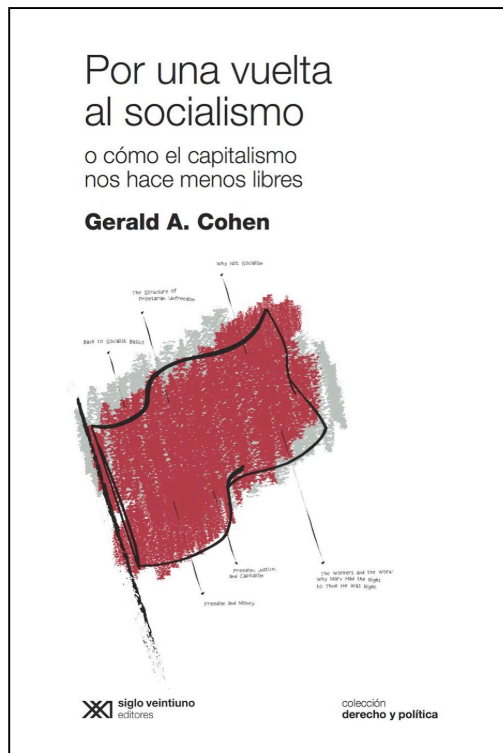


¿Es aún el socialismo una alternativa?:

Cohen, Gerald (2014), *Por una vuelta al socialismo o como el capitalismo nos hace menos libres*, Buenos, Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Por [Manuel Cigales García](#).



El libro es una recopilación de artículos y entrevistas de Gerald Cohen que abarcan un período de treinta y tres años, de 1968 a 2001 y en los que se tratan distintas temáticas relacionadas con el socialismo. En ellos se pone de manifiesto que el pensamiento de Cohen fue evolucionando paulatinamente de tal forma que podemos distinguir tres etapas: una primera etapa, la del marxismo analítico, en la que articula el materialismo histórico a través de la filosofía analítica, principalmente para aclarar un conjunto de inconsistencias en los escritos de Marx; una segunda etapa, el giro normativo, en la cual despierta de su

“sueño dogmático socialista” al leer *Anarquía, Estado y Utopía* de Robert Nozick; y una tercera etapa en la que se centra en los principios de la justicia, examinando y criticando la obra de John Rawls.

Acerca de su forma de argumentar, Cohen suele exponer una tesis que trata de rebatir o demostrar a través de inferencias. Su genialidad estriba en su habilidad en la investigación filosófica a través de una lente analítica, ocupándose de cada tema minuciosamente y exponiendo una gran cantidad de puntos a favor y en contra de cada posición. No se pretende en esta reseña compilar esas sofisticadas

argumentaciones. Antes bien, aquí se exponen las cuestiones centrales de los textos y no todas las que aparecen en ellos; tampoco se proporcionan todos los experimentos mentales de Cohen para justificar algunas ideas.

En el campo de la metaética Cohen considera que debemos encontrar los principios adecuados a través de la contextualización, pues de lo contrario nos hallaremos en alguna ocasión, inexorablemente, en un conflicto de valores. Este proceder lo encontramos en el primer artículo, *Libertad, justicia y capitalismo*, en el que Cohen remarca la combinación entre la necesidad de ideología y las demandas peculiares de la democracia, la cual genera un conjunto de creencias justificativas que, genuinamente, estimulan la teoría y práctica conservadoras. El discurso gubernamental conservador se basa en tres argumentos para defender el capitalismo: el argumento económico, en el cual subyace la idea de que el mercado capitalista conlleva consecuencias favorables en el ámbito de la economía; el argumento de la libertad, según el cual atentar contra el libre mercado es un ataque directo a la libertad; y, por último, el argumento de la justicia, con el cual se considera como injusta cualquier intervención estatal debido a la intrusión en el libre albedrío individual.

Cohen rechaza de partida el argumento económico. Por otro lado, no considera adecuadas las respuestas clásicas al argumento de la libertad argumentando que ni la pobreza y la inseguridad de muchos ni una libertad meramente burguesa son condiciones suficientes para acabar con el capitalismo, ya que se puede defender que la libertad es demasiado valiosa como para erradicarla o bien que más vale una libertad conocida que una por conocer. El *quid* de la cuestión reside más bien en postular que el capitalismo se contradice con la libertad en el sentido mismo del término, ya que la libertad de alguien es menoscabada cuando se atenta contra su propiedad privada.

