombres se ponen bajo un gobierno para preservar su propiedad, es decir, su vida, sus libertades y sus posesiones (Locke, 1990, pág. 32 § 123).

Pero las consecuencias de la tesis de la autopropiedad no se restringen a la justicia en la distribución de los recursos materiales. Un ejemplo de ello es el abordaje de Immanuel Kant en las *Lecciones de ética*. En este caso la autopropiedad es considerada en el contexto de los deberes respecto a las inclinaciones sexuales. Kant distingue dos formas de amor, el amor filantrópico, que está dirigido a la humanidad del otro, y el amor por apetito sexual, en el cual la persona amada es vista como objeto para la satisfacción del deseo, es decir, la persona es instrumentalizada. “Tan pronto como posee a esa persona y sacia su apetito se desentiende de ella, al igual que se tira un limón una vez exprimido el jugo” (Kant, 1998, pág. 204). Kant rechaza la instrumentalización que implica el apetito sexual, pero sostiene la legitimidad moral de otra forma de satisfacción de la inclinación sexual. En este marco esgrime un argumento que Cohen clasifica como un argumento contra el *concepto* de autopropiedad (véase el cap. III,

entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad” (Locke, 1990, pág. 56 § 25), por otro lado, afirma lo impracticable de tal posición: “Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios le había dado” (Locke, 1990, pág. 57 § 28).

sección 1, págs. 59 y sigs.), ya que según este argumento el concepto es un sinsentido, porque implica la afirmación contradictoria de que una persona es una cosa y una persona a la vez.

El hombre no puede disponer de sí mismo porque no es una cosa. Esto supondría una contradicción. Pues sólo en cuanto persona es un sujeto susceptible de poseer cosas. De ser una propiedad de sí mismo, sería entonces una cosa. Al ser una persona, no es una cosa sobre la que se pueda tener propiedad alguna. No es posible ser al mismo tiempo cosa y persona, propiedad y propietario. Así pues, el hombre no puede disponer de sí... (Kant, 1998, pág. 205)

De este argumento Kant deduce la ilegitimidad moral de la prostitución (*vaga libido*), de las relaciones basadas exclusivamente en la satisfacción recíproca del apetito sexual (*concupinatus*) y de la poligamia, dejando como única posibilidad legítima para la satisfacción del apetito sexual el matrimonio (*matrimonium*).¹⁶

La legitimidad moral del matrimonio reside en que las personas se entregan completamente una a la otra y, por lo tanto, en la mutua renuncia se recuperan a sí mismas. Así no se tratan como cosas a sí mismas, ni a las demás. En el concubinato, entendido como se expresó en el anterior párrafo, la inmoralidad reside en que la entrega de las personas no es completa, sino que es meramente sexual. Las personas no comparten la felicidad y la desdicha y todos los aspectos de la vida personal, sino que consienten en el uso del otro como un objeto de satisfacción sexual. En cuanto a la *vaga libido*, es decir, alquilar el propio cuerpo, constituye “la mayor depravación imaginable” (Kant, 1998, pág. 206) ya que ni siquiera se persigue la satisfacción sexual. Por último, la poligamia es inmoral porque impide la completa reciprocidad: “no se pueden tener dos mujeres ni siquiera en el matrimonio, ya que a cada mujer le correspondería sólo

¹⁶ Kant rechaza también el onanismo, la infidelidad (*adulterium*), la homosexualidad (*sexus homogenii*) y la zoofilia, pero en este caso la inmoralidad reside en que estas prácticas se oponen a los fines de la humanidad. Con respecto al incesto sólo condena desde un punto de vista moral aquel que se da entre padres e hijos (aunque también considera razones para evitar el incesto entre hermanos), dado que la relación sexual y la paternal son contradictorias, mientras que la primera exige una sumisión recíproca, la segunda establece una relación jerárquica contraria a la igualdad.

la mitad del hombre a quien se ha entregado totalmente, mientras que éste tiene derecho sobre toda su persona” (Kant, 1998, pág. 208).

La negación de la autopropiedad está recogida no sólo en las clases dictadas por el profesor de Königsberg, sino en su última obra publicada en vida. En este caso en el contexto de la justificación de la propiedad privada:

El objeto exterior que en cuanto a su sustancia es lo suyo de alguien, es *propiedad (dominium)* de aquel al que son inherentes todos los derechos a esta cosa (como los accidentes a la substancia), de la que el propietario (*dominus*) puede disponer a su antojo (*ius disponendi de re sua*). Pero de aquí resulta naturalmente que el objeto sólo puede ser un cosa corporal (hacia la que no tiene obligación alguna), por tanto, un hombre puede ser su propio dueño (*sui iuris*), pero no propietario de *sí mismo (sui dominus)* (no puede disponer de sí a su antojo), ni mucho menos, pues, de otros hombres, porque es responsable de la humanidad en su propia persona... (Kant, 1994a, págs. 88-89 [270])

El argumento resumido en este pasaje es similar al que nos encontrábamos antes. Aquí se agrega la diferencia entre ser dueño de uno mismo y ser propietario de uno mismo, mientras la primera relación implica un derecho completo y exclusivo no así la segunda, que de esta forma da cabida a las obligaciones que las personas tienen consigo mismas.

A pesar de estas negaciones explícitas de la autopropiedad, Nozick, defensor de la autopropiedad, reivindica capturar con las restricciones indirectas, es decir, restricciones a las acciones mismas y no a los objetivos que esas acciones pretenden alcanzar (Nozick, 1974, págs. 29-30),¹⁷ la inviolabilidad humana que Kant expresa en la segunda fórmula del imperativo categórico: “Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables” (Nozick, 1988, pág. 43). A primera vista el principal problema que enfrenta esta interpretación es que el imperativo categórico ordena no sólo tratar

¹⁷ Ni siquiera se propone como fin, que deben perseguir las acciones, minimizar la violación de los derechos de otras personas (Nozick, 1988, págs. 41-42).

la humanidad en el otro como un fin en sí mismo, sino que también en la propia persona (Kant, 1961, pág. 125). Esto implica que las personas no pueden tampoco ser sacrificadas o usadas con su consentimiento (porque los demás no estarían habilitados a tratarlos de esa forma y porque ellos tampoco lo estarían a dejarse tratar así).

Tanto Locke (Locke, 1990, págs. 37 § 6 y 52 § 22) como Kant (Kant, 1991, pág. 88 [270]) se oponen fehacientemente a la posición de que la libertad consiste en disponer de uno mismo como se quiera mientras no se dañe a ningún otro. El hecho de que Locke, quien es habitualmente considerado el ícono de la defensa de la autopropiedad, coincida con Kant en negar esta concepción de la libertad y, al menos en parte, debido a que las personas no pueden hacer con ellas mismas lo que quieran, es un primer argumento para guardarse de rechazar rápidamente la interpretación de Nozick. Si Locke y Kant coinciden en el rechazo de aquello que en primera instancia podría argüirse que hace a Kant un opositor a la autopropiedad, debe rechazarse lo que casi unánimemente se admite, es decir, que Locke es un defensor de la autopropiedad, o encontrar otra razón para afirmar que Kant rechaza la autopropiedad (ya que no es suficiente para esto su afirmación de que existen deberes del individuo para consigo mismo).

Al igual que Locke, como lo vimos en las consecuencias de su adhesión al creacionismo, Kant considera inmorales ciertas acciones de las personas que no afectan a terceros. En el caso de Kant, además de las prácticas sexuales mencionadas más arriba, se condena la esclavización voluntaria (Kant, 1994b, pág. 164), la venta de órganos o partes del cuerpo (Kant, 1998, págs. 163-164), el suicidio (Kant, 1994a, págs. 281-283 [422]; Kant, 1998, págs. 188-195), el no perfeccionamiento o descuido de los propios talentos o capacidades (Kant, 1998, págs. 311-312) y recibir dinero a cambio de matar o dejarse matar, como los militares profesionales (Kant, 1994b, pág. 7). La lista de prohibiciones a las acciones que puede llevar adelante las personas con respecto a sí mismas es tal que no cabría hablar de autopropiedad. Pero, ¿en qué consiste, si tiene algún sentido, que cada hombre sea dueño de sí mismo (Kant, 1994a, págs. 49 [238] y

88-89 [270])? Kant afirma, como mínimo, en que ninguna otra persona puede disponer de su cuerpo, aunque la persona dueña del cuerpo en ocasiones tampoco pueda (Kant, 1998, pág. 69).

El hecho de que tengamos deberes para con nosotros mismos, no significa que otros tengan derecho a obligarnos a cumplirlos (Kant, 1998, pág. 69). Puede distinguirse entre las obligaciones que las personas tienen consigo mismas y la habilitación a obligarlas a llevarlas adelante. Por ejemplo, aunque las personas tengan el deber moral de cultivarse, ello no significa que se las pueda engañar, amenazar o forzar con ese fin.

Si a esto se le agrega que tanto en *La Metafísica de la Costumbre* como en *La paz perpetua* se menciona entre los atributos jurídicos del ciudadano y las características de lo que es una forma de gobierno republicana la necesidad de un consentimiento de cada uno de los ciudadanos sobre las normas que los gobiernan, entonces los gobiernos o Estados no pueden obligar (es decir, amenazar con castigos y sanciones en caso de incumplimiento) a los ciudadanos a realizar ninguna acción sin su consentimiento. Los ciudadanos tienen “la libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento” (Kant, 1994a, pág. 143 [314]) o, dicho de otra forma:

Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien [que como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de que no se perjudique a nadie], de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he *podido* [la cursiva es mía] darle mi consentimiento. (Kant, 1994b, pág. 16 n.p. 4)

Pero, ¿no implica la tesis de la autopropiedad más bien la definición puesta entre corchetes que Kant niega en esta cita? En principio debe notarse que Kant se opone a una forma de *explicar* de qué se trata la libertad jurídica, más que frontalmente a la posición que defiende esa forma de entender la libertad. Por ejemplo, puede interpretarse que la crítica se dirige a que esa explicación, en realidad, no explica nada, ya que no determina qué es dañar a otros. Así, mal

puede plantearse si la autopropiedad implica una u otra explicación de la libertad, una de las concepciones en disputa es tan vacía que puede abarcar a la otra.

Kant parece coincidir con Locke tanto en el rechazo de esa concepción de la libertad como en la tesis que le contrapone;¹⁸ más a favor de Nozick.

La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado. Por lo tanto, la libertad no es lo que sir Robert Filmer nos dice: «una libertad para que cada uno haga lo que le plazca, o viva como guste, sin sujetarse a ley alguna»... (Locke, 1990, pág. 52 § 22)

Kant poco antes del pasaje citado más arriba de *La metafísica de la costumbre*, donde explica la libertad jurídica, afirma también la autorización del poder legislativo de promulgar leyes que nos rijan:

El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él debe proceder todo derecho, no ha de *poder* actuar injustamente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de *otro*, siempre es posible que con ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que dice sobre sí mismo (en efecto, *volenti non fit iniuria*). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora. (Kant, 1994a, pág. 143 [46])

En cuanto al poder que la sociedad tiene sobre el individuo tanto Locke como Kant parecen defender la autopropiedad, mientras que en cuanto al poder que el individuo tiene sobre sí mismo ambos parecen restringirlo, por un lado, los hombres no pueden hacer lo que quieran consigo mismos, por otro lado, el poder que la sociedad tiene sobre el individuo es legítimo sólo si es producto del

¹⁸ Kant también rechaza la esclavitud voluntaria: “Nadie puede obligarse por contrato a sufrir una dependencia de este tipo [ser esclavo (aunque el propietario no disponga de su vida y los miembros de su cuerpo)], por la que deja de ser persona, ya que sólo como persona puede sellar un contrato” (Kant, 1994b, pág. 164).

consenso entre todos los miembros de la sociedad. ¿Realmente esto último significa que se apoya la autopropiedad? La respuesta es: depende de qué tipo de consenso se trate. Por ejemplo, teorías contemporáneas como las de Rawls y Habermas tienen un fuerte énfasis en el consentimiento, aunque no afirman la autopropiedad. La legitimidad, en estos casos, reside en un consenso que no se da de hecho. Al no ser un consentimiento real brindado por el autopropietario y que afecta, o puede afectar, su autopropiedad, el defensor de la autopropiedad rechaza esas teorías.

Cohen no aborda específicamente la relación de Kant con la autopropiedad, pero cuando discute la apelación de Nozick a la distinción kantiana entre medios y fines nos brinda insumos para responder a la pregunta de si Kant habla de un consentimiento compatible con la autopropiedad. El problema que enfrenta Cohen es si es cierto que la única forma de hacer honor al imperativo de no tratar a las personas sólo como medios es afirmar la autopropiedad. Allí resalta el siguiente pasaje de la *Cimentación para la metafísica de la costumbre* en el que Kant analiza la falsa promesa como un ejemplo de la negación del deber moral: “Pues aquel a quien quiero usar para mis propósitos mediante un tal promesa no *puede* [la cursiva es mía] en ningún modo coincidir con mi forma de proceder contra él ni contener el fin de esta acción” (Kant, 1961, pág. 126). ¿De qué clase de posibilidad habla Kant?

Con seguridad no se refiere a una situación de hecho, la imposibilidad a la que se refiere no es del tipo de las decretadas por las leyes de la naturaleza, sino por las leyes de la moralidad. La misma modulación aparece en el pasaje que citábamos más arriba “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he *podido* darle mi consentimiento”. Esta interpretación aleja definitivamente a Kant de la autopropiedad, ya que la sociedad puede imponer obligaciones a los individuos que estos no consienten de hecho, debido a que no pueden rechazarlas en la situación del contrato.

3. De Kant a Fichte y el marxismo

Me doy por satisfecho si se extrae como conclusión del anterior análisis que a pesar de los rechazos explícitos de Kant a la tesis de la autopropiedad su posición merece ser considerada más detenidamente. Puede tomarse como una razón que refuerza el motivo de esta invitación que a finales del siglo XVIII, Fichte escribiera: “El hombre no puede ser heredado, ni vendido, ni regalado; no puede ser propiedad de nadie, porque es y debe seguir siendo propiedad de sí mismo” (Fichte, 1986, pág. 14). Fichte, admirador devoto y fiel seguidor de Kant, movido por la indignación que le produjo la censura bajo el gobierno del emperador prusiano Guillermo III de la obra kantiana *La religión dentro de los límites de la mera razón* dejó sentada la citada frase en *Reivindicación de la libertad de pensamiento*.

El argumento se despliega a partir de la afirmación de la autopropiedad y concluye que cualquier limitación de la libertad de pensamiento y expresión constituye una violación de los derechos inalienables de los hombres. El derecho de propiedad que todo hombre goza sobre sí mismo tiene su origen en la voluntad de Dios: “Vosotros sabéis o podéis persuadiros, si todavía no lo sabéis, de que *no sois propiedad de Dios*, sino que El ha estampado libremente en lo más profundo de vuestro corazón su sello divino: *que no pertenecéis a nadie más que a vosotros mismos* [las cursivas son mías]” (Fichte, 1986, págs. 12-13). Pero este pasaje reviste una novedad con respecto a la formulación también imbuida de teología de Locke: el poder que Dios da sobre sí mismos a los hombres no es un poder fiduciario, es decir, Dios no es propietario de los hombres como en el caso de Locke. Sin embargo, persiste una limitación a la autopropiedad, ya que las personas no pueden voluntariamente dejar de ser propietarias de sí mismas. Los humanos no pueden dejar de ser propietarios de sí mismos sin perder su personalidad y libertad que son las condiciones necesarias para el ejercicio de la conciencia, que es la facultad que diferencia a los hombres de los demás animales.

Aunque el razonamiento depende sobre todo de la premisa relativa a la conciencia y la distinción entre derechos alienables e inalienables, en un pasaje Fichte recurre a la autopropiedad para mostrar cómo de esta se deriva la libertad de expresión. La expresión de los propios pensamientos no viola la autopropiedad si se ofrecen los pensamientos sin *forzar* a los demás. Pero puede admitirse una sociedad en la que sus miembros hiciesen la promesa de no comunicar las propias convicciones jamás, en principio, en este caso, tampoco se viola ningún derecho inalienable. En cambio, sí se viola la autopropiedad, si se *fuereza* a alguien a recibir ciertos pensamientos. Sin embargo, todavía resta el caso de que nadie *fuerece* a otros a recibir pensamientos. En este punto, recurre Fichte a su segunda premisa fundamental: no les está permitido a los hombres alienar su derecho a recibir los pensamientos de otros porque sería eliminar las condiciones necesarias para el ejercicio de la conciencia y, por lo tanto, su humanidad: “No podemos renunciar al derecho a abastecernos de esta fuente [la comunicación entre un espíritu y otro] sin renunciar a nuestra espiritualidad, a nuestra libertad y personalidad; por eso, no nos es lícito renunciar, como tampoco al otro, a abastecernos de esa fuente” (Fichte, 1986, pág. 22). Un contrato en el que todos los miembros de la sociedad prometen no comunicar sus pensamientos es ilegítimo, porque como consecuencia se alienaría el derecho de recibir los pensamientos de otros lo cual está fuera de nuestro alcance.

La argumentación vuelve a recurrir a la tesis de la autopropiedad cuando se plantea la posibilidad de que se prohíba la transmisión de ciertas convicciones porque fueran especialmente nocivas. La analogía que acompaña todo el argumento y que permite acercar el problema de la libertad de pensamiento a la tesis de la autopropiedad reaparece para plantear ya no la posibilidad de un contrato general de enmudecimiento, sino la censura a la expresión de convicciones particulares:

Pero me diréis: nosotros no te prohibimos repartir pan, sólo que no debes dar veneno. Mas ¿cómo llamáis veneno a mi comida diaria, con la cual me mantengo sano y fuerte? ¿Acaso debería prever que el débil estómago del otro no la

soportará? ¿Ha muerto porque yo se la he *dado* o porque *él* se la ha *comido*? Si no podía digerirla, no debía haberla comido. Yo no lo he cebado [es decir, no le he metido en la boca la comida ya masticada], pues eso sólo es privilegio de vosotros. O incluso admitiendo que yo hubiese sabido realmente que era veneno lo que le di al otro, que se lo hubiese dado con la intención de envenenarlo, ¿cómo queréis demostrarlo? ¿Quién puede ser en ello juez sino mi conciencia? Por lo tanto, aquí no se expone ninguna parábola. (Fichte, 1986, págs. 22-23)

Aquí como en otros pasajes se observa el talante claramente anti-paternalista que tiene el texto de Fichte y que acompaña a la autopropiedad.

El principio [que debemos de perseguir hasta que sea exterminado de la tierra y devuelto al infierno que es de donde vino] dice que nosotros no sabemos lo que promueve nuestra felicidad, lo sabe el príncipe y es él quien tiene que guiarnos hasta ella, por eso tenemos que seguir a nuestro guía con los ojos cerrados. El hace con nosotros lo que quiere, y si le preguntamos, nos asegura bajo su palabra que eso es necesario para nuestra felicidad (...) No, príncipe, tú no eres nuestro Dios, de *El* esperamos la felicidad, de *ti* la protección de nuestros derechos. Con nosotros, no debes ser *bondadoso*, debes ser *justo*. (Fichte, 1986, pág. 12)

El autor que sigue en la recorrida por los grandes pensadores que formularon, discutieron o utilizaron la tesis de la autopropiedad es quien mayor influencia tiene en la obra de Gerald Cohen: Karl Marx. ¿Rechaza Marx la tesis de la autopropiedad? La importancia de Marx no reside solamente en su influencia sobre la constitución del problema de la autopropiedad, sino que también en el vínculo que su propia formulación del problema y sus posturas tienen con el pensamiento de Cohen.

En el marxismo la explotación es la extracción impaga por parte del capitalista de una parte del trabajo que el asalariado realiza.

El segundo período del proceso laboral [el primero es la producción del valor de los medios de subsistencia], que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda de que le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera ningún valor para él. Genera plusvalor, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada. (Marx, 1988, Libro I, Vol 1, pág. 261)

Pero no se crea de la nada, sino que “se exprolia ese plus trabajo al productor directo, al trabajador” (Marx, 1988, Libro I, Vol 1, pág. 261).

Esta relación sería legítima si no fuese porque el trabajador debe tener un derecho más que formal sobre los productos de su trabajo. Aunque en la explotación del burgués sobre el proletario medie un contrato en el cual el proletario accede a vender su fuerza de trabajo al burgués, Marx considera que este ejercicio es un uso de la libertad meramente formal, el proletario no es libre realmente de no vender su fuerza de trabajo ya que esto es lo único que tiene para ganarse la vida.

Es preciso reconocer que nuestro obrero sale del proceso de producción distinto de como entró. En el mercado se enfrentaba a otros poseedores de mercancías como poseedor de la mercancía “fuerza de trabajo”: poseedor de mercancías contra poseedor de mercancías. El contrato por el cual vendía al capitalista su fuerza de trabajo demostraba, negro sobre blanco, por así decirlo, que había dispuesto libremente de su persona. Cerrado el trato se descubre que el obrero no es “ningún agente libre”, y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está obligado a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él “mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre”. (Marx, 1988, Libro I, Vol. 1, pág. 364)

El trabajador aparece en la historia en el momento en que una parte de los individuos se ven separados de las condiciones materiales que le permiten sostener su existencia. El individuo como propietario de su fuerza de trabajo es un producto del desarrollo de la humanidad. Obviamente antes del capitalismo existieron relaciones de dominación, por ejemplo, la del siervo y el señor. En esa relación el siervo dedicaba el trabajo de una parcela de tierra al señor, pero sólo en el capitalismo, por un lado, un grupo importante de personas se ven separadas de las condiciones materiales de producción y, por otro lado, la expropiación de la fuerza de trabajo deja de ser patente, debido a que media un contrato entre el explotado y el explotador. Esto hace necesario el análisis económico para desvelar la explotación.

En *la prestación personal servil* el trabajo del siervo para sí mismo y su trabajo forzado para el señor se distinguen, de manera palmariamente sensible, tanto en el espacio como en el tiempo. En el *trabajo esclavo*, incluso la parte de la jornada laboral en la cual el esclavo no hace más que suplir el valor de sus propios medios de subsistencia, en la cual, pues, en realidad trabaja para sí mismo, aparece como trabajo para su amo. Todo su trabajo toma la apariencia de trabajo impago. En el caso *del trabajo asalariado*, por el contrario, incluso el plus-trabajo o el trabajo impago aparece como pago. Allí la relación de propiedad *vela el trabajar para sí mismo el esclavo*; aquí, la relación dineraria encubre el *trabajar gratuito del asalariado*. (Marx, 1988, Libro I, Vol. 2, 657)

La interpretación de Cohen de Marx ha dado lugar a un amplio debate: ¿cómo es posible condenar la explotación capitalista sin suponer que los trabajadores son titulares de su trabajo? ¿Marx se vale de los principios ya institucionalizados en las sociedades capitalistas para realizar esta crítica, es decir, efectúa una crítica inmanente? ¿Es el principio de autopropiedad contradictorio con el principio de contribución y de necesidad? La autopropiedad y la máxima “de cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades” (Marx & Engels, ≈1962b, pág. 16) son contradictorias a no ser que las personas mismas no decidan voluntariamente realizar esta máxima de forma unánime¹⁹ o habiten en una sociedad donde exista una superabundancia de bienes que haga desaparecer las circunstancias de la justicia. ¿La autopropiedad y la igualdad son compatibles en la teoría marxista debido a que esta sostiene la expansión sin límites de la productividad? ¿La expansión sin límites de la productividad es una tesis refutada por las limitaciones que impone una posible progresiva destrucción del medio ambiente? En caso de tener buenas razones para abandonar la idea de que se alcanzará una superabundancia de bienes de consumo: ¿Se debe abandonar toda búsqueda de la igualdad dado que los hombres no se pondrían de acuerdo en renunciar a los beneficios que puedan extraer de la propiedad de sí? ¿Es posible que modifiquen sus preferencias egoístas para conseguir de esta forma la igualdad

¹⁹ No se debe interpretar que la máxima sostiene que “los más capaces deberían dar más de sí mismos sin tener en cuenta las necesidades [de estos] que pudieran de esta forma verse insatisfechas o frustradas” (Cohen, 2009, págs. 208-209).

sin renunciar a la autopropiedad? ¿Se debe pasar por encima de la autopropiedad en pro de la igualdad?

La discusión se da en dos campos que conviene diferenciar, por un lado, se encuentran los fragmentos textuales de la obra de Marx que se puedan citar a favor de una interpretación u otra, por otro lado, aparece la cuestión de si los planteos de Marx son verdaderos. Por ejemplo, podría suceder que haya amplia base textual para considerar que Marx denuncia la explotación capitalista apoyándose en la autopropiedad y no sostenga la tesis del crecimiento constante de la productividad, pero creyera equivocadamente que así se lograría la igualdad. Recomendar este procedimiento no implica que una interpretación que haga verdaderas todas las tesis de Marx sea superior a una que no las haga. Es preciso que la búsqueda de la verdad no impida ver la verdad. La influencia de Marx en la conformación de la autopropiedad como problema para Cohen se estudia más profundamente en el siguiente capítulo.

4. La autopropiedad en el siglo XX. Del aporte de Vaz Ferreira a la actualidad

La autopropiedad también hace su aparición en los textos de Carlos Vaz Ferreira, especialmente en *Sobre la propiedad de la tierra*. El principal objetivo de *Sobre la propiedad de la tierra* es, precisamente, analizar el derecho a la propiedad de la tierra, y sólo con este fin se ingresa al tema de la autopropiedad. Sin embargo, esta obra resulta de gran utilidad para el estudio de este problema.

En primer lugar, porque se define a las dos grandes tendencias en disputa, el individualismo encarnado por Herbert Spencer y el socialismo con respecto a la propiedad de la tierra representado por Henry George (que en la terminología actual corresponden respectivamente al libertarismo de derecha y de izquierda), con respecto a la tesis de la autopropiedad: “¿Cada individuo dispone de lo que él mismo produce? Este sería el esquema del individualismo (...) ¿La sociedad, o

grandes grupos sociales que representan a la sociedad, como las naciones (...) reciben y reparten el producto de la actividad de sus individuos? Entonces tenemos lo que sería el esquema del socialismo” (Vaz Ferreira, 1953, pág. 165).²⁰ En otro pasaje la distinción es aún más precisa: “Socialismo sería la sociedad como un todo, recoge el fruto de su actividad total, y lo reparte como más convenga socialmente. En el otro extremo estaría el individualismo, cada individuo recibe, o sufre, las consecuencias naturales de sus actos” (Vaz Ferreira, 1953, pág. 32).

Sobre la propiedad de la tierra también es útil para nuestro propósito porque la tesis de Vaz Ferreira de que cada persona tiene derecho a tierra de habitar debe ser reconocida incluso por el libertario de derecha. En primer lugar, Vaz Ferreira afirma que el individualismo no puede sostener consecuentemente el derecho a la herencia irrestricto, ya que de esta forma se reconoce unilateralmente el derecho de las generaciones presentes y no el de las generaciones futuras. Algunas personas reciben “las consecuencias naturales de los actos y aptitudes de otros” y aprovechan “ventajas que no tienen nada que ver con sus propias acciones y aptitudes individuales” (Vaz Ferreira, 1953, pág. 20). Obviamente esto es incoherente si se afirma la autopropiedad *porque* cada uno debe recibir las consecuencias naturales de sus actos, pero no si se defiende la autopropiedad sin más. No por ello deja de ser un argumento interesante, porque esta es, sin duda, una de las razones que hace atractiva la tesis de autopropiedad.

Nozick muestra su disposición en *Meditaciones sobre la vida* a modificar en esta dirección su propuesta política.²¹ Allí sugiere que cada uno debería poder legar sólo aquel monto que haya sumado al capital ya heredado, de forma que la riqueza no se traspase directamente por más de una generación (Nozick, 2013, págs. 24-27). A Vaz Ferreira no le disgustaría esta solución porque reconoce también el derecho del legador: “Hay un fondo también de justicia, en la libertad

²⁰ Vaz Ferreira reconoce que omite “la diferencia entre lo que se reconoce jurídicamente, y lo real” (Vaz Ferreira, 1953, pág. 168), que pondría en tela de juicio la división.

²¹ “Meditaciones sobre la vida” es la traducción demasiado libre de “The Examined Life”.

del individuo para disponer de lo que él haya producido” (Vaz Ferreira, 1953, pág. 30).²²

Acercándonos en el tiempo y alejándonos en el espacio, precisamente un texto de Nozick constituye un hito fundamental en la historia de la autopropiedad. Un punto esencial en el surgimiento de un interés específico de la filosofía política por el concepto de autopropiedad puede situarse en la obra *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick, que fue publicada en 1974. A pesar de que Nozick utiliza allí este concepto de forma explícita una sola vez:

Los principios de estado final y la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo [self-ownership] a una noción de derechos de (co)propiedad sobre otras personas. (Nozick, 1988, pág. 174)

Este pasaje además de ser el único donde se menciona la autopropiedad en *Anarquía, Estado y utopía*, nos permite esbozar algunas hipótesis acerca de las condiciones que propiciaron que la tesis de la autopropiedad pasase a ser considerada un tema específico dentro de la filosofía política. La cita divide las teorías políticas normativas entre aquellas que defienden el principio de la autopropiedad y aquellas que lo niegan, en esta última categoría Nozick coloca,

²² En un sentido, que en este caso no resultaría extraño a Nozick, Vaz Ferreira también plantea una diferencia en el grado que la apropiación de ciertos bienes coarta la libertad de los no propietarios. Esta es mayor cuanto menos el individuo se ha valido de su trabajo y más de la naturaleza. La propiedad de un libro material o digital, o las ganancias obtenidas por un cantante no privan a nadie de nada (aunque se aprovecha de un fondo social de ideas y sentimientos no impide a nadie que haga lo mismo), sin embargo, un trozo de la superficie de la tierra deja sin acceso a la materia prima a muchas personas. Esto implica con respecto al problema del que se tratan las conferencias dictadas en 1914 que se debe reconocer tanto el valor que la sociedad aporta a la tierra, como el que aporta el individuo. Vaz Ferreira cree que a partir de estas distinciones además de clasificar según sus propósitos la tierra (de habitación, de producción, de comunicación, etc.), se podría consensuar como solución al problema de la tierra que se garantice, entre las más diversas posiciones que cada persona tenga tierra de habitación. Aunque el término “self-ownership” es utilizado desde los tiempos del Commonwealth of England y la revolución gloriosa, se encuentra en la escena filosófica hace pocas décadas.

por ejemplo, al liberalismo igualitario de John Rawls (Nozick, 1988, pág. 197).²³ La publicación de *Teoría de la justicia* en 1971 dio un vuelco en la forma de hacer filosofía política en el mundo anglosajón,²⁴ de tal impacto que Nozick escribió: “[a]hora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen” (Nozick, 1988, pág. 183). Pero también provocó que un liberalismo político hostil a las desigualdades generadas por el capitalismo ocupara el centro de atención de la filosofía política.

La centralidad de la propuesta de Rawls en la escena intelectual y sus consecuencias profundamente igualitarias hacían previsible que a su paso salieran teorías que justificasen los grados de desigualdad existentes en las sociedades de nuestro tiempo. En *Anarquía, Estado y utopía* Nozick desarrolla una teoría que justifica todas las desigualdades generadas por el capitalismo a partir de la defensa de la autopropiedad individual, completa y excluyente, es decir, defendiendo “la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo”. Por lo tanto, la atención recibida por el concepto de autopropiedad se debe en buena medida al desafío que la publicación de *Teoría de la justicia* de John Rawls significó para los liberales que justifican las desigualdades generadas por el mercado capitalista.

En una explicación más acabada del surgimiento de la autopropiedad como tema específico dentro de la filosofía política se debe tener en cuenta además de la aparición de la obra magna de John Rawls, la presentación por primera vez del Partido Libertario en las elecciones del año 1972 en Estados Unidos, cuyo candidato presidencial era el filósofo libertario John Hospers, la entrega del premio Nobel de Economía en la misma década a dos intelectuales cercanos a los ideales libertarios, como Friedrich Hayek (perteneciente a la llamada Escuela Austríaca) y Milton Friedman (líder de la Escuela de Chicago) y, por supuesto, la

²³ Rawls responde a la crítica de que de su teoría se deriven las consecuencias descritas por Nozick en “La forma ideal de la estructura básica” en la séptima conferencia publicada en *El liberalismo político* (Rawls, 1996, págs. 317-321).

²⁴ En este contexto el que previamente se encontraba ampliamente extendida la visión del discurso moral y político como discursos irracionales, piénsese en el neopositivismo, o se centraba en el análisis de los conceptos fundamentales de estos discursos, pero sin ningún elemento propositivo.

crisis del Estado de bienestar que preparó el terreno para el establecimiento de los gobiernos neoliberales de Margaret Thatcher y Ronald Reagan.

El principio libertario de autopropiedad ha estado atado a usos progresistas y reaccionarios en diferentes períodos históricos. Estuvo atado a usos progresistas cuando sirvió como un arma contra el derecho no contractual del señor feudal al trabajo de sus siervos. En contraste, está, en nuestro tiempo, atado a usos reaccionarios, por aquellos que argumentan que el Estado de bienestar injustificadamente impone asistir a los necesitados. (Cohen, 1995, pág. 117)

Si los usos de la tesis de la autopropiedad se observan desde una perspectiva sincrónica, también se constatan usos reaccionarios y progresistas. La tesis de Cohen es correcta desde una perspectiva diacrónica que tiene en cuenta solamente la justicia en el plano económico, pero en plano cultural la tesis de la autopropiedad continúa prestándose a un uso progresista, por ejemplo, en torno a tópicos como el consumo de drogas, el reconocimiento legal (o, al menos, la no persecución legal) de uniones entre personas del mismo sexo, el sexo no marital o no convencional y el aborto.

La reflexión acerca de las consecuencias que se siguen de la tesis de autopropiedad, adquiere especial relevancia en tanto personas de izquierda y derecha fundamentan recurriendo a esta tesis sus posiciones acerca de determinados temas sin tener conciencia de sus posibles consecuencias, que no están dispuestos a aceptar, con respecto a otros temas. Para ejemplificar: hay personas que defienden el aborto porque cada mujer es propietaria de su cuerpo, pero reivindican gravar los ingresos de los deportistas, y, a la inversa, personas que consideran un robo los impuestos porque estos niegan la propiedad sobre el trabajo mental o físico de cada cual, pero se escandalizan cuando se legalizan drogas o las personas mantienen ciertas clases de relaciones sexuales consentidas.

II- La autopropiedad en la obra de Gerald Cohen

Este capítulo pretende reconstruir las condiciones que hicieron posible que la autopropiedad sea un problema para Cohen. Las condiciones analizadas son fundamentalmente teóricas aunque se mencionan algunas circunstancias biográficas que pueden haber contribuido a la aparición de la autopropiedad como problema. El capítulo tiene tres secciones: 1. El camino de Cohen hacia la autopropiedad: De la teoría social a la filosofía política, 2. El materialismo histórico: Abundancia, igualdad y lucha de clases, y 3. Condiciones para el surgimiento de la autopropiedad como problema: Del no rechazo a la afirmación.

La primera sección muestra sinópticamente el pasaje de Cohen de repetir que “en tanto marxista no era filósofo y en tanto filósofo no era marxista” a la preocupación en tanto marxista por las cuestiones normativas (Cohen, 1995, pág. 2). Allí se muestra el papel que jugó su descreimiento en algunas de las afirmaciones fundamentales de la teoría materialista de la historia.

La segunda sección se encarga de profundizar en la interpretación inicial del materialismo histórico presentada por Cohen en *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa* para resaltar aquellos aspectos cuyo cuestionamiento fue condición necesaria para el surgimiento de la autopropiedad como problema. Allí se presenta la creencia en la inevitabilidad de la llegada de una sociedad comunista debido al desarrollo imparable de las fuerzas productivas y la conformación de una clase revolucionaria.

La futura incredulidad de Cohen es presentada en la tercera sección. La conclusión de Cohen puede resumirse en que los vientos de la historia no traen ni partos ni sepultureros. Una reflexión interesante que surge de aquí es que es posible sostener una teoría materialista de la historia y no ser socialista ni

comunista.²⁵ La falsedad del pronóstico lleva a aquellos que como Cohen se encuentra comprometidos con la igualdad a dejar de anunciar la igualdad, para empezar a defenderla. El escollo que posteriormente se presenta a los marxistas es que una de las formas claves de denunciar la injusticia del capitalismo como lo es la explotación de los proletarios comparte la premisa de la autopropiedad con los defensores del capitalismo *laissez faire*.

1. El camino de Cohen hacia la autopropiedad: De la teoría social a la filosofía política

Gilbert Ryle, el afamado profesor de la Universidad de Oxford, fue supervisor de Cohen cuando arribó a New College en 1961.²⁶ Al tiempo Cohen le solicitó a Ryle rendir exámenes en filosofía moral y política y realizar su Tesis sobre algún aspecto del marxismo. Ryle, además de recomendarle como supervisor a Isaiah Berlin (Cohen, 2013, pág. 4), puso como condición para aceptar la solicitud, que Cohen prometiese mantener los oídos abiertos a otros ruidos. Cohen cree haber cumplido.²⁷ Una razón para confiar en esta creencia es la diferencia existente entre sus formulaciones iniciales y finales: entre la defensa de que la igualdad se conquistaría por medio de la lucha de clases y debido a las circunstancias económicas de la sociedad, hasta la idea de que una transformación personal es necesaria.

²⁵ Un amigo comunista cree en la teoría materialista de la historia y me dice que desea cosas imposibles.

²⁶ Algunas notas biográficas sobre este período se encuentran en (Cohen, 2013, págs. 181-184).