En relación con ello, Cohen sostiene que la concepción de “libertarismo” debe ser revisada. Según Antony Flew, el libertarismo es “un liberalismo político y económico incondicional, contrario a cualquier clase de restricción social o legal a las libertades individuales”. El Estado restringe la libertad, según esta concepción. Pero la propia posesión de propiedad privada distribuye la libertad de una manera inequitativa. No es posible entender la noción de libertarismo de esta forma. Por otro lado, la

interferencia no es clave en la concepción de libertad de los libertarios debido al hecho de que esgrimen su necesidad cuando alguien hace uso de la propiedad privada de otro, violándose así la libertad del propietario y requiriéndose la acción de los cuerpos policiales. Esta idea de libertad está claramente moralizada.

Con respecto al argumento de la justicia, Nozick es un claro adalid. Para este autor, prohibir a las personas que obtengan propiedad privada es violar sus derechos naturales, creencia opuesta a la de Cohen, quien pretende desarrollar la concepción de justicia socialdemócrata y marxista para invalidar el argumento de la justicia. La principal objeción socialdemócrata frente a una economía de mercado capitalista es que los pobres se ven perjudicados. Esto no es suficiente para abrir juicio acerca de su justicia; necesitamos hablar de la privación de derechos sobre aquello que debería considerarse un bien común. Aunque los pobres sean débiles no podemos aseverar que la institución que los debilita es injusta.

Hay una cuestión más. Los libertarios defienden la filantropía, no la obligación de ejercerla. Sin embargo, el Estado no vulnera derechos visto desde posiciones progresistas, sino que corrige ilícitos y rectifica violaciones de derechos inherentes a la estructura de la propiedad privada, la cual es vista por los libertarios como parte del propietario y su expropiación como una vulneración de los derechos. En cuanto a los socialdemócratas, parece que están sensibilizados frente a los explotados, pero no ante la explotación *per se*. Con todo, el asunto central acerca de la injusticia de la propiedad privada para Cohen es que fue creada a partir de algo que no había sido propiedad privada de nadie. Han de ser analizadas tanto la forma de creación de la propiedad como lo justa que resulta esa transformación. La propiedad es un robo, es de todos, por lo tanto resulta injusta.

En el segundo capítulo, titulado *Un retorno a los fundamentos del socialismo*, Cohen aboga por la reapropiación de los principios tradicionales de la izquierda para detener el avance de una derecha auspiciada por teóricos liberales como Friedman, Hayek o Nozick. Cohen cree fervientemente que el retroceso de la izquierda se debe al olvido de sus fundamentos originales. Las propuestas de los académicos de derecha -como la abolición de la regulación de la seguridad del trabajo, del dinero del Estado o de las medidas de bienestar- resultan descabelladas. Cuando Gordon Brown dio una respuesta al presupuesto de Kenneth Clarke en noviembre de 1993 no

se centró en atacar los crímenes que suponen deteriorar las condiciones de vida de los mas desfavorecidos, sino en aludir a la incoherencia de sus promesas y sus actos. La izquierda debe revisarse y fortalecerse en sus talones de Aquiles y no reducir su discurso al de la derecha o cometer falacias para desprestigiar a sus rivales políticos; ha de moverse en sus propios términos y no en otros. Es una cuestión de primer orden retrotraerse a las ideas de *comunidad e igualdad*, las cuales disfrutaron de una extensa hegemonía ideológica maguer se hayan perdido. Su reaparición se convierte en necesaria y hay dos motivos principales para resaltar su autoridad: ser una razón moral e intelectual autosuficiente y su clara relación con la identidad y supervivencia del Partido Laborista. En caso de una desaparición absoluta de estas ideas no podríamos encontrar impedimentos para una fusión del laborismo con los demócratas liberales. El objetivo de la izquierda debe ser corregirse y dejar de estar obnubilada pensando en el éxito electoral.

La comunidad es vista como un principio anti-mercado según el cual alguien sirve a otro no por la retribución económica que pueda obtener o por incentivos materiales de cualquier índole, sino porque el otro requiere ayuda. Los actos se basan en motivos pro-sociales. El mercado conlleva codicia y miedo, pues los demás son fuentes plausibles de enriquecimiento o amenazas. El único incentivo pertinente es la expectativa de reciprocidad. El mercado es intrínsecamente inequitativo pese a que los teóricos liberales se centren en el aumento de la productividad para justificarlo; en el mercado subyacen motivos mezquinos y el principio de Marx (y de Saint-Simon) se ve violado. El ideal del socialismo primitivo, de acuerdo con el cual no se recibe más por producir más ni se recibe menos por no poder producir, se enfrenta de cara a la lógica de mercado.

El principio de igualdad, por otra parte, aboga por una distribución de las cargas y beneficios de tal forma que las de una persona puedan ser comparables a las de otra. Algunas personas necesitan más recursos para alcanzar el mismo nivel de bienestar que otras y otras necesitan más medios de producción para desempeñar una función social. La desigualdad justificada en virtud de la recompensa o el mérito ha de ser analizada también. Si un individuo consigue producir más, esto se debe o bien a su talento, a su esfuerzo o a su suerte. La última no justifica una recompensa superior en un contexto moral. La primera tampoco lo hace, pues un talento superior

es una fortuna en sí misma que no merece ser premiada. El esfuerzo es cuestión de otra índole, al correlacionarse con la voluntad. El sujeto que se esfuerza puede haberlo hecho para enriquecerse o para beneficiar al resto. En el último caso contradiría este mismo objetivo si se le da una cantidad mayor de recursos que la que reciben los demás.

Bernard Williams cree que una distribución igualitaria del dinero es una incursión sobre la libertad. Sin embargo, obvia que el propio dinero conlleva libertad. Por eso los impuestos no restringen la libertad, sino que restringen los derechos de los que disfruta el poseedor de la propiedad privada. El derecho a la propiedad privada y su asociación con la libertad es un juego ideológico alejado de los principios socialistas y la distribución de aquella puede generar un grado de libertad mayor en quien recibe lo que le corresponde en el reparto que la libertad que le sustrae al propietario primario.

Para finalizar este artículo, Cohen critica la visión cosificada del dinero por parte de la derecha y vuelve a recalcar la relación del dinero con la libertad. Si se define la libertad como la falta de interferencia, la propia ausencia de dinero genera interferencias en los sujetos. La cosificación del dinero y su asimilación a los recursos físicos y mentales es un fetichismo (de la mercancía) irreflexivo y conlleva una limitación en forma de posesiones de las que los individuos carecen.

El tercer capítulo se titula *La estructura de la privación de libertad del proletariado* y en él se analiza si es cierto que los trabajadores se ven conminados a vender su fuerza de trabajo. Las alternativas serían vivir del seguro de desempleo, mendigar o abandonarse a la suerte, opciones inaceptables que no pueden ser tomadas como posibilidades de acción. Nozick no concibe como una obligación la venta de la fuerza de trabajo, al basarse en una descripción moralizada de lo que implica verse obligado a hacer algo. En cambio, en sentido marxista el proletario se ve obligado a vender su fuerza de trabajo por su situación objetiva y no por su actitud personal, nivel de confianza, conocimientos u otras circunstancias. No obstante, hay personas que consiguen dejar atrás el proletariado y asegurarse un puesto como pequeñoburgueses y podría parecer que este ascenso es prueba irrefutable de la falsedad de aquella tesis marxista. Se pueden plantear dos objeciones para contraargumentar: la primera, que no se demuestra que los que son burgueses no

hubieran vendido su fuerza de trabajo en su etapa en la clase obrera, puesto que no puede sostenerse que no estaban obligados a vender su fuerza de trabajo existiendo la posibilidad de dejar de ser proletarios; la segunda, que solo se dan unas determinadas posiciones pequeñoburguesas para que un número ínfimo de proletarios se pueda permitir dejar de serlo.

Se puede mentar la libertad de los trabajadores para salir del proletariado y la presencia de múltiples salidas de las clases más pobres, pero el inconveniente surge cuando nos percatamos de que la libertad de las personas se produce solo *a condición de que los demás no ejerzan su libertad igual de condicionada*. Estamos ante una privación de libertad colectiva, la cual puede ser definida así: un grupo sufre privación de libertad colectiva con respecto a la conducta A si y sólo si no es posible que todos los miembros de grupo realicen A. Esta privación es irreductiblemente colectiva si el número de personas capaces de realizar A *in sensu diviso* es superior al número de quienes pueden hacerlo *in sensu composito*; una persona pierde parte de su libertad cuando otro ejerce parte de la suya.