²⁷ Le pregunté a Ryle si podría rendir los exámenes de Filosofía Moral, Filosofía Política, y, una novedad entonces para los filósofos B.Phil, el artículo político sobre las Teorías Políticas de Hegel y Marx. Pedí si podría rendir esos exámenes, y hacer una tesis sobre algún aspecto del marxismo. “Todo bien”, dijo Ryle, “en tanto que mantengas tus oídos abiertos a otros ruidos”. Hice (y mantengo) una promesa de hacerlo así” (Cohen, 2013, pág. 184). Casi exactamente la misma afirmación es realizada al inicio del mismo libro (Cohen, 2013, pág. 3).

De hecho para mí hubiese sido una sorpresa que cuando tenía, digamos, veinte años, alguien me hubiera dicho que llegaría al lugar en que ahora me encuentro (...) Dicho de forma sencilla: he evolucionado desde un punto de vista económico a uno moral, sin haber mantenido nunca un punto de vista político. (No es necesario decir que considero esta progresión como una mejora, inducida por un aprecio progresivo por la verdad, más que un desliz del que debiera disculparme.)” (Cohen, 2001, pág. 17)

Una característica de la obra de Cohen son los cambios en ciertas posturas. Otra característica, no menos importante, es la explicitación de las razones que lo llevaron a modificar sus posturas. En ocasiones, no sólo se ofrecen las razones, sino que se intercalan con relatos biográficos, que, además de volver a Cohen un “maravilloso narrador”,²⁸ nos muestran los hechos concretos que (él cree) motivan sus reflexiones. Por mencionar sólo aquellos concernientes a la obra que es el centro de esta investigación: el encuentro con el argumento de Wilt Chamberlain en la versión de Gerald Dworkin, la sorpresa de algunos liberales igualitarios ante la obsesión de algunos marxistas con el libertarismo de Nozick, los viajes desilusionantes a la ya extinta Checoslovaquia o Hungría (Cohen, 2001, pág. 47) o, por lejos el de mayor alcance, su crianza en una comunidad judía y comunista en Canadá (Cohen, 1995, págs. 245-250; 2001, págs. 39-62).²⁹ Los cambios, la exposición de las razones de estos cambios y su combinación con el relato de los acontecimientos concretos que motivan esos movimientos del pensar, se pueden capturar en un rasgo del pensamiento de Cohen que queda registrado en su obra: la autorreflexión.

El problema de la autopropiedad, que aparece en la transición de Cohen desde la teoría social a la filosofía política (o como era expresado en la cita desde un punto de vista económico a uno moral), no escapa a esta pauta general: Cohen explicita de qué forma cree él que llegó a enfrentarlo. ¿Cómo llega Cohen a tratar la autopropiedad? ¿Por qué es un problema la autopropiedad para Cohen? Son preguntas que están íntimamente ligadas, porque en filosofía alguien llega a tratar

²⁸ Thomas Nagel fue quien lo caracterizo de esta forma (Cohen, 2013, pág. vii).

²⁹ Conferencia 2 de *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* titulada: “Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal”.

un tema porque es (o está en relación con) un problema (González Porta, 2007, págs. 26-31). La respuesta del propio Cohen a estas preguntas es la siguiente: la autopropiedad es un escollo para el marxismo, ya que la afirmación de la autopropiedad es necesaria para condenar la explotación de los proletarios en el sistema económico capitalista y, a la vez, es utilizada por los libertarios para criticar el avance del Estado de bienestar.

De ser cierto que la afirmación de la autopropiedad tiene estas dos consecuencias, cabría la posibilidad de aceptar ambas y continuar afirmando la autopropiedad. Sin embargo, si los marxistas que defienden la teoría materialista de la historia tienen un compromiso con la igualdad,³⁰ la consecuencia libertaria de la afirmación de la autopropiedad se le plantea como un problema interno a la teoría. Tras considerar falsas las tesis de que llegará un momento de abundancia tal que “corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva” (Marx & Engels, ≈1962b, pág. 16) y la de que el capitalismo crea su propio sepulturero,³¹ dos tesis que se encuentran en el centro de la teoría materialista de la historia, la opción de afirmar la autopropiedad y la igualdad, hablando siempre desde el punto de vista de Cohen, se desvanece. La conjunción entre la falsedad del pronóstico de una abundancia material y el pesimismo social (es decir, la tesis de que el hombre no renunciará a su propio beneficio en favor de otros) provoca que ciertas desigualdades que impone el capitalismo sean inevitables. En una frase: la igualdad y la autopropiedad, según Cohen, son irreconciliables sin superabundancia material.

³⁰ Hay un interesante debate acerca de la relación entre igualdad y marxismo entre Gerald Cohen y Allen Wood. Wood es más reacio que Cohen a reconocer que la igualdad juega un papel normativo fundamental en la crítica marxista del capitalismo. En cambio, Wood considera que el principio normativo fundamental es la oposición a la dominación (Roemer, 1989, págs. 321-342).

³¹ “Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñaran esas armas: los obreros modernos, los proletarios” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 28).

El materialismo histórico *no necesita* enfrentar la tesis de la autopropiedad debido a que pronostica la superabundancia material.³² Aunque la pérdida de confianza en este pronóstico es un motivo suficiente para preocuparse por el principio de la autopropiedad (si hay un compromiso con la igualdad económica), no decreta definitivamente la resignación a la desigualdad, ya que todavía se podría rechazar con argumentos independientes del materialismo histórico la tesis de la autopropiedad. En este punto nos topamos con el pesimismo social de Marx, es decir, su creencia de que las personas no restringen su búsqueda de beneficios por razones morales. Basta, entonces, con inclinar la balanza en la otra dirección para retornar a la igualdad: alivianar el pesimismo social de Marx, para contrarrestar la caída de su optimismo material.³³ Si para alivianar el pesimismo social de Marx es necesario rechazar la tesis de la autopropiedad, Cohen afirma, el materialista histórico se vería en un aprieto, porque la denuncia de la explotación capitalista implica la tesis de la autopropiedad. No se puede rechazar esta última sin rechazar la primera.

Este trasfondo explica el hecho de que el desafío de Nozick se torne acuciante. Cohen traza un paralelo entre lo que significó Hume para Kant y Nozick para él: son los encargados de despertarlos del sueño dogmático (Cohen, 1995, pág. 4; 2014b, pág. 209). El inicio, como se vio antes (pág. 32), del desafío nozickeano es el encuentro de Cohen con argumento de Chamberlain, que le fue

³² Un momento en el cual correrán “a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva” (Marx & Engels, ≈1962b, pág. 16). En el mismo sentido, como se cita más adelante (pág. 47), Marx afirma: “este [gran incremento y un alto grado de] desarrollo de las fuerzas productivas (...) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres (Marx, 1985a, pág. 36). Véase también la n.p. 39.

Lizárraga critica la adjudicación a Marx tanto de la autopropiedad como del pronóstico de una situación de superabundancia (Lizárraga, 2013). Aunque no encuentro convincente su argumentación, constituye un aporte valioso a la reflexión hispanoamericana sobre el tema.

³³ “Ahora podemos ser más recelosos allí donde él era más optimista y menos sombríos allí donde él era pesimista. No podemos seguir confiando en que los recursos de la tierra permitirán la astronómica productividad que al parecer él creía inevitable, pero está lejos de ser evidente que tal productividad sea una condición de la liberación humana” (Cohen, 1986, pág. 228). La misma idea es expresada en (Cohen, 1995, pág. 10).

formulado por Gerald Dworkin, en 1972.³⁴ Precisamente, el más antiguo de los artículos recogidos en *Self-Ownership, Freedom and Equality*, “Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How patterns preserve liberty” (publicado originalmente en 1977), se enfrenta específicamente con ese argumento, y constituye, además, el primer artículo de Cohen en el ámbito de la “filosofía política normativa” (Cohen, 1995, pág. 12).

El argumento que protagoniza el famoso jugador de basquetbol Wilt Chamberlain forma parte del intento de justificar, vencido el anarquismo, que un Estado más extenso que un Estado mínimo viola necesariamente los derechos de las personas. En particular el argumento protagonizado por Chamberlain intenta mostrar que cualquier teoría de la justicia en las pertenencias pautada o de estado final viola los derechos de las personas y, por lo tanto, no justifica un Estado más que mínimo.³⁵ El argumento procede de la siguiente forma (Nozick, 1988, págs. 163-167). Nozick pide que se suponga la realización de una distribución inicial de pertenencias que responda a la pauta que usted prefiera. Una pauta de justicia en las pertenencias es el contenido de la proposición “a cada cual según *X*” (las necesidades, el coeficiente intelectual, la maximización de la utilidad general, etc.). En esa sociedad, Wilt Chamberlain firma un contrato con su equipo según el cual, por cada entrada para ver los partidos de locatario, los espectadores tendrán la posibilidad de depositar su boleto en una urna que lleva inscripto su nombre, y por cada uno de los boletos puestos en la urna, Chamberlain recibirá cierto monto

³⁴ El interés de Cohen por la autopropiedad, sin embargo, es anterior a su encuentro con los argumentos de Nozick, está presente desde el encuentro con Hillel Steiner en 1968 (Cohen, 2011, pág. 124).

³⁵ Por un lado, principios de justicia pautados son aquellos que afirman que la distribución justa de ciertas pertenencias corresponde a la asignación de estas pertenencias en proporción a ciertas cualidades de los individuos. Por otro lado, principios de justicia de estado final son aquellos que afirman que la distribución justa de ciertas pertenencias debe adecuarse a un cierto estado distributivo determinado, es decir, para determinar si un estado distributivo es justo no es necesario saber cómo se llegó a este. Por esta razón, los principios de estado final se contraponen a los principios históricos de justicia.

Los principios de justicia distributiva “a cada cual según su trabajo” o “a cada cual según su esfuerzo” son históricos y pautados. “A cada cual según sus necesidades” o “a cada cual según su coeficiente intelectual” son de estado final y pautados. El principio de diferencia de Rawls, según Nozick, es de estado final y no pautado. La teoría de Nozick es histórica y no pautada.

de dinero. Al cabo de un tiempo Chamberlain recibe ingresos que rompen la pauta que usted favorece.

Según una teoría de la justicia pautada o de estado final la situación surgida del contrato entre Chamberlain y los dirigentes del equipo no es necesariamente justa, por lo que en nombre de la justicia podría intervenir en el dinero extra recibido por Chamberlain (o las cosas compradas con este). Contra esto el argumento que Nozick plantea es el siguiente. En primer lugar, por hipótesis la distribución inicial es justa y las personas tienen derecho a disponer de las pertenencias así asignadas, “¿para qué [se les dieron esas pertenencias en la distribución inicial] si no para hacer algo con ella[s]?” (Nozick, 1988, pág. 164). En segundo lugar, las transferencias son voluntarias, es decir, no hay violencia, fraude ni robo. Los espectadores, los dirigentes y Chamberlain han consentido libremente esas transferencias. Entonces, ¿cómo puede ser injusta la distribución resultante?

Considerar la distribución resultante injusta, supone rechazar que de adquisiciones justas y transferencias justas se siguen resultados justos. La realización de la pauta requiere prohibir o frustrar transferencias voluntarias entre adultos, prohibiendo directamente ciertas transferencias o corrigiendo sus resultados. Por lo tanto, “ningún principio de estado final o principio de distribución pautada de justicia puede ser realizado continuamente sin intervención continua en la vida de las personas” (Nozick, 1988, pág. 166).

Hay una posibilidad que hace compatible la vigencia de una pauta y la libertad, que las personas voluntariamente no violen la pauta de distribución inicial. Sin embargo, Nozick considera que esta posibilidad es irreal.

Se podría objetar que todos escogerían voluntariamente abstenerse de acciones que afectaran la pauta. Esto presupone de manera irreal: 1) que todos desearían ante todo mantener la pauta (¿aquellos que no, deben ser “reeducados” o forzados a sufrir “autocrítica”?); 2) que cada uno puede reunir información suficiente sobre sus propias acciones y las actividades en marcha de los otros para descubrir cuál de sus acciones afectaría la pauta, y 3) que personas diversas y excéntricas pudieran coordinar sus acciones para caber dentro de la pauta.

Compárese la manera en la cual el mercado es neutral entre los deseos de las personas, en tanto que refleja y trasmite información ampliamente dispersa a través de los precios, y coordina las actividades de las personas. (Nozick, 1988, pág. 166)

Este argumento de Robert Nozick que le fue expuesto por Gerald Dworkin a Cohen cuando se encontraba formulando la teoría de la historia de Karl Marx, jugó un papel fundamental en su giro hacia la filosofía política normativa. El enfrentamiento con el argumento de Chamberlain sumado al menoscabo de la confianza en que la llegada del socialismo es inevitable, lleva a que el socialismo deba ser defendido en el campo de la filosofía política y, esto, a que también otros supuestos de la teoría marxista del socialismo deban ser revisados.

A partir de esta reconstrucción puede responderse negativamente a la pregunta de si el enfrentamiento al problema de la autopropiedad es suficiente para llevar a Cohen de la teoría social a la filosofía política. La respuesta negativa se justifica en que el materialismo histórico no necesita rechazar la tesis de la autopropiedad, por el contrario, el problema de la autopropiedad surge como tal cuando ya se ha descartado la posibilidad de derivar el socialismo de la teoría social.³⁶ Tampoco, como se verá en detalle más adelante (sección 3, del presente

³⁶ El materialismo histórico es una teoría de la historia que sostiene que “la historia es, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y (...) que las formas de sociedad crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden ese desarrollo” (Cohen, 1986, pág. xvi). Desde el punto de vista del materialismo histórico, el socialismo designa, como la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo, un estadio en el desarrollo económico de la sociedad (Cohen, 1986, pág. 85). Puede decirse, aprovechando una sugerencia de Cohen (1986, pág. 200), que este estadio se caracteriza desde un punto de vista estructural (aunque “[l]a estructura que muestra el comunismo no es sino el contorno de las actividades de sus miembros” (Cohen, 1986, pág. 145)) porque la relación económica preponderante es entre productores libremente asociados, que son propietarios completos de su fuerza de trabajo y conjuntamente de los medios de producción o capital no humano y, desde un punto de vista modal, porque la producción está dirigida al valor de uso (Cohen, 1986, pág. 143). Para lo que aquí es dicho resulta suficiente la siguiente definición: una sociedad es socialista si y sólo si la propiedad de la mayoría de los medios materiales de producción de la sociedad es mayormente pública, es decir, pertenece a la/s comunidad/es política/s (Van Parijs, 1996, págs. 23-24).

Me gustaría realizar tres apreciaciones dispersas sobre la definición de socialismo. En primer lugar, Cohen estaría de acuerdo con la definición mínima propuesta, como lo muestra el siguiente pasaje: “el socialismo de mercado es socialista porque supera la división entre capital y trabajo” (Cohen, 1995, pág. 255). En segundo lugar, vale notar que aquí no se distingue entre socialismo y comunismo. En tercer lugar, debe notarse que la advocación y la definición del socialismo han

capítulo, págs. 46 y sigs.), la teoría del materialismo histórico es completamente refutada cuando de esta no se deriva el socialismo; el socialismo no se deriva porque, por un lado, el planeta no resistirá el desarrollo continuo y acelerado de las fuerzas productivas que el capitalismo estimula y, por otro lado, el capitalismo no creará una clase revolucionaria. En tal caso, únicamente podría afirmarse que algunos pronósticos realizados a partir de tal teoría son incorrectos. Las tesis centrales de la primacía y el desarrollo de las fuerzas productivas continúan siendo defendibles. El humano, eso sí, habrá vivido siempre en la prehistoria (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 374).

El pasaje de la teoría social a la filosofía política se debe entonces a otra razón (no al enfrentamiento con la autopropiedad): la teoría materialista de la historia no sostiene el socialismo; o bien se cree en esta teoría, o bien se cree en el socialismo.³⁷ Si los marxistas están comprometidos con el socialismo, entonces deberán abandonar como base teórica el materialismo histórico. Es suficiente el compromiso con la igualdad y el socialismo, y la falsedad del pronóstico venturoso del materialismo histórico, para que un pensador comprometido con el socialismo deba pasar de la teoría social a la filosofía política.

“No fue sólo mi encuentro con Nozick, sino también mi pérdida de confianza en dos amplias afirmaciones fácticas marxistas acerca de la búsqueda de la igualdad, lo que alteró la dirección de mi investigación profesional” (Cohen, 1995, pág. 7). Según lo antedicho (y con foco en el contexto de justificación, y no en el de descubrimiento), debería reformularse la frase como sigue: “*No fue* mi encuentro con Nozick, sino mi pérdida de confianza en dos amplias afirmaciones fácticas marxistas acerca de la búsqueda de la igualdad, lo que alteró la dirección de mi investigación profesional”.³⁸ Cohen prefiere la anterior formulación, como

estado en la obra de Cohen imbricadas con la defensa de ciertos principios normativos, véase (Cohen, 2014b, págs. 183-196; Gargarella, 2002, págs. 107-108; Reyes, 2009b, pág. 98).

³⁷ Es posible que alguien defienda moralmente el socialismo, pero sostenga que es imposible fácticamente. ¿Es equivalente esto a que se debe lo que no puede ser?

³⁸ Me sentí aliviado cuando encontré la siguiente afirmación de la prioridad de la igualdad sobre la explotación en el descreimiento con respecto al marxismo en boca de Cohen. “En el dominio normativo llegó a ser pensado por muchos de nosotros que la explotación, pese a ser un concepto

se verá luego (pág. 47), porque el pesimismo social de Marx no es pasible de ser abatido sin rechazar la tesis de la autopropiedad.

2. El materialismo histórico: Abundancia, igualdad y lucha de clases

Es imprescindible para comprender el abordaje que Cohen hace de la autopropiedad ahondar en las condiciones que hicieron posible que la autopropiedad se le apareciera como un problema. La primera condición, como recién se mostró, es el cuestionamiento de que el advenimiento del socialismo es irreversible: “De hecho sólo se debe al más monstruoso derroche de desarrollo individual el que *el desarrollo de la humanidad en general esté asegurado* [las cursiva es mía] y se lleve a cabo en la época histórica que precede inmediatamente a la reconstitución consciente de la sociedad humana” (Marx, 1988, libro III, Vol. 6, pág. 107).³⁹ El plan es exponer la posición original de Cohen con respecto a

muy importante, era esencialmente secundario, normativamente hablando, con respecto al concepto de igualdad” (Tormey, 2012, pág. 74).

³⁹ A continuación se citan otros pasajes que apoyan dicha interpretación. “Aunque una sociedad haya descubierto *la ley natural que preside su propio movimiento* —y el objetivo último de esta obra [*El capital*] es, en definitiva, *sacar a luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*—, no puede saltarse fases naturales del desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto” (Marx, 1988, Libro I, Vol. 1, pág. 8). “La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados” (Marx, 1988, Libro I, Vol. 3, pág. 953). En la *Crítica del Programa de Gotha*: “en la actual sociedad capitalista, se dan ya, al fin, las condiciones materiales, etc., que permiten y obligan a los obreros a romper esa maldición social [consistente en que a la par que se desarrolla socialmente el trabajo, se desarrolla también la pobreza y el desamparo del obrero]” (Marx & Engels, ≈1962b, pág. 12). En el “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política* afirma que “la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan las condiciones materiales para su realización” y luego agrega “las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo [en las condiciones sociales de vida del individuo]. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 374). Por último en *La ideología alemana* se afirma: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe

aquellos aspectos de su teoría cuyo cuestionamiento fue condición de la posibilidad de que surgiera la autopropiedad como problema, acotando siempre que se crea necesario comentarios críticos. Se empieza por responder en orden a las siguientes preguntas: ¿por qué habrá una superabundancia de bienes inevitablemente? ¿Por qué la igualdad es imposible sin superabundancia? ¿Por qué el capitalismo conduce a la superabundancia? ¿Por qué si habrá tal abundancia sería necesaria la lucha de clases? También se intentará responder las preguntas acerca de si se enfrentarían las clases también en la escasez y por qué el proletariado no tendría éxito en este enfrentamiento.

Estas preguntas pueden responderse a partir de la lectura de *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, obra publicada en 1978, que es una exposición y defensa del materialismo histórico. Cohen expone allí una interpretación tecnológica del materialismo histórico. Esta interpretación afirma que la tesis principal del materialismo histórico es que el desarrollo de las fuerzas materiales de producción determina el tipo de estructura económica de la sociedad, es decir, el conjunto de las relaciones sociales de producción, y que a su vez esta determina el tipo de superestructura, entendida como el conjunto de instituciones no económicas de la sociedad (Cohen, 1986, pág. 238). Esta tesis más el hecho de que el “potencial” de las fuerzas productivas sea determinado exclusivamente por la tecnología disponible,⁴⁰ explica por qué esta interpretación es denominada tecnológica.

La teoría materialista de historia, en la interpretación de Cohen, sostiene que un nivel de abundancia tal como se precisa para que los problemas de justicia pasen a ser superfluos será alcanzado. Cohen expresa dudas con respecto a esta tesis, pero cree que no pelagra la defensa marxista del socialismo por ello (véase la pág. 34). El argumento que expone a favor de la tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas (aunque no conduzca a la superabundancia) consiste en tres

implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx, 1985a, pág. 37).

⁴⁰ Digo “potencial” porque, de hecho, las fuerzas productivas avanzan en la medida en que las relaciones sociales de producción lo permiten.

afirmaciones, dos acerca de la naturaleza de los seres humanos y una acerca de su relación con la naturaleza. Esta tendencia histórica se explica porque los seres humanos son *racionales*, por el tipo y grado de su *inteligencia*, y porque existe *escasez de recursos*. “El hombre es racional” significa que mejora su situación cuando le es posible, “el hombre es inteligente” significa que es capaz de modificar la forma en que saca provecho de la naturaleza y “existe escasez de recursos” quiere decir que los hombres tienen más deseos y necesidades que los que satisfacen (en la situación de escasez) (Cohen, 1986, pág. 168). Los humanos desean mejorar progresivamente su situación por la escasez en la que se encuentran inmersos y porque son racionales, y pueden hacerlo porque son inteligentes.⁴¹ Este es uno de los argumentos en el que basa nuestro filósofo el desarrollo de las fuerzas productivas a lo largo de la historia (Cohen, 1986, pág. 171). El otro es de carácter inductivo: “las sociedades rara vez reemplazan un conjunto dado de fuerzas productivas por uno inferior” (Cohen, 1986, pág. 170).

Estas razones apoyan la tesis de que se alcanzará una superabundancia, pero ¿por qué la igualdad es imposible sin abundancia? El argumento planteado esquemáticamente es el siguiente. La tesis de la primacía y el desarrollo de las fuerzas de producción en la interpretación funcionalista establecen que una estructura económica sólo se instaura y es estable si posibilita el desarrollo de las fuerzas de producción (i). Las relaciones de producción socialistas no posibilitan el desarrollo de las fuerzas productivas a no ser que ya exista una amplia abundancia de recursos (ii), es decir, “un excedente masivo” (Cohen, 1986, pág. 218). Por lo tanto, la instauración del socialismo antes de alcanzar el necesario excedente de recursos fracasará (iii).

Antes se esgrimió el argumento que sostiene la primera premisa de nuestro razonamiento (i), resta mostrar que la estructura económica socialista sin una situación de amplia abundancia es una traba para el desarrollo de las fuerzas

⁴¹ Cohen plantea como una crítica a este argumento que el desarrollo de las fuerzas productivas puede ser reemplazado por otros objetivos, que redundan en un mayor beneficio para los humanos (Cohen, 1986, pág. 169).

productivas (ii). ¿Por qué las relaciones de producción socialistas no posibilitan el desarrollo de las fuerzas productivas a no ser que ya exista una amplia abundancia de recursos?

Solamente allí donde la clase obrera no es dueña de su tiempo y vive esclava de sus necesidades pueden las capacidades humanas (sociales) desarrollarse libremente en [aquellas] clases a la que la clase obrera sirve solamente de base. Ésta representa la falta de desarrollo, para que aquéllas puedan representar el desarrollo humano. Tal es, en realidad, la contradicción en la que en que se desarrolla la sociedad burguesa y se ha desarrollado hasta ahora toda la sociedad como una ley necesaria, es decir, [una ley] que proclama lo existente como la razón absoluta. (Marx, 1980, pág. 84)

¿Por qué “solamente allí”? ¿Por qué es necesario que la clase obrera represente “la falta de desarrollo” para que otras clases representen “el desarrollo humano”? Existen razones de carácter cuantitativo y cualitativo para sostener la tesis de que sólo mediante la dominación de clase que es característica de la sociedad capitalista, es posible alcanzar el socialismo y hacerlo sostenible. Por un lado, en una sociedad socialista no tendrían lugar las condiciones de la industrialización que fueron necesarias para alcanzar la abundancia de recursos porque los trabajadores no aceptarían autoimponerse los sacrificios que esta implicó (Cohen, 1986, pág. 236).⁴² Por otro lado, la opresión de la clase capitalista impulsa la unidad de la clase proletaria. El capitalismo ayuda a vencer el localismo del campesino y el artesano,⁴³ y facilita la victoria del proletariado al concentrar la riqueza en pocas manos.⁴⁴

⁴² En la traducción al español se ha cometido un error importante en la pág. 235, previa a la referida. Allí se traduce la expresión “the side of abundance” por “en una situación de abundancia”, cuando se debió haber traducido por “antes de una situación de abundancia”.

⁴³ “La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad (...) substrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 26).

⁴⁴ En el *Manifiesto*: “Ha aglomerado la población, centralizado los medios de producción, y concentrado la propiedad en un pequeño número de manos” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 26). En *El capital*: “Con la disminución constante en el número de los magnates que usurpan y monopolizan todas las ventajas de ese proceso de trastrocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera

Cohen evalúa otros dos argumentos. En primer lugar, descarta que la dominación de clase haga posible el orden social, el cual, a su vez, es condición *sine qua non* del desarrollo de las fuerzas de producción (Cohen, 1986, pág. 229). La opresión de clase es necesaria, continúa el argumento, debido a lo ampliamente extendida que entre los humanos se encuentran dos características “la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones” (Freud, 1969, pág. 145).⁴⁵ Dos objeciones se plantean a este argumento: en primer lugar, el comunismo primitivo (considerado por el materialismo histórico la primera fase del desarrollo material de la humanidad) logró generar un excedente de recursos y no requirió de una división entre clases, por lo tanto, tampoco de opresión;⁴⁶ en segundo lugar (y a diferencia del anterior este un argumento independiente de la verdad de la teoría materialista de la historia), la productividad de campesinos y artesanos aislados en sociedades precapitalistas no se reducía, a pesar de que no le era impuesta la disciplina de trabajo por parte de la clase dominante.

Vale notar un punto dudoso en esta réplica. Cohen no explica cómo su argumento cuantitativo (véase dos párrafos más arriba) evita la segunda objeción: ¿por qué una persona aislada puede aplazar su gratificación (trabajar ahora para sostener una mejor “civilización”⁴⁷ mañana) y no así la sociedad posclasista en su totalidad? La duda puede plantearse de forma clara a partir de la siguiente enumeración de Cohen:

1. Condiciones de trabajo como las que prevalecían en “la industria a gran escala” son necesarias para alcanzar el estadio 4 [sociedad posclasista en la cual existe un excedente masivo] del desarrollo productivo.

constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo de la producción capitalista” (Marx, 1988, Libro I, Vol. 3, pág. 953).

⁴⁵ Cohen lo cita en (1986, pág. 231).

⁴⁶ La eficacia de este contraargumento es puesta en tela de juicio, ya que en el comunismo primitivo no hay conciencia clara de la individualidad: “La necesidad de un grupo represor no ha surgido todavía” (Cohen, 1986, pág. 234). No se ahondará en este punto, ya que intención aquí es dar cuenta de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la autopropiedad como problema para Cohen.

⁴⁷ El término es utilizado por Freud.

2. Ningún grupo de productores se impondría tales condiciones a sí mismos. Por lo tanto,
3. La opresión de clase es necesaria para alcanzar el estadio 4 de desarrollo productivo.

La conclusión está respaldada por las premisas, y la premisa 2 es difícil de rebatir. (Cohen, 1986, pág. 236)

Es precisamente la premisa 2 sobre la cual se nos presentan dudas. Lo que necesita Cohen es diferenciar entre la situación del “campesino y artesano autónomo” utilizado para refutar el argumento freudiano y la del trabajador industrial. ¿Por qué los primeros y no los segundos pueden imponerse autónomamente la disciplina necesaria para el desarrollo de las fuerzas productivas?

Otra razón que puede contar a favor de que la opresión de clase sea necesaria para alcanzar el socialismo, es la ineficacia de la dedicación conjunta a los asuntos comunes. La división del trabajo, siguiendo el razonamiento, entre aquellos que producen y aquellos que no lo hacen se debe a que sólo si hay una clase ociosa pueden desarrollarse las capacidades necesarias para que las fuerzas de producción se desarrollen. La clase no dedicada al trabajo arduo puede dedicarse a los asuntos administrativos, los cuales aun cuando se dividiesen equitativamente entre la población no podrían ser llevados a cabo de forma tan efectiva como lo son mediante la división de clases. Esta explicación da cuenta de la división de clase, pero no de la opresión, sin embargo, la opresión puede darse por añadidura debido a las exigencias impuestas por las clases dominantes.

Ahora sabemos por qué, según la teoría materialista de la historia, la desigualdad perdura hasta que no haya un excedente masivo y, también, por qué alguna estructura económica logrará generar tal excedente, pero por qué la capitalista. El materialismo histórico sostiene que el capitalismo tiene el papel histórico de alcanzar el desarrollo de las fuerzas productivas necesario para terminar con la división de clases, y resulta privilegiado para alcanzarlo porque la

producción capitalista está orientada a incrementar valor de cambio.⁴⁸ El capitalista se interesa únicamente por incrementar sus ganancias, es decir, la diferencia entre el valor de cambio inicial y el valor de cambio final; pero para lograrlo debe producir eficientemente valor de uso, porque, de lo contrario, no podrá subsistir entre sus competidores.⁴⁹ La producción ineficiente de valor de uso hace inviable una empresa capitalista a razón de que los consumidores no están dispuestos a consumir a mayor costo sin mayores beneficios. Este razonamiento conduce a la conclusión de que el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo es mayor que en otras estructuras económicas.⁵⁰

A pesar de que no ha sido mencionada hasta este momento, no se puede negar que la teoría materialista de la historia tiene como uno de sus conceptos centrales la lucha de clases. ¿Cómo da cuenta la interpretación de Cohen de la lucha de clases? Si el capitalismo demolerá las condiciones que son necesarias para que exista un problema distributivo, por qué habría un conflicto entre la clase dominante y la clase dominada. La clase dominada no “tiene nada que perder en

⁴⁸ Marx en (1984, pág. 49), citado por Cohen en (1986, pág. 218). “En su aspiración incesante por la forma universal de la riqueza, el capital empero, impulsa al trabajo más allá de los límites de su necesidad natural y crea así los elementos materiales para el desarrollo de la rica individualidad, tan multilateral en su producción como en su consumo, y cuyo trabajo, por ende, tampoco se presenta ya como trabajo, sino como desarrollo mismo de la actividad misma, en la cual ha desaparecido la necesidad natural en forma directa, porque una necesidad producida históricamente ha sustituido la natural” (Marx, 1986, págs. 266-267).

⁴⁹ De aquí que “los bajos precios de sus productos constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 26). En *El capital*: “Si la manufactura logró imponerse gracias al abaratamiento de los productos, mucho más aún lo hace la gran industria, que con sus siempre renovadas revoluciones de la producción abate cada vez más los costos de producción de las mercancías, eliminando inexorablemente todos los modos de producción anteriores” (Marx, 1988, Libro III, Vol. 8, pág. 1146).

⁵⁰ “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de trabajo y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 25). En *El capital*: “La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores. La industria moderna, por medio de la maquinaria, de los procesos químicos y otros procedimientos, revoluciona constantemente, con el fundamento técnico de la producción, las funciones de los obreros y las combinaciones sociales del proceso laboral” (Marx, 1988, Libro I, Vol. 2 págs. 592-593). “Esto es una ley para la producción capitalista, dada por las constantes revoluciones en los métodos mismos de producción, la desvalorización de capital existente, vinculada con ellas de manera constante, la lucha competitiva generalizada y la necesidad de mejorar la producción y de expandir su escala, sólo como medio de mantenerse y so pena de sucumbir” (Marx, 1988, Libro III, Vol. 6, pág. 314).

ella más que sus cadenas” (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 55), pero la clase dominante en una situación de superabundancia tampoco, al parecer, tendría nada que perder.

El desarrollo de las fuerzas productivas hasta el grado necesario para el comunismo no llegará mientras esté vigente el capitalismo, sino que es necesaria una etapa intermedia, el socialismo (en la terminología ya generalizada, aunque no original). Ante la inminente llegada del socialismo los opresores temerán perder sus comodidades y en la primera etapa, y para siempre en tanto *privilegios*, los perderán en favor de la amplia mayoría de la sociedad. En la interpretación marxista de la historia recién en la etapa comunista correrán “a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva” (Marx & Engels, ≈1962b, pág. 16), por lo tanto, tendrá motivos la clase dominante para resistir la llegada del socialismo y enfrentarse en una lucha de clases. Esta etapa intermedia es necesaria para alcanzar la superabundancia de recursos porque el capitalismo traba el desarrollo óptimo de las fuerzas productivas. A razón de que excluye del consumo a grandes masas de trabajadores, incluso cuando sufre crisis por sobreproducción, y de que una gran parte de las personas en el capitalismo adolece del nivel cultural necesario para el desarrollo de las fuerzas productivas.

El logro productivo del capitalismo consiste en crear un excedente que permite a los productores participar de la civilización, pero la capacidad no se puede desarrollar a menos que *estén* culturalmente liberados. El pasado desarrollo de las fuerzas productivas hace posible el socialismo, y su futuro desarrollo hace necesario el socialismo. (Cohen, 1986, pág. 227)

3. Condiciones para el surgimiento de la autopropiedad como problema: Del no rechazo a la afirmación

La revolución social que lleva del capitalismo al socialismo es inevitable porque, por un lado, el desarrollo de las fuerzas materiales de producción provoca

un excedente de recursos tan vasto que hace superflua la división de clases y, por otro lado, la acumulación de la riqueza conduce a la unidad de la clase revolucionaria.

este [gran] desarrollo de las fuerzas productivas (...) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres... (Marx, 1985a, pág. 36)

Los límites de la utilización de los recursos naturales, que actualmente son visibles, dificultan el cumplimiento de esta “premisa práctica absolutamente necesaria”. Sin embargo, Cohen cree que aunque “no podemos seguir confiando en que los recursos de la tierra permitirán la astronómica productividad que al parecer él [es decir, Marx] creía inevitable, (...) está lejos de ser evidente que tal productividad sea una condición de la liberación humana” (Cohen, 1986, pág. 228). Este es el punto donde es necesario alivianar el pesimismo social de Karl Marx (pág. 34). La productividad astronómica es necesaria para la liberación humana porque los humanos podrían así liberarse de las actividades productivas. Sin embargo, “el que una tarea tenga que ser y sea ejecutada no implica que el motivo de su ejecución sea que su ejecución es necesaria. (A veces se disfruta comiendo)” (Cohen, 1986, pág. 357). Este cuestionamiento lleva a sostener que la igualdad requiere de un desarrollo material menor al que creía Marx. Es posible que las personas realicen con gusto actividades productivas que deben ser realizadas para que “no se generalice la escasez”, por lo que *no* es necesario, para alcanzar la igualdad, reducir de forma tal la jornada laboral como permitiría un nivel de productividad astronómico.⁵¹ En consecuencia, las luchas sociales no

⁵¹ Marx dice sobre la importancia de la reducción de la jornada laboral y su obvia posibilidad por el desarrollo de la fuerza productiva: “Es uno de los aspectos civilizadores del capital el que éste arranque ese plustrabajo de una manera y bajo condiciones que son más favorables para el desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones sociales y de la creación de los elementos para una nueva formación superior, que bajo las formas anteriores de la esclavitud, la servidumbre, etc. De esta suerte, esto lleva por un lado a una fase en la que desaparecen la coerción y la

deben estar comprometidas exclusivamente con la reducción de la jornada laboral, sino que también con convertir las actividades productivas en agradables y realizantes para los trabajadores y, de la mano con esto, modificar las pautas de consumo capitalistas.

Cohen no explicita qué razones lo llevaron a descreer en esta respuesta a la dificultad puesta por los límites de la explotación de la naturaleza para la inevitable llegada del socialismo. Aquí se sugieren dos razonamientos que pueden haber cumplido ese papel. En primer lugar (1), si la supuesta solución al optimismo material de Marx resuelve el problema ecológico, niega la tesis de que el desarrollo de las fuerzas productivas conduce al socialismo. Cohen sostiene que la estructura económica capitalista tiene un sesgo productivista, ante el desarrollo de las fuerzas productivas surgen dos posibilidades, por un lado, aumentar la producción, por otro lado, aumentar el ocio, y el capitalismo se decanta sistemáticamente por la primera opción. El socialismo no tiene tal sesgo. Aunque esto sea cierto, las posibilidades de frenar el productivismo en el socialismo dependerá de argumentos y decisiones morales, no de la propia estructura económica, y esto también sería válido en el capitalismo. Este cuestionamiento se dirige al centro del marxismo, ya que cuestiona la tesis de que el desarrollo de las fuerzas materiales de producción conduce al socialismo. En segundo lugar (2), la premisa que cuestiona Cohen (1986, pág. 357) y sostiene Marx de que “el trabajo no es ejecutado por amor al trabajo” es compartida por la explicación freudiana de la opresión de clase, ambas son rechazadas por Cohen, pero hemos dicho antes que tal premisa también cumple un papel en su explicación (págs. 43-44: ¿por qué una persona aislada puede aplazar su gratificación y no así la sociedad posclasista en su totalidad?), por lo tanto, si nuestra sugerencia es correcta, no se podría

monopolización del desarrollo social (inclusive de sus ventajas materiales e intelectuales) por una parte de la sociedad a expensas de la otra; por el otro, crea los medios materiales y el germen de relaciones que en una forma superior de la sociedad permitirán ligar ese plustrabajo con una mayor reducción del tiempo dedicado al trabajo material en general, pues con arreglo al desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, el plustrabajo puede ser grande con una breve jornada laboral global, y relativamente pequeño con una extensa jornada laboral global” (Marx, 1988, Libro III, Vol. 8, pág. 1043).

explicar que la desigualdad impuesta por el capitalismo sea necesaria para el desarrollo de las fuerzas productivas. Otra forma de plantear este cuestionamiento es: ¿Por qué la “disciplina del capital” que irremediamente impuso las condiciones de la industrialización (contra la voluntad de los trabajadores) ahora sería frenada?

Estos dos razonamientos son expuestos a modo de hipótesis y tienen considerables debilidades. Por ejemplo, ante la última pregunta desde *La teoría de la historia de Karl Marx* puede decirse que en el período de la industrialización el desarrollo de las fuerzas productivas exigía la opresión del proletariado, a diferencia de hoy donde los niveles de explotación de los recursos naturales son innecesarios para su desarrollo. Sin embargo, parece difícil argumentar a favor de dicha afirmación. ¿En la actualidad no hay actividades productivas necesarias que las personas harían incluso si no recibieran algo a cambio? Si es así, ¿no se recaería necesariamente en la inmundicia anterior generada por la lucha por lo indispensable (véase la cita más arriba, pág. 47)? ¿Por qué no es posible realizar los trabajos por “amor al trabajo” mientras se encuentre vigente el capitalismo? Más en general, si sin superabundancia hubiese igualdad, ¿quién habría cedido? ¿Por qué?

Hasta aquí se ha cuestionado la condición cuantitativa sin la cual es imposible el establecimiento del socialismo, Cohen también ha puesto en duda la condición cualitativa. El capitalismo no produce solamente las armas que le darán muerte, sino que también a quien las empuñará (Marx & Engels, ≈1962a, pág. 28). Esta clase revolucionaria, que el materialismo histórico identifica con el proletariado, contaba en las circunstancias históricas de Marx con cuatro características: ser la mayoría de la sociedad, ser los explotados, los productores de la riqueza y estar en extrema necesidad (Cohen, 1995, pág. 8; Cohen, 2001, pág. 145). Dado que en la sociedad actual estas características no son reunidas por ningún grupo social, no hay un conjunto de miembros de la sociedad que no tenga nada que perder con una revolución social que conduzca al socialismo y que, a su vez, tenga el poder para ejecutarla.

La defensa del socialismo por parte del materialismo histórico desaparece cuando el advenimiento de la superabundancia y de una clase revolucionaria son puestos en duda. Esto muestra la relación contingente que tiene la teoría materialista de la historia con el socialismo. Puede defenderse la primera y no el segundo, aunque resulte extraño. Cohen creyó reducir el umbral de abundancia material requerido para el establecimiento del socialismo. Sin embargo, hemos visto que sin superabundancia ya no se garantiza (sin más) una distribución igualitaria de los recursos. También es falso el pronóstico de que habrá una clase pronta para revolucionar las relaciones sociales de producción cuando el desarrollo de las fuerzas productivas sea trabado por las relaciones sociales capitalistas. Como consecuencia del escepticismo con respecto a estas premisas, la defensa científica del socialismo debe dejar paso a la defensa normativa. No es necesario negar la autopropiedad cuando se tiene las esperanzas de Marx, en cambio, debe ser negada cuando se intenta defender la igualdad en el campo de la justicia.

Las personas comprometidas con la explicación marxista de la historia no necesitan enfrentar la tesis de la autopropiedad porque el desarrollo de la historia la hará superflua. De la misma forma puede decirse que la teoría materialista de la historia no necesita negar el principio de la maximización del beneficio, la igualdad de oportunidades, o cualquier otro criterio de justicia. El desarrollo de la industria se encargará de resolver esas cuestiones al hacer desaparecer las circunstancias de la justicia. Sin embargo, la autopropiedad no sólo no es negada, sino que es afirmada por la teoría materialista de la historia.

Una particularidad de la forma de producción capitalista resulta de la existencia de una clase que es propietaria de su fuerza de trabajo y no de los medios de producción. Esta nueva figura histórica se diferencia del esclavo, que no es dueño de ninguna de las dos, y del siervo, que es propietario de una parte de los medios de producción, pero no de la fuerza de trabajo (Cohen, 1986, pág. 71). El proletario puede negar su fuerza de trabajo a cualquier capitalista, ya que dispone “libremente” sobre esta, a diferencia del siervo que si niega la disposición

sobre la fuerza de trabajo a su amo, quien lo protege de las adversidades de la guerra y la inseguridad, entonces puede ser, con “todo derecho”, condenado a muerte.

La explotación del proletario se debe a que debe vender su fuerza de trabajo a algún capitalista si quiere sobrevivir y a que, en este intercambio, no puede obtener el producto total de su trabajo, ya que es forzado a cambio del acceso a los medios de producción a ceder parte del producto (Cohen, 1995, pág. 145). Si el proletario no fuera propietario de su fuerza de trabajo, no sería, sostiene Cohen, explotado por el capitalista. No es posible rechazar *completamente* la tesis de la autopropiedad y afirmar que la explotación del proletariado es injusta.

A diferencia del esclavo y el siervo, el proletario consiente la relación con su superior, lo que podría indicar que en su caso la autopropiedad es reconocida. Cuando algo es de nuestra propiedad podemos alquilarlo. Sin embargo, los marxistas sostienen que el proletariado tiene derecho legal sobre su fuerza de trabajo pero no poder real, tiene un derecho meramente formal. ¿En qué sentido la determinación de esta situación como injusta implica la afirmación de la autopropiedad?

La situación del proletariado es semejante a la del siervo en tanto ambos están condenados a vidas miserables (es decir, pedir limosna) o la muerte en el caso de que no trabajen parte de su tiempo para el capitalista o el señor. Las clases opresoras disponen de parte del tiempo y del producto de los oprimidos. La explotación capitalista supone esta doble extracción, pero a razón de que media un contrato entre el burgués y el proletario, y que el proletario no trabaja visiblemente un tiempo para él y otro para el burgués, es menos evidente que en el caso de la servidumbre.

La transferencia consentida de un bien, aunque bajo amenaza de muerte, no difiere en lo fundamental de su obtención no consentida. En ambos casos solemos denominarlo un robo: sobre “[e]l robo de tiempo de trabajo ajeno” se

funda la riqueza actual (Marx, 1985b, pág. 228).⁵² Pero sólo puede hablarse de robo si los trabajadores tienen derecho exclusivo a decidir sobre su tiempo de trabajo. Cohen cree que esta afirmación implica que los trabajadores tienen un derecho exclusivo sobre su fuerza de trabajo y que esta afirmación a su vez implica que todas las personas, incluso las que no trabajan, tienen tal derecho. Por lo tanto, la consideración de la explotación del proletariado como injusta supone la tesis de que todas las personas tienen derecho exclusivo sobre sus propias capacidades productivas.

Los marxistas dicen que los capitalistas roban el tiempo de trabajo de los trabajadores. Sin embargo, usted sólo puede robarle a alguien aquello que le pertenece a esa persona. La crítica marxista a la injusticia capitalista, entonces, implica que el trabajador es el justo propietario de su tiempo de trabajo: él y no otro, tiene el derecho de decidir qué es lo que va a hacer con dicho tiempo (...) De ahí que la creencia marxista de que el capitalista explota al trabajador presupone que las personas son las adecuadas [proper] propietarias de sus propios poderes (Cohen, 1995, pág. 146).

Aún más “si, tal como hacen los marxistas, usted juzga la apropiación del tiempo de trabajo de por sí, esto es, en forma completamente general, como un paradigma de injusticia, entonces no puede evitar la afirmación de algo parecido al principio de autopropiedad” (Cohen, 1995, pág. 149).⁵³

En conclusión, es injusto que el proletario sea obligado por las circunstancias a vender su fuerza de trabajo, solamente en el caso de que tenga algún derecho, más que formal, sobre la fuerza de trabajo. Para finalizar vale notar que Cohen defiende que el aspecto normativamente fundamental en la consideración de la explotación como injusta es el robo del tiempo de trabajo,

⁵² “El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparada con este fundamento [la apropiación de los hombres de su fuerza de trabajo general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social], recién desarrollado, creado por la gran industria misma” (Marx, 1985b, pág. 228).

⁵³ Sigo muy de cerca la traducción de Gargarella en (Kymlicka, 1995, pág. 195)

aunque el aspecto causalmente fundamental es encontrarse a la cola de una desigual distribución de los medios de producción.⁵⁴

Dejaremos de lado un buen número de objeciones a las que Cohen respondió, y otras tantas a las que no, para seguir adelante.⁵⁵ Vale recordar que la tarea que nos ha traído hasta aquí no es la explotación marxista, sino la búsqueda de las condiciones que hicieron que a Cohen la tesis de la autopropiedad se le apareciese como un problema. Si la denuncia marxista de la explotación como injusta no implicara, como pueden sostener algunos críticos de Cohen,⁵⁶ la afirmación de la tesis de la autopropiedad, ¿sería la autopropiedad un problema de cualquier modo? La autopropiedad sería de todos modos un problema porque de las premisas del materialismo histórico se sigue que sin una cierta abundancia de recursos materiales y sin la formación de la conciencia de clase, la llegada (y estabilización) del socialismo es imposible. El materialismo histórico no supone ninguna afirmación normativa que defienda la igualdad (Reyes, 2009b, pág. 13) y, por lo tanto, sus postulados son compatibles con la autopropiedad, que tiene

⁵⁴ Estas afirmaciones no se implican lógicamente. Alguien puede ser obligado a vender su fuerza de trabajo poseyendo medios de producción (incluso no estando a la cola de su desigual distribución) y, a la inversa, alguien no poseyendo medios de producción puede no ser obligado a vender su fuerza de trabajo. En el primer caso piénsese en los cooperativistas que pagan impuestos y, en el segundo caso, en un trabajador que elige morir.

⁵⁵ Cohen acusa recibo de la crítica expuesta en “Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn’t Be Afraid of Robert Nozick” (Warren, 1994), aunque no la cree correcta (Cohen, 1995, pág. 164 n.p. 34). Para observar el estado de la discusión actualmente, véase (Vrousalis, 2013; Vrousalis, 2014; Warren, 2015; Wood, 2016). Por un excelente resumen (y disponible en español) del problema tal como fue formulado originalmente por el marxismo analítico, véase (Kymlicka, 1995, págs. 192-205).

⁵⁶ Nótese que digo “la denuncia marxista de la explotación”, porque obviamente pueden darse definiciones de explotación que abarcan más o menos que las dadas por los marxistas. En cierto sentido, “cada teoría de la justicia tiene su propia definición de explotación” (Kymlicka, 1995, pág. 192).

Un fundamento interesante pero inadecuado para fundar la explotación en sentido marxista es una noción débil de mérito (Malvasio, tesis de maestría, 2014). Esta carga con las dificultades de cualquier versión distributiva y no relacional de la explotación (Warren, 2015). Por ejemplo, llamaría explotadas a las personas aisladas, o simplemente no sujetas a la voluntad de otro (Vrousalis, 2014, pág. 157), que no reciben según sus esfuerzos, incluso llamaría explotado a un capitalista esforzado pero ineficaz. Además, esta teoría, en tanto teoría de la justicia, llevaría a la desconsideración de circunstancias relevantes desde el punto de vista de las necesidades (tan valioso para los marxistas) como, por ejemplo, la cantidad de hijos (¿una madre que recibiera transferencias se beneficiaría del esfuerzo de otros?), a la hora de valorar la justicia de una distribución.

consecuencias profundamente desigualitarias, según los libertarios de derecha, en contextos de cierta escasez.

Sin embargo, lo mismo puede plantearse con respecto a cualquier otro principio de justicia: utilitaristas, igualitaristas, etc. El motivo de que la autopropiedad desafíe particularmente a los marxistas es, según Cohen, como recién vimos (pág. 51), su afirmación implícita en la denuncia de la explotación. Una hipótesis alternativa, o complementaria, que podría explicar ese hecho es que la autopropiedad se encuentre implícita en las tesis que justifican el desarrollo de las fuerzas productivas en la estructura económica capitalista. El principio de la autopropiedad es un principio fundamental del sistema capitalista, y dado que el materialismo histórico afirma que este es necesario para el desarrollo de las fuerzas productivas hasta alcanzar la abundancia material, queda atado de forma particular a su afirmación. Esto es difícil de justificar debido, justamente, a que Marx rechaza que el capitalismo satisfaga debidamente la autopropiedad. No es necesario que el principio de la autopropiedad sea respetado para que se desarrollen las fuerzas materiales de producción, así precisamente lo muestra el capitalismo.

El análisis aquí desplegado contribuye a explicar el desarrollo reciente de la política. La confluencia antes señalada (véase pág. 49) de los necesitados, la mayoría de la sociedad, los explotados y los productores en el proletariado daba lugar a que en las filas del socialismo se encontrarán igualitaristas, demócratas, utilitaristas y defensores de la autopropiedad o, como le llamamos aquí, libertarios. Cuando los grupos que tienen estas características dejan de coincidir las diferencias en los posicionamientos normativos salen a luz y la izquierda se encuentra ante la encrucijada de priorizar alguno de ellos. Por ejemplo, los defensores de la autopropiedad tenderán a apoyar las reivindicaciones de los explotados y los productores, y desatenderán las demandas de la mayoría y los necesitados.

La confluencia entre estas cuatro características no es una cuestión teórica, pero eso no significa que los diferentes grupos no puedan compartir un

posicionamiento político filosófico. Esta estrategia, en caso de ser realizable, carecerá del atractivo práctico de la teoría marxista porque no serán los intereses inmediatos de los grupos los que confluirán. Una forma prometedora de plantear ese proyecto es lograr la compatibilidad entre igualdad y la autopropiedad (Cohen, 1995, pág. 13), ya no como pronóstico garantizado por la abundancia material y la organización de la clase proletaria, sino en el plano de la teoría política normativa. La intención inicial de Cohen era, precisamente, sin rechazar la autopropiedad, socavar las consecuencias desigualitarias que Nozick deriva de esta (Cohen, 1995, págs. 13-14). Cohen concluye que de la defensa de la autopropiedad entre las consecuencias igualitarias de Marx y las consecuencias neoliberales de Nozick, se siguen las extraídas por Nozick (Cohen, 1995, págs. 15-16).

Segunda parte: La autopropiedad en Self-Ownership, Freedom and Equality

III- Aclaración de la tesis de la autopropiedad

Este capítulo expone la aclaración por parte de Cohen del concepto de autopropiedad. La exposición sigue de cerca los argumentos esgrimidos por Cohen en el capítulo “Self-Ownership: delineating the concept” de *Self-Ownership, Freedom and Equality*. La exposición ha intentado ser fiel a lo que el autor dice, aunque, en ocasiones se han incluido razonamientos que no se encuentran explícitamente formulados en la obra de Cohen. En definitiva lo que se expone es la comprensión del tesista de esos argumentos.

El capítulo tiene cuatro secciones: 1. El concepto de autopropiedad es incoherente, 2. El concepto autopropiedad es demasiado indeterminado, 3. Contra el argumento de David Gauthier: el concepto de autopropiedad implica que no es legítimo gravar la renta económica, y 4. Contra el argumento de John Rawls: la redistribución implica la negación de la tesis de la autopropiedad. Las primeras dos secciones atacan los argumentos contra el concepto de la autopropiedad. Las restantes observan las implicancias del concepto de autopropiedad.

En la primera sección se enfrenta la crítica muy extendida de que el concepto de autopropiedad es un sinsentido. Esta acusación puede ilustrarse por analogía con el concepto de auto-padre. Esta imputación de incoherencia se deriva de que propiedad es definida como algo que está sujeto a la voluntad de alguien, y no como la asignación a alguien de un conjunto de derechos sobre algo. Se propone, aunque Cohen no lo hace, la analogía con el concepto de auto-esclavitud que es claramente un sinsentido, pero exactamente porque requiere lo que la autopropiedad no.

En la segunda sección se plantea la crítica de la autopropiedad por ser demasiado indeterminada. Allí se sigue el razonamiento de Cohen. En primer

lugar, la tesis de la autopropiedad debe comprenderse como completa y universal y, en segundo lugar, las indeterminaciones restantes deben resolverse apelando al concepto de propiedad en general.

En la tercera sección se plantea la respuesta de Cohen al argumento de Gauthier según el cual ciertos impuestos a los ingresos son compatibles con la autopropiedad, específicamente aquellos que gravan la renta del factor. El argumento se desmonta a partir de que se observa que es falso que necesariamente la persona a la que se grava esa parte de su ingreso continúe realizando la misma actividad, de forma tal que “permanecería capaz, sin interferencia, de dirigir sus capacidades al servicio de sus preferencias”. También se muestra que si lo que justifica esa intervención es que lo que recibe es producto de la interacción social, entonces los impuestos podrían exceder los ingresos debido a la renta del factor. Finalmente, ante la tesis de que gravar la renta del factor es compatible con la autopropiedad porque esa porción es mayor a lo que se recibiría autárquicamente, se expone con Cohen que esto no es necesariamente así.

En la última sección de este capítulo, el argumento analizado sostiene que los impuestos, nieguen o no la tesis de la autopropiedad, no obligan a ciertas personas a ayudar a otras. Las personas, avanza el argumento, no son obligadas porque todas salen beneficiadas de la cooperación social. Este argumento tiene el problema de que no se aplica a sociedades donde hay grandes diferencias en los talentos (donde hay individuos que no cooperan porque no pueden “operar”) y las personas podrían resultar más beneficiadas eligiendo con quienes desean cooperar. Si se habla de beneficio neto de la cooperación social simplemente porque resulta beneficioso con respecto a una situación de autarquía, entonces sería suficiente que dos personas productivas obtengan un bienestar mayor que el que obtendrían aislados “sustentando” a una cantidad cualquiera de personas improductivas para que la distribución, según el principio de la diferencia, refleje la “cooperación mutua” de todos los miembros de la sociedad; lo cual resulta tremendamente implausible. Es falsa la afirmación de que las personas no sean

forzadas a ayudar porque simplemente salen beneficiadas de la cooperación con respecto a la situación de autarquía.

Se concluye que la tesis de la autopropiedad puede ser verdadera o falsa, que la autopropiedad implica la ilegitimidad de cualquier impuesto a los ingresos y que cualquier obligación redistributiva es ilegítima.

1. El concepto de autopropiedad es incoherente

Es usual sobre todo entre algunos pensadores no familiarizados con el concepto de autopropiedad que al mencionárselo inmediatamente recurran a cuestionar su coherencia. El argumento por lo general ataca la idea de que una persona pueda ser a la vez propiedad y propietaria. Este argumento fue elaborado, como se mostró en el primer capítulo, por Kant en las *Lecciones de ética* y en *La metafísica de la costumbre*.

El argumento sostiene que el concepto de propiedad no puede utilizarse de forma reflexiva. Al igual que el significado del concepto de padre, el de propiedad no admite que el “sujeto” y el “objeto” sean la misma persona, alguien no puede ser propiedad de sí mismo al igual que alguien no puede ser padre de sí mismo. En consecuencia, “Juan es propiedad de Juan” o “Juan es padre de Juan” son usos incorrectos de las expresiones “ser propiedad de” y “ser padre de”, y la abstracción de estas expresiones “auto-padre” o “auto-propiedad” sinsentidos.

Aunque la analogía parece posible, no es tan obvia. En primer lugar, de qué tipo de verdad se trata aquella que enuncia que un padre no puede serlo de sí mismo: ¿el significado de “ser padre de” excluye lógicamente esa posibilidad? Sin embargo, las posibilidades de ciencia ficción serán dejadas de lado, la analogía podría plantearse con la expresión “ser más alto que” y, en cualquier caso, la objeción está bastante clara.

¿Por qué una persona no puede ser propiedad de sí misma? La respuesta kantiana sostiene que sólo las cosas pueden ser propiedad de alguien y como nada puede ser una cosa y una persona a la vez, entonces las personas no pueden ser propietarias de personas. Resulta obvio que la premisa más fácilmente discutible es la que afirma que sólo una cosa puede ser propiedad de alguien. Nótese que esa premisa no debe ser afirmada en el caso del concepto “ser padre de”.

La objeción al concepto de autopropiedad no siempre se diferencia de la objeción de la tesis de la autopropiedad. Alguien puede sostener que, aunque el concepto de autopropiedad es perfectamente entendible, no debe sostenerse la tesis de la autopropiedad porque implica tratar a la persona de uno mismo como una cosa. De la misma manera, aunque nos oponamos a la esclavitud, el concepto de esclavitud resulta perfectamente comprensible incluso encerrando la propiedad de una persona. Esto niega la premisa, utilizada para señalar la incoherencia del concepto de autopropiedad, que sostiene que sólo las cosas pueden ser propiedad de alguien. Sin embargo, el problema reaparece: ¿alguien puede ser esclavo de sí mismo (y no en un sentido metafórico)? La auto-esclavitud no tiene sentido si el concepto de esclavitud requiere la sujeción de derecho u hecho a la voluntad de *otra* persona, no puede ser la misma persona amo y esclavo. Así, puede pensarse, se logra lo que Kant pretendía: el concepto utilizado para hablar de la propiedad de una persona sobre otra no puede tener como sujeto y objeto a la misma persona.

Este razonamiento realiza los siguientes movimientos. En primer lugar, la propiedad de otras personas es denominada como esclavitud y, en segundo lugar, afirma que la esclavitud no tiene sentido aplicada reflexivamente. La ventaja de este razonamiento es que no se basa en la premisa que dice que sólo las cosas pueden ser propiedad de alguien. Las personas pueden ser propiedad de alguien, pero no de sí mismas. Esto permite esclarecer un punto que explica buena parte de la inmediata reacción de los pensadores no familiarizados con el término autopropiedad: la utilización de un concepto de propiedad que no se restringe a un conjunto de derechos. Cuando se piensa la propiedad como la sujeción a la

voluntad de otro, entonces el concepto de autopropiedad es francamente un sinsentido.⁵⁷ El significado de “propiedad” que hace sentido cuando se habla de autopropiedad es el que afirma que la propiedad es un conjunto de derechos: “El núcleo central de un derecho de propiedad sobre X (...) es el derecho a determinar qué es lo que se debe hacer con X...” (Nozick, 1988, pág. 172).⁵⁸ Aunque la propia definición de esclavo impide hablar de auto-esclavitud, la autopropiedad es definida de forma análoga a la esclavitud:

Cada persona posee sobre sí misma, como un asunto de derecho moral, todos esos derechos que un esclavista tiene sobre un completo esclavo como un asunto de derecho legal, y está legitimada, moralmente hablando, a disponer sobre ella misma del modo en que un esclavista está legitimado, legalmente hablando, a disponer sobre su esclavo. (Cohen, 1995, pág. 68)

La analogía con la esclavitud en lugar de demostrar la incoherencia de la autopropiedad, muestra que es posible otorgarle sentido. Esta analogía nos permite realizar una última aclaración. Los derechos del esclavista sobre el esclavo abarcan los mismos derechos que el autopropietario tiene sobre sí. Por último, y como corolario de lo anterior, el concepto de autopropiedad no requiere que la propiedad y el propietario sean dos objetos diferentes, la propiedad y el propietario son idénticos.

2. El concepto autopropiedad es demasiado indeterminado

⁵⁷ A está sujeto a la voluntad de otro (no A) que es A (siendo A una misma persona).

⁵⁸ “(1) *derechos al control* sobre el uso del objeto, (2) *derechos a la compensación* si alguien usa sin el permiso del propietario el objeto, (3) *derechos al forzamiento* (para prevenir violaciones de esos derechos o para extraer compensación por violaciones pasadas), (4) *derechos a la transferencia de esos derechos* a otros (5) *inmunidad ante la pérdida no consensuada* de cualquiera de los derechos de propiedad” (Otsuka, Vallentyne, & Steiner, 2005, págs. 203-204).

El siguiente pasaje de “Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition” resume un tipo de críticas al concepto de autopropiedad.⁵⁹

La idea de autopropiedad está lejos de ser tan determinada como concepciones rivales tales como el utilitarismo del acto o los principios de justicia de Rawls, así una crítica de una de esas doctrinas por medio de la idea impactante de la autopropiedad es sospechosa, porque la atracción a la que apela es al menos parcialmente una función de su vaguedad. Tan pronto como empezamos a clarificar la noción de autopropiedad, su afirmación de representar el núcleo de la tradición liberal deviene más dudosa. (Arneson, 1991, pág. 54)

Este pasaje ilustra la crítica a la autopropiedad por ser un concepto indeterminado. El argumento formulado por Cohen, que lleva a la conclusión citada, no comete ninguno de los errores advertidos en la anterior sección: no supone que la autopropiedad sea idéntica a “la esclavitud de uno mismo” ni parte de la idea de que sólo las cosas puedan ser apropiadas. El argumento parte de entender la propiedad como un conjunto de derechos, así evita los mencionados errores, pero sucede que a diferentes conjuntos de derechos pueden denominársele propiedad. Algunas veces las personas tienen derecho a usar e intercambiar los recursos minerales del subsuelo y a veces no, y siempre lo llamamos propietario de la “tierra”. A veces pueden alquilar y a veces no, y generalmente lo llamamos propietario de la finca. Si el concepto de propiedad a secas no determina un conjunto preciso de derechos, no lo hace tampoco el de propiedad de uno mismo, por lo que no conocemos qué conjunto de derechos asigna ese concepto a las personas sobre su cuerpo y capacidades.⁶⁰

Cohen admite que el concepto de autopropiedad es vago cuando no se considera la autopropiedad como universal y completa. La autopropiedad define suficientemente la posición libertaria y su concepción de la justicia distributiva solamente si es concebida como la autopropiedad completa de cada uno de los individuos.

⁵⁹ La argumentación aquí expuesta a grandes rasgos sigue a Cohen (1995, págs. 213-217).

⁶⁰ Cuenta Cohen que el argumento le fue formulado por Ronald Dworkin en las clases que juntos dictaron en el verano de 1986 en Oxford (Cohen, 1995, pág. 213 n.p. 6).

Esto se puede ilustrar con dos ejemplos. Es contradictorio con la tesis de la autopropiedad tanto que un individuo *en particular* tenga derecho a utilizar su cuerpo para estrangular a otros como que *todos* los individuos no tengan derecho a vender las partes de su cuerpo. El primer caso es contradictorio con la autopropiedad, porque no se cumple con la condición de que los derechos sean iguales entre todos los individuos, aun cuando pueda decirse que el individuo particular tenga un derecho más completo sobre su cuerpo o, incluso, que todos los individuos obtengan como resultado un derecho más completo sobre su cuerpo (por ejemplo, porque el individuo en cuestión al ser favorecido con ese derecho evitaría más incursiones ilegítimas sobre el cuerpo de otros). En el segundo ejemplo (es decir, no permitir vender las partes del propio cuerpo) no se respeta la autopropiedad completa, ya que se impide un uso del propio cuerpo que no daña propiedad alguna de otros. Todos los individuos tendrían un derecho más completo y compatible con el mismo derecho por parte de otros si se permitiera tal acción.

Una modificación en el primer ejemplo permite observar una nueva dificultad en la determinación del concepto de autopropiedad. ¿Un conjunto de derechos iguales entre todos los individuos (a diferencia del ejemplo original) que permita el uso particular del propio cuerpo que consiste en el estrangulamiento de otros es compatible con la autopropiedad completa y universal? Cuando se han determinado los conjuntos de derechos más extensos que un individuo pueda tener compatibles con los mismos derechos por parte de los demás, el siguiente paso para precisar el concepto de autopropiedad, es observar si el conjunto de derechos es compatible con el concepto de propiedad como habitualmente se comprende. Así puede descartarse el conjunto de derechos que incluye el uso del propio cuerpo para estrangular a otros, de la misma forma que la propiedad de un

cuchillo excluye el uso particular de este que consiste en clavárselo a otro (Cohen, 1995, págs. 215-216).⁶¹

Sin embargo, aun cuando es posible apelar al concepto más básico de propiedad, este no está exento de indeterminaciones. Por ejemplo, el concepto de propiedad completa de una parcela de tierra no dice si está permitido construir cualquier tipo de edificio: ¿uno que impida pasar la luz a las parcelas vecinas? Sin embargo, no cabe duda que si se obliga al propietario de una parcela de tierra a dejar pasar por su parcela a su vecino se recorta su propiedad, aun cuando la obligación sea recíproca (Cohen, 1995, págs. 214-215; Nozick, 1988, pág. 272). El concepto de autopropiedad no hereda más que las indeterminaciones del concepto de propiedad.

Algunas consideraciones realizadas más recientemente permiten determinar aún más las posibles indeterminaciones del concepto de propiedad. La autopropiedad asigna los siguientes derechos:

(1) *derechos al control* sobre el uso del objeto, (2) *derechos a la compensación* si alguien usa sin el permiso del propietario el objeto, (3) *derechos al forzamiento* (para prevenir violaciones de esos derechos o para extraer compensación por violaciones pasadas), (4) *derechos a transferir* esos derechos a otros (mediante venta, alquiler, regalo, o préstamo) (5) *inmunidad a la pérdida no consensuada* de cualquiera de los derechos de propiedad” (Otsuka, Vallentyne, & Steiner, 2005, págs. 203-204).

De cualquier forma, continúan existiendo indeterminaciones que deben ser solucionadas apelando al concepto general de propiedad. Por ejemplo, al otorgarse mayor inmunidad se reducen los derechos de compensación y forzamiento, y viceversa (Otsuka, Vallentyne, & Steiner, 2005, pág. 205). La inmunidad iría demasiado lejos si las personas nunca pudieran defenderse porque violarían los derechos de otros, y quedaría corta si lo permitiera ante el menor indicio de una

⁶¹ Véase también (Cohen, 1995, págs. 227-228). Allí Cohen apela al concepto de propiedad en general para determinar algunos daños que son legítimos desde el punto de vista de los libertarios, como los que ocasiona la libre competencia.

posible violación. “Si cada olor, ruido o descarga [de un vehículo] cuenta como un perjuicio [y, entonces, como infringir un derecho], nadie podría hacer un asado en el patio trasero, hablar en su patio delantero, o cultivar” (R. Epstein citado por Mack, 2015, pág. 195).

La autopropiedad así definida basta para capturar adecuadamente el corazón de la posición libertaria con respecto a la justicia distributiva: nadie debe sin prestar su consentimiento servir a otros. El concepto de *propiedad* deja intacta esa tesis, ya que si alguien es propietario de *X*, entonces un tercero no puede disponer que otros usen *X* sin su consentimiento (en el caso de la *propiedad de uno mismo* esto es suficiente para rechazar los impuestos al ingreso y el trabajo forzado). Además, captura otro aspecto de la posición libertaria, el propietario de *X* puede usar *X* sin el consentimiento de algún otro (lo que significa en el caso de la autopropiedad que es legítimo masturbarse, trabajar para sí mismo, pintarse el pelo de cualquier color, usar la burka, etc.) o un tercero puede usarlo por medio de su consentimiento (en el caso de la autopropiedad: donaciones, intervenciones quirúrgicas o suicidio asistido) siempre y cuando no se afecte la propiedad de algún otro sin su aquiescencia.

3. Contra el argumento de David Gauthier: el concepto de autopropiedad implica que no es legítimo gravar la renta económica

Las anteriores secciones atañen a críticas que atacan el concepto mismo de autopropiedad, ya sea porque es un sinsentido o es impreciso, las siguientes evalúan que implicancias tiene el concepto de autopropiedad. En esta sección se expone la defensa de Cohen de que afirmar la autopropiedad implica que todos los impuestos al ingreso son injustos contra un argumento expuesto por David Gauthier en *La moral por acuerdo*.

A partir de un argumento que toma como protagonista a un jugador de Hockey, David Gauthier intenta probar que los impuestos a los ingresos que este recibe por el uso de sus talentos o capacidades no implican la negación de la tesis de la autopropiedad. Esto significa, desde el punto de vista de Cohen, negar el núcleo del concepto de autopropiedad, que dicta que nadie debe sin prestar su consentimiento servir a otros.

¿Por qué, según Cohen, es contradictorio con el principio de autopropiedad confiscar parte de los ingresos que una persona recibe por disponer de sus talentos o capacidades? Alguien puede sostener que si a una persona se le quita parte de lo que recibe por utilizar sus talentos o capacidades, no pierde por ello el derecho de propiedad que tiene sobre estos, ya que no se le quita la posibilidad de hacer con ellos lo que desee. Análogamente, no se deja de llamar una casa propiedad privada de alguien porque le cobren impuestos cuando la alquila. En primer lugar, vale recordar que la propiedad sobre uno mismo completa y universal es la que define suficientemente una posición política, y Cohen no se ocupa de determinar las condiciones suficientes para que algo sea llamado propiedad. En segundo lugar, los individuos ven limitados sus derechos a determinar qué es lo que deben hacer consigo mismos cuando un tercero les impone cargas no consentidas a una acción que no viola algún derecho de otros.⁶²

Gauthier cuestiona que toda redistribución limite el derecho de propiedad de los talentos y las capacidades. Por el contrario, sostiene que la autopropiedad completa es compatible con ciertos impuestos a la renta, específicamente, cree que Gretsky, jugador canadiense de Hockey, es libre de usar sus talentos y capacidades como desee si el Estado grava la parte de sus ingresos que se debe al pago por la escasez en el corto plazo insuperable de sus talentos. Esto es lo que los economistas llaman renta del factor: “La renta es determinada por la escasez del factor; es el premio que ciertos servicios de factor atraen, además del completo

⁶² Si un tercero impone cargas a una acción que viola algún derecho de otros, los individuos en su totalidad no necesariamente ven limitados sus derechos a determinar qué es lo que deben hacer consigo mismos, porque, justamente, los individuos cuyos derechos serían violados por la acción ven garantizados sus derechos a determinar qué es lo que deben hacer consigo mismos.

costo de oferta, porque no hay alternativa para satisfacer la demanda” (Gauthier, 1986, pág. 272).⁶³

El primer paso del argumento de Cohen contra la compatibilidad entre la autopropiedad completa y determinados impuestos al ingreso, es una aclaración conceptual: la renta de un factor económico no es lo mismo que el superávit del productor. La *renta de un factor económico* es la diferencia entre el monto del salario de Gretsky y el monto mínimo que estaría dispuesto a recibir por jugar al hockey si fuera posible aumentar la “oferta”, es decir, si hubiesen otras personas con talentos similares. Si hubiesen otros jugadores con talentos similares, Gretsky estaría dispuesto a bajar su salario hasta cierto punto, en ese punto no recibiría renta. El *superávit del productor* es la diferencia entre el salario de Gretsky y el monto mínimo que estaría dispuesto a recibir por jugar al hockey. Gretsky podría estar dispuesto a jugar al hockey por un salario inferior al que recibiría si la oferta pudiera expandirse, al igual que no estar dispuesto a no ser que fuera mayor. Por lo tanto, no es determinante la renta del factor económico en el monto del salario que Gretsky estaría dispuesto a recibir.

Gretsky podría aceptar un sueldo inferior al sueldo que gana un jugador mediocre para jugar en el equipo que ama o, por el contrario, odiar tanto los entrenamientos que no estaría dispuesto a jugar al hockey por un monto menor que aquel que incluye la renta por la escasez de sus talentos. En el primer caso, Gretsky “permanecería capaz, sin interferencia, de dirigir sus capacidades al servicio de sus preferencias” (Gauthier, 1986, pág. 273) aun cuando recibiera un sueldo menor al que ganaría si la oferta fuera elástica. En el segundo caso, no jugaría si no recibiera un sueldo que incluya la renta del factor. En cualquier caso

⁶³ Se ha decidido no utilizar la traducción al español. Especialmente por la falta de consistencia en la traducción de ciertos términos esenciales para el asunto aquí tratado. Por ejemplo, el término “factor rent” es unas veces traducido como “rédito” y otras como “renta bruta”, compárese: “le reconoce el derecho al rédito que deriva de esas dotes (Gauthier, 2000, pág. 358) con “gives him the right to factor rent deriving from the endowment” (Gauthier, 1986, pág. 273); y “la libertad de percibir la renta bruta” (Gauthier, 2000, pág. 358) con “the freedom to collect factor rent” (Gauthier, 1986, pág. 276).

no es la renta del factor productivo, sino el superávit del productor lo que determina que Gretzky continúe o no jugando al hockey si se gravan sus ingresos.

Hasta aquí la aclaración conceptual de Cohen no socava completamente la tesis de Gauthier. Únicamente cuando el salario es igual o mayor al mínimo por el cual Gretzky estaría dispuesto a jugar al hockey y mayor al que recibiría si la oferta no fuese limitada, es posible poner un impuesto que no disminuya ni la calidad ni la cantidad de la oferta.⁶⁴ Empero la segunda condición, que el salario sea mayor al que sería si la oferta fuese limitada, no es pertinente, porque aun cuando no se cumpla Gretzky “permanecería capaz, sin interferencia, de dirigir sus capacidades al servicio de sus preferencias”, como lo ilustra el caso en el que ama jugar al Hockey. Esto lleva a que el argumento de Gauthier se reduzca a una tautología: Gretzky “permanecería capaz, sin interferencia, de dirigir sus capacidades al servicio de sus preferencias” si el sueldo que recibe es mayor o igual que al mínimo por el cual estaría dispuesto a “dirigir sus capacidades al servicio de sus preferencias”.

El segundo paso en el argumento de Cohen intenta mostrar que tanto el superávit del productor como la renta económica y la mayoría de la demanda de los consumidores surgen a partir de la interacción social (Cohen, 1995, pág. 219). Gauthier afirma que la renta de un factor, a diferencia de la remuneración económica en general, debe ser distribuida según el principio minimax,⁶⁵ porque la primera y no la segunda surge únicamente a partir de la interacción social. Sin embargo, este criterio llevaría la redistribución demasiado lejos, según los propios parámetros de Gauthier, ya que si se puede distribuir todo aquello que surja de la interacción social, entonces se puede ir más allá de la mínima remuneración necesaria para que la persona se dedique a aquello que, sin impuestos, prefieren.

⁶⁴ Es decir, Gretzky no abandonaría el hockey al gravársele el factor económico incluido en su salario sólo si el factor económico fuera menor o igual al superávit del productor.

⁶⁵ “Minimax” hace referencia a minimizar el máximo costo en una situación de negociación: “sostendremos que la idéntica racionalidad de los negociadores exige que la máxima concesión (medida como una proporción de lo que cada uno pone en juego) sea lo menor posible” (Gauthier, 2000, pág. 31).

Otros pasajes justifican la redistribución de la renta del factor según un criterio distinto del anterior: lo redistribuible es aquello que excede lo que la persona podría alcanzar solitariamente:

Ciertamente, el principio (minimax) interfiere con una libertad particular – específicamente, la libertad de recoger la renta del factor. Pero esta no es la libertad de un ser solitario, el excedente (surplus) representado por la renta surge sólo mediante la interacción. Y así no es una parte necesaria de la libertad de mercado concebida como una extensión de la libertad natural disfrutada por un Robinson Crusoe. (Gauthier, 1986, pág. 276)

Cohen cree que este criterio admite dos interpretaciones de aquello que es redistribuible: una afirma que es lo que surge mediante la interacción social y otra que es lo que supera lo que alguien conseguiría en un solitario estado de naturaleza. Como vimos antes (dos párrafos más arriba), basarse sólo en que surja de la interacción llevaría a redistribuir incluso el ingreso en su totalidad, lo que obviamente negaría la autopropiedad, incluso en el sentido de Gauthier. La segunda interpretación brinda un criterio más estricto. El criterio para establecer la compatibilidad de la autopropiedad con la redistribución del ingreso es que el impuesto grave aquella porción del ingreso que excede lo que podría haber conseguido un Robinson Crusoe, lo que implica que ha surgido gracias a la interacción social. Vale notar que esto no significa (inversamente) que si el beneficio surge de la interacción social, entonces excede lo que podría haber conseguido un Robinson Crusoe.

La renta del factor surge de la interacción social, pero no necesariamente excede lo que podría haber conseguido un Robinson Crusoe. Cohen lo ilustra a partir del siguiente ejemplo. Grestky disfruta siendo un náufrago en una isla de comer cocos y está dispuesto a afrontar costos mayores para conseguir la misma cantidad de cocos que el costo que actualmente tiene, hay un superávit del productor (es decir, Grestky estaría dispuesto a asumir los mismos costos por menores beneficios). Según la interpretación de Gauthier, si Grestky disfrutara de su vida de náufrago más que de su actual vida, no debería ser objeto de impuestos.

Por lo tanto, el excedente no surge necesariamente de la interacción social. Dado que lo que surge de la interacción social puede no exceder lo que se conseguiría en la situación de Robinson Crusoe, en los casos en que la interacción social produce un excedente el impuesto a la renta del factor puede recortar la libertad natural. En conclusión, ese impuesto sería contrario a la libre disposición de las propias capacidades y contradictorio con la defensa de la autopropiedad.

En resumen, la argumentación de Cohen contra la tesis de que la autopropiedad es compatible con una redistribución de los ingresos tiene tres pasos, cada uno de los cuales refuta un criterio diferente que intenta validar esa afirmación. *En primer lugar*, se refuta que aunque se grave la parte del salario de Gretsky correspondiente a la renta del factor este estaría “dispuesto, muy probablemente, a jugar hockey por un salario menor que el que recibe” (Gauthier, 1986, pág. 273). Cohen afirma que lo determinante para que Gretsky persista jugando al hockey es el salario de reserva, que puede ser de un monto menor que un salario que no incluye el ingreso obtenido por la escasez de los talentos (si ama jugar) y mayor o igual a un salario que lo incluye (porque odia entrenar). *En segundo lugar*, se refuta que la renta económica surja de la interacción social y no así la remuneración económica en general y la demanda de productos. Por último, *en tercer lugar*, se rechaza que gravar ingresos que incluyan renta económica no afecta la libertad natural, porque estos son producto de la interacción social. Aunque todo excedente de una situación natural sea producto de la interacción social, no todo producto de la interacción social excede el beneficio obtenido en una situación natural. Por lo tanto, cuando se grava la parte del salario de Gretsky que corresponde a la renta económica puede recortarse su libertad natural. La conclusión que extrae Cohen de esta disputa con Gauthier, es que un derecho exclusivo sobre las propias capacidades no permite extraer una suma del ingreso sin el consentimiento del afectado, aun cuando se prevea que el involucrado continuaría actuando de la misma forma sin esa porción. Nótese que esta conclusión no atañe a la verdad de la tesis de la autopropiedad, sino a su significado.

4. Contra el argumento de John Rawls: la redistribución implica la negación de la tesis de la autopropiedad

Gauthier sostiene que ciertos impuestos a los ingresos son compatibles con la autopropiedad. Cohen rechaza esta afirmación y reafirma que la tesis de la autopropiedad implica que los individuos no deben ser obligados a servir a otros. John Rawls sostiene que el principio de la diferencia no obliga a unos individuos a asistir a otros. Cohen se opone a que la redistribución justificada por ese principio no obligue a unos individuos a servir a otros. Toda redistribución viola el núcleo de la tesis de la autopropiedad: nadie debe ser obligado a ayudar a otros.

La teoría de la justicia de John Rawls responde a la pregunta: ¿cómo deben distribuirse las cargas y los beneficios de la cooperación social? Rawls afirma que el procedimiento adecuado para decidir qué principios de justicia deben gobernar las instituciones sociales encargadas de distribuir las cargas y los beneficios de la cooperación social es la posición original. La posición original garantiza que los principios elegidos por las partes representantes de los miembros de la sociedad sean imparciales, porque nadie conoce su situación particular en la sociedad de forma tal que pueda obtener una ventaja para sí. Las partes desconocen aspectos como sexo, raza, situación económica, gustos, etc., de sus representados. En esta situación Rawls sostiene que se elegirían dos principios, uno que garantiza la igual libertad de todos los miembros de la sociedad y otro que garantiza que aquellos peor situados estén mejor que en cualquier esquema distributivo alternativo. Es preciso dejar esta escuálida descripción de la teoría de la justicia de John Rawls para adentrarnos en el argumento que aquí interesa.

¿Qué razones tienen los más favorecidos para reclamar que el esquema distributivo sugerido por Rawls los obliga a ayudar a los peor situados? Bases incorrectas, desde el punto de vista de Rawls, para apoyar este reclamo son el derecho sobre los dones naturales, el carácter personal o la posición inicial

ocupada en la sociedad. Los individuos más favorecidos no tienen motivos para este reclamo, ya que “la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos” (Rawls, 1995, pág. 18). La teoría de Rawls es propuesta para un contexto en que todos los miembros de la sociedad colaboran y aunque los poderes productivos de las personas son diferentes, todos salen beneficiados por la actividad de cada uno, incluso los más talentosos o capaces (Cohen, 1995, pág. 224).

Esta argumentación es desafiada al preguntar: ¿qué lugar ocupan en la teoría de la justicia de Rawls aquellas personas que son completamente improductivas (aquellas que no participan de la *cooperación* social)? La teoría de Rawls parece enfrentar un dilema: si se afirma que estas personas también contribuyen a un esquema cooperativo de beneficio mutuo, entonces el criterio para determinar el beneficio mutuo es muy débil y poco convincente, si se afirma que las personas improductivas no son tenidas en cuenta por la teoría de la justicia, entonces la teoría de la justicia no se aplica a ninguna sociedad que nos resulte familiar.

¿En comparación con qué situación se dice que un individuo sale favorecido por la interacción social? Una opción es tomar como punto de comparación una situación de autarquía, la situación de Robinson Crusoe. Si se elige replicar así, es decir, optar por el primer cuerno del dilema, los individuos resultarían favorecidos en casi cualquier situación social. Es suficiente que dos personas productivas obtengan mayores beneficios que el que obtendrían aislados “sustentando” a una cantidad cualquiera de personas improductivas para que la distribución, según el principio de la diferencia, refleje la “cooperación mutua” de todos los miembros de la sociedad.

Un criterio más exigente para evaluar si los individuos se benefician mutuamente en una sociedad es que no resulten menos favorecidos en la situación evaluada que con otra composición social (de la cual el individuo en cuestión forma parte). El ejemplo recién presentado no pasaría el examen con este criterio,

los individuos más productivos no salen beneficiados de compartir la sociedad con individuos improductivos. Por esta razón Cohen sostiene que el principio de la diferencia aplicado a las sociedades que nos resultan familiares no resulta en el beneficio recíproco de sus miembros. Por lo tanto, el principio de la diferencia sólo sería válido como realización del beneficio mutuo en sociedades muy diferentes a la nuestras en cuanto a la cantidad y diversidad de sus miembros, donde todos serían aproximadamente igual de talentosos.⁶⁶

Una respuesta bastante obvia desde el punto de vista de Rawls consiste en recalcar que su teoría ideal no tematiza el caso de los totalmente incapaces (así como tampoco, por ejemplo, los asuntos de justicia internacional). Sin embargo, Cohen cree que esta respuesta no es convincente, porque considera que la dificultad que desenmascara hunde sus raíces más profundo en la teoría de Rawls. La búsqueda del beneficio mutuo y la consideración de los talentos como acervo común de la sociedad determinan teorías de la justicia distintas, el principio de la diferencia refleja esta segunda consideración pero no la primera, ya que no es ventajoso para todos los miembros de la sociedad. El problema se debe a una incompatibilidad entre las condiciones del contrato y los principios elegidos en este (Cohen, 1995, pág. 226). Las condiciones del contrato afirman que se debe buscar la mutua ventaja, pero su resultado niega las amplias desigualdades que de la mutua ventaja se seguirían.

⁶⁶ En este punto, como en otros, el análisis de Cohen coincide con el de Nozick (Nozick, 1988, pág. 192).

IV- La crítica de la tesis de la autopropiedad

Este capítulo expone los argumentos de Cohen contra la autopropiedad. Está compuesto por cuatro secciones: 1. ¿La tesis de la autopropiedad puede ser refutada directamente?, 2. La autopropiedad y la esclavitud, 3. La autopropiedad y la autonomía y 4. La autopropiedad y la instrumentalización.

La primera sección comienza planteando la tesis de que la autopropiedad no puede ser refutada directamente. Esto significa que no puede ser refutada sin caer en la circularidad o, dicho de otra forma, la tesis de la autopropiedad no puede ser refutada sin que en las premisas del razonamiento ya esté contenida su negación. Cohen cree que la forma más auspiciosa de rechazar la tesis de la autopropiedad es mostrar que algunas implicancias que sus defensores dicen que tiene y resultan atractivas, no son reales.

En la segunda sección se expone el argumento de Cohen contra la afirmación de que la autopropiedad no es condición suficiente ni necesaria para el rechazo de la esclavitud. En esta sección, la más compleja del presente capítulo, Cohen intenta mostrar que ser obligado a ayudar a otro no implica estar en una situación de esclavitud, ya que las obligaciones no necesariamente dan derechos a los ayudados sobre los obligados. Si el libertario desea rechazar este argumento, debe afirmar que tan importante es que unas personas no tengan derechos sobre otras como que las personas puedan decidir qué hacer con sí mismas, pero esto deriva en que situaciones como la de algunos proletarios que el libertario encuentra legítimas, no lo sean.

En la tercera sección se expone el argumento que rechaza la afirmación de que la autopropiedad maximiza el rango de elecciones de las personas. Allí Cohen expone la posibilidad de que una limitación de los derechos de propiedad sobre

uno mismo deje un rango más amplio de elecciones que su institucionalización. Por lo tanto, la redistribución de recursos, contraria a la autopropiedad, es necesaria para que algunas personas tengan opciones aceptables. Al final de esta sección se plantea algunas dudas sobre el argumento de Cohen.

En la última sección se discute la creencia de que la autopropiedad es condición suficiente y necesaria de la no instrumentalización de las personas. Cohen muestra que la autopropiedad y el principio del consentimiento no son ni necesarios ni suficientes para garantizar que las personas no sean tratadas meramente como medios. Por último, argumenta que aunque el principio del consentimiento implique la autopropiedad esto no puede ser utilizado como un argumento a favor de la autopropiedad porque estos dos principios son casi idénticos.

1. ¿La tesis de la autopropiedad puede ser refutada directamente?

Cohen sostiene que la tesis de la autopropiedad no puede ser propiamente refutada (Cohen, 1995, pág. 230). Esto se debe a que la tesis es tan fundamental que no puede encontrarse un lugar neutro desde el cual evaluarla: los argumentos posibles de ser esgrimidos contra la tesis de la autopropiedad suponen su negación. Sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, la tesis de la autopropiedad es rechazada por Cohen a través de argumentos que intentan mostrar que algunas de las consecuencias que la hacen tentadora no se siguen verdaderamente de esta. No es cierto que la autopropiedad evite la esclavitud o que las personas sean tratadas como meros medios, tampoco que garantice una mayor autonomía.

La pregunta que aquí nos planteamos es: ¿es cierto que no se puede encontrar argumentos que ataquen directamente la tesis de la autopropiedad sin suponer su negación? Un posible argumento directo contra la tesis de la autopropiedad, puesto por Cohen como ejemplo, es que las diferencias de suerte

entre los individuos no deben dar lugar a diferencias en la distribución de las pertenencias. La autopropiedad tiene como consecuencia que unas personas estén en una situación peor que otras por el mero efecto de la suerte. Sin embargo, cuando se acepta que los efectos de la suerte no deben dar lugar a ventajas o desventajas entre los individuos, ya se ha negado el principio de la autopropiedad. Este argumento podría ir acompañado de algunos ejemplos que presionen en la dirección indicada. Podría sostenerse, por ejemplo, que las mismas dotes naturales que en unas sociedades permiten obtener recursos a ciertas personas, en otras no lo hacen, sin que sea posible responsabilizar, en ningún caso, a los individuos. Por ejemplo, ciertas conductas asociadas a ciertas patologías psiquiátricas, las cuales puede esgrimirse que son consecuencia del azar, que en nuestras sociedades conllevan una gran carga en otras significan un gran beneficio. Aun así el defensor de la autopropiedad permanecerá impávido, no morderá el anzuelo y dirá que tan justo es que hoy las personas que se conducen de esa forma dependan de la caridad ajena como antes que hicieran uso de los recursos que voluntariamente recibían.

Cohen cree que una tesis no puede ser directamente refutada si su refutación resulta necesariamente circular, es decir, si supone aquello que quiere demostrar. Recién se vio que afirmar que las personas no deben recibir las consecuencias de la suerte niega la tesis de la autopropiedad y, por lo tanto, un razonamiento que tome tal afirmación como punto de partida para rechazar la tesis de la autopropiedad sería impotente.

¿Cuáles son las condiciones que hacen a una tesis irrefutable directamente? ¿Qué otros principios no admiten ser refutados directamente? ¿Por qué? ¿Cómo puede saberse si una tesis es irrefutable directamente de manera no inductiva? Una consideración profunda de estas cuestiones nos llevaría lejos de la

temática principal de la tesis y, más importante, no estoy preparado para llevarla adelante.⁶⁷

No es posible responder acerca de qué es lo justo sin antes resolver si la autopropiedad es justa. Pero la relación inversa es también correcta: para responder a si la autopropiedad es justa antes habría que determinar qué es lo justo. Si se dice que definir lo justo es llenar adecuadamente la fórmula “dar a cada uno lo que le corresponde” o “dar a cada uno lo suyo” (Justiniano, Cicerón, Santo Tomás de Aquino); cualquier intento de hacerlo negara la autopropiedad desde el inicio.⁶⁸ En cualquiera de los siguientes casos eso es lo que sucede, ya sea que dar a cada uno lo suyo signifique: dar a cada cual lo que maximice la utilidad agregada de todos los individuos de una sociedad, dar a cada cual según sus necesidades, según su contribución a la sociedad, darle a cada cual aquello que los individuos de una sociedad decidieran en la posición original (es decir, en una situación hipotética que refleje imparcialidad) o en una comunidad ideal de habla (es decir, debatiendo en una situación donde la comunicación no estuviera dirigida a otro fin que no sea el entendimiento), etc.

A primera vista no parece suceder con todas las fórmulas que nieguen desde el inicio la tesis de la autopropiedad, por ejemplo, en la posición original tal como la describe John Rawls parece que puede elegirse sin contradicción distribuir los ingresos y la riqueza según el principio de la autopropiedad. Sin embargo, en la posición original unas personas deciden acerca de la situación de otras, por lo que ya se ha instaurado una metodología para tomar la decisión que implica la negación del principio de autopropiedad (Nozick, 1988, págs. 196-202).

⁶⁷ De cualquier forma, en filosofía son escasas las veces que se da una reducción al absurdo, la gran mayoría de las veces se muestran consecuencias embarazosas, mediante analogías, experimentos mentales o contraejemplos, o se explicitan y rechazan supuestos de las teorías. (Podría agregarse el caso en que el mostrar que una afirmación fáctica es falsa tira por la borda una tesis filosófica, pero ¿no debería decirse que nunca lo fue?)

⁶⁸ La autopropiedad puede decirse que es un principio de justa asignación, sin embargo, no es una pauta. La autopropiedad brinda libertad de romper cualquier pauta de distribución o principio de estado final.

La autopropiedad no puede ser refutada, porque cuando se la intenta refutar se supone su negación. En lugar de enfrentar directamente la tesis de la autopropiedad, Cohen se propone refutarla mostrando que, por un lado, algunas de las consecuencias que sus defensores sostienen que se siguen del rechazo de la autopropiedad, verdaderamente no se siguen y, por otro lado, que algunas consecuencias que supuestamente se siguen de su afirmación, no se siguen.

2. La autopropiedad y la esclavitud

En primer lugar, Cohen refuta la afirmación de que la autopropiedad impide la esclavitud. Recordemos que el núcleo de la tesis de la autopropiedad es que una persona no tiene derecho sobre lo que otra puede hacer a no ser que la segunda le otorgue tal derecho o, lo que es lo mismo, nadie tiene una obligación (aquí entiéndase derecho sobre lo que otra persona puede hacer) a no ser que haya dado su consentimiento. Dado que la esclavitud es una obligación no consentida, la esclavitud en cualquier grado queda eliminada por la autopropiedad.

Cohen reconstruye este argumento como sigue:

- (1) Si *X* es obligado no contractualmente a hacer *A* por *Y*, entonces *Y* tiene derecho a disponer sobre el trabajo de *X* de la forma en que un amo lo tiene.
- (2) Si *Y* tiene un derecho sobre el trabajo de *X* como la que un amo tiene, entonces *X* es, pro tanto, un esclavo.
- (3) Es moralmente intolerable para cualquiera, en cualquier grado, ser el esclavo de otro. Por lo tanto:
- (4) Es moralmente intolerable para *X* ser obligado no contractualmente a hacer *A* por *Y*. (Cohen, 1995, págs. 230-231)

La argumentación de Cohen contra este razonamiento tiene tres pasos.

En primer lugar, cuestiona la premisa de que toda obligación no consentida es moralmente intolerable. No es, desde el punto de vista moral, equiparable la detención no consentida de un inocente por cinco minutos que su

arresto no consentido de por vida (Cohen, 1995, pág. 231). Aunque es moralmente intolerable que una persona inocente esté arrestada toda su vida, no lo es que esté detenida por un lapso breve de tiempo por razones de seguridad.

Este ejemplo presentado por Cohen deja algunas dudas. Los individuos pueden haber consentido previamente que tengan lugar, en ciertas circunstancias, arrestos a inocentes. Nozick defiende que un esquema racional de penas es el que intenta minimizar tanto el riesgo de ser objeto de un delito como el de ser juzgado culpable siendo inocente, por lo tanto, cierto número de arrestos injustos puede ser tolerado (Nozick, 1988, pág. 102).⁶⁹ Si le otorgamos un valor absoluto a no ser injustamente castigado, deberíamos dejar de castigar en general (Nozick, 1988, págs. 101-102). Cuando una persona se niega en las circunstancias especificadas a ir a la policía lo que hace, en general,⁷⁰ es invalidar un consentimiento previamente otorgado.

La defensa de la tesis de la autopropiedad no es contradictoria con el apoyo a algunas obligaciones de este tipo. Un derecho componente de la propiedad es el derecho a forzar a cumplir nuestro derecho. La obligación no consentida puesta por mí a alguien que me ha quitado algo que me pertenece es coherente con la tesis de la autopropiedad. Si bien esto no descarta el contraejemplo de Cohen, pone en duda la atribución de la tercera premisa a Nozick. Si Nozick rechaza la esclavitud no lo hace, si este razonamiento es correcto, afirmando (en cualquier contexto) que toda obligación no consentida es moralmente intolerable.

En segundo lugar, siguiendo un contraejemplo de Joseph Raz, Cohen analiza la obligación no consentidas de un hijo de asistir a su madre enferma con el fin de rechazar la primera premisa del argumento. En este caso, si el contraejemplo es correcto, el hijo está obligado no contractualmente a asistir a su

⁶⁹ La traducción al español de *Anarquía, Estado y utopía* tiene en el pasaje referido como en tantos otros pasajes errores importantes.

⁷⁰ Digo “en general” para dejar afuera el caso especial de los independientes a quienes se les prohíbe ejercer la autodefensa, aunque son compensados por ello por la asociación de protección dominante. No es necesario profundizar en este asunto.

madre, pero la madre no tiene derecho a disponer sobre su hijo como un amo sobre un esclavo. Cohen plantea tres interpretaciones de esta segunda afirmación: 1) la madre no tiene ningún derecho sobre su hijo (y el hijo está obligado), 2) la madre no tiene derecho a impedir que su hijo la ayude ni a absolverlo de tal obligación (y el hijo está obligado) y 3) aun cuando la madre tenga derecho a impedir que su hijo la ayude o a absolverlo de la obligación de ayudarla, no tiene derecho a hacer con su hijo lo que desee, como un amo lo tiene con su esclavo (y el hijo está obligado).

La reacción inmediata ante este contraejemplo es que no es tal, es decir, que no niega la premisa que dice negar, porque no se trata en el argumento y en el ejemplo del mismo tipo de obligación. Aun cuando exista una obligación moral de los hijos de asistir a sus padres, esta es diferente de una obligación legal en tanto que no permite ni a la madre ni a nadie imponer dicha obligación. Por lo tanto, la premisa del argumento debería ser formulada de la siguiente manera: Si *X* es obligado no contractualmente a hacer *A* por *Y*, y *si no realiza A, entonces X es legalmente forzado a realizar A*, entonces *Y* tiene derecho a disponer sobre el trabajo de *X* de la forma en que un amo lo tiene. Dicho de otra forma, no es relevante el contraejemplo de la obligación del hijo con su madre si el hijo no está obligado legalmente a asistir a su madre.⁷¹

Esta respuesta, sin embargo, no es suficiente para descartar el contraejemplo. Supóngase ahora que el Estado obliga al hijo a asistir a su madre. Podría decirse que el Estado se arroga el derecho a imponer a ciertas personas que asistan a otras. Dado que el Estado tiene algún derecho sobre el hijo debe descartarse la primera condición para la no-esclavitud arriba establecida (la madre no tiene ningún derecho sobre su hijo). Sin embargo, puede ser cierta la segunda condición: ni la madre ni el Estado tienen derecho a impedir que el hijo ayude a su madre ni a absolverlo de tal obligación. Según esta formulación el Estado tiene el

⁷¹ Esto es válido aunque la madre no tenga ningún derecho sobre el hijo, lo que a su vez implica las otras dos condiciones de no-esclavitud (2 y 3, es decir, la madre no tiene derecho a impedir que su hijo la ayude ni a absolverlo de tal obligación y tampoco tiene derecho a hacer con su hijo lo que desee).

deber de obligar al hijo a asistir a su madre: el derecho ausente del hijo de asistir a su madre no es transferido ni a su madre ni al Estado. Por lo tanto, el hijo está obligado legalmente sin otorgar su consentimiento a asistir a su madre, pero nadie tiene derechos esclavistas sobre él. Si el Estado tuviese derechos esclavistas, entonces tendría derecho a absolverlo de la obligación, pero no lo tiene. Sin embargo, el amo tiene derecho a absolver de cualquier obligación al esclavo (incluso de la de servirle).⁷²

Hasta ahora, la idea de que *no* le corresponde a toda obligación un derecho de alguien sobre el obligado, puso en jaque la premisa de que las obligaciones no consentidas llevan a quien impone la obligación a tener derechos de esclavitud. Sin embargo, este resultado no es definitivo. La premisa continuaría haciendo válido el argumento, aunque se deje de lado los derechos atribuidos a quien obliga: Si *X* es obligado no contractualmente a hacer *A* por *Y*, entonces *X no tiene derecho a disponer sobre su trabajo* de la misma forma en que un esclavo no tiene derecho a disponer sobre su trabajo. Esta modificación cambia el énfasis del argumento.

Las personas no están sólo preocupadas por no estar bajo la voluntad de otros, sino que desean estar sujetos a su propia voluntad. Aunque ni la madre ni el Estado tengan derecho a impedir que su hijo la ayude ni a absolverlo de tal obligación, el hijo está con respecto a su trabajo en la misma situación que un esclavo. El hijo está sujeto, cuando es obligado a ayudar a su madre, a una voluntad ajena; aunque no es propiedad de otro, tampoco es propiedad de sí mismo. En consecuencia, la equivalencia desde una perspectiva moral entre la esclavitud y otras obligaciones no consentidas, como los impuestos a los ingresos,

⁷² Cohen analiza una posible respuesta que en lo esencial reproduce la discusión ya expuesta. Si el hijo es obligado legalmente y sin otorgar su consentimiento a ayudar a su madre por parte del Estado, por lo que el Estado se arroga el derecho a dirigir esta utilización particular del trabajo del hijo para asistir a otros (Cohen, 1995, pág. 234), entonces tiene derechos esclavistas sobre el hijo. Cohen responde a esta objeción: “La constitución socialista requiere que el Estado ponga impuestos redistributivamente; la constitución de Nozick impide al Estado hacerlo. Es igualmente falso en cada caso que al Estado se le confiere así con un derecho a decidir por sí o por no que algunos servirán a otros” (Cohen, 1995, pág. 234).

que Nozick traza, sigue en pie. Los gravámenes del Estado son condenables, no ya porque otros tengan derechos sobre el trabajo propio, sino por no tener uno mismo derecho efectivo sobre este.

En tercer lugar, Cohen sostiene que dos tesis a la interna del propio planteo de Nozick son contradictorias con el rechazo de las obligaciones no consentidas basado en la afirmación de la autopropiedad (y no simplemente en la ausencia de propiedad de otros).⁷³ Por un lado, la obligación, incluso sin dar consentimiento, de todas las personas en el Estado mínimo de mantener la seguridad pública,⁷⁴ por otro lado, la legitimidad, en el propio planteo de Nozick, de que las personas debido a su situación material terminen siendo esclavas mediante contratos.

En cuanto al primer cuestionamiento. Nozick cree que el Estado mínimo puede cobrar impuestos para compensar a aquellas personas que vivan en el territorio dominado por el Estado mínimo, no contraten servicios de seguridad al Estado y se les impida la autodefensa (Nozick, 1988, págs. 114-115). De esta forma, se evita que aquellos que no contratan los servicios de la agencia de protección puedan imponer daños desmedidos a sus ofensores o dañen a inocentes por malos métodos de determinación de la culpabilidad (Nozick, 1988, pág. 116 y 123).

El argumento de Cohen plantea un dilema. Si las obligaciones no consentidas llevan a la esclavitud *porque* otorgan derechos a *otros* sobre los individuos obligados, entonces los impuestos redistributivos *no* llevan a la esclavitud. Si las obligaciones no consentidas llevan a la esclavitud *porque* no otorgan derechos completos a los individuos sobre *sí mismos*, entonces los impuestos del Estado mínimo son igual de condenables que los impuestos redistributivos.

⁷³ “La pregunta comparable sobre un individuo es si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo. Creo que sí.” (Nozick, 1988, pág. 317).

⁷⁴ Nozick afirma que en el Estado mínimo “todas las personas, o algunas (por ejemplo: todas aquellas que lo necesitan), reciben cupones financiados por impuestos, los cuales únicamente pueden usarse para comprar pólizas de protección al Estado ultramínimo” (Nozick, 1988, pág. 39).

Nozick no puede cuestionar este segundo condicional por medio de la distinción entre la legitimidad del cobro de impuestos para la seguridad y la ilegitimidad de los impuestos para asistir a los pobres apelando a la autopropiedad. La autopropiedad no puede ser citada como razón para diferenciar entre los dos impuestos, porque de lo que se trata es de dar un argumento a favor de la tesis de la autopropiedad. Hacerlo sería equivalente a afirmar que la autopropiedad evita las obligaciones no consentidas que llevan a la esclavitud cuando niegan la autopropiedad.

El segundo cuestionamiento apunta a la coherencia entre la legitimidad de esclavitud consentida, que Nozick sostiene, y la condena de la esclavitud no consentida. Cuando se ha sostenido que las obligaciones no consentidas llevan a la esclavitud porque dañan la propiedad de sí, y no porque dan derechos a otros sobre el obligado, surge la posibilidad de que una persona transfiera derechos a otros sobre sí misma y, sin embargo, no se respete la propiedad sobre sí misma, es decir, que no esté sujeta a su propia voluntad. Un proletario no tiene propiedad sobre sí si muere de hambre, aunque nadie tenga derecho alguno sobre su trabajo. La refutación de Cohen de que la autopropiedad sea suficiente o necesaria para la ausencia de esclavitud levanta la oposición entre autopropiedad real y formal: “¿Cuál es el punto de ser dueño de mí mismo si no puedo hacer nada sin el consentimiento de otros?” (Cohen, 1995, pág. 98).⁷⁵

3. La autopropiedad y la autonomía

Los libertarios sostienen que sin autopropiedad no hay autonomía y, aún más, que la autopropiedad basta para garantizar la autonomía. Cohen intenta mostrar que hay autonomía sin autopropiedad y autopropiedad sin autonomía. La

⁷⁵ Véase, más adelante, la definición de Otsuka de autopropiedad real (pág. 121).

autonomía, tal como la define Cohen,⁷⁶ es el rango de elecciones de una persona (Cohen, 1995, pág. 236). Por lo tanto, si la autonomía es utilizada como un argumento a favor de la autopropiedad, y debido a que la autonomía admite grados, la pregunta que cabe hacerse es si una sociedad que realiza la autopropiedad completa y universal maximiza la autonomía.

El compromiso de los defensores de la autopropiedad con la búsqueda de la maximización de la autonomía parece bastante directo, ya que la tesis de la autopropiedad defiende que cada persona cuenta con un rango ilimitado de posibilidades de hacer con sí mismo lo que desee mientras no quite a otros la posibilidad de hacer aquello a lo cual tienen derecho. Por lo tanto, toda posibilidad de elección restringida garantiza alguna otra posibilidad elección.

Sin embargo, Cohen sostiene que en una sociedad que realiza la teoría de la justicia de Nozick y las personas tienen talentos diferentes, pueden surgir desigualdades económicas que llevarían a ciertas personas a perder el control de su vida. Esto no sería cierto si las personas no actuaran egoístamente, pero esto es algo que la tesis de la autopropiedad permite. La existencia de un proletario Z que “se enfrenta a la alternativa de trabajar o morirse de hambre” no es contradictoria con la tesis de la autopropiedad (Nozick, 1988, págs. 255-256). Por lo tanto, la autopropiedad no es suficiente para maximizar la autonomía. El imperio de la autopropiedad permite que, sin violar derechos, surja un proletario que no puede hacer nada sin el consentimiento de otros.

Cohen cree que también en un escenario donde las personas tienen talentos similares la autopropiedad no maximiza necesariamente la autonomía. En esa situación, y contra la intuición previamente expresada, la restricción de los derechos de todos sobre sí mismos puede redundar en una maximización de la autonomía (Cohen, 1995, pág. 237). La restricción a las competencias posicionales es un ejemplo, dos personas que quieren tener la casa más grande del

⁷⁶ Esta es una definición adoptada para el contexto de la discusión. No significa que Cohen se encuentre aquí disputando acerca de la definición correcta de autonomía.

vecindario seguramente pierdan recursos innecesariamente en esa carrera, si se restringiese este derecho, tendrían un conjunto mayor de elecciones. Otro ejemplo son los bienes públicos, por ejemplo, todos los miembros de la sociedad podrían tener mayor autonomía si nadie tiene derecho a hacer un uso exclusivo de plazas, rutas o bibliotecas públicas.

Sin embargo, la autopropiedad no impide que las personas voluntariamente se constriñan de llevar adelante ciertas acciones que reducen la autonomía. En los contraejemplos hasta ahora planteados, el proletario Z, la competencia posicional y los bienes públicos los autopropietarios podrían ponerse de acuerdo en restringir esas acciones. Los involucrados podrían ponerse de acuerdo, por ejemplo, en mantener caminos públicos.⁷⁷ En cualquier caso, no es la autopropiedad como tal la que maximiza la autonomía, sino las personas que deciden priorizando la autonomía restringir aquello que la autopropiedad permite.

La búsqueda de la maximización de la autonomía y la defensa de la autopropiedad son criterios distintos para evaluar una sociedad. Cuando se otorga prioridad a la autonomía se deben garantizar el acceso a ciertos bienes que son necesarios para que las personas tengan una variedad de opciones aceptables, por ejemplo, cierto nivel educativo y de bienestar, lo cual resulta evidentemente contradictorio con la defensa de la autopropiedad.

Hasta ahora se ha visto que la autopropiedad no implica la autonomía, pero quizás la autonomía implica la autopropiedad. En este sentido, una hipótesis es que la autonomía para desarrollar los talentos propios implica la autopropiedad. Cohen niega esta posibilidad. Alguien puede tener derecho a desarrollar de forma autónoma un talento X, y no tener derechos completos de propiedad sobre sí mismo. El derecho a desarrollar talentos no es igual al derecho a recibir los

⁷⁷ Más difícil parece ser el caso de las competencias posicionales, que requiere la intervención de un tercero que restrinja esos comportamientos, porque, de lo contrario, las personas con preocupaciones posicionales persistirán en el comportamiento ineficiente, pero racional desde un punto de vista individual. Aunque podrían acordar crear un fiscalizador externo, nadie aisladamente tendrá incentivos para dar su consentimiento (el fiscalizador externo parece ser requisito para alcanzar el acuerdo).

ingresos que a partir de esos talentos pudieran generarse. Incluso este último puede impedir el primero.

La argumentación de Cohen tiene dos limitaciones, por un lado, su definición de maximización de la autonomía y, por otro lado, su definición de autonomía. En cuanto a la primera limitación Cohen utiliza un criterio para evaluar la autonomía que supone una cierta idea de igualdad y se aleja de la estricta maximización global. Permítaseme explicarme. Cohen sostiene que una sociedad respetuosa de la autopropiedad puede llevar a la aparición de un proletario que no tiene opciones aceptables. Sin embargo, la imposición sobre otros de que lo asistan significa reducir el rango de elecciones que estos pueden hacer, al menos desaparece la posibilidad de no asistir al proletario Z. La asistencia puede o no producir un crecimiento de la autonomía *en términos globales*, esto dependerá de si las elecciones posibilitadas por la asistencia son mayores que las elecciones inhabilitadas. Por ejemplo, un impuesto casi universal acrecentará la autonomía si permite al proletario Z más elecciones que todas aquellas restringidas por el impuesto, al menos una por persona que paga el impuesto. Las dificultades de un cálculo semejante son enormes.

Aunque Cohen comienza con una definición de la autonomía que se refiere exclusivamente al número de elecciones disponibles, en el transcurso de la argumentación vira hacia una consideración de las elecciones aceptables. En cuanto a las elecciones disponibles totales es posible que la autopropiedad las maximice, es más, se sabe que la limitación de la autopropiedad restringe algunas posibilidades. En cuanto a las elecciones aceptables, la autopropiedad permite que surjan personas que no las tienen.

¿Cuántas elecciones aceptables compensan que alguien no tenga ninguna aceptable? ¿Qué son elecciones aceptables? ¿Es correcto restringir elecciones aceptables de unos para permitir tener elecciones aceptables a otros? Aunque se crea que es legítimo restringir en favor de la autonomía a alguien que anhela llegar al tope de la lista de la revista Forbes para darle alguna opción aceptable a otros (piénsese, por ejemplo, alimentos para poder nutrirse) y que estar en control

de la propia vida es algo que le es negado a aquellos que no pueden hacer nada sin el consentimiento de otros, argumentos similares son usados en sentido contrario.

La opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se convierte en no voluntaria por el hecho de que otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor. (Nozick, 1988, pág. 256)

Por otro lado, la situación del proletario Z (véase la pág. 84) o AA, quien sigue al proletario Z y no tiene la opción de trabajar o morir porque no consigue trabajo, es condenada por el criterio de la apropiación original de Nozick si ellos no son compensados mediante el desarrollo de la civilización por la pérdida de la capacidad “de usar libremente (sin apropiación) lo que antes podía[n]” (Nozick, 1988, pág. 177). Nozick reconoce en una nota a pie de página, en la que menciona a Fourier, que un ingreso mínimo garantizado puede resultar necesario para compensar esas pérdidas (Nozick, 1988, pág. 179 n.p. 23).⁷⁸ Aunque luego manifiesta que “el libre funcionamiento de un sistema de mercado no entrará realmente en colisión con la estipulación lockeana” (Nozick, 1988, pág. 182).

Si el sistema de mercado dejara a alguna persona en la situación de AA, un ingreso mínimo garantizaría efectivamente que su autonomía no se vea dañada. El proletario Z, no debe necesariamente ser compensado de esa forma, a no ser que se esté dispuesto a sostener que la necesidad de trabajar de un Robinson Crusoe socava su autonomía. Tampoco debe ser compensado alguien que moriría de cualquier forma en la situación de un Robinson Crusoe. Exigir más que la compensación por la pérdida de la capacidad de usar lo que se encontraba disponible previo a toda apropiación requiere evaluar no sólo de forma cuantitativa las elecciones. Pero hacer una evaluación cualitativa conlleva un conflicto al nivel de los principios con la tesis de la autopropiedad, lo cual justamente Cohen intenta evitar.

⁷⁸ En la versión original es también una nota a pie de página (Nozick, 1974, pág. 178), pero no todas las son, como sucede en la traducción.

4. La autopropiedad y la instrumentalización

Nozick sostiene que la autopropiedad impide la instrumentalización, en el sentido de que refleja el principio kantiano de que cada persona debe ser tratada como un fin en sí mismo.

Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. (Nozick, 1988, pág. 43)

Las restricciones indirectas son limitaciones que los derechos de los otros ponen a nuestras acciones; se llaman indirectas porque no pesan sobre las acciones que los individuos pueden hacer, sino sobre los límites que los derechos de otros imponen a estas acciones.

¿El consentimiento requerido por Nozick “refleja” el deber de tratar a las personas como fines en sí mismas? La segunda formulación del imperativo categórico no se aplica al mismo tipo de casos que a Nozick le interesan, mientras el imperativo categórico sirve como criterio para evaluar la moralidad de una acción, la autopropiedad sirve como criterio para evaluar la estructura básica de la sociedad. La filosofía política, tal y como Nozick la entiende, se concentra en una forma particular en que pueden ser tratadas las personas que es la agresión física (Nozick, 1988, pág. 44).

Ante esto, la pregunta que debe plantearse es si en el campo de la filosofía política la autopropiedad refleja el compromiso de tratar a las personas como fines en sí mismas. Cohen aborda, en primer lugar, la relación entre el principio de Kant y la autopropiedad, en segundo lugar, la relación entre la fórmula de Kant y la de Nozick y, por último, la relación entre la fórmula de Nozick y la autopropiedad. Vale recordar que se está buscando un argumento que apoye la autopropiedad, esto sucedería si negar la autopropiedad nos condenara a

abandonar el principio kantiano, también resultaría desafiante, aunque menos, si la afirmación de la autopropiedad nos llevará a afirmar la formulación kantiana.⁷⁹ Seguiremos aquí el orden de exposición planteado por Cohen.

Nozick afirma que “[l]as restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines” (Nozick, 1988, pág. 43). Cohen intenta mostrar que afirmar el principio kantiano no es suficiente ni necesario para afirmar la autopropiedad.

Si se trata a las personas como fines, ¿entonces se afirma la autopropiedad? Antes de responder a esta pregunta es conveniente realizar una aclaración. La dificultad para determinar qué involucra tratar a alguien como un fin además de no tratarlo como un medio es mencionada por Cohen, pero en su argumentación decide esquivar esta dificultad y concentrarse en la consideración de los otros no simplemente como medios, en lugar de como fines.⁸⁰ Por comodidad aquí también se utilizará “tratado como fin” de manera equivalente a “no tratado como mero medio”. Cohen sostiene que las personas pueden ser tratadas como fines sin afirmar la autopropiedad. El principio kantiano y no la autopropiedad está vigente cuando se le cobran impuestos a ciertas personas para impedir que otras personas pasen hambre, porque gravar parte de los ingresos no implica que el Estado no se preocupe por la situación de los perjudicados por el impuesto. Por ejemplo, puede estar dispuesto a cobrarles impuestos sólo si sabe que sobre aquellos que recae el impuesto no pasarán hambre. Como ya se ha visto la tesis de la autopropiedad sostiene que las personas no deben ser obligadas a

⁷⁹ Digo “menos desafiante” porque podría construirse una teoría alternativa que sin afirmar la autopropiedad no negara la fórmula kantiana.

⁸⁰ No se profundiza aquí en esta cuestión. Cohen refiere al siguiente pasaje para notar que Kant vio esa dificultad (Cohen, 1995, pág. 240): “El principio supremo de la doctrina de la virtud es el siguiente: obra según una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno ley universal.— Según este principio, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a utilizarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general” (Kant, 1994a, págs. 249-250 [395]; 1991, pág. 198 [395]).

asistir a otros. Por lo tanto, es posible se trate a las personas como fines y no se respete la autopropiedad.

En el otro sentido cabe preguntarse: si se afirma la autopropiedad, ¿entonces se trata a las personas como fines? Cohen sostiene que también puede afirmarse la autopropiedad sin afirmarse el principio kantiano, es decir, tampoco es condición necesaria para la vigencia de la autopropiedad, el principio kantiano. Una persona puede respetar la propiedad del otro sobre sí mismo sin considerarlo un fin. Si el guarda del ómnibus cae desmayado y usted no lo asiste, respeta la propiedad del guarda sobre sí mismo pero no muestra que estuvo siempre considerándolo como un fin en sí mismo (o no meramente como un instrumento) (Cohen, 1995, pág. 241). De lo contrario, cuando el cajero automático dejase de funcionar, el hecho de que no se lo patee reflejaría el compromiso con tratarlo como un fin. El hecho de que no patearlo resulta suficiente para respetar la propiedad privada, sin embargo, no resulta suficiente para mostrar que se estuvo siempre preocupado con la humanidad del otro.

Observemos ahora la relación entre el principio kantiano y el principio del consentimiento. Una diferencia notable entre los dos principios es que mientras el principio kantiano condena aquellas acciones en que el afectado no *podría dar* consentimiento, el principio nozickeano condena aquellas acciones en la que no *da* consentimiento. En el ejemplo de la falsa promesa con el que Kant ilustra el imperativo categórico la víctima no *podría* haber consentido. El principio nozickeano refiere a un consentimiento real y efectivo, mientras el kantiano a un consentimiento desde el punto de vista de la razón. Aun cuando la persona estuviese efectivamente dando su consentimiento al engaño (si esto es posible),⁸¹ el principio kantiano condenaría la falsa promesa. Si esto es cierto, tratar a alguien como un fin en sí mismo no es suficiente ni necesario para que el principio del

⁸¹ En este caso puede no existir la posibilidad lógica de consentimiento por parte del engañado. Pero contra toda lógica las personas a menudo consienten falsas promesas: “Prométeme que me amarás toda la vida, aunque no creas que lo cumplirás”. La persona que requiere que la engañen o pone algún fin como superior, por lo que le es indiferente el engaño, ¿se trata a sí misma como un fin en sí mismo? ¿La trata como un fin aquel que accede a engañarla con su consentimiento?

consentimiento se aplique, es decir, se puede tratar a alguien como un fin en sí mismo en contra de su consentimiento, y es posible tratar a alguien con su consentimiento y no como un fin.

Por último, Cohen analiza la relación entre el principio del consentimiento y la autopropiedad (Cohen, 1995, págs. 242-243). Si una persona utiliza la sombra que proyecta el cuerpo de otra persona para cubrirse de la luz solar, respeta la propiedad que tiene sobre sí misma esa persona y puede no haber obtenido su consentimiento. Por lo tanto, puede respetarse la autopropiedad sin respetar el principio del consentimiento. Este no es un ejemplo relevante porque puede argüirse que el consentimiento está presente en tanto la persona no ha decidido moverse y no es impedida de hacerlo. El beneficiado se aprovecha de una acción que el beneficiador haría de cualquier modo. Aprovechar una externalidad positiva es compatible con el principio del consentimiento y la autopropiedad. La tesis de la autopropiedad es condición suficiente del principio del consentimiento.

Sin embargo, es posible respetar el principio del consentimiento sin respetar la autopropiedad, siempre y cuando por el principio del consentimiento se entienda que los individuos “no pueden ser sacrificados o usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines” (Nozick, 1988, pág. 43). Esto puede verse en el caso de que una persona viole la propiedad de otro sin buscar otros fines, por ejemplo, atropellar a alguien sin ninguna finalidad. Por lo tanto, la tesis de la autopropiedad no es condición necesaria del principio del consentimiento. Pero esto deja de ser así si simplemente se quita la condición de que sea usado “para otros fines”.

Esto según Cohen no significa una victoria libertaria, porque el principio del consentimiento no agrega nada interesante (si agrega algo) a la tesis de la autopropiedad. No puede ser utilizado como un argumento a su favor. Y aunque no sea cierto que “nunca la implicancia de un principio es un argumento a favor de este” (Cohen, 1995, pág. n.p. 20), es obvio que nunca lo es cuando la implicancia es el mismo principio.

Tercera parte: Igualdad y autopropiedad

V- Autopropiedad y adquisición original

El presente capítulo analiza el tema de la adquisición original. Está compuesto por cuatro secciones: 1. Libertarismo y adquisición original, 2. La paradoja de la autopropiedad, 3. La crítica de Cohen a la adquisición original en los libertarios de derecha y 4. La superación de la paradoja de la autopropiedad.

En la primera sección se justifica la relevancia del problema de la adquisición original y se exponen esquemáticamente las principales posiciones con respecto a esta. La adquisición original resulta relevante por sus efectos en la actualidad, porque las teorías retributivas de la justicia deben remontarse hasta el origen de la propiedad para justificar su legitimidad actual: “la venta no crea el título mismo; sólo lo transfiere. El título debe existir antes que pueda vendérselo. Pero así como una venta no puede crear dicho título, tampoco puede crearlo una serie de tales ventas, su repetición constante” (Marx, 1988, Libro III, Vol. 8, pág. 987). Las posiciones con respecto a la adquisición legítima de los recursos naturales se divide (dejando de lado un buen número de consideraciones) en tres: nadie tiene derechos sobre estos, todas las personas tienen derecho a una parte igual de estos y todas las personas conjuntamente los poseen. De esta forma se empieza a responder la pregunta de si la autopropiedad y la igualdad son compatibles.

En la segunda sección se presenta la paradoja de la autopropiedad. Esta se deriva de un argumento de Cohen que tenía como intención probar la compatibilidad de la autopropiedad con una forma de igualdad robusta. Esta paradoja consiste en que si el punto de partida es una norma igualitaria de apropiación del mundo, entonces algunas personas no podrán decidir cómo utilizar sus capacidades y son forzadas a ayudar a otras (en este caso los productivos a los improductivos); y si se rechaza esta pauta en nombre de que la

autopropiedad no es real, entonces resultan ilegítimas las situaciones en las que algunos sean obligados por las circunstancias a ayudar a otros (en este caso los proletarios bajo pena de morir de hambre), que pueden derivarse de otra pautas menos rígidas de adquisición original.

En la tercera sección se expone la crítica de Cohen a la adquisición original en Robert Nozick. Nozick cree que una apropiación es legítima si y sólo si las personas que no realizan la apropiación todavía pueden obtener algo como antes de toda apropiación de los recursos naturales. En primer lugar, se presenta la forma en que Nozick en diálogo con Locke elabora esta pauta. En segundo lugar, se presentan tres críticas de Cohen a esta pauta de adquisición original que concluyen que la línea base para comparar si la situación surgida después de la apropiación es legítima, es demasiado débil, en tanto no garantiza que se compense a quienes no realizan la apropiación. Las críticas son (Cohen, 1995, págs. 79-83): en primer lugar, una persona que no apropia podría obtener lo mismo que el apropiador, que es más que lo que obtiene ahora, y dejar al menos lo mismo que hoy queda para los demás; en segundo lugar, las personas que no consiguen apropiarse podrían producir más que la persona que según Nozick ha realizado una apropiación legítima; por último, algunas de estas personas podrían dejar a la persona que ha apropiado en una situación mejor que en la que se encuentra habiendo sido él el apropiador. Por ejemplo, pagándole un monto mayor como salario que el que obtiene siendo él quien paga los salario.

En la última sección de este capítulo, se presenta una pauta de adquisición original igualitaria que pretende superar la paradoja de la autopropiedad. En primer lugar, se expone el marco general de la teoría de la justicia de Michael Otsuka, en segundo lugar, se analiza la forma en que pretende superar la paradoja de la autopropiedad y, en tercer lugar, se plantean dudas acerca de esta superación. El siguiente y último capítulo profundizará en estos cuestionamientos.

1. Libertarismo y adquisición original

Las teorías libertarias de la justicia en las pertenencias sean de derecha o de izquierda se apoyan en la autopropiedad y tienen tres partes. Estas tres partes, que definen una teoría libertaria o retributiva de la justicia, han sido denominadas justicia en la adquisición, en la transferencia y en la rectificación (Nozick, 1988, pág. 155). Cada una de estas partes está encargada de responder de forma respectiva a una de las siguientes preguntas: ¿cómo las personas, que tienen derechos sólo sobre sí mismas, pueden llegar a tenerlos sobre el mundo?, ¿cómo pueden transmitirse estos derechos? y, por último, ¿cómo debe abordarse la violación de esos derechos?

Los libertarios de izquierda y los de derecha difieren en el primer paso, que condiciona los demás. Mientras que, *grosso modo*, el libertarismo de derecha afirma que nadie tiene derecho alguno sobre los recursos naturales, el libertarismo de izquierda sostiene que todas las personas comparten algún derecho sobre estos recursos. Vale aclarar que por recursos naturales, externos o del mundo se entiende aquellos recursos que no son el cuerpo humano y que no han sido modificados por seres humanos.

Una pregunta pertinente en este punto es por qué interesarse en el lejano momento donde los recursos naturales no habían sido apropiados. En nuestras sociedades la discusión acerca de qué derechos se tiene sobre esos recursos naturales puede parecer bizantina. Aunque resulte interesante considerar el problema del espacio extraterrestre y otros nuevos mundos a los que la tecnología nos puede llevar,⁸² lo cierto es que no hay casi espacio en la Tierra sobre el cual alguien ya no tenga algún derecho.

Sin embargo, la respuesta a la pregunta por la adquisición original es urgente por sus efectos actuales. La legitimidad de la distribución actual de la

⁸² ¿Pueden existir mundos virtuales? ¿A los mundos virtuales se les aplica la misma norma que a los espacios no explorados reales? ¿Es posible construir mundos virtuales ilimitados?

propiedad depende de la forma y el alcance en que se considera legítimo que alguien llegue a ser poseedor de recursos naturales. Los libertarios intentan responder la pregunta de si existe algún modo legítimo de utilizar los recursos naturales y no es lógico responder que todos los son. En la hipótesis de que todos los modos de adquisición son legítimos, si alguien dijese que el mundo le pertenece, entonces le pertenecería, y nadie tendría derecho a protestar. Pero, ¿en qué se basaría el derecho del “propietario” de protestar si alguien lo “roba”? No sería suficiente responder en que él se lo ha apropiado, ya que la legitimidad de esa apropiación es, precisamente, lo que está en cuestión. La otra persona podría alegar otro criterio de apropiación original. No hay escapatoria, la teoría retributiva de la justicia debe prestar criterios para diferenciar entre adquisiciones originales justas e injustas.

En cualquier caracterización de la propiedad privada, la cuestión de qué constituye una adquisición original legítima disfruta de cierta prioridad sobre la cuestión de qué constituye una transferencia subsiguiente correcta, ya que, si la propiedad privada no puede formarse, no puede, *a fortiori*, ser transferida. (Cohen, 1995, pág. 72)

Como vimos (pág. 55), la intención inicial de Cohen cuando se enfrentó con *Anarquía, Estado y utopía* era rechazar las consecuencias desigualitarias que extrae Nozick de la premisa de la autopropiedad sin rechazar esa premisa (Cohen, 1995, págs. 13-14). La crítica debía cuestionar la pauta de adquisición original del libertarismo de derecha. De esta forma, dejaría en pie la denuncia marxista de la explotación capitalista sin ser forzado a validar una amplia desigualdad económica. En consecuencia, la mejor opción para defender las tesis del marxismo en un plano moral parecía ser el libertarismo de izquierda.

Sin embargo, Cohen terminó por rechazar la tesis de la autopropiedad, entre otras razones, ante la evidencia de que la autopropiedad y la igualdad eran incompatibles (véase págs. 50 y 55). En este punto Cohen y Nozick coinciden. Pero, mientras acto seguido Cohen rechaza la desigualdad, Nozick afirma la

autopropiedad. En otras palabras, el *modus ponens* de Nozick corresponde al *modus tollens* de Cohen (Otsuka, 2003, pág. 11).

¿Cómo llega Cohen a la conclusión de que la autopropiedad y la igualdad no son compatibles?⁸³ La única forma de que resulte exigible una igualdad robusta y se afirme la autopropiedad es que todas las personas compartan algunos derechos sobre los recursos naturales.⁸⁴ Es posible interpretar de diferentes maneras esa igual posesión del mundo, pero si se dejan de lado un buen número de consideraciones, pueden dividirse en dos: cada persona posee una parte igual del mundo y todas las personas poseen en conjunto la totalidad del mundo.

En el primer caso, si, además, se defiende por hipótesis la autopropiedad y, por lo tanto, la posibilidad de realizar transacciones con los productos del propio trabajo, es posible que al cabo de cierto tiempo haya desigualdad entre aquellos que originalmente poseían iguales posesiones. Debido a que, por ejemplo, algunos podrían ofrecer como compensación por el trabajo de otros más de lo que ellos podrían producir. Este razonamiento puede exponerse de la siguiente forma. En una situación de idéntica distribución de parcelas de tierra nada impide: en primer lugar, que dos personas puedan a partir de parcelas de tierra idénticas producir diferentes cantidades de cierto producto; en segundo lugar, que esa diferencia llegue al punto en que una de ellas pueda ofrecerle a la otra por trabajar ambas parcelas, más que lo que la persona menos productiva produce trabajando solitariamente en su parcela. En tal situación resultaría racional que la persona menos productiva venda su parcela y sea contratada por la más productiva.

⁸³ Algunos de los pensadores más relevantes influidos por la discusión de Cohen de la autopropiedad abrazan, en cierta medida, la tesis contraria. Vallentyne, Steiner, Van Parijs y Otsuka, todos ellos pensadores muy cercanos a Cohen, apoyan el libertarismo de izquierda. La seriedad con la que Cohen enfrentó el desafío del libertarismo es, sin duda, una de las razones que explica ese hecho.

⁸⁴ Por igualdad robusta debe entenderse una igualdad que compensa, al menos en parte, la desigualdad en los recursos personales (entendido como las capacidades físicas y mentales de cada individuo). Lamento no brindar una definición más acabada de igualdad. Sin embargo, creo que esta definición es suficientemente precisa para los propósitos que aquí se persiguen.

En la situación planteada, las desigualdades surgirían incluso sin suponer que los individuos sean egoístas racionales. Los individuos con mayor capacidad productiva podrían, simplemente, negarse a suministrar ayuda a los menos productivos, incluso a aquellos que, de otra forma, no llegarían a mantenerse en vida o apenas tendrían para subsistir.

La situación de distribución igual de los recursos naturales es un ejemplo perfecto de los casos que desafía el argumento que protagoniza Chamberlain (véase las págs. 35-36), que Nozick utiliza para justificar amplias desigualdades. La pauta de distribución inicial en este caso es la distribución igual de los recursos externos, que sólo puede mantenerse, tal como concluye el argumento, prohibiendo actos capitalistas entre adultos que consienten (Nozick, 1988, pág. 105). De lo contrario (es decir, sin prohibiciones o frustraciones de intercambios consentidos), la presencia de personas con capacidades y preferencias distintas conducirá por medio de transferencias voluntarias a una situación que no garantiza ni un mínimo de igualdad. Con esto se considera, siguiendo a Cohen (1995, págs. 103-105), suficientemente justificado que la igual distribución de los recursos del mundo no garantiza la igualdad.

En la segunda interpretación de la igual posesión del mundo cada persona tiene la posibilidad de vetar el uso de los recursos naturales por parte de otros. En este caso, no necesariamente (si no se impiden voluntariamente) tendrían lugar diferencias económicas entre los diferentemente dotados. Por ejemplo, si usted carece de capacidad para sustentarse a sí mismo a partir del uso de los recursos naturales y otra persona puede mantener tanto a sí misma (aunque no sin acceder a recursos naturales)⁸⁵ como a usted, usted podría vetar cualquier uso de los recursos naturales que no satisficiera sus necesidades. En esta situación la otra persona estaría obligada a trabajar para usted si no quiere morir de hambre. Por lo tanto, bajo la interpretación de la posesión conjunta de los recursos naturales, la

⁸⁵ Es generalmente el caso que se depende de los recursos naturales para sobrevivir, aunque no lo sería si alguien fuese capaz de alimentarse con sus uñas y hacerse ropa con sus pelos (Otsuka, 2003, pág. 17).

defensa de la tesis de la autopropiedad no llevaría necesariamente a reconocer la legitimidad de las desigualdades entre los diferentemente dotados.

En este punto debe concluirse que existe, al menos, un régimen, a saber, la “propiedad conjunta” del mundo, que logra compatibilizar una igualdad robusta y la defensa de la autopropiedad (se verá luego que esta conclusión no es definitiva, pág. 112 y el siguiente capítulo). Por lo tanto, para responder la pregunta de qué forma justifica Cohen que la autopropiedad y la igualdad no son compatibles, que fue planteada más arriba (pág. 98), resta (al menos) descartar esa posibilidad.

2. La paradoja de la autopropiedad

La defensa de la tesis de la autopropiedad es, en principio, compatible con cualquier pauta de adquisición original; ya que esta sostiene que las personas son propietarias de sí mismas, pero no dice *a priori* nada acerca de los recursos naturales. Por lo tanto, es *a priori* compatible incluso con la afirmación de que nadie puede hacer uso de los recursos naturales sin el asentimiento de todos los demás. Pero el grado de igualdad que resulta de tal pauta de adquisición original es inadmisibles para el libertarismo de derecha.

Ante este razonamiento, un libertario de derecha podría argumentar que la autopropiedad se vuelve superflua en la situación de propiedad conjunta. Si una persona no tiene la posibilidad de hacer uso del mundo a no ser que otras se lo permitan, estará obligada a realizar un acuerdo que estas crean conveniente, en consecuencia, sus capacidades estarán al servicio de otras personas. En tal caso, las personas no podrían realizar sin permiso acciones que ni afectarían los derechos sobre sí mismas de otras personas ni sus posibilidades de sacar provecho del mundo (es decir, perder la posibilidad de realizar una acción en lo sustantivo idéntica), como, por ejemplo, tomar un trago de agua de un río. De aquí el libertario de derecha puede concluir que, en realidad, la autopropiedad no es compatible con un régimen igualitario de posesión del mundo (Cohen, 1995, págs.

97-98). “¿Cuál es el punto de ser dueño de mí mismo si no puedo hacer nada sin el consentimiento de otros?” (Cohen, 1995, pág. 98).

Esta pregunta indica a la vez, por un lado, la forma en que el libertarismo de derecha puede desembarazarse de la igualdad y, por otro lado, el punto de partida de la crítica ajedrecística de Cohen a la autopropiedad. Los trabajadores que en el sistema capitalista se encuentran sin poder utilizar sus capacidades a no ser que encuentren el consentimiento de otros, están en la misma situación contradictoria con la defensa de la autopropiedad que los productivos en la situación de propiedad conjunta del mundo. Si la existencia de un proletario Z que “se enfrenta a la alternativa de trabajar o morirse de hambre” no es contradictoria con la tesis de la autopropiedad (Nozick, 1988, págs. 255-256), entonces tampoco lo es la situación de una persona que debe esperar el consentimiento de los demás para hacer uso de los recursos externos.

Esta última situación, como vimos antes (pág. 99), puede ejemplificarse con dos personas, una de las cuales no prestaría su consentimiento para el uso del mundo de la otra, hasta que no le provea de lo necesario para vivir. Así, la persona más productiva se vería obligada (al no poder acceder a los recursos naturales) a trabajar para la improductiva, tal y como condena el libertario de derecha que ocurre con la redistribución estatal. Sin embargo, él no podría condenar tal situación con base en la autopropiedad.

El libertario de derecha se enfrenta a un dilema, o bien acepta que una pauta radicalmente igualitaria de adquisición original es defendible sin negar la autopropiedad, o bien debe condenar la situación del proletario Z. En este segundo caso, debe defender una versión no meramente formal de la autopropiedad, es decir, donde no quepa la pregunta “¿cuál es el punto de ser dueño de mí mismo si no puedo hacer nada sin el consentimiento de otros?” (Cohen, 1995, pág. 98). Esto implica que deba pasar de sostener (o de sólo sostener) que “nadie puede

hacer algo con otra persona sin su consentimiento” a que “todos puedan hacer algo consigo mismos sin el consentimiento de otros”.⁸⁶

En conclusión, el libertario de derecha sufre un ataque doble: el movimiento para defenderse ante el ataque igualitarista le es imposible sin condenar las desigualdades que cree justificadas. Si el libertario de derecha denuncia la reducción de la autopropiedad a una mera formalidad ante hipótesis igualitaristas de posesión del mundo, entonces debe también condenar la reducción a una mera formalidad la autopropiedad de los trabajadores en el capitalismo.

Hasta aquí vimos que el libertario de derecha no puede refutar la tesis de la posesión compartida del mundo a partir de extraer la consecuencia de que la autopropiedad en esa situación sería meramente formal. Ciertamente el libertario de derecha tendría razón al extraer esa consecuencia, las personas no podrían hacer prácticamente nada sin el consentimiento de los otros en la situación descrita: el derecho a controlar el uso de las propias capacidades es inútil si debe ser avalado en un rango amplísimo de casos por otras personas. Sin embargo, las personas que se ven forzadas a trabajar para otros en el sistema capitalista so pena de morir de hambre también ven reducidos los derechos de propiedad sobre sí mismos a una mera formalidad, dado que sin el consentimiento de algún capitalista no pueden hacer uso de sus capacidades.⁸⁷

Ni el régimen de la propiedad compartida de los recursos naturales, ni el de las partes iguales y tampoco el de la libre apropiación, garantizan que la autopropiedad no se vuelva meramente formal. El libertario no puede sostener que la autopropiedad favorece por sí misma alguna de estas posiciones. Aunque este desafío fue pensado originalmente para poner en cuestión el libertarismo de

⁸⁶ La crítica a la afirmación de que la autopropiedad garantiza o es necesaria para la ausencia de esclavitud concluye de la misma forma. Véase pág. 83.

⁸⁷ Esto es más fuerte en el capitalismo actual donde la posibilidad de adquisición original es casi nula.

derecha, parece mostrar que la compatibilidad de una igualdad robusta con la autopropiedad puede sólo conquistarse al costo de hacer esta última superflua.⁸⁸

Sin embargo, algunos pensadores cercanos a Cohen han encontrado provechoso discutir la pauta de adquisición original propuesta por Nozick para avanzar hacia una teoría tanto igualitaria como libertaria. La afirmación de Cohen de que el marxismo comparte premisas fundamentales con el libertarismo y la sugerencia de que la principal dificultad de la defensa por parte de los libertarios de derecha de la tesis de la autopropiedad es que la vuelve simplemente formal, hacen tentador explorar ese camino. También, vale decirlo, lo hace, la posibilidad de aprovechar las sugerencias desperdigadas por doquier y la elegancia de *Anarquía, Estado y utopía*.

3. La crítica de Cohen a la adquisición original en los libertarios de derecha

Cohen, además de las críticas generales a la autopropiedad que ya hemos visto (véase el cap. IV), realiza críticas en cada una de las tres etapas que constituyen una teoría retributiva. Algunas de esas críticas se concentran en la formulación de Nozick de la pauta de la adquisición original. Empezaremos por plantear de forma general y resumida la forma en que Nozick concibe la adquisición original.

Nozick cree que la forma más rigurosa de presentar una pauta para la adquisición original es preguntarse cómo afecta una apropiación individual a los restantes individuos. La máxima general que se trata de satisfacer es que una apropiación es legítima si y sólo si nadie pueda legítimamente quejarse de aquella

⁸⁸ Mientras que Vrousalis está en desacuerdo con que esta conclusión se sigue del argumento de Cohen (Vrousalis, 2011, pág. 214), Otsuka está de acuerdo (Otsuka, 2003, pág. 30). A este respecto intento mostrar que la interpretación correcta es la de Otsuka, pero contra ambos intento mostrar que la autopropiedad y la igualdad son incompatibles.

apropiación. Esto intenta aprovechar uno de los criterios sugeridos por Locke (el que dice se debe dejar tanto y tan bueno a los demás), cuya respuesta combina, en realidad, tres criterios: una apropiación es legítima si el apropiador se apropia hasta donde alcance su propio trabajo, no genera desperdicios y deja tanto y tan bueno a los demás.

Nozick descarta el trabajo como un criterio válido. Los límites del propio trabajo son difusos y la aportación de valor mediante el trabajo parece dar derecho sólo sobre la parte valorizada. Estas objeciones son ilustradas, respectivamente, por los siguientes contraejemplos: por qué derramar una caja de tomate en el mar, en lugar de dar titularidad sobre el mar no es simplemente el desperdicio de la salsa de tomate; y por qué colocar una cerca hace a alguien dueño de lo que queda a su interior y no simplemente de la cerca (Nozick, 1988, pág. 170).

El criterio de no desperdiciar es para Nozick el corolario del criterio “dejar tanto y tan bueno a los demás”, en el sentido de que nunca se activará si las personas dejan tanto y tan bueno a los demás. Desperdiciar no es condenable si con ello no se afecta a nadie. Aunque nos desvíe de nuestro propósito principal, es interesante notar, contra lo que sostiene Nozick, que la condición de no desperdiciar tomada como pauta única para evaluar si una adquisición es legítima difiere, en ocasiones, de las otras pautas.⁸⁹

Desde cierto punto de vista, el trabajo ineficiente sobre un recurso natural puede significar un desperdicio. Además, el cumplimiento de la máxima de dejar tanto y tan bueno a los demás no es suficiente (i) ni necesario (ii) para garantizar eficiencia. (i) Si una persona toma una hectárea de suelo y deja otra hectárea libre de la misma calidad, deja tanto y tan bueno, pero con eso no se garantiza que otra persona no pudiera producir más utilizando la hectárea que se apropió la primera persona. En este caso podría decirse que se desperdicia una hectárea de tierra (o,

⁸⁹ Aquí sigo una sugerencia de Arneson: “Un estricta pauta de “no desperdiciar”, más estricta que la que Locke afirma, mantendría que sólo la persona que llevaría a la tierra a su uso más productivo tiene el derecho a apropiársela (o mantenerla) como su propiedad privada” (Arneson, 1991, pág. 50).

al menos, la diferencia entre los niveles de producción de estos individuos). De igual forma (ii), podría evitarse el desperdicio si la persona más productiva tomase ambas hectáreas no dejando tanto y tan bueno a los demás. Por supuesto que catalogar a la ineficacia como una forma de desperdicio, como se supuso hasta ahora, es una cuestión debatible.

Luego de descartar como criterios válidos para determinar la legitimidad de una apropiación la mezcla del propio trabajo con los recursos naturales y el aprovechamiento de los recursos naturales apropiados, Nozick adopta la estrategia de reformular la pauta lockeana de dejar tanto y tan bueno para los demás. Nozick rechaza la pauta tal como fue formulada por Locke. La razón es que si una determinada apropiación es ilegítima según la pauta de dejar tanto y tan bueno a los demás, todas las apropiaciones lo son. La persona que ahora no puede apropiarse de recursos naturales acusará con razón a la anterior de que su apropiación es ilegítima: no le ha dejado una cantidad igual de apetecible. Y la persona acusada hará lo mismo con el apropiador anterior, y así sucesivamente hasta deslegitimar todas las apropiaciones (Nozick, 1974, pág. 177).

La estipulación propuesta por Nozick consiste en que una apropiación es legítima si y sólo si la apropiación no deja a nadie en una situación peor a la situación en la que estaba antes de que existiese tal apropiación. Dicho de otra manera, las personas excluidas deben estar igual o mejor que lo que estarían si no hubiese existido apropiación alguna.⁹⁰ ¿Cómo evita Nozick la crítica que realizó a la pauta de dejar tanto y tan bueno?

Si una persona realiza una apropiación que es ilegítima a razón de que no consigue con ella compensar a aquellos que no realizan tal apropiación, ¿podría acusar a los anteriores apropiadores de impedirle ilegítimamente apropiar? Supóngase que una persona toma una hectárea de tierra. Supóngase además que

⁹⁰ Nozick define la compensación en el siguiente pasaje. Las precauciones razonables y actividades de ajuste de X “pondrían a X (dado los actos de Y) en una cierta curva de indiferencia I; a Y se le requiere que eleve a X por arriba de su actual posición mediante un monto igual a la diferencia entre su posición en I y su posición original. Y compensa a X por todo lo que su acción lo hubiera empeorado, habiendo X actuado razonable y prudentemente” (Nozick, 1988, pág. 66).

las personas que no han realizado la apropiación no pueden ser compensadas, porque la hectárea permite producir alimentos para una sola persona. Estas personas pierden la oportunidad de ser las beneficiadas, están peor que antes y arguyen con razón que la apropiación es ilegítima. Por lo tanto, por lo que hasta aquí se ha dicho, podría el nuevo apropiador (es decir, quien tomo la hectárea) acusar a los previos apropiadores de no permitirle compensar a los demás.

Para evitar el “retroceso deslegitimador” es necesario que no se deba compensar la oportunidad de realizar una apropiación igual, sino el uso que antes de cualquier apropiación podía hacerse (Nozick, 1988, pág. 177). Por ejemplo, si alguien se apropia del último manzanero violando así la cláusula lockeana, pero deja disponibles tantas manzanas como antes, no viola la cláusula de Nozick. Tampoco lo hace si produce miel aunque para ello sea necesario (imaginemos) inutilizar cierta cantidad de manzanas, los demás serán compensados si pueden consumir miel. En este punto pensar en términos de compensación ayuda a entender. Alguien es compensado si prefiere la situación actual a la situación previa a la acción por la cual debe ser compensado, o es indiferente entre estas dos situaciones. “¿Empeora la situación de las personas que no son capaces de apropiarse (no habiendo más objetos accesibles y útiles no poseídos) por un sistema que permite la apropiación y la propiedad permanente?” (Nozick, 1988, pág. 177) La respuesta de Nozick es: no.⁹¹

Independientemente de las razones que Nozick aduce a favor de esa respuesta, la pregunta que sigue vigente es: ¿cómo debe determinarse la situación con respecto a la cual deben ser compensadas las personas que pierden la

⁹¹ “Aquí entran varias consideraciones sociales familiares que favorecen la propiedad privada; incrementa el producto social al poner medios de producción en manos de quienes pueden usarlos más eficientemente (con beneficios); se fomenta la experimentación, porque con personas separadas controlando los recursos, no sólo hay una persona o grupo pequeño a quien alguien con una nueva idea tenga que convencer de ensayarla. La propiedad privada permite a las personas decidir sobre forma y tipo de riesgos que quieren correr, produciendo tipos especializados de riesgo que correr; la propiedad privada protege personas futuras al hacer que algunas retiren recursos del consumo presente para mercados futuros; ofrece fuentes alternas de empleo para personas no populares que no tienen que convencer a ninguna persona o pequeño grupo para contratarlos, etcétera” (Nozick, 1988, págs. 177-178).

oportunidad de adquirir recursos naturales vírgenes? Cohen critica la línea base de comparación elegida por Nozick. La idea de que una apropiación no empeora la situación de otros individuos si les permite usar aquello que antes de cualquier apropiación podían usar, es, para Cohen, demasiado débil.

¿Por qué los individuos *no* son compensados simplemente por estar habilitados a usar lo que podían usar previamente a cualquier apropiación?⁹² En primer lugar, los individuos que no apropian podrían estar mejor si hubiesen apropiado, no puede sostenerse sin más que “nadie puede lamentarse legítimamente si se satisface la estipulación más débil” (Nozick, 1988, pág. 177).⁹³ El hecho de que una persona haya apropiado legítimamente, según Nozick, permitiendo que las demás personas todavía puedan obtener algo como antes de toda apropiación, no garantiza que estas *no* puedan legítimamente reclamar.

En segundo lugar, una persona que pierde la oportunidad de apropiar podría obtener lo mismo que el apropiador, que es más que lo que obtiene ahora, y dejar al menos lo mismo que hoy queda para los demás. ¿Por qué debería aceptar la máxima de que el primero que llega se lo queda? Incluso podrían las personas que no consiguen apropiarse producir más que la persona que según Nozick ha realizado una apropiación legítima.

En tercer lugar, aún peor, algunas de estas personas podrían dejar a la persona que ha apropiado en una situación mejor que en la que se encuentra habiendo sido él el apropiador, porque, por ejemplo, se le pagaría un salario mayor que los beneficios que obtiene siendo él quien paga los salarios (Cohen, 1995, págs. 79-83).

⁹² Hay dos críticas más fundamentales a la pauta de adquisición original de Nozick, en las que Cohen no ahonda, en primer lugar, el punto de partida de que el mundo no pertenece a nadie (Cohen, 1995, págs. 83-84) y, en segundo lugar, la falta de consideración del desagrado de estar bajo las órdenes de otros (Cohen, 1995, pág. 80).

⁹³ Corrección de la traducción, se sustituye “debe” por “puede”. “It is arguable that no one legitimately *can* [la cursive es mía] complain if the weaker proviso is satisfied” (Nozick, 1974, pág. 176).

Ilustremos estas objeciones. En una biblioteca hay un enchufe. Un individuo, según Nozick, no empeora la situación de otros si agrega un enchufe doble y utiliza sólo uno de los dos, ya que las personas pueden seguir utilizando aquello que podían utilizar antes. Esto sería legítimo aun cuando cualquier otra persona hubiese hecho el mismo uso. Incluso si cualquiera hubiese colocado un enchufe triple.

También sería legítima la apropiación si el enchufe colocado por la primera persona en llegar impidiese seguir multiplicando los enchufes. Imagínese, por ejemplo, que el enchufe dejado libre sólo permitiese que se enchufen directamente las computadoras y celulares pero no otros adaptadores que habilitaran nuevos enchufes. Apropiaciones legítimas podrían limitar el desarrollo de la humanidad.

Aún más difícil de aceptar, la primera persona en llegar de nuestro ejemplo podría beneficiarse más no siendo la primera, debido a que el costo para enchufar su doble adaptador fuese menor posteriormente (por ejemplo, porque cuando es la primera la diferencia entre el precio que debería pagar por la energía eléctrica y lo que puede cobrar por el uso o la venta del enchufe, es menor a la diferencia entre el precio del alquiler o compra de un enchufe y su posterior alquiler cuando no es el primer apropiador). Pero, sin embargo, el hecho de que el apropiador estaría mejor en una situación alternativa, no garantiza que la modifique, por la razón que sea, por ejemplo, “ignorancia o irracionalidad” (Cohen, 1995, pág. 81).⁹⁴ En esta circunstancia la pauta de Nozick continúa afirmando que es perfectamente legítimo que se fuerce a los demás a respetar tal adquisición.

Supóngase lo contrario, que el primer apropiador sí acepta, porque no actúa ni de manera ignorante ni irracional, que existen alternativas más beneficiosas para él. De igual manera, puede quedarse con una porción grande de los beneficios resultantes a expensas de la persona más productiva; debido a que

⁹⁴ Puede incluirse una preocupación por la posición relativa que no es fácilmente catalogable como producto de la ignorancia o la irracionalidad.

esta última podría ser simplemente contratada para aplicar su modelo productivo que es más eficiente.

¿Esa persona no tiene motivos para quejarse? ¿No es meramente el hecho de no haber llegado antes la que determina que no obtenga mayores beneficios? Por lo que tampoco “incluso cuando la privatización agregue más valor, el privatizador no necesita ser quien agregue valor, y, si uno piensa que quien agrega valor merece recompensa, entonces uno debería notar que la condición de Nozick no asegura que ellos la obtengan” (Cohen, 1995, pág. 82).

La pauta de Nozick no logra lo que pretende, porque como afirma Cohen “es demasiado débil” (Cohen, 1995, pág. 80): resulta extremadamente condescendiente con el daño que el apropiador puede causar a los excluidos de la adquisición original (Cohen, 1995, pág. 83). Los razonamientos hasta aquí expuestos no muestran que el capitalismo no sea justificable, pero sí muestran que la reformulación nozickeana de la pauta de adquisición original de Locke no lo justifica. La línea base con la cual compara Nozick la situación actual es arbitraria. La legitimidad de la situación actual no sólo debe evaluarse mediante la comparación con un estado de naturaleza previo a toda apropiación, sino que también con otras líneas alternativas de apropiación y de organización institucional.

4. La superación de la paradoja de la autopropiedad

Antes de observar la respuesta de Otsuka a la paradoja de la autopropiedad permítaseme presentar el marco general de su propuesta acerca de la distribución económica. Otsuka ordena las formas de conquistar ingresos según dos ejes. Los ingresos pueden ser divididos por si se generaron mediante transacciones o no, o con recursos naturales o no. Un granjero que vive simplemente de sus recursos naturales, no realiza transacciones para obtener ingresos (Otsuka, 2003, pág. 16). Un músico callejero genera ingresos a partir únicamente de transacciones, no

utiliza recursos naturales (véase la definición en la pág. 96). Un granjero que vende sus productos genera sus ingresos a partir tanto de transacciones como de recursos naturales. Una persona que se alimentase de sus uñas y se vistiese con sus pelos obtiene ingresos sin realizar transacciones ni utilizar recursos naturales. La autopropiedad es compatible con la redistribución de los ingresos generados cuando se encuentren implicados recursos naturales.

Sin embargo, Otsuka sostiene que las personas no tienen *a priori* derechos de propiedad sobre los recursos naturales. La discusión se traslada entonces a observar en qué consiste una pauta de adquisición justa. En este punto, Otsuka apela a Locke y en particular al criterio de dejar tanto y tan bueno, al igual que Nozick. Pero la reformulación de Otsuka de la máxima de dejar tanto y tan bueno no es: no empeorar la situación de cualquier individuo con respecto a su situación si nadie hubiese realizado apropiación alguna. Esta situación contrafáctica le resulta a Otsuka, como antes a Cohen, demasiado débil. Sin embargo, Otsuka debe evitar los problemas que Nozick detectó: debe evitar un “retroceso deslegitimador” (véase las págs. 105) y una apelación al trabajo como creador de valor (véase la pág. 104).

La propuesta de Nozick intentaba reflejar que las personas que no llegaron a la apropiación a tiempo se ven compensadas por esa pérdida. Otsuka comparte esta intención y cree que la máxima adecuada para reflejarla es: “tú podrás adquirir recursos del mundo previamente no apropiados si y sólo si tú dejas suficiente para que cualquier otro pueda adquirir una cantidad de recursos del mundo igualmente ventajosa” (Otsuka, 2003, pág. 24). De esta forma, se pretende superar las debilidades del principio nozickeano: nadie podría quejarse legítimamente por la ventaja excesiva que se da al primer ocupante y, tampoco, por la situación miserable en que este lo deja.

No es necesario entrar aquí en los detalles del desarrollo de la pauta de adquisición de Otsuka. Es suficiente notar que la distribución de los recursos debe ser inversamente proporcional al grado de oportunidades de obtener bienestar que se tiene sin ellos. Esto no conlleva dar efectivamente al improductivo el mundo

entero para que consiga igualar en cuanto a las oportunidades de obtener bienestar a los demás, sino que este deberá ser compensado por la apropiación de los otros de los recursos de forma tal de recibir aquello que iguala sus oportunidades a la de los demás.

La teoría de la justicia de Otsuka tiene la misma estructura que la de Nozick: justicia en la adquisición, en la transferencia y en la rectificación. La rectificación indica extraer recursos, no consentidamente, a ciertas personas para transferírseles a otras si se han violados los principios de justicia en la adquisición original y en la transferencia. Otsuka se vale de esta posibilidad contemplada por Nozick para proponer una teoría igualitaria.

Antes bien es la combinación de la apropiación original *más* todas las transferencias y acciones posteriores lo que viola la estipulación lockeana. El derecho de cada propietario a su pertenencia incluye la sombra histórica de la estipulación lockeana de la apropiación. Esto excluye que se la trasmita a una aglomeración que efectivamente viola la estipulación de Locke y excluye su uso de esta manera, en coordinación con otros o con independencia de ellos, de forma que violen la estipulación al hacer la situación de otros peor que la situación base. (Nozick, 1988, pág. 180)

Por supuesto, Nozick se preocupa por mostrar que “la estipulación [de Locke] no desempeñará un papel muy importante en las actividades de las agencias de protección y no proporcionará una oportunidad significativa para la acción futura del Estado” (Nozick, 1988, pág. 182). Otsuka intenta mostrar lo contrario.

Expuesto el marco general de la teoría de la justicia de Otsuka, ahora se cuenta con los elementos necesarios para intentar comprender su superación de la paradoja de la autopropiedad. Esta paradoja resulta desafiante para el libertario de derecha porque muestra que rechazar la igualdad con base en la autopropiedad implica aceptar ciertas consecuencias igualitarias. La paradoja de la autopropiedad puede representar un desafío para el libertarismo de izquierda si la defensa de la igualdad derivada de una posición exigente con respecto a la adquisición original es incompatible con una autopropiedad más que formal, es decir, con la libertad

que la autopropiedad garantiza. Si esto llegara a probarse, se debería concluir que la igualdad y la autopropiedad real son incompatibles.

Otsuka sostiene que la autopropiedad es compatible con una pauta robustamente igualitaria de adquisición original. La pauta que postula no sostiene que las personas tienen derecho a una igual porción del mundo. La distribución igual entre desiguales daría como resultado una distribución desigual. En lugar de esto, propone la distribución desigual entre desiguales, de forma que la distribución resultante mitigue los efectos desigualitarios de las diferentes capacidades de cada uno. En efecto la teoría de Otsuka se coloca en el extraño cruce entre libertarismo e igualitarismo de la suerte (Otsuka, Vallentyne, & Steiner, 2005, pág. 212). ¿Es posible que ante una pauta tan igualitaria la autopropiedad no se vuelva superflua o meramente formal? Michael Otsuka ha tratado ingeniosamente de enfrentar este desafío.

Si un igualitarista afirma que hay que redistribuir los recursos externos igualitariamente, los distribuirá de forma tal que las diferencias moralmente arbitrarias entre las capacidades de los individuos sean compensadas. Dado que la autopropiedad implica que las personas tienen derecho a diferentes recompensas según sus capacidades, la autopropiedad y la igualdad son incompatibles (Otsuka, 2003, pág. 30).

Un igualitario podría rechazar la igualdad inicial de recursos externos sobre la base de que necesitan ser diferencialmente distribuidos para compensar la diferencia en los talentos. Pero esa base para el rechazo de la igualdad de recursos requiere negar el principio, derivado de la tesis de la autopropiedad, de que las personas tienen derecho a las diferentes recompensas que los diferentes talentos (sin compensación) producen... (Cohen, 1995, pág. 162 n.p. 31)

La crítica de Otsuka se basa en cuestionar que el rechazo de la desigualdad derivada de los talentos implique la negación de la autopropiedad (Otsuka, 2003, pág. 30). Vale recordar que la tesis de la autopropiedad no afirma de por sí ningún derecho acerca de los recursos externos; únicamente afirma que cada persona

tiene completo derecho sobre su trabajo, las partes de su cuerpo y a intercambiar estos por los bienes que otras personas poseen.

Bajo la pauta de Otsuka el número de situaciones en las que alguien debiera ser obligado a ayudar a otros son menores que en el caso de la propiedad conjunta de los recursos externos. En primer lugar, si una persona quiere obtener más recursos y otra persona cree que eso, por ejemplo, haría daño a la naturaleza, no podría, si las oportunidades de obtener bienestar no son afectadas, impedirselo. En segundo lugar, tampoco si una persona no quiere mayores recursos, dado que la autopropiedad real sería garantizada, no sería forzado a trabajar para otros so pena de morir de hambre. El caso que desafía la propuesta de Otsuka es el de personas con escasísimas aspiraciones materiales que no están dispuestas a trabajar para otros, que sin que estos acudan en su ayuda no obtendrían recursos suficientes para sobrevivir.

Dos supuestos de la situación hipotética a partir de la cual Cohen desarrolla la crítica al libertarismo de izquierda son cuestionados. Estos dos supuestos son, por un lado, el número de personas y, por otro lado, sus aspiraciones materiales. Tal como es presentada la situación hipotética por Cohen la igualdad requiere una autopropiedad meramente formal, porque los productivos deberían en ciertas situaciones verse obligados a trabajar para los improductivos y si no lo hacen, se mueren de hambre. Otsuka cree que esa situación es demasiado artificial.

Es cierto que una situación en la que las personas tienen escasas aspiraciones en cuanto a su satisfacción material es suficiente para llevar a que la autopropiedad se vuelva formal. Si existe un número amplio de personas viviendo en una isla, pero todas las personas productivas son frugales, los incapaces de producir por sí mismos podrían morir si aquellos no fueran desahuciados. Igualmente si una persona aborrece poner sus talentos a disposición de otros más que las ventajas materiales que así pudiera obtener, también debería ser obligado a trabajar para que los improductivos tengan suficiente bienestar.

Sin embargo, Otsuka tiene esperanza en que en una sociedad donde las personas productivas tuviesen diferentes formas de concebir la vida buena y hubiese un porcentaje suficiente de ellos, nadie sería forzado a trabajar para otros aun si la pauta de distribución de los recursos exteriores fuese inversamente proporcional a la oportunidad para obtener bienestar dado por las capacidades físicas y mentales.

En buena medida la importancia del argumento de Otsuka reside en que en el caso de ser convincente desaparecería uno de los mayores escollos filosóficos para justificar la igualdad.

Mi principal objetivo ha sido refutar uno de los argumentos filosóficos prominentes que sostienen la tesis de que una completa realización de la igualdad no sería atractiva incluso en ausencia de esas dificultades prácticas [las instituciones y prácticas que serían necesarias para recolectar la información relevante y hacer los ajustes relevantes serían, o prácticamente imposibles, o demasiado costosas tanto en términos de la financiación que exigirían como de sus efectos intrusivos en la vida de las personas]. Creo que las objeciones más serias al igualitarismo son prácticas, no de principios. Hay ya suficientes problemas en el mundo. Los filósofos no deben sumarse al embrollo. (Otsuka, 2003, pág. 40)

La justificación libertaria que hace las libertades de mercado intrínsecamente justas sería puesta en tela de juicio. Eso sí quedarían en pie otras justificaciones del libre mercado, como aquellas que lo justifican por su eficiencia o su propensión a evitar los totalitarismos (Kymlicka, 1995, págs. 109-111). Estas justificaciones apoyan el libre mercado de forma contingente e instrumental. Pero el libre mercado perdería la justificación no contingente de Nozick.⁹⁵ La

⁹⁵ Puede decirse que la justificación de Nozick del libre mercado es contingente, en tanto su teoría es compatible con, por ejemplo, sociedades comunistas (Nozick, 1988, pág. 309). “Pero esto [intervención paternalista en la vida de las personas, restricciones en la clase de libros que deben circular en la comunidad, limitaciones en las clases de conducta sexual, etcétera] sólo es otra forma de señalar que en una sociedad libre las personas pueden convenir en restricciones varias que el gobierno no puede imponerles legítimamente. Aunque la estructura es libertaria y de *laissez-faire*, las comunidades individuales dentro de ella no necesitan ser así y, tal vez ninguna comunidad dentro de ella escoja ser así” (Nozick, 1988, pág. 308). En base a esta consideración Kymlicka puede afirmar que según “el punto de vista libertario (...) el mercado libre es inherentemente justo” (Kymlicka, 1995, pág. 109), en el sentido de que una sociedad de libre

conclusión de Otsuka es que las objeciones más serias al igualitarismo son prácticas, y no de principios.

¿Supera realmente Otsuka la paradoja de la autopropiedad? Señalemos algunos puntos problemáticos de su superación. Un problema serio que enfrenta es que no puede justificar la pauta de adquisición original en la autopropiedad. El argumento de Nozick de que alguien podría adquirir siempre y cuando no afectará la autopropiedad de otros se viene al piso. La pauta igualitaria de adquisición original debe ser justificada independientemente de la autopropiedad. Este punto problemático se plantea cuando ya se ha superado la paradoja, pero pone en cuestión el valor de la superación.

Otro punto problemático es que para alcanzar la igualdad se deberá limitar la libertad en las transferencias de recursos. Aunque las personas más improductivas tengan los recursos que los productivos requieren para aumentar sus ingresos de forma tal que estos tendrán un incentivo para comerciar con los improductivos, podrían cambiar las preferencias de los productivos de forma tal que los recursos poseídos por los improductivos no sirvan de incentivo (Fabre, 2002, pág. 257). En este caso, o bien se niega la autopropiedad y se afirma la igualdad, o bien se afirma la autopropiedad y se permite la desigualdad.

Por último, otro asunto problemático para cualquier intento de superación de la paradoja de la autopropiedad, es considerar debidamente las diferencias en el trabajo que modifica los recursos naturales. ¿Es el mismo grado de intervención con el trabajo ajeno extraer los ingresos generados a partir de un libro que de un anillo? ¿Es posible negar la diferencia de grado entre jugar al fútbol, publicar una demostración matemática, vender trigo o harina?

Una postura que tiene en cuenta esta diferencia de grado es la de Vaz Ferreira. Esto no implica afirmar que los recursos del mundo no pertenecen a nadie, sino que debe considerarse diferentes grados de propiedad según el valor

mercado es necesariamente aceptable desde el punto de vista de Nozick, mientras una sociedad comunista no es necesariamente aceptable.

que a estos se le haya aportado. El valor puede medirse según la disponibilidad que las demás personas pueden tener de los mismos factores y lo que han logrado con ello.

VI- Autopropiedad y desigualdad

En este capítulo se presentan argumentos más eclécticos que en los anteriores. La línea argumental que se sigue pretende mostrar que el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo y la igualdad no se pueden conciliar a no ser *ad hoc*. A pesar de que una tarea del filósofo es calibrar debidamente sus argumentos, debo admitir que una consecución concluyente de dicha tarea ha quedado, en parte, pendiente. Preferí, de cualquier forma, asumir el riesgo de exponer dichos argumentos porque los he considerado correctos hasta este momento, no los he encontrado en otros lugares (al menos, no de forma tal que su identidad sea evidente) y porque otros al verlos planteados quizás se vean tentados a colaborar en su elaboración, corrección o refutación.

En la primera sección se presenta un panorama general de las posturas políticas vistas desde el problema de la autopropiedad. La tesis de la autopropiedad tiene (generalmente) consecuencias consideradas de izquierda en el campo cultural. Esto desafía a una parte de las personas de derecha que utilizan la tesis de la autopropiedad para justificar desigualdades en el plano económico, pero no están dispuestas a aceptar sus consecuencias en el plano cultural. También al interior de la izquierda la autopropiedad genera polémica. Esta surge cuando se evalúa la posibilidad de conciliar las siguientes tres reivindicaciones: 1) el derecho de los trabajadores sobre el producto de su trabajo, 2) la igualdad y 3) los derechos exclusivos sobre el propio cuerpo. Los libertarios de izquierda buscan defienden las tres afirmaciones, los liberales igualitarios defiende la 2 y la 3 y los libertarios de derecha la 1 y la 3. Intentaré mostrar que los libertarios de derecha tienen razón. Contra los liberales igualitarios y los libertarios de izquierda se sostiene que basta que cada persona tenga derechos de propiedad sobre su cuerpo

(también del derecho de los trabajadores sobre el producto de su trabajo) para que se derive la legitimidad de una amplia desigualdad.

En la segunda sección se presentan argumentos que intentan mostrar que el derecho de los trabajadores al producto de su trabajo y la igualdad son incompatibles. Allí se concluye que la estrategia de sin negar la autopropiedad alcanzar la igualdad económica enfrenta serios escollos: 1) no garantiza la propiedad sobre el sobre el propio trabajo cuando el trabajo excede lo necesario para sobrevivir, 2) no garantiza la asistencia a los radicalmente improductivos, ni con base en la protección de su autopropiedad, ni con base en la distribución igualitaria de los recursos del mundo, 3) no considera una cuestión de justicia dar lo necesario para vivir a los radicalmente improductivos, 4) la pauta de adquisición original exige demasiada compensación a los no apropiadores. Además, el intento de refutar estos argumentos muestra las dificultades que afirmar la igualdad trae aparejada con respecto a afirmar la propiedad sobre el propio cuerpo: Luis Suárez al jugar al fútbol utiliza tan escasamente recursos externos que la intervención en los beneficios que pueda obtener de tal práctica parecen negar la propiedad sobre su cuerpo.

En la tercera sección se sostiene que no hay argumentos para decantarse por la propiedad sobre el propio cuerpo en lugar de por la igualdad. La igualdad no conlleva los riesgos que los libertarios de izquierda, los de derecha y los liberales igualitarios han tratado de evitar. Allí se argumenta que la propiedad sobre el cuerpo no es necesaria para garantizar el rechazo a la instrumentalización ni la esclavitud de las personas.

1. Posiciones frente al problema de la autopropiedad

La tesis de la autopropiedad no puede ser rechazada en el aspecto que justifica la desigualdad sin rechazar la denuncia marxista de la explotación. Esta característica de la autopropiedad es especialmente problemática para Cohen por

su compromiso marxista. Mi caso es diferente, hasta donde comprendo hoy, lo que me ha traído hasta el problema de la autopropiedad son sus consecuencias de izquierda en el plano cultural y de derecha en el plano económico.⁹⁶ Las consecuencias de izquierda de la autopropiedad están atadas a la defensa de un derecho irrestricto sobre el propio cuerpo, las de derecha a la ilegitimidad de las interferencias en las transacciones consentidas entre adultos.

La derecha conservadora y la izquierda quisieran desenganchar las desigualdades económicas del derecho sobre el cuerpo. Los conservadores para acto seguido negar el derecho sobre el cuerpo afirmando las desigualdades; la izquierda para afirmar el derecho sobre el cuerpo y negar las desigualdades. Pero el principio de la autopropiedad también genera polémica al interior de la izquierda. Probablemente como resultado de la disgregación del proletariado, una parte de la izquierda con la pretensión de reflejar los intereses de los explotados y los productores apela a la autopropiedad o, al menos, es más reacia a rechazarla, mientras que otra la niega en nombre de los pobres y la mayoría (véase pág. 49). Esta división se manifiesta, por ejemplo, en el posicionamiento frente a los impuestos al ingreso.

La izquierda de los trabajadores o los explotados tiene tres proclamas: 1) derecho de los trabajadores sobre el producto de su trabajo, 2) igualdad y 3) derechos exclusivos sobre el propio cuerpo. Cohen argumenta que las proclamas 1 y 2 son incompatibles. Por lo tanto, si damos por buenos los argumentos de Cohen, resultan dos conjuntos de afirmaciones compatibles. Las personas de izquierda de los trabajadores o los explotados deben renunciar a la primera o la segunda proclama, si defienden 1 y 3 pasan a ser libertarios, y si defienden 2 y 3

⁹⁶ En realidad creo que mi interés por la autopropiedad tiene su origen más remoto en mi interés por justificaciones de la herencia económica (desde siempre creí injustificable esa herencia). Recuerdo que tal fue el problema sobre el que planteé originalmente realizar mi Tesina de Grado.

son de izquierda democrática o aporofílica⁹⁷ (como también lo son quienes defienden solamente 3).

En el campo de la filosofía política, el liberalismo igualitario intenta conciliar 2 y 3, mientras que el libertarismo de izquierda intenta conciliar las tres afirmaciones, a pesar de los argumentos de Cohen. Ambas concepciones rechazan el condicional que sostiene que si hay propiedad sobre el propio cuerpo, hay desigualdad. Los liberales igualitarios defienden que ni siquiera la equidad con respecto a los recursos personales (capacidades físicas y mentales) implica habilitar incursiones no consentidas sobre los cuerpos. Los libertarios de izquierda, por su parte, afirman directamente cierta igualdad con respecto a los recursos naturales y el derecho exclusivo sobre el propio cuerpo.

Los liberales igualitarios sostienen que no es necesario para otorgar la compensación debida por las desventajas arbitrarias interferir no consentidamente en el derecho exclusivo de cada persona sobre su propio cuerpo. Pero si fuese necesario, esas injerencias serían rechazadas con base en que las libertades y derechos no deben ser violados en nombre de la igualdad (véase más adelante la pág. 133 y la n.p. 109). De la misma forma, los libertarios de izquierda se deciden por la autopropiedad cuando esta se encuentra en conflicto con la igualdad.

No debe concluirse rápidamente de aquí que ambas teorías coinciden completamente.⁹⁸ Por ejemplo, se ha dicho que los libertarios afirman y los liberales igualitarios niegan que las personas tengan derecho sobre el producto de su trabajo (es decir, la proclama 1). Otsuka ha expresado esta diferencia a partir de la siguiente definición de la autopropiedad. La autopropiedad asigna dos derechos:

⁹⁷ Utilizo este neologismo porque designa eficazmente a la izquierda que ante la división del proletariado opta por la defensa de los pobres o enfatiza su defensa. El término se extrae como el reverso del término “aporofobia” acuñado por Adela Cortina.

⁹⁸ Por ejemplo, el liberalismo igualitario enfoca el problema de la asignación de los recursos como como la justa distribución de los frutos de la cooperación social, mientras los libertarios de izquierda lo enfocan como la justa adquisición de los recursos externos (Otsuka, Vallentyne, & Steiner, 2005, pág. 213).

1) Un derecho muy estricto al control y uso sobre la mente y el cuerpo propios que prohíbe a otros usarnos intencionalmente como medio forzándonos a sacrificar la vida, los miembros o el trabajo; donde esa fuerza opere por medio de incursiones o amenazas de incursiones sobre nuestra mente o cuerpo (incluyendo amenazas con agresiones, arrestos forzados, detenciones, y aprisionamientos).

2) Un derecho muy estricto sobre todo el ingreso que uno pueda obtener de la mente y cuerpo propios (incluyendo el trabajo), ya sea por uno mismo o mediante intercambios voluntarios no regulados y sin impuestos con otros individuos. (Otsuka, 2003, pág. 15)

Los libertarios sostienen ambos derechos, mientras los liberales igualitarios sostienen el primero y no el segundo de estos derechos.

Nozick ha intentado mostrar contra el liberalismo igualitarios que negar el segundo implica negar el primero: “El impuesto a los productos del trabajo va a la par con el trabajo forzado” (Nozick, 1988, pág. 170). Si Nozick está en lo correcto, los liberales igualitarios deben optar, o bien, por perseguir la igualdad, o bien, por abrazar el primero de los derechos asignado por la autopropiedad y, por consiguiente, el segundo derecho con las desigualdades que puede conllevar. La elección del primer cuerno del dilema tiene consecuencias como la siguiente:

Una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales ("tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros"), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes. (Nozick, 1988, pág. 204)

Este contraejemplo, además de poner en duda la coherencia del liberalismo igualitario, interpela acerca de las razones para rechazar que la distribución se dirija solamente a los ingresos y la riqueza. Una interpelación que puede dirigirse tanto a los liberales igualitarios como a los libertarios de izquierda.

La tesis que, coincidiendo con Nozick, intentaré defender en lo que sigue es que no puede defenderse la propiedad del cuerpo y no permitirse amplias desigualdades económicas. Sugiero que para defender una igualdad robusta es

preciso negar: tanto el derecho de los trabajadores sobre el producto de su trabajo (1) como el derecho exclusivos de cada persona sobre su cuerpo (3). Esto tiene como consecuencia que algunas personas de izquierda deban replantearse la forma en la que defienden algunas posiciones en el plano cultural. Por otro lado, creo que esto sugiere, y simplemente sugiere, que la izquierda debe dar un giro decisivo hacia la democracia o la aporofilia.

2. Igualdad y autopropiedad

En este apartado se presentan argumentos que intentan mostrar que el derecho de los trabajadores al producto de su trabajo y la igualdad son incompatibles. Para esto volveremos sobre el intento de superación de la paradoja de la autopropiedad de Otsuka. Recordemos la paradoja consiste en que si el punto de partida es una norma igualitaria de apropiación del mundo, entonces las personas no pueden decidir cómo utilizar sus capacidades y son forzadas a ayudar a otras; y si se rechaza esta pauta en nombre de que la autopropiedad no es real, entonces resultan ilegítimas las situaciones en las que algunos sean obligados por las circunstancias a ayudar a otros, que pueden derivarse de otra pautas menos rígidas de adquisición original. Hemos señalado previamente tres problemas de la superación de esta paradoja propuesta por Otsuka (véase págs. 115-116): en primer lugar, no puede justificar la pauta de adquisición original con base en la autopropiedad, en segundo lugar, con el fin de alcanzar la igualdad se limita enormemente la libertad en las transferencias de recursos, por último, no se considera debidamente las diferencias en el trabajo que modifica los recursos naturales.

Esta sección tiene tres momentos. En el primer momento se parte de la autopropiedad y se deriva la desigualdad. En el segundo momento se parte de la igualdad y se deriva la negación de la autopropiedad. En el tercer momento se concluye que una igualdad robusta es incompatible con la propiedad sobre el

propio cuerpo. Comencemos, entonces, por los argumentos que intentan mostrar que afirmar la autopropiedad real lleva a la desigualdad.

Supongamos que Luis Suárez se encuentra en gran demanda por parte de los equipos de fútbol. Suárez firma la siguiente clase de contrato: en cada juego en que su equipo sea local, veinticinco pesos del precio de cada boleto de entrada serán para él. La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los juegos de su equipo; las personas compran sus boletos depositando, cada vez, veinticinco pesos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Suárez. Las personas están entusiasmadas viéndolo jugar; para ellos vale el precio total de entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los juegos del equipo local y que Luis Suárez termina con 25 millones de pesos, suma mucho mayor que el ingreso promedio e incluso mayor que el ingreso de cualquier otro (Nozick, 1988, pág. 163).

Ante este ejemplo, que protagoniza en la versión de Nozick el jugador de básquetbol Wilt Chamberlain (véase pág. 35-36), los libertarios de izquierda pueden llamar la atención acerca de que Suárez precisa de zapatos, ropa adecuada, pelotas, césped, un cierto espacio, aire, alimentos etc., por lo que la actividad por la cual recibe su ingreso requiere de recursos naturales (Van Parijs, 1993, pág. 169). Estos recursos sostienen los libertarios de izquierda deben distribuirse equitativamente (de alguna manera específica), por lo que los ingresos recibidos por Suárez pueden ser gravados.

Ahora imagínese que Suárez no requiere que le paguen por jugar al fútbol con dinero, sino con favores sexuales o clases de filosofía y que algunas personas están dispuestas a pagarle de esas formas. Los ingresos generados por Suárez deben ser gravados insistirá el libertario de izquierda porque para generarlos utilizó recursos naturales. En consecuencia, se prohibirán ciertas transferencias o se frustrará su resultado. En el primer caso, se prohibiría a Suárez mantener ciertas relaciones sexuales o recibir ciertas clases de filosofía, en el segundo, Suárez sería obligado a compensar a los demás de algún modo, probablemente mediante dinero, por su uso de los recursos naturales. Si Suárez no tuviese dinero

(imagínese que no le interesa el dinero), o bien, habría que prohibirle jugar al fútbol, o bien, obligarlo a que pague de alguna otra forma. La rectificación podría consistir, por ejemplo, en que jugara forzosamente gratis cierto tiempo.⁹⁹ Pero ciertamente el libertario de izquierda sostendrá que no puede comprar sexo o clases de filosofía con los recursos naturales.

¿Satisface la situación de Suárez la definición de autopropiedad real¹⁰⁰ brindada por Otsuka?

Definiré un derecho libertario como robusto si y sólo si además de tener el derecho libertario en sí, también se tiene derechos sobre suficientes recursos del mundo para asegurar que uno no será forzado por la necesidad a acudir a la asistencia de otros de una manera que implique sacrificio de la vida, miembros, o trabajo. (Otsuka, 2003, pág. 32)

En la situación planteada Suárez parece estar obligado a asistir a otros con su trabajo, ya que son las capacidades atléticas de Suárez, y no los recursos naturales empleados, los que hacen que las personas estén dispuestas a pagar por verlo jugar al fútbol. Por cierto Suárez no podría ejercitar sus talentos sin recursos naturales, pero el factor decisivo para que la gente quiera ver a Suárez y no a usted (imagínese que tiene acceso a los mismos recursos naturales que Suárez) es la diferencia en los talentos. Dicho de otra forma, los recursos naturales son condición necesaria, pero están lejos de ser suficientes, para generar el monto de ingresos que Luis Suárez recibe. Los recursos naturales utilizados por Suárez se encuentran ampliamente disponibles y, sin embargo, él y no usted, es capaz de sacarle tal provecho.

Puede replicarse que la autopropiedad es real en este caso porque Suárez no es forzado por la necesidad “a acudir a la asistencia de otros” (aunque sería

⁹⁹ Aunque a primera vista parezca que no se podría forzar a Suárez a trabajar gratis porque se violaría su autopropiedad, si jugara al fútbol ilegalmente, según la constitución libertaria de izquierda, estaría en la situación de que se le exija compensación y, por lo tanto, tan justa sería la violación de su autopropiedad, como la de un ladrón.

¹⁰⁰ Otsuka la denomina “robusta” (“robust” en inglés), aquí se prefiere utilizar el término clásico “real”.

forzado en última instancia por el Estado). Ante esta réplica, cabe notar que el concepto de “necesidad” es tremendamente indeterminado. Pero si se deja a un lado este problema, para nada menor, cabe todavía preguntarse: ¿Puede afirmarse que la autopropiedad es formal aun cuando no sea la necesidad el motivo por el cual uno es forzado a ayudar a otro?

Es imperativo acordar que Suárez sería forzado a asistir a otros si se extrajera la cláusula de la necesidad: no tendría “suficientes recursos del mundo para asegurar que no será forzado a asistir a otros de una manera que implique sacrificio de la vida, miembros, o trabajo”. Si Suárez es obligado a trabajar gratuitamente para compensar a quienes no pueden sacar igual provecho de los recursos naturales, aunque no por necesidad, es forzado a asistir a otros de forma que implica un sacrificio del propio trabajo.

Imagínese que Suárez tiene una parcela de tierra y la capacidad para extraer de esta los recursos suficientes para continuar con su vida, incluso con eso le basta para tener iguales oportunidades de obtener bienestar que el resto de los miembros de la sociedad. Suárez mirando televisión adquiere el gusto por el fútbol y decide practicarlo, pero al hacerlo obtendría un beneficio mayor que el resto de los miembros de la sociedad. Cuando esto sucede, según la pauta de Otsuka, ¿se le podría comenzar a sacar tierra?

El diálogo entre Otsuka y Suárez en esa situación sería el siguiente. Suárez diría: “Yo juego al fútbol como el resto de los miembros de la sociedad, hay algunos interesados en que yo juegue y están dispuestos a hacer cosas para favorecerme a cambio”. Otsuka respondería: “O jugás al fútbol sin recibir beneficios y te quedás con la tierra, o jugás sacando beneficio y te la sacamos. De lo contrario, tendrías más oportunidades que el resto de obtener bienestar utilizando recursos de todos”. A lo que Suárez respondería: “Las oportunidades de bienestar que brindan exclusivamente los recursos naturales serían las mismas para todos (si yo dejo de jugar al fútbol nadie obtendría mayor bienestar que el

que obtienen si no juego), la diferencia, en todo caso, la hace mi trabajo y mi trabajo es mío. Si decido jugar al fútbol, me fuerzan a trabajar gratuitamente”.¹⁰¹ Si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente, el ejemplo podría tener consecuencias casi bizarras. Es el caso de si el beneficio de Suárez estaría dado porque jugar al fútbol, y acceder a esos recursos naturales poco costosos necesarios para practicarlo, le permitiera tener nuevas o más relaciones sexuales. Además, el ejemplo podría continuar complejizándose, por ejemplo, agregando el beneficio que obtendrían personas aparte de Luis Suárez si Suárez jugara al fútbol.

Otra forma de plantear este argumento es sosteniendo que la autopropiedad pierde su encanto si por cada acción que se tome deben ser compensados los demás. Si alguien por pasar rápido en una moto, hacer un asado o fumar en su patio, debe compensar a los demás, porque el sonido genera efectos en la casa de alguien o el humo molesta al vecino, la autopropiedad lejos de permitir la libertad parece restringirla (R. Epstein citado por Mack, 2015, pág. 195). De la misma forma sucede con los recursos naturales (Mack, 2015, pág. 213). La autopropiedad no garantiza la libertad que la hace atractiva si el uso de los recursos naturales necesarios para jugar al fútbol implica una exigencia de compensar a los demás, ya que es un ejercicio de las propias capacidades sumamente austero con respecto a los recursos naturales necesitados.

Es demasiado estricto que alguien deba dejar a alguien con igual oportunidades aun cuando por aprovechar sus oportunidades no le quitara ninguna a otros. Si una persona en Marte produce sandías, parece irrisorio exigirle que apropie de tal forma que deje a los demás con las mismas oportunidades de obtener bienestar. Nadie tiene derecho a impedirle disfrutar del bienestar generado. ¿Por qué no se aplica el mismo razonamiento a la vida en sociedad? Luis Suárez no quita las posibilidades a nadie de obtener bienestar al jugar en un pequeño pedazo de tierra al fútbol. Incluso si lo hiciera, no resultaría adecuado

¹⁰¹ Esta crítica no se aplicaría, si la pauta de adquisición original buscara igualar las oportunidades de obtener bienestar sólo a partir de los recursos naturales sin tener en cuenta las diferentes capacidades. Pero esto significaría reconocer que el libertarismo es incompatible con una igualdad robusta.

exigir que compense a los demás más que por la oportunidad perdida. ¿Por qué a los miembros de la sociedad, simplemente por el hecho de serlo, se les exige compensar (por su apropiación) más allá de las pérdidas de oportunidades de los no apropiadores? Si tales exigencias no se deben a la participación en la sociedad, ¿por qué no se le exige de la misma forma al solitario marciano?

Hasta aquí se han visto, a partir de un ejemplo igual al que protagoniza Wilt Chamberlain, las dificultades que se enfrentan cuando se garantiza la autopropiedad robusta para derivar la igualdad. Ahora se parte de la hipótesis contraria: ¿solucionado el problema de la igualdad podemos afirmar la autopropiedad? Aquí se enfatizan los problemas para garantizar la igualdad.

Si hay una persona radicalmente improductiva en la sociedad que no puede abastecerse por sí misma sin importar los recursos naturales que se le asignen, existen dos opciones, o se le dan suficientes recursos naturales para que otros tengan que ayudarla, o se les da a los otros lo suficiente para que no tengan que acudir a su ayuda. En el primer caso los otros son obligados por necesidad a sacrificar su trabajo, en el segundo la persona improductiva es obligada por necesidad a sacrificar su vida.

La esperanza del libertario de izquierda que desea defender la autopropiedad real reside en que no sea necesario negar a algunas personas los recursos suficientes para que no tengan necesidad de asistir a otros, para que ellos decidan, de todas formas, asistir a otros. Por ejemplo, aun cuando todas las personas tuviesen “suficientes recursos del mundo para asegurar que uno no será forzado por la necesidad a asistir a otros”, podrían decidir asistir a la persona improductiva por la ambición de tener más que lo suficiente. Así, el improductivo recibe suficientes recursos y los productivos no son forzados. Pero debe reconocerse que si los productivos asisten a los productivos por ambición, las personas improductivas no tienen garantizados los suficientes recursos.

En este punto aparece una consecuencia aún más indeseable. Las personas radicalmente improductivas siempre tendrán garantizada la autopropiedad real,

porque no serán forzadas en ningún caso a asistir a otros, en tanto no pueden asistir a otros. Cualquier cantidad de recursos del mundo resultará suficiente para asegurar que no será forzado por la necesidad a acudir a la asistencia de otros de una manera que implique sacrificio de la vida, miembros, o trabajo. Si nadie desea ni su vida, ni sus miembros, ni su trabajo, entonces nunca deberá acudir a la ayuda de otros. La razón para que una persona improductiva tenga tanto recursos naturales como sean necesarios, sin dejar menos que los suficientes para que otros sean forzados *por necesidad* a ayudarla, no puede ser garantizar su autopropiedad real. Ella no podría ser forzada a asistir a otros. La autopropiedad de una persona radicalmente incapacitada no sería violada bajo cualquier distribución de los recursos naturales.

Además, ¿no podrían los adultos contratar contra la pauta de adquisición original?¹⁰² Al parecer, las personas talentosas podrían, nada lo impide en este esquema, conjugar su fuerza para evitar ser obligados a asistir a otros. Por cierto eso podría llevar a hacer más atractivo optar por contratar con los desaventajados (bajaría el precio del acceso a sus recursos naturales), pero en ningún contexto es posible garantizar la asistencia a los más improductivos y la autopropiedad real.

¿Es posible sostener una pauta de adquisición original que garantice, y no sólo haga probable, la ayuda a los radicalmente improductivos y no viole la autopropiedad de nadie? Resulta difícil pensar en una pauta de adquisición original suficientemente fuerte, que algunos necesariamente vayan en la ayuda de otros y no viole la autopropiedad real. Otsuka al cuestionar, como vimos, dos

¹⁰² Creo que la crítica de Cohen a la pauta de Nozick de que es paternalista no se aplica a Otsuka. “Nozick desautoriza el uso paternalista de la propiedad privada de las personas. Pero permite objetivamente el trato paternalista de las personas de otros modos. Porque, dado que permite apropiaciones que no satisfacen nada más que su pauta, permite que A se apropie contra la voluntad de B cuando B se beneficia como resultado, o, más bien, mientras B no pierda” (Cohen, 1995, pág. 89). Las pautas de adquisición original robustas no benefician a quien no apropia. ¿Por qué es beneficioso para el productivo que los improductivos tengan derecho a la porción más codiciada de los recursos naturales? ¿Debe aceptar una persona a la que no le gusta trabajar para otra para adquirir más que los recursos suficientes para no sacrificar su vida, miembros o trabajos esa situación (Cohen, 1995, pág. 80)? Otsuka parece evitar dicha objeción, porque contemplaría su pauta el bienestar negativo que le causa a esa persona trabajar para otros (en consecuencia se justificaría adjudicarle “mejores” recursos naturales).

supuestos ampliamente implausibles de la situación que deriva en la paradoja de la autopropiedad: el número de personas y sus aspiraciones materiales, logra hacer altamente probable la asistencia a los improductivos (Otsuka, 2003, pág. 34). ¿Un igualitario quedaría satisfecho con que los improductivos queden sujetos a la contingencia de las preferencias de los productivos? ¿Resulta aceptable desde un punto de vista igualitario que se afirme que la ausencia de asistencia a los improductivos no sea necesariamente injusta?¹⁰³

Por último, un argumento planteado por Cohen contra las pautas de adquisición de original de Nozick parece también aplicarse a Otsuka (véase la secc. 3 “La crítica de Cohen a la adquisición original en los libertarios de derecha” del cap. V, págs. 103-109). ¿No podría quejarse quien no apropia los bienes más codiciados? Esto parece no aplicarse aquí porque las personas tendrían iguales oportunidad de bienestar. Pero si el apropiador de los bienes más codiciados cambiara de rol con alguien más productivo, la persona más productiva podría producir de forma tal que el actual apropiador esté mejor en términos absolutos que siendo él quien produce. Esto podría darse si la persona productiva es reacia a trabajar bajo las órdenes de otro o no desea trabajar de forma tal que él no salga más beneficiado que los demás.

La estrategia de sin negar la autopropiedad alcanzar la igualdad económica enfrenta serios escollos: 1) no garantiza la propiedad sobre el propio trabajo cuando el trabajo excede lo necesario para sobrevivir, 2) no garantiza la asistencia a los radicalmente improductivos, ni con base en la protección de su autopropiedad, ni con base en la distribución igualitaria de los recursos del mundo, 3) no considera una cuestión de justicia dar lo necesario para vivir a los

¹⁰³ “Para proporcionar una ilustración simple y artificial de tal arreglo, imagine una sociedad isleña dividida en un gran número de personas sin discapacidad y un número menor de personas discapacitadas. Toda la propiedad frente al mar está dividida entre los discapacitados, y las tierras cultivables en el interior se dividen entre los capaces. Cada una de las personas capaces compra voluntariamente el acceso a la playa a cambio de la provisión de alimentos para los discapacitados. El resultado de esta división de tierras es que los capaces y los incapaces pueden mejorarse a sí mismos al mismo nivel sin que nadie se vea obligado a acudir en ayuda de nadie” (Otsuka, 2003, págs. 33-34).

radicalmente improductivos, 4) la pauta de adquisición original exige demasiada compensación a los no apropiadores.

Por último, una pauta de adquisición original suficientemente exigente para lograr igualdad no es derivable de la tesis de la autopropiedad, sino que necesita de una justificación aparte. Esto fue mostrado por uno de los argumentos antes presentados (véase pág. 127-128) que lleva a la conclusión de que no dar lo suficiente a los necesitados para que sobrevivan no viola su autopropiedad. Es dudoso que la justificación de una pauta robusta de adquisición original no apele a razones que contradicen la afirmación de la tesis de la autopropiedad y sólo *ad hoc* se indique no violarla.

Ahora la argumentación toma una nueva dirección, sostendré que no hay razón para colocar una pauta de adquisición original robusta sin exigir también la distribución de recursos personales o internos. La tesis es que no hay razones para sostener la igualdad sin negar el derecho mínimo al control exclusivo del propio cuerpo.

3. Igualdad y propiedad del cuerpo

La propiedad exclusiva de X no sólo implica que no se deba interferir sin el consentimiento de su propietario sobre X , también que se debe permitir al propietario de X usar X sin precisar consentimiento (mientras no dañe la propiedad de otros). Si X es un objeto físico, no se tiene derechos de propiedad sobre X , sino se tienen derecho a que X ocupe un espacio, ya que, de lo contrario, su propietario no podría usarlo en ningún sentido. Tampoco tiene sentido asignar un derecho sobre X si cualquier modificación que sufra X daña la propiedad de otros. Lo mismo puede decirse del cuerpo humano. Se habla de propiedad sobre el propio cuerpo si y sólo si: otros no deben interferir sin el consentimiento de su propietario, nadie tiene derecho a impedir al propietario intervenir en su cuerpo,

se le permite ocupar cierto espacio y se le permite realizar, al menos, algunos movimientos.

En la anterior sección se mostró que la compensación a partir del acceso a los recursos naturales de las desigualdades generadas por la autopropiedad enfrenta serios escollos. Aunque se reconoce que una estrategia igualitaria puede construirse desde el libertarismo de izquierda, esta no puede resultar en la negación completa de las diferencias en ingresos que tienen por causa la diferencia en las capacidades de las personas. En lo que sigue la argumentación está destinada a mostrar que no existen razones para intervenir en los ingresos generados por la autopropiedad y no intervenir en los cuerpos.

Antes de entrar de lleno en la argumentación vale realizar tres aclaraciones acerca del significado de la tesis defendida. En primer lugar, la tesis defendida no dice que es incompatible la defensa de la propiedad del propio cuerpo y la redistribución. Afirma que no hay razones válidas para redistribuir el ingreso y no interferir sobre los cuerpos, aunque esto podría hacerse *ad hoc*. En segundo lugar, la tesis sostenida no afirma que la intervención en los cuerpos y la redistribución sea la posición correcta. Simplemente se sostiene un condicional al partir del cual surgen dos alternativas: afirmar la autopropiedad y el respeto por la desigualdad que esta conlleva, o sostener una igualdad robusta y negar la propiedad sobre el propio cuerpo. En tercer lugar, la tesis defendida no implica justificar cualquier intervención no consentida sobre los cuerpos. Aunque puede haber buenas razones para impedir ciertas intervenciones no consentidas sobre los cuerpos, no necesariamente estas dependen de la asignación de derechos de propiedad sobre los cuerpos. Con el fin de instanciar la discusión se puede decir que la tesis aquí sostenida es que si es legítimo cobrar impuestos a Luis Suárez (por encima de la compensación por el uso de recursos naturales), entonces es legítimo en ciertos casos disponer de su sangre o sus órganos.

En lo que sigue, en primer lugar, se presentan tres posiciones con respecto a este condicional, la de Nozick, que lo sostiene, pero niega el consecuente, la de Rawls, que lo rechaza, y la de Cohen, que abre paso a la afirmación del

antecedente y quita gravedad a la afirmación del consecuente. En segundo lugar, se sugiere como los argumentos esgrimidos por Cohen contra la tesis de la autopropiedad pueden aplicarse en particular a la propiedad exclusiva de cada individuo sobre su cuerpo. Por último, se intenta mostrar que no existen razones moralmente relevantes para diferenciar entre intervenciones no consentidas sobre los recursos no corporales y los corporales.

El siguiente contraejemplo de Nozick parece sostener tal condicional:

Una aplicación del principio de maximizar la posición de los que estén en peor condición bien podría comprender una redistribución forzosa de partes corporales ("tú has tenido vista todos estos años; ahora uno —o incluso los dos— de tus ojos debe ser trasplantado a otros"), o matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes. (Nozick, 1988, pág. 204)

Ante esto Cohen intenta mostrar, en primer lugar, que el rechazo a la redistribución de los ojos no se basa en la autopropiedad, sentiríamos rechazo a tal redistribución aun cuando el propietario de nuestros ojos fuera, por ejemplo, el Estado y, en segundo lugar, que la conciencia de la ausencia de responsabilidad por parte de los desaventajados y los aventajados por la lotería genética hace más fácil aceptar la redistribución. Este segundo punto es ilustrado por el siguiente ejemplo paralelo que despierta intuiciones opuestas a la concepción libertaria en un caso casi indistinguible del puesto por Nozick.

Aquí, todas las personas nacen con las cavidades oculares vacías, pero la mayoría, una amplia mayoría, tienen ojos que caen dentro de sus cavidades cuando pasan por debajo de los árboles oculares, mientras otros, una minoría, no. La accidentalidad de la adquisición sugiere que redistribuir a los ciegos un ojo por medio de una lotería no sería tan malo. ¿Los creyentes en la autopropiedad pueden convencerse a sí mismos de que hay una importante diferencia entre la suerte de los árboles oculares y la suerte de la lotería genética? (Cohen, 1995, pág. 244)

Rawls, por su parte, afirma que no se sigue de su teoría que una redistribución de los ojos sea legítima.

Así aun cuando una equidistribución de los bienes naturales se compadecería mejor con la igualdad de las personas libres, la cuestión de la distribución de esos bienes (si fuera concebible) ni se plantea, pues es incompatible con la integridad de las personas. (Rawls, 1996, pág. 320)

Rawls y Nozick comparten que la redistribución de los ojos es moralmente aberrante. Los argumentos de Cohen para rechazar la autopropiedad sirven para rechazar esa afirmación si pueden aplicarse particularmente a la propiedad del cuerpo; lo que no va de suyo, porque en su formulación original estaban dirigidos a la autopropiedad completa y universal. Si negar la propiedad de cada individuo sobre su propio cuerpo, no conduce a la esclavitud, a la reducción de la autonomía o a instrumentalizar las personas, habremos avanzado en mostrar la falta de razones de peso para evitar la redistribución de partes del cuerpo basados en el derecho exclusivo sobre el propio cuerpo.

Empecemos por observar que la redistribución de las partes del cuerpo no conduce a la esclavitud. El hecho de que una persona pueda disponer sobre el cuerpo de otra sin su consentimiento no es suficiente para que este sea un esclavo. Una persona herida con cuyo cuerpo interfiere sin su consentimiento un médico, no es por ello su esclavo. Sin embargo, quitarle un riñón a alguien sin su consentimiento para ayudar a otros parece más cerca de una situación de esclavitud.

La pregunta que puede surgir es si siempre que alguien tiene derecho sobre el cuerpo de otro (y no pueda presuponerse que la injerencia se haga en su propio beneficio en una situación donde sea difícil obtener este consentimiento) este se encuentra en una situación de esclavitud. La respuesta es negativa. La distinción planteada por Cohen entre lo que una persona puede hacer y lo que otras personas pueden hacer sobre esa persona, puede sernos útil en este punto. El hecho de que

una persona deba poner a disposición de otra su riñón, no significa que la persona ayudada tenga algún derecho sobre esta.

¿La autonomía, entendida como el rango de elecciones de una persona, disminuye en términos absolutos si se permite la redistribución de las partes del cuerpo? En el ejemplo de la distribución de los ojos (citado en págs. 121 y 132) para que los no videntes puedan ver, aunque obviamente se les impide a ciertas personas tener dos ojos, otras podrán ver. Este ejemplo se ajusta al caso donde una obligación no consentida permite ganar autonomía en términos absolutos: la posibilidad de tener vista de los antes ciegos acrecienta más su autonomía que la pérdida de un ojo, pero no de la vista, de los perjudicados. Las nuevas opciones adquiridas por las personas que ahora tienen vista son más que las perdidas por aquellos que ahora tienen un sólo ojo.

Posiblemente la cuestión más decisiva es determinar si es compatible la redistribución corporal con no tratar las personas como medios. En este punto algunos argumentos de Cohen se aplican fácilmente, la preocupación por las personas cuyos ojos se redistribuyen no es negada por la redistribución, si estas hubiesen sido perjudicadas por la lotería genética hubiesen sido las favorecidas.

Sin embargo, debe reconocerse que resulta inaceptable “matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes”. ¿Acaso los anteriores argumentos no se aplican también a este caso? Vale recordar, antes de intentar sortear este desafío, que negar la propiedad del cuerpo no lleva a negar todos los derechos que la propiedad asigna sobre los cuerpos, aunque si se deban esgrimir otros argumentos para defenderlos.

Una primera respuesta consiste en plantear otro contraejemplo al defensor de la autopropiedad: ¿está dispuesto a dejar morir pronto algunas personas por no utilizar el cuerpo de otras personas, que de cualquier manera vivirían plenamente, para obtener el material necesario para salvarles la vida? ¿Hay alguna forma de evitar ambos contraejemplos?

El contraejemplo de Nozick puede ser entendido como el riesgo de caer en un colectivismo, es decir, que la sociedad conjuntamente pueda decidir completamente sobre la vida de algunas personas. Aquí me gustaría sugerir que el respeto a la personalidad y la búsqueda de la reciprocidad constituyen los límites a la redistribución de los recursos. Las personas son inviolables en aquello que las hace personas, y puede exigírseles sólo a partir de esto y de lo que las demás personas estarían dispuestas a exigirse a su vez. Una forma de reflejar estos límites es la siguiente.¹⁰⁴ Una redistribución forzada de los recursos, sean estos corporales o no, no es aceptable en los siguientes tres casos: 1) si la persona ayudada resulta a razón de la ayuda en una situación que el ayudador prefiere a la suya,¹⁰⁵ 2) si el ayudado prefiere su situación previa a recibir ayuda sobre la situación del ayudador resultante de la ayuda (no se puede exigir recibir una ayuda que, desde el punto vista del ayudador, pero considerando mis preferencias, yo no estaría dispuesto a dar),¹⁰⁶ o 3) que el ayudado no consienta la ayuda.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Soy consciente del carácter absolutamente tentativo de las siguientes consideraciones. Plantearlas de forma tal que evitara problemas quizás ya vistos por otros autores me hubiese demandado una revisión bibliográfica tan amplia que me llevaría demasiado tiempo. No exponerlas me impediría conocer posibles errores o debilidades de lo que me parece un razonamiento interesante para continuar profundizando.

¹⁰⁵ Un posible contraejemplo es el siguiente. Supóngase que A tiene gran habilidad para tocar el piano y resultaría si obtuviera una mano ortopédica mejor músico que B, que tiene los recursos para darle esa mano. Pero B preferiría la situación de A después de la ayuda (recibir la mano ortopédica y ser mejor músico) a su situación siendo peor músico. Por lo que según la cláusula propuesta parece que no debería exigirse tal ayuda. Sin embargo, no es a razón de la ayuda que el ayudador termina en una situación que no prefiere a la del ayudado, sino que, en este caso, es a razón de la habilidad del ayudado. Sería a razón de la ayuda si A prefiriera tener una mano ortopédica que una como la que ahora tiene.

No debemos estar obligados a ayudar a alguien que consideramos que está mejor que nosotros. Pero esto es precisamente lo que creen muchas personas con respecto a los beneficiarios de algunas ayudas sociales, en ese caso, es legítimo hacer todo lo posible para que su situación se parezca a la de aquellos.

¹⁰⁶ Pensemos en un rescate, aunque un rescate que no debe ser forzado parece estar ya restringido por la primera cláusula. Supóngase que A está a punto de ahogarse y es rescatado por B, que a razón de la ayuda prestada queda parapléjico. Supóngase, además, que A prefiere ahogarse que quedar parapléjico (aunque si es rescatada no le sucedería ni lo uno ni lo otro) y que B no prefiere estar como A resulta del rescate, antes que parapléjico (es decir, no aplica la condición 1). ¿Podría obligarse a B a realizar el rescate? No. Una persona no debe ser obligada a hacer aquello que otras personas no quieren hacer por ella.

¹⁰⁷ Esto no es implicado por las anteriores cláusulas: alguien puede no preferir su situación anterior a recibir ayuda más que la del ayudador posterior a brindar ayuda, el ayudador preferir su propia

¿El contraejemplo presentado por Nozick superaría estas condiciones? ¿Sería permitido “matar pronto a algunas personas para utilizar sus cuerpos con el objeto de obtener material necesario para salvar las vidas de quienes, de otra manera, morirían jóvenes”? ¿Las personas que serían asesinadas prefieren la situación de los beneficiados a la suya? ¿Los ayudados preferirían morirse jóvenes a que los mataran para utilizar sus cuerpos? ¿Los ayudados consentirían tal ayuda?

La conclusión que debe extraerse de aquí, si los argumentos presentados son convincentes, es que la negación de la propiedad exclusiva de cada persona sobre su propio cuerpo no necesariamente reduce la autonomía general de una sociedad, ni deja a las personas obligadas a asistir con partes de su cuerpo en una situación de esclavitud, ni implica que sean tratadas como meros medios.

¿Hay alguna diferencia moralmente pertinente entre el cuerpo y los recursos externos? ¿Por qué se permite extraer forzosamente los ingresos de ciertas personas, pero se impide disponer forzosamente de sus cuerpos? Esta es una proposición que cuenta con un amplio consenso. Tanto para los liberales libertarios como para los liberales igualitarios el cuerpo es inviolable, ambos creen que el cuerpo no debe ser materia de decisiones colectivas o de redistribución.

La idea de poseer un derecho absoluto sobre el propio cuerpo debe partir de una definición medianamente clara de qué es un cuerpo. El cuerpo humano es la estructura física y material del ser humano, compuesto por células, tejidos y órganos, que permiten su homeostasis y vida. Para el asunto que aquí nos interesa podemos afirmar que se trata del conjunto de la cabeza, el cuello, el tronco y las extremidades de un individuo humano. ¿Por qué sobre esto se dice que cada persona tiene un derecho absoluto?

situación más que la del ayudado y, sin embargo, el potencial ayudado preferir su propia situación sin ayuda. Quizás el rechazo de recibir una propina puede ilustrarlo.

Existen dos características del cuerpo que parecen moralmente pertinentes para otorgar derechos morales exclusivos sobre este. La primera característica es que el cuerpo es la única porción del mundo sobre la que los seres humanos sienten directamente y pueden actuar directa y exclusivamente por propia voluntad (en este sentido, comúnmente se acepta que es el único medio para actuar sobre el mundo externo). La segunda característica es que el cuerpo es condición necesaria para permanecer con vida o, al menos, con esta vida terrenal.¹⁰⁸

La mayoría de los seres humano pueden sentir o voluntariamente mover alguna de las partes de su cuerpo. En la mayoría de los casos, incluso el cuerpo puede trasladarse de una parte a otra por propia voluntad y, en cualquier caso, está ampliamente aceptado que alguien no puede trasladarse en el mundo exterior sin mover su cuerpo. En este sentido, puede decirse que el derecho absoluto de cada persona sobre su cuerpo se justifica en que cada persona es la única que puede sentir o actuar voluntariamente sobre su cuerpo.

Esta razón para otorgar derechos exclusivos sobre el cuerpo propio es suficiente para impedir que tal derecho alcance a los cuerpos de otras personas. Una persona que actúa sobre el cuerpo de otra no es la única que puede actuar sobre ese cuerpo, dado que la otra persona también puede hacerlo (al menos, en buena parte de los casos), y, además, ese movimiento puede no corresponder a la voluntad de la persona cuyo cuerpo es afectado. Sin embargo, hay componentes del cuerpo humano sobre las cuales no se actúa voluntariamente, sobre nuestra sangre o los riñones no actuamos o sentimos más que indirectamente. Por lo tanto, si la razón esgrimida para defender la propiedad del cuerpo es el contacto particular en el que cada humano se encuentra con su cuerpo, los derechos de

¹⁰⁸ Lo que se hace a continuación es similar a lo realizado por Lippert-Rasmussen en (2008, págs. 112 y sigs.)

El tema de esta sección ha sido tratado de forma extremadamente clara y persuasiva en ese artículo. Me encontré demasiado tarde su artículo como para haberlo tratado con la profundidad necesaria para incluir una discusión con este en la presente tesis. En principio debe notarse que aquí el énfasis no está hecho tanto en la refutación de la tesis de la autopropiedad como en las desigualdades que genera la propiedad sobre el cuerpo.

propiedad sobre el propio cuerpo no deberían limitar la confiscación de sangre y los trasplantes de riñón. Aunque no puede desconocerse que, generalmente, el acceso a esas partes del cuerpo implica el acceso a otras partes sobre las que las personas actúan directa y voluntariamente.

La otra característica del cuerpo humano que hace comprensible reconocer que cada persona tiene derecho exclusivo sobre su cuerpo, es que sin este se perdería el derecho sobre la propia vida. Esto lleva a discutir este derecho más fundamental. A primera vista, el derecho a la vida otorga más y menos que la propiedad del cuerpo. Más, porque ciertos recursos naturales son generalmente necesarios para la vida, incluso, en ciertas ocasiones, son imprescindibles órganos nuevos (lo que negaría la propiedad sobre sus cuerpos por parte de otros). Ante esto podría sostenerse que sin derechos sobre el propio cuerpo, se pierde el derecho sobre la vida que no involucra obligaciones de alguna otra parte. La justificación del derecho exclusivo de cada persona sobre su cuerpo residiría en garantizar que no se puede interferir con la propia vida. Si se pretende justificar la propiedad sobre el cuerpo en que no se interfiera con la propia vida, se otorgarían menos derechos que sobre el cuerpo; ya que sería legítimo quitar las uñas, un brazo o cualquier otra parte del cuerpo a alguien mientras no corra riesgo de morir.

No parece suficiente tampoco combinar las dos características mencionadas para justificar el derecho exclusivo sobre el cuerpo. Si se dice que el derecho sobre el propio cuerpo es el derecho sobre aquella parte material del mundo sobre la que sólo usted siente, actuar voluntaria y conscientemente, y, sin la cual, no podría continuar viviendo. Este derecho no involucra cierta porción de su sangre, ni siquiera, posiblemente, uno de sus riñones.

Una característica hasta aquí no considerada que podría poseer el cuerpo que hiciera comprensible su inviolabilidad es que sirva de fuente a la identidad personal. Si a una persona se le quita dinero, no pierden por ello su identidad, mientras que si una persona cambiase de cuerpo puede pensarse que perdería su identidad. Ciertamente el cuerpo resulta intuitivamente más fundamental para

nuestra identidad que los recursos no corporales. Sin embargo, es cierto que no toda modificación en el cuerpo resulta o afecta la propia identidad. Las operaciones de apendicitis y las donaciones de órganos no provocan la pérdida de identidad de las personas (Fabre, 2006, págs. 12-16). Si se insistiera en este punto, debería además notarse que los recursos no corporales podrían ser considerados parte de la identidad en el mismo grado que los recursos corporales. Puede considerarse que un Rockefeller siente como una mayor pérdida de su identidad la confiscación de su fortuna que la de alguno de sus órganos.

Los defensores de la propiedad sobre el cuerpo pueden considerar que la institucionalización de esta propiedad es necesaria para garantizar la posibilidad de llevar adelante la vida que cada cual considera valiosa.¹⁰⁹ Supondremos que hay, lo que no encontramos, una definición que abarque nada más y nada menos que el cuerpo y que resulta moralmente relevante para otorgar derechos de propiedad sobre este. En este caso, creo que se debería reconocer como legítimas amplias desigualdades. Desde el momento que se afirma que cada persona tiene derechos exclusivos sobre su cuerpo (¿se precisa otorgarle más a Suárez para que se deriven las consecuencias descritas en la sección anterior?), debe abandonarse la pretensión de obtener una igualdad robusta.

Los razonamientos esbozados en este último capítulo de la tesis no creo que resulten definitivos, ni siquiera estoy seguro de que sobrevivan el escrutinio de colegas y amigos. Sin embargo, hasta donde hoy alcanzo a ver concluyo: 1) amplias desigualdades pueden derivarse del simple reconocimiento de derechos

¹⁰⁹ Por ejemplo, Rawls incluye entre las libertades básicas: “la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona)” (Rawls, 1995, pág. 68). Y tiempo después en *El liberalismo político* afirma: “los miembros de una sociedad democrática tiene, al menos de forma intuitiva, un plan racional de vida, a la luz del cual hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus varios recursos (incluidos los mentales y los corporales, temporales y energéticos)” (Rawls, 1996, págs. 209-210). Y algunos años después responde a Nozick (como vimos, pág. 133), afirmando que “una equidistribución de los bienes naturales se compadecería mejor con la igualdad de las personas libres, la cuestión de la distribución de esos bienes (si fuera concebible) ni se plantea, pues es incompatible con la integridad de las personas” (Rawls, 1996, pág. 320).

de propiedad de cada persona sobre su cuerpo y 2) la negación de tales derechos no impide justificar la inviolabilidad de las personas.

La determinación de la verdad de estas conclusiones es lo más importante, pero estaría ampliamente satisfecho con mi trabajo si pudiera atraer a otros a pensar conmigo, porque estoy seguro de que es la única forma de mañana conseguir lo que realmente importa.

Conclusiones

El principio de la autopropiedad ha sido colocado como un tema central de la filosofía política recientemente, a pesar de que ha tenido un papel fundamental en el pensamiento político desde los inicios de la modernidad. Entre las razones que hicieron que la autopropiedad aparezca en la escena filosófica se encuentra el análisis y crítica de *Anarquía, Estado y utopía* recogido en *Self-Ownership, Freedom and Equality*, que sirve de fuente principal a esta tesis.

El surgimiento de la autopropiedad como tesis filosófica se remonta a Locke, quien, en el contexto de la Revolución inglesa, escribió: “cada hombre (...) tiene una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos” (Locke, 1990, pág. 34 § 27). Así comienza la formulación canónica del problema de la legitimidad de la apropiación de los recursos externos a partir de la tesis de la autopropiedad.

Este pasaje de *El Segundo Tratado sobre El Gobierno Civil* constituye la defensa más icónica de la tesis de la autopropiedad en el plano económico. Sin embargo, Locke no era un libertario en el sentido que a lo largo de la tesis se le da al término, es decir, un defensor de la autopropiedad completa, ya que para Locke existen límites a lo que las personas pueden hacer consigo mismas aun cuando no afecten la propiedad de otros. De esta forma, Locke evita las consecuencias en el plano cultural de la autopropiedad: los seres humanos no pueden disponer de su vida como si fuera su propiedad porque respecto a esta son simplemente los custodios de la propiedad de Dios. En consecuencia, no pueden, por ejemplo, suicidarse ni venderse como esclavos.

En Locke esas limitaciones se fundan en cierta concepción teológica. Sin embargo, otros pensadores, como Kant y Fichte, también afirman límites de ese

tipo sin apelar, al menos explícitamente, a concepciones teológicas. En particular, Kant parece, a primera vista, un acérrimo adversario de la autopropiedad, pero su posición se vuelve más difícil de determinar si se introduce la distinción entre las obligaciones morales que deben estar jurídicamente sancionadas y las que no. Sin embargo, hemos concluido que, a pesar de que tal distinción sea valiosa para los libertarios (porque permite reconocer la validez moral de ciertas acciones que, sin embargo, no deben ser sancionadas jurídicamente), la concepción contractualista de Kant se opone a la libertaria. En el caso del filósofo prusiano, la fuente de legitimidad de las intervenciones estatales es un contrato hipotético, y no el consentimiento explícito y real de los obligados, como sostienen los libertarios. De esta manera, alguien puede ser obligado jurídicamente sin efectivamente haber dado su consentimiento.

La defensa de la autopropiedad completa y universal no llegó a establecerse hasta recientemente —posiblemente a partir del siglo XIX. Sin embargo, el hecho de que la autopropiedad haya hecho su aparición en la que habitualmente se considera la primera revolución burguesa, es decir, la Revolución inglesa, su vigencia hasta nuestros días, y su consolidación y expansión en Occidente, son motivos suficientes para estudiar esta tesis desde el punto de vista de la historia de la filosofía política. A esto se suma que el principio de autopropiedad, que constituye una forma privilegiada de combatir la tiranía, la esclavitud y la servidumbre, es un fundamento importante del orden político moderno y del capitalismo.

La autopropiedad sido revolucionaria, fundamentando el libre mercado y las demandas recién mencionadas (contra la esclavitud, la servidumbre y la tiranía). Hoy este principio, que animaba a subvertir el orden feudal, es usado para condenar las medidas redistributivas del Estado de bienestar. Por lo que en diferentes momentos la autopropiedad ha tenido papeles diferentes, mientras en el inicio de la modernidad clamaba revolución, hoy sirve a los conservadores. En palabras de Cohen, pasó de un uso progresista a uno reaccionario. Sin embargo, las consecuencias de la tesis de la autopropiedad en el plano cultural no puede

juzgárselas como conservadoras. Por lo tanto, el signo de las consecuencias de la autopropiedad no sólo varía en el tiempo, como Cohen nota, sino que también según el campo que se analice.

La defensa de las consecuencias de la autopropiedad en el plano cultural no se generalizó entre los pensadores hasta mucho tiempo después que su defensa en el plano económico. Es probable que este retraso se deba, en parte, a la influencia de ideas religiosas. Cuando la influencia de las ideas religiosas en el pensamiento político se debilitó, pudieron ser defendidas las consecuencias radicales de la autopropiedad en el plano cultural. Esta expansión alcanzó el zenit en el plano económico en la segunda mitad del siglo pasado y reverdece en el plano cultural en nuestros días.

Antes de volver a reflexiones relacionadas con esta historia de la autopropiedad, vale la pena intentar resumir el sentido dado a la autopropiedad. La tesis de la autopropiedad es precisa cuando se comprende como la maximización de los derechos de propiedad de cada uno de los individuos sobre sí mismos. Los individuos tienen derecho a controlar el uso de su mente y su cuerpo, a transferir ese derecho, a forzar a otros a cumplir con tales derechos o a exigir compensación por entrometerse en el ejercicio de tales derechos y, finalmente, a que no se violen estos derechos. Así comprendida la tesis de la autopropiedad deja de estar expuesta a las objeciones que sostienen que la propiedad aplicada a uno mismo no tiene sentido o que una teoría política basada en la afirmación de la autopropiedad es tan vaga que no constituye una alternativa válida a otras teorías.

Una parte de estas críticas fetichizan la palabra “propiedad”, de más está decir que cualquier otro término que señalará intuitivamente el conjunto de derechos asignados por la tesis de la autopropiedad sería igualmente válido. Las críticas a la autopropiedad por ser un sinsentido se evaporan al caer en la cuenta de que esta tesis asigna ciertos derechos a las personas, que tiene sentido asignar derechos a las personas, y que esta tesis no implica que el sujeto de los derechos y el objeto de los derechos sea una entidad diferente. La acusación de que la autopropiedad es un sinsentido podría rezar: “ser propietario de uno mismo” es

una expresión paradójica porque requiere que una parte de uno mismo sea esclava. Este razonamiento lleva a una contradicción si se asume que “propiedad” significa estar sujeto a la voluntad de otro o que implica que el propietario y la propiedad son dos entidades diferentes. Desde nuestro punto de vista, ser propietario de uno mismo y ser esclavo de uno mismo abarca los mismos derechos.

Cuando se ha establecido el sentido de la tesis de la autopropiedad resta observar su verdad. ¿Todas las personas deben tener el derecho de propiedad más completo posible sobre sí mismas compatible con el mismo derecho de las demás personas sobre sí mismas? En primer lugar, he tratado de argumentar a favor de que existen sólo dos alternativas con respecto a la relación entre la tesis de la autopropiedad real y la igualdad económica, o bien, se defiende esta tesis y la desigualdad, o bien, se rechaza esta tesis y entonces puede defenderse la igualdad (y también la desigualdad). Una vez se afirma la autopropiedad es inevitable justificar amplias desigualdades, por lo tanto, la defensa de una igualdad robusta es sólo posible al costo de negar la autopropiedad real. En segundo lugar, he considerado, en general, acertados los argumentos de Cohen que intentan mostrar que las principales razones que hacen atractiva la autopropiedad no necesariamente se siguen de esta. Se ha esbozado, por último, el modo en que estas razones sí son compatibles con una situación de igualdad.

Una consecuencia de mi posición es que los defensores de la igualdad robusta tienen que negar la tesis de la autopropiedad. Esto es contrario a los intentos de algunos libertarios de izquierda que pretenden un grado de igualdad incompatible con la autopropiedad; lo que no significa que los libertarios de izquierda no puedan sostener cierto grado de igualdad. Pero la defensa de la autopropiedad no les permite llevar la igualdad tan lejos como algunos de sus proponentes lo han querido.

Los libertarios de izquierda no serían consecuentes con su compromiso con la autopropiedad si no respetaran las diferencias en los ingresos que las desiguales capacidades productivas ocasionan en conjunción con los recursos naturales. Los libertarios no pueden tener la misma consideración con respecto a

un trabajo cuya valoración por los demás reside casi exclusivamente en los recursos externos implicados, la venta de barro o flores, y aquellos que los recursos naturales son casi accidentales, como las obras literarias.

Este razonamiento pone en cuestión tanto la coherencia de los igualitarios que realizan afirmaciones progresistas en plano cultural basándose en la autopropiedad, como la de algunos conservadores que justifican a partir de esta el libre mercado. Aunque es falso que la afirmación de la autopropiedad sea condición necesaria de la defensa de algunos derechos considerados progresistas en el plano cultural y del libre mercado, ya que ambos pueden justificarse de otros modos. Aparte he sugerido que una vez afirmado el derecho exclusivo y completo a disponer del propio cuerpo no debería intervenir en los ingresos generados por su uso, y que estos ingresos, a su vez, pueden sólo parcialmente ser restringidos con la justificación de que el uso del cuerpo requiere de recursos externos.

Aunque estas conclusiones no deban necesariamente cambiar la posición de las personas de izquierda sobre los temas culturales, presenta desafíos a la hora de conciliar esa posición con una igualdad que vaya más allá de la que permite una distribución compensatoria de los recursos (estrictamente) naturales. No sostengo que no exista un fundamento que justifique los derechos que hacen que la tesis de la autopropiedad sea progresista en lo cultural y la igualdad económica (en un contexto de escasez), sino que ese fundamento no puede ser la reconciliación entre la autopropiedad y la igualdad. En consecuencia, aquellos derechos deberán ser apoyados con otro fundamento.

Si las conclusiones de la tesis son acertadas, la forma en que se plantea el problema al igualitarista es cuáles son los derechos exclusivos de los miembros de la sociedad sobre sí mismos que reflejen la igual dignidad de las personas. En otras palabras, los defensores de la igualdad deben sentar la igual dignidad de las personas sobre un fundamento diferente de la autopropiedad de forma tal que se evite tanto la esclavitud, es decir, que algunas personas puedan decidir completamente sobre la vida de otras, como el colectivismo, es decir, que la

sociedad conjuntamente pueda decidir completamente sobre la vida de algunas personas.

La autopropiedad no es condición necesaria, como lo muestra Cohen, para la protección de las personas ante la esclavitud y la instrumentalización, por lo que los libertarios están impedidos de condenar sobre esa base las demás teorías. Sin embargo, así no se exime a las teorías que nieguen la autopropiedad de mostrar que resultan suficientes para sostener esos valores. Una teoría tal puede erigirse sobre la base de que del tratamiento de los demás como fines en sí mismos resultan límites a lo que puede hacerse con las personas para conseguir la igualdad. Creo que tal teoría debería dejar a disposición de la decisión mediante procesos democráticos cómo deben utilizarse los recursos materiales incluyendo los corporales, por eso me concentraré en los límites a las decisiones colectivas y no en cómo deben distribuirse esos recursos.

Una redistribución forzada de los recursos no es aceptable al menos en los siguientes tres casos (véase pág. 135): 1) si la persona ayudada resulta a razón de la ayuda en una situación que el ayudador prefiere a la suya, 2) si el ayudado prefiere su situación previa a recibir ayuda sobre la situación del ayudador resultante de la ayuda, o 3) que el ayudado no consienta la ayuda.

Otro límite a la redistribución que no se apoya en la autopropiedad, es el respeto por la personalidad del otro. Sin lugar a dudas esto no puede desarrollarse aquí. Pero una teoría adecuada debe reflejar una igual consideración ante todos los proyectos razonables de vida. Esto en ciertos casos implica la ilegitimidad de acciones destinadas a impedir el acceso a ciertos objetos externos y la legitimidad de acceder no consentidamente a partes del cuerpo de otros, por ejemplo, quitar cierta cantidad de sangre o ciertos órganos. Dicho esto, vale aclarar, que las personas permanecen libres de elegir la forma de compensar a los demás por las ventajas disfrutadas que los obligan a ayudar a otros.

Ante el riesgo de caer en un colectivismo he sugerido que la personalidad y la reciprocidad constituyen los límites a la redistribución de los recursos. Las

personas son inviolables en aquello que precisamente las hace personas, y puede exigírseles sólo a partir de ello y de lo que las demás personas estarían dispuestos a exigirse a su vez por ella. Más allá de esto, creo que no existen límites a las elecciones colectivas.¹¹⁰

La izquierda no debe defender derechos de propiedad sobre uno mismo, más bien, al contrario. Ni el derecho a abortar, ni a la eutanasia, ni al uso de drogas, ni a la prostitución, son inviolables, a no ser cuando se muestre que si no se los consagra legalmente se trata a las personas como meros medios. Sin embargo, la libertad de pensamiento y opinión son derechos inviolables, porque, de lo contrario, las decisiones colectivas no serían legítimas. Mi convicción última cuyo alcance no llega a justificarse plenamente en esta tesis, es que los igualitaristas deben dar un giro decidido hacia la democracia radical y relegar el lenguaje de los derechos.

¹¹⁰ Aquí no mostré que las decisiones deben tomarse colectivamente (podrían ser tomadas por un monarca, un grupo de aristócratas, etc.), sí sugiero que existen límites para las decisiones individuales más estrechos que los que garantiza la autopropiedad.

Bibliografía

- Anderson, E. (1999). What is the Point of Equality? *Ethics*, 287-337.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Alianza.
- Arneson, R. (1991). Lockean Self-Ownership: Towards a Demolition. *Political Studies*, 36-54.
- Berlin, I. (1973). *Karl Marx*. Madrid: Alianza.
- Bertomeu, M. J., & Domènech, A. (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano). *Isegoría*, 51-75.
- Briggs, A. (1994). Revolución, restauración y nuevo equilibrio. In A. Briggs, *Historia social de Inglaterra* (pp. 195-233). Madrid: Alianza.
- Casassas, D., & De Wispelaere, J. (2011). Elementos para una economía política del republicanismo: Un análisis crítico de la renta básica de Alaska. *Revista internacional de pensamiento político*, 165-192.
- Cheroni, A. (2003). El marxismo y los académicos. *Actio*, 129-156.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Pablo Iglesias.
- Cohen, G. A. (1988). *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, G. A. (2000). *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Segunda ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, G. A. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Buenos Aires: Paidós.
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing Justice and Equality*. London: Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (2011). *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, G. A. (2013). *Finding oneself in the other*. Princeton University Press: Princeton.
- Cohen, G. A. (2014a). *Lectures on the history of moral and political philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, G. A. (2014b). *Por una vuelta al socialismo: o cómo el capitalismo nos hace menos libres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cohen, G. A. (2017). *Propiedad de sí, libertad e igualdad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cole, A. (1972). Los cuaqueros y la revolución inglesa. In J. Greene, & R. Forster, *Revoluciones y rebeliones de la Europa Moderna* (pp. 350-367). Madrid: Alianza.
- Domènech, A. (2009). ¿Qué fue del "marxismo analítico"? (En la muerte de Gerald Cohen). *SinPermiso*, 1-30.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Fabre, C. (2002). Justice, Fairness, and World Ownership. *Law and Philosophy*, 249-273.

- Fabre, C. (2006). *Whose body it is anyway? Justice and the integrity of the person*. New York: Oxford University Press.
- Fichte, J. G. (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Filmer, R. (n.d.). *Patriarcha, or The Natural Power of Kings*.
- Freud, S. (1969). El porvenir de una ilusión. In S. Freud, *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión* (pp. 145-193). Madrid: Alianza.
- Fried, B. (2005). Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka. *Philosophy and Public Affairs*, 216-222.
- Gambetta, D. (2001). ¡Claro!: Un ensayo sobre el machismo discursivo. In J. Elster, *La democracia deliberativa* (pp. 35-64). Barcelona: Gedisa.
- Gargarella, R. (2002). Liberalismo frente a socialismo. *CLACSO*, 95-121.
- Gargarella, R., & Ovejero, F. (2011). *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement*. New York: Oxford University Press.
- Gauthier, D. (2000). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Glouberman, M. (2017). Jerry and Jewry: Ethnicity and Humanity in G. A. Cohen. *University of Toronto quarterly, volume 86, number 4, fall 2017*, 27-53.
- González Porta, M. (2007). *A filosofia a partir de seus problemas: didáctica e metodologia do estudo filosófico*. São Paulo: Loyola.
- Holmes, S., & Sunstein, C. R. (2011). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Kant, I. (1961). *Cimentación para la metafísica de la costumbre*. Buenos Aires: Aguilar.
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1994a). *La Metafísica de la Costumbre*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1994b). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1998). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Kropotkin, P. (2005). *La conquista del pan*. Buenos Aires: Utopía libertaria.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- Lippert-Rasmussen, K. (2008). Against Self-Ownership: There Are No Fact-Insensitive Ownership Rights over One's Body. *Philosophy & Public Affairs*, 86-118.
- Lizárraga, F. (2013). Marxismo, autopropiedad y abundancia. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43-68.
- Locke, J. (1990). *El Segundo Tratado sobre El Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.
- Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, E. (2015). Elbow Room for Rights. In D. Sobel, Peter Vallentyne, & S. Wall, *Oxford Studies in Political Philosophy* (pp. 194-221). Oxford: Oxford University Press.

- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política de individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Malvasio, D. (2010). La condena marxista a la explotación y su dependencia de la teoría del valor del trabajo. Las observaciones de Gerald Cohen. *Actio*, 15-30.
- Malvasio, D. (2014). *Las críticas de Gerald Cohen a la condena marxista de la explotación capitalista*. Montevideo: UdelaR-FHCE.
- Marx, K. (1971). *Las formaciones económicas precapitalistas*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El capital*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1984). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (Vol. III)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1985a). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1985b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (Vol. II)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1986). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) (Vol. I)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1988). *El Capital*. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (≈1962a). *Obras escogidas I (Vol. 1)*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K., & Engels, F. (≈1962b). *Obras escogidas II (Vol. 2)*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Narveson, J. (1989). The libertarian idea. *Reason Papers*, 169-177.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, R. (1995). *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós.
- Nozick, R. (2013). *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Osuna, C. A. (2015). Libertad y propiedad en los debates de Putney. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 116-144.
- Otsuka, M. (2003). *Libertarianism Without Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- Otsuka, M., Vallentyne, P., & Steiner, H. (2005). Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A Reply to Fried. *Philosophy & Public Affairs*, 201-215.
- Overton, R. (2010, Enero 22). *An Arrow against all Tyrants*. Retrieved 12 4, 2017, from The Online Library Of Liberty: http://www.rosenfels.org/pll-v5/pdf/Overton_Arrow1522_EBk_v5.pdf
- Palmer, T. G. (1998). G. A. Cohen on Self-ownership, Property and Equality. *Critical Review*, 225-251.
- Platón. (1985). Hipias Mayor. In Platón, *Diálogos I* (pp. 403-441). Madrid: Gredos.
- Platón. (1990). *Las Leyes*. Madrid: Gredos.

- Pogge, T. (2007). *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reyes, A. (2009a). El principio de comunidad en G. A. Cohen: *Actio*, 49-58.
- Reyes, A. (2009b). *El socialismo normativo de G. A. Cohen: Justicia como igualdad y comunidad*. Valencia: Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia.
- Roemer, J. (1989). *El marxismo: una perspectiva analítica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J. (1996). *Theories of distributive justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. (1992). *Nuevo Examen de la Desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo como libertad*. Barcelona: Planeta.
- Steiner, H., & Vallentyne, P. (2000). *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*. New York: Palgrave.
- Stone, L. (1972). La revolución Inglesa. In J. Greene, & R. Forster, *Revoluciones y rebeliones de la Europa Moderna*. Madrid: Alianza.
- Tarrit, F. (2015). G. A. Cohen and Marxism. *Analyse & Kritik*, 71-95.
- Taylor, R. (2004). A Kantian Defense of Self-Ownership. *The Journal of Political Philosophy*, 65–78.
- Taylor, R. (2005). Self-Ownership and the Limits of Libertarianism. *Social Theory and Practice*, 465-482.
- Tormey, S. (2012). An Interview with Jerry Cohen. In G. Browning, R. Prokhovnik, & M. Dimova-Cookson, *Dialogues with Contemporary Political Theorists* (pp. 72-85). New York: Palgrave Macmillan.
- Tully, J. (1980). *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*. New York: Cambridge University Press.
- Vallentyne, P. (1997). Self-Ownership and Equality: Brute Luck, Gifts, Universal Dominance, and Leximin. *Ethics*, 321-343.
- Vallentyne, P., & Steiner, H. (2000). *Left-Libertarianism and Its Critics*. New York: Palgrave.
- van der Vossen, B., & Vallentyne, P. (2018, Septiembre 4). *Libertarianism*. Retrieved Diciembre 1, 2018, from The Stanford Encyclopedia of Philosophy:
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/libertarianism/>
- Van Parijs, P. (1993). *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Barcelona: Ariel.
- Van Parijs, P. (1996). *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si algo puede hacerlo)*. Buenos Aires: Paidós.
- Vaz Ferreira, C. (1920). *Moral para intelectuales*. Montevideo: El siglo ilustrado.
- Vaz Ferreira, C. (1953). *Sobre la propiedad de la tierra*. Montevideo : Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.

- Vrousalis, N. (2010). G. A. Cohen's Vision of Socialism. *Springer Science+Business Media B.V.*, 185–216.
- Vrousalis, N. (2011). Libertarian Socialism: A Better Reconciliation between Equality and Self-Ownership. *Social Theory and Practice*, 211-226.
- Vrousalis, N. (2013). Exploitation, Vulnerability, and Social Domination. *Philosophy & Public Affairs*, 131-157.
- Vrousalis, N. (2014). G. A. Cohen on exploitation. *Politics, Philosophy & Economics*, 151–164.
- Warren, P. (1994). Self-Ownership, Reciprocity, and Exploitation, or Why Marxists Shouldn't Be Afraid of Robert Nozick. *Canadian Journal of Philosophy*, 33-56.
- Warren, P. (2015). In Defense of the Marxian Theory of Exploitation: Thoughts on Roemer, Cohen, and Others. *Social Theory and Practice*, 286-308.
- Warren, P. (2017). Karl Marx and Wilt Chamberlain, or: Luck Egalitarianism, Exploitation, and the Clean Path to Capitalism Argument. *Res Publica*, 453-473.
- Wood, A. (2016). Unjust Exploitation. *The Southern Journal of Philosophy*, 92–108.
- Yan P. Lin Centre, McGill University. (2016, Marzo 31). *RGCS [Research Group on Constitutional Studies] Debate: Cécile Fabre and Eric Mack, "Individualism, Liberty, and Self-Ownership"*. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=v2YczpQPPtM>

Apéndice: Alegato contra la concepción holística del saber

Mi interés por G. A. Cohen surge en la primavera de 2016 a partir de un curso dictado por el profesor Roberto Gargarella. Tiempo antes me había encontrado con los argumentos de Robert Nozick y había logrado escandalizar con ellos a mis amigos. Previamente me había encontrado el nombre de Nozick en charlas y libros siempre acompañado de adjetivos o rápidamente descartado. El ejercicio realizado en *Self-Ownership, Freedom and Equality* me debe haber liberado de mi presunta (y presuntuosa) soledad, no estaba solo en la consideración del poder de los argumentos de Nozick.

La seriedad y el rigor con que Cohen enfrenta el desafío libertario es un ejemplo predilecto de la falta de arbitrariedad algunas veces adjudicada a la filosofía. Un filósofo socialista se enfrenta a uno neoliberal, analiza sus argumentos, descubre desafíos a su propia posición, reconoce la potencia de los argumentos esgrimidos por la otra parte, evalúa la pertinencia de su respuesta a estos argumentos y modifica su postura a partir del enfrentamiento. En contacto con este ejemplo, adquiriré durante la realización de la presente tesis una comprensión más profunda y clara de lo que es filosofar.

Me gustaría permitir a los lectores conocer algunas anotaciones que considero valiosas para aquellos que dedican su vida a la reflexión filosófica o se encuentran interesados en conocer sus particularidades, pero sobre todo advierten ante un obstáculo que afronta la filosofía. Mi primera concepción consciente de cómo debe hacerse filosofía se debe a mi acercamiento al libro *A filosofía a partir de seus problemas: didáctica e metodologia do estudo filosófico* de Mario González Porta. La relevancia de identificar los problemas filosóficos (elemento este insoslayable para advertir el sentido de la filosofía) y los diferentes pasos del

análisis filosófico, me han acompañado aunque adaptados, modificados y pervertidos a lo largo de esta tesis.¹¹¹ El valor de aquel libro se encuentra en la explicitación de algunos aspectos fundamentales del filosofar y la desmitificación de algunos conceptos como “análisis filosófico” y “problema”; muchas veces mencionados y muy pocas explicados. Valor que aumenta cuando se tiene en cuenta que enseñar a filosofar es difícil, porque hay un elemento intransmisible de práctica y porque aquellos que han alcanzado el dominio de esa habilidad son reacios a compartirla sin más (Cohen, 2011, pág. 225).¹¹²

La buena práctica de la filosofía tal como la entiende Cohen consiste en buena medida en intentar presentar argumentos claros, y esto, a su vez, en calibrar su peso, ¿es definitivo o no?, y medir su intención, ¿prueba una tesis propia o refuta una tesis ajena? (Cohen, 2011, págs. 225-226).¹¹³ Una forma de desarrollar estos argumentos consiste en presentar contraejemplos. En ocasiones premisas aparentemente obvias nos llevan a conclusiones sorprendentes y, a veces, la aversión a las conclusiones expuestas nos fuerza a revisar nuestras posiciones. Una parte del oficio de hacer filosofía es poner contraejemplos, que con la buena voluntad del interlocutor, nos van conduciendo a conclusiones más acertadas.¹¹⁴

HIP. - Ciertamente, Sócrates no hay cosa más sencilla que darle una respuesta, si él busca qué cosa es lo bello con lo que se adornan todas las demás cosas y aparecen bellas al añadirseles esto. En efecto, este hombre es muy simple y no entiende nada de objetos bellos. Si le respondes que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el oro, se quedará confuso y no intentará refutarte. Pues todos sabemos que a lo que esto se añade, aunque antes pareciera feo al adornarse con oro, aparece bello.

Sóc. - No conoces al hombre, Hipias, no sabes cuán sorprendente es y cómo no acepta fácilmente nada.

¹¹¹ Los pasos son: 1) “traducción semántica-gramatical: explicitación exhaustiva de los recursos puramente lingüísticos”, 2) “traducción técnica: sustitución de definiciones”, 3) “taxonomía semántica: tipología de los contenidos presentes en el texto”, 4) “traducción lógica”, 5) entender e interpretar: para una nueva versión del texto” (González Porta, 2007, págs. 62-76).

¹¹² En esta segunda afirmación *quizás* haya cierta pedantería fútil.

¹¹³ Véase la totalidad de “How to do political philosophy?” (Cohen, 2011, págs. 225-235).

¹¹⁴ Los contraejemplos cuando pretenden refutar deben ser lo más similares posibles a los ejemplos que nuestro interlocutor está dispuesto a asentir o derivarse de estos.

HIP. - ¿Qué tiene que ver eso Sócrates? Lo que está perfectamente dicho tiene que aceptarlo, y si no lo acepta, quedará en ridículo.

Sóc. - Excelente Hippias, ciertamente no sólo no aceptará esta respuesta, sino que se burlará mucho de mí y me dirá: «Tú, gran ciego, ¿crees que Fidias es un mal artista?». Yo le diré que de ningún modo lo creo. (Platón, trad. 1985, 289e)

Una traba que el desarrollo de esta forma de hacer filosofía encuentra es la forma holística de entender el saber,¹¹⁵ que se encuentra especialmente extendida en los países que otrora formaron parte del Imperio Español (Latinoamérica, por supuesto, pero también el sur de Italia y Filipinas) (Gambetta, 2001, pág. 41). Esta forma de ver el conocimiento está presente en las asiduas inferencias de intelectuales, y no tanto, que no se pondrían en manos de un cirujano que desconociera el nombre de las calles del Teatro Solís o no haya leído el Quijote. El conocimiento es un sistema de cables interconectados, en el que la falla en alguna parte implica el apagón total. En consecuencia, las personas, por razones estratégicas, están más preocupadas por no mostrar las fallas que por mejorar el sistema. Aunque la analogía fuese desafortunada, el desafío es visible: las personas, si impera en la sociedad una forma holística de entender el saber, estarán más preocupadas por no quedar en ridículo que por la verdad.¹¹⁶

En la forma que propongo de hacer filosofía no cuentan las listas de lecturas a favor de un argumento, y tampoco en contra. Denunciar que el rey está desnudo es una imprudencia que debemos cometer (la única condición para su pertinencia es que no se esté bañando).¹¹⁷ No voy a ahondar en las consecuencias que por doquier esto genera, sólo para aclarar la idea principal mencionaré algunas: abundan los charlatanes;¹¹⁸ casi nadie afirma contundentemente que no

¹¹⁵ Decido llamar así a lo que se ha traducido como “conocimiento indicial” (del inglés “indexical knowledge”) en oposición a “conocimiento analítico”. En este párrafo sigo el esencial ensayo “¡Claro!: Un ensayo sobre el machismo discursivo” de Diego Gambetta. Este apéndice en su totalidad es profundamente deudor de ese ensayo.

¹¹⁶ Yo mismo he tenido actitudes en esta dirección.

¹¹⁷ Por lo antedicho, en sociedades como las nuestras, esta aclaración no viene mal, afanados como estamos por descubrir una falla.

¹¹⁸ “Los charlatanes [bullshitters] intencionales recurren a la charlatanería [bullshit] cuando tienen razones para querer que lo que dicen sea ininteligible, por ejemplo, con el fin de impresionar, o

sabe (menos aún si el hablante supone que los interlocutores creen que debería saberlo);¹¹⁹ las personas se enfrascan en discusiones sordas que los participantes viven como duelos a muerte, donde el golpe clave es “¡ah... no lo leíste!”; es escasa y difícil la cooperación entre pares a consecuencia del temor a parecer ignorante. En la verdadera filosofía no hay lugar para los diplomas de erudición.

En el correr de la realización de esta tesis me he encontrado con personas no especialmente ilustradas que me han realizado comentarios interesantes, han planteado contraejemplos y me han preguntado, “pero... ¿esa afirmación no es contrario a tal cosa que crees?”. También he descubierto el miedo a la exposición teñida de soberbia que se refleja en el “¡Claro, claro!” o en la frase en retirada de “¡pensalo!”, como si la inteligencia del sabio en retirada estuviese fuera del alcance humano. Esto no debe conducir a desconocer que demasiadas personas poco ilustradas también tienen una opinión ya formada inamovible desde que escuchan por primera vez, por ejemplo, la palabra “autopropiedad” (como las hay también personas cultas que desconocen del tema).

En una sociedad en la que entre las élites políticas e intelectuales prevalezca la forma holística de entender el saber, la forma de hacer filosofía aquí propuesta estará especialmente maniatada por un sistema de incentivos y presiones informales. El filósofo estaría expuesto al error, por lo que el estudiante más insignificante podría señalarle un punto oscuro en su exposición o un contraargumento desafiante. Si eso sucediera y el filósofo lo reconociera, ¿qué pensaría el resto del público (y quizás el propio perspicaz estudiante)? ¿Acaso que el profesor no sabe nada de nada? Desde el exterior a los ámbitos donde se educan

con el fin de dar soporte espurio a una tesis: el motivo de decir charlatanería varía” (Cohen, 2013, pág. 107). Creo que entre los motivos para producir charlatanería se encuentra disimular la ignorancia. En algunos ámbitos donde impera la concepción holística del saber es mejor decir charlatanería que callar (“el que calla otorga”) o admitir la ignorancia, incluso con el afán de parecer profundos decir “oscuridades no aclarables” parece una estrategia superior a decir “oscuridades aclarables” (Cohen, 2013, págs. 106-107 n.p. 26).

¹¹⁹ Las metodologías de evaluación más extendidas en el sistema educativo pueden haber contribuido a expandir esa actitud reprochable. “Creo que no habrá uno solo de nosotros (...) que no tenga algo que reprocharse, por lo menos en el sentido de haberse procurado sobre un punto cualquiera, o sobre muchos, una erudición un poco ficticia destinada a simular el saber ante una mesa examinadora” (Vaz Ferreira, 1920, pág. 5).

los filósofos, también se presenta esta traba, porque frustrarían las expectativas sociales depositadas en ellos. ¿Acaso los filósofos no saben de todo?

Obsérvese la dificultad del seguimiento de los consejos de Cohen acerca del filosofar en un contexto de creencias holísticas.

Cuando estás haciendo filosofía, *no temas sonar tonto o ingenuo* [estas cursivas son mías]. Si, por ejemplo, lo que alguien dice te suena tan obviamente erróneo que concluyes que debes estar perdiéndote de algo, mantén viva en tu mente la conclusión alternativa, que es que *ellos* están omitiendo algo, o viendo algo que no está allí, incluso si son profesores. Algunas de las más exitosas intervenciones filosóficas de las que he sido testigo han consistido en señalar que el emperador no está vestido. Esta [la filosofía] es una materia en la que probados profesionales pueden cometer errores enormes, equivalentes en tamaño a que un químico olvidase que las moléculas están compuestas por átomos. (Cohen, 2011, págs. 226-227).

Esto únicamente sería posible ante un público que, obviamente, no condenara a las personas que se equivocan, ni sólo considerase válido el comentario de un probado erudito o un citador compulsivo. La actitud tomada ante el desafiante dependerá en las sociedades de conocimiento holístico de su estatus, más que del contenido del comentario; por lo que no sólo será difícilmente tenida en cuenta la opinión que suena tonta de un novicio, sino que también será difícilmente descartada la opinión tonta de un letrado.¹²⁰

La estrategia de callarse será redituable en las sociedades de conocimiento holístico cuando no se sienta la presión que pesa “sobre los poseedores profesionales de conocimiento –académicos y políticos– para que muestren que tienen opiniones firmes sobre todo lo parezca de importancia” (Gambetta, 2001, pág. 51).¹²¹ De nuevo, y en estrecha relación con la anterior recomendación, será

¹²⁰ He percibido el rechazo inmediato de los alcahuetes ante un comentario que suena tonto y, también, la cara de interés y el asentimiento ante un comentario tonto del investido. Cuando el desafiado es lo suficientemente ávido e inteligente, deja en evidencia a los alcahuetes, ya que mostrándose interesado por el comentario que suena tonto, logra cambiar las caras de aburrimiento y altanería por las de atención y preocupación; el espectáculo es nauseabundo.

¹²¹ Deberíamos construir ambientes más seguros para equivocarse. “Cuando hice estudios de posgrados en Oxford, estaba la noción prevaleciente de que había en filosofía respuestas

difícil, por las razones ya mencionadas, seguir el siguiente consejo de Cohen: “[u]no debería aspirar a la claridad, pero no debería evitar una posible percepción profunda [insight] por evitar la oscuridad. *Una mala forma de nunca cometer un error es callarse, y no decir nada* [la cursiva es mía]” (Cohen, 2011, pág. 226). Los dueños del saber verán con caridad, con admiración o con molestia la expresión de opiniones oscuras. Con caridad cuando venga de un novicio que todavía está adquiriendo las mañas del oficio (que puede consistir en decir *bullshit*, es decir, oscuridades no pasibles de ser aclaradas), con admiración cuando venga de un superior y con molestia cuando parezca un ataque de un inferior. Lo vital es no responder y, así, no entrar en la discusión, porque eso podría mostrar la ausencia de saber.¹²² Por eso resulta tan valiente como raro que la persona interrogada, desafiada o presuntamente refutada repregunte con sincera humildad por nuevas aclaraciones. Se encuentran más extendidos el asentimiento inocuo, la atribución de un sistema al interlocutor con la posterior refutación al sistema y la acusación de sanatear.

Una tercera recomendación de Cohen que enfrenta serios escollos en nuestro contexto cultural es que las personas intenten comprender las posiciones adversarias.

plenamente correctas y plenamente equivocadas, que una mentalidad clara y práctica [a hard-headed clear-mindedness] generaría sin demasiada dificultad las correctas, y que probablemente estas no fueran sorprendentes, sino ya familiares. En 1963 dejé Oxford para enseñar en el Departamento donde Richard Wollheim había justo llegado a ser Catedrático. Los miércoles de tarde él dirigía un grupo de discusión entre profesores en el cual la noción prevaleciente era diferente a la de Oxford, una que experimentaba como liberadora. Esta [noción] consistía en que sobre cualquier cuestión filosófica de larga data había lugar para distintas visiones (esa era la palabra operativa), que podría ser difícil decir cuál era la correcta, y que no había razón para suponer que la correcta fuera holgada o largamente conocida. Recuerdo cómo Richard restauraba un sentido de perspectiva, cuando uno de nosotros había ensayado alguna sabiduría aceptada, mediante el pronunciamiento de una sentencia correctiva que empezaba “bueno, hay, por supuesto, la otra visión, que...”. Y también recuerdo la emoción que sentí, escuchando su hermosa conferencia inaugural, cuando dijo que sus predecesores A. J. Ayer y Stuart Hampshire no habían alentado “el deseo de acordar”. En tiempo como estos, el liberalismo generoso de Richard es una buena cosa para haber experimentado, y recordar” (Cohen, 1995, págs. 264-265).

¹²² Quizás nos han acostumbrado a olvidarnos de “la inmensa diferencia que existe entre estudiar para saber y estudiar para mostrar que se sabe” (Vaz Ferreira, 1920, pág. 4).

Algunas personas son pobres filósofos porque, aunque es posible que sean inteligentes en otros aspectos, son completamente incapaces de concebir cómo las personas que desacuerdan con ellas pueden ver las cosas de modo diferente a cómo ellas las ven [la cursiva es mía]. (...) Pero, ¿por qué es tan importante entender la posibilidad de otro punto de vista en filosofía, en contraste con la física o, quizás, la teoría literaria? Esto es así porque muchos problemas filosóficos son problemas únicamente porque surgen sobre la base de choques entre puntos de vista radicalmente opuestos. Y el significado e interés de, al menos, muchas tesis filosóficas son discernidos con particular claridad dentro de un campo de aparentemente inconsistentes proposiciones entre las que debemos elegir, donde la tesis pertinente es una opción discutible. (Cohen, 2011, págs. 231-232)

La falta de reconocimiento de la validez de las posiciones opuestas a la sostenida es una de las principales trabas culturales (otro capítulo merecen las económicas) para el desarrollo de la filosofía política en Uruguay. Ciertas personas son incapaces de hacer filosofía, incluso creyendo que la hacen, a razón de su incapacidad para percibir problemas filosóficos. Ellas creen saber cuál es la posición correcta y se niegan a reconocer la posibilidad de acierto de alguna otra.

En el extremo de esta actitud, la filosofía política, o algo que es llamado de esa forma, se reduce a repetir las opiniones tenidas desde siempre sobre el campo de la política.¹²³ La concepción holística del saber obstaculiza la discusión sincera entre personas con opiniones opuestas, pero en el campo de la política esto se manifiesta de forma exacerbada. En Uruguay muchos opinan sobre política, pero el porcentaje es menor entre los que dudan. La necesidad de posicionarse llega a ser tan fuerte, que argumentar es considerado una digresión.

En nuestra academia, la ausencia de intelectuales de derecha, que tiene diversas causas, ha debilitado la necesidad de pensar profundamente y ha llevado incluso a creer miopemente que esa falta de contrincantes da razón a la izquierda (¿lo mismo pensarían los esclavistas cuando se juntaban en la plaza pública y los machistas en los parlamentos previos al voto de la mujer?). Si apareciese un

¹²³ Un hecho interesante de analizar, que creo que está conectado con esa falta de discusión sincera, es la proporción enorme de tertulias y “mesas” en los medios de comunicación masivos (en las cuales he tenido fugaz participación) en comparación con paneles de especialistas. De forma inversa a lo que ocurre, hasta donde conozco, en Reino Unido.

intelectual de derecha entre nosotros, se le exigiría definirse, o una cosa, o la otra. Una razón apenas para esta ausencia de duda o, al menos, de reconocimiento de la posibilidad de acierto de otras perspectivas, es la unipolaridad ideológica de la reflexión en Uruguay; quizás también lo sea la unipolaridad geográfica e institucional.

En un contexto diferente Cohen invoca la unipolaridad como una característica que puede haber hecho posible el *bullshit* entre la intelectualidad francesa, lo mismo podría desalentar, ya no la exposición del fraude, sino la profundización reflexiva permitida por la duda y la apertura a otras perspectivas.¹²⁴

La primera característica es que dentro de la cultura francesa sólo un lugar, París, está autorizado con respecto a la afirmación y el rechazo de las tesis intelectuales. La cultura anglófona es, por contraste, multipolar. Importa lo que es pensado sobre una tesis intelectual en Oxford, en Nueva York, en, al menos, dos Cambridges, en Los Ángeles, en Berkeley, en Sídney, etcétera. Me parece evidente que la pluralidad de centros autorizados de juicio impulsa la exposición del fraude intelectual, de lo que la charlatanería [*bullshit*] es un tipo; y que, contrapuestamente, la existencia de un solo centro autorizado de juicio hace más fácil que el fraude florezca. (Cohen, 2013, pág. 109)

No tengo certezas de cuánto se encuentra extendida una actitud contraria al filosofar entre nosotros, con seguridad hay algunos valientes.¹²⁵ La exposición pretende exponer algunas consecuencias nocivas que se siguen lógicamente de la

¹²⁴ Podría decirse que el charlatán no se caracteriza por la ausencia de duda, porque, tal como es caracterizado por Cohen, es capaz de cambiar de opinión: “El dogmático se mantiene firme, mientras el charlatán [*bullshitter*] está preparado para cambiar en cualquier momento” (Cohen, 2000, pág. xxvi). Sin embargo, el cambio no se da por una duda sincera (también creo que esa duda no es sincera, pero no es necesario afirmarlo aquí). Obsérvese que el motivo que Cohen encuentra para el cambio del charlatán es más fuerte en las sociedad de saber holístico: “Él [*bullshitter*] simplemente cambia a otro impensada y/o oscura posición, con el fin de permanecer invicto (que es la principal cosa, para un charlatán [*bullshitter*])” (Cohen, 2000, pág. xxvi). En las sociedades del saber holístico, donde se pierden y se ganan discusiones, y perderlas es absolutamente deshonoroso, uno quisiera anticiparse para evitar la derrota. En las sociedades de saber holístico, como en el caso del charlatán, las personas cambian, pero por razones erróneas.

¹²⁵ “La actitud holística, por causas que pueden llegar a ser consideradas lamentables en sí mismas, se encuentra menos extendida entre las mujeres que entre los hombres” (Gambetta, 2001, pág. 52). No es gratuito el subtítulo del ensayo de Gambetta: “un ensayo sobre el machismo discursivo.”

asunción de una perspectiva holística con respecto al saber, pero sería deseable apoyar estas conclusiones con trabajo empírico. Sin embargo, considero que la concepción holística se encuentra suficientemente extendida y es tan dañina que vale la pena ponerse en alerta. Es probable que, por ejemplo, la magnitud de la figura de Vaz Ferreira y su permanente influencia, haya colaborado en alguna medida con atemperar su expansión (al menos en el ámbito de la filosofía).

Cuando Vaz Ferreira critica que se reconozcan como personas de carácter a las declamatorias, violentas y obstinadas, y, en su lugar, afirma que lo son aquellas que sufren en el cumplimiento del deber y tiene una inteligencia superior, afirma su visión favorable a los que dudan y admite los obstáculos culturales que enfrentan.

Lo curioso es que esta forma de carácter es la que más difícilmente es reconocida. ¿Por qué? Por razones muy sencillas: Para esa inteligencia elevada, los problemas dejan de ser claros y precisos; y, entonces, dejan de tener soluciones completamente hechas (...) De manera que una de las manifestaciones de esos hombres de carácter del tipo elevado, es, muchas veces, la duda. (Vaz Ferreira, 1920, pág. 135)

No voy a intentar mostrar aquí que Vaz Ferreira sentía y pensaba contra la forma holística de entender el saber, y que promovía el tipo de temperamento que aquí se promueve (tengo certeza de que es así).¹²⁶ Más provechoso es notar la relación de los temperamentos señalados en la cita con la reflexión teórica.

Las “opiniones firmes sobre prácticamente todo desde el principio” (Hirschman citado en Gambetta, 2001, pág. 37), que, según Gambetta, caracterizan la cultura del “¡Claro!” (y necesariamente se producen cuando impera en una cultura la visión holística del saber), retroalimentan la obstinación, la violencia¹²⁷ y la declamación¹²⁸. La falta de reconocimiento a los que dudan, y el

¹²⁶ Una manifestación en el sentido indicado es su consideración positiva del caso del biólogo norteamericano que perfeccionando sus estudios en Alemania, fue puesto, para su sorpresa, a investigar “cierto pequeñísimo músculo de las ranas” (Vaz Ferreira, 1920, págs. 8-9).

¹²⁷ “Es probable que entre los que se atreven a expresar públicamente su opiniones, aunque signifique un gran desafío, la proporción de personas agresivas, impulsivas y prepotentes sea

aliento a los obstinados, violentos y declamadores, tiene consecuencias nocivas en los ámbitos intelectuales, y letales en la filosofía (véase las consecuencias descritas en las págs. 155-156).

En las actividades filosóficas debería estar más presente la equivocación, el olvido y el silencio. Pero una forma de hacer filosofía abierta al error exige cierto temperamento. Debe promoverse la duda, la sencillez y la humildad, frente a la obstinación, la declamación y la violencia. Es imperioso abandonar una cultura frívolamente libresca,¹²⁹ y confiarse sincera y humildemente a la búsqueda de la verdad.

Esto es necesario para salir de la tutela. “La principal falta entre nosotros (...) *no es de orden material*. (...) Es algo de orden psicológico; es simplemente el sentimiento que podría descubrirse algo; y el deseo y la voluntad de buscarlo: Sólo eso” (Vaz Ferreira, 1920, págs. 20-21). ¿Cómo lograrlo si el terror al error domina el amor a la verdad? ¿Cómo lograrlo si ya está todo dicho en los libros? Thomas Hobbes, se cuenta, solía decir: “si hubiese leído tanto como otros hombres, no habría llegado a conocer más que otros hombres”.

Por supuesto que es indispensable conocer, comprender a los autores en principio para superar los malentendidos vulgares que alimentan aún muy a menudo la denuncia y el desprecio, y luego para no verse llevado a repetir ingenuamente lo que ha sido dicho cien veces y refutado otras cien. Pero aun es más indispensable franquear lo que es sólo un umbral, entrar de lleno en la discusión, participar en su propio nombre en el vaivén entre principios e implicaciones, que constituye, y he tratado de mostrarlo a lo largo de este libro, la esencia misma del derrotero. Ninguna singularidad lingüística, cultural o institucional hace que ese derrotero sea más difícil fuera del mundo anglosajón. Ni menos urgente. (Van Parijs, 1993, pág. 225)

superior en las sociedades CI [conocimiento indicial] que en las CA [conocimiento analítico]” (Gambetta, 2001, pág. 51).

¹²⁸ “El poder de la palabra es asustador” (Vaz Ferreira, pág. 133).

¹²⁹ “La omnipotencia del texto produce un empobrecimiento del trabajo intelectual, pues ya no se obtiene una diferencia adecuada de sus diferentes modalidades. En eso la filosofía tiene mucho para aprender de la relación teatro-literatura” (González Porta, 2007, pág. 96).