Hillel Steiner y Jan Narveson plantean que el capitalismo priva de libertad tanto a obreros como a capitalistas basándose en la necesidad del capitalista de invertir su capital en sus negocios. Cohen considera que resulta insensato argumentar así acudiendo a la estrecha relación del trabajador con su fuerza de trabajo, relación no igualada entre el burgués y su propiedad. El que trabaja es absolutamente indisociable de su fuerza de trabajo y la capacidad de inversión del burgués no forma parte de sí mismo. Además, el primero no tiene otra opción si pretende continuar con vida. Por el contrario, los capitalistas serían efectivamente libres de vender su fuerza de trabajo. En el caso de que consideráramos como inherente a los capitalistas la falta de libertad para volverse vendedores de su fuerza de trabajo como colectivo, quizá se podrían establecer paralelismos con la privación de los proletarios, pero esto resulta inadmisibile. Los burgueses podrían reducirse hasta la mínima expresión, lo que resulta imposible para la clase trabajadora. Por añadidura, la posición de burgués otorga ventajas y sería fácil encontrar obreros que quisieran intercambiarse con el patrón pero no a la inversa. Finalmente, la fortuna de los burgueses que pretendan ser trabajadores asalariados podría donarse no a otros individuos sino a la sociedad de manera holística. No hay una barrera estructural para la extinción de la clase

capitalista, pero sí permanecen ciertos impedimentos que imposibilitan la salida masiva del proletariado porque los capitalistas son los propietarios de los medios de producción.

Aunque el capitalismo proporcione la posibilidad de transformar la sociedad en una sociedad sin capitalismo dentro del propio sistema, Cohen plantea objeciones a la vía del cooperativismo. La formación de cooperativas está afectada por los altos costes, la poca coordinación y la falta de información. Las posibilidades de salir del proletariado a través del cooperativismo no son lo suficientemente numerosas para llegar a ser un potente remedio para el capitalismo.

Debe quedar bien clara la diferencia entre *capacidad y libertad*. Cohen considera la capacidad como previa a la libertad y si nos vemos privados de capacidad nos vemos privados de libertad; la capacidad es condición necesaria para la libertad. Cuando un atleta olímpico quiere ganar una medalla pero está en prisión, es capaz pero no es libre. Si nosotros, siendo deportistas mediocres, quisiéramos competir, seríamos libres pero no capaces. Un trabajador con diversidad funcional no es capaz de escapar del proletariado y se verá obligado a vender su fuerza de trabajo en sentido marxista si su condición depende de las relaciones dominantes de producción. En este caso, quedaría falsada la hipótesis de que la mayoría es libre de no ser proletaria, pues las relaciones contribuirían a la incapacidad y por tanto a su libertad.

El cuarto artículo lleva por título *Libertad y dinero* y está relacionado claramente con el final del artículo anterior debido a que Cohen pretende reafirmarse en su idea de que la falta de capital interfiere directamente con la libertad de los individuos al impedirles realizar diversas acciones. Para los ricos puede resultar reconfortante pensar que los pobres no se ven en esta situación para así mitigar su culpa, pero esto no es ninguna prueba empírica de que la riqueza no conlleve libertad y, por tanto, de que la pobreza no oprima. La confusión se debe a la asimilación por parte de los ricos de recursos y libertad, división que Cohen considera esencial. No podemos enunciar con sensatez que una persona sea libre de hacer aquello que es incapaz de hacer por falta de recursos, los cuales son necesarios para la efectuación de la libertad. Consecuentemente, Cohen tratará de atacar directamente la premisa de la no correlación entre dinero y libertad.

Isaiah Berlin y John Rawls conceden que los pobres ven mermada su capacidad para *utilizar* la libertad. Sin embargo, aceptan la diferencia trazada por la derecha entre dinero y libertad. Isaiah Berlin mantiene que la libertad no desaparece aunque no le valgan de nada los derechos que se le confieren por su condición económica o social y esto queda patente en sus elogios a Franklin Roosevelt por el New Deal y sus consecuencias de reducción del *laissez-faire* financiero, adquisición de recursos y aumento de seguridad en los pobres. Cohen no coincide con Berlin, pues para el primero la seguridad económica no se incrementa a expensas de la libertad y el segundo cree que así es y debiera ser por necesidad. John Rawls, por su parte, termina por negar que la pobreza restrinja la libertad al aseverar que la pobreza no es limitación de la libertad en sí pero sí afecta a su valor, claro indicio de que Rawls cree que sí es un óbice para la efectuación de la libertad en sí en última instancia.

Cohen apela a una situación concreta para ofrecernos una hipótesis que desmantele la idea de la derecha sobre la indiferencia del dinero en el ámbito de la libertad. Nos hallamos en un estado en el que las personas tienen prohibido lo ilegal y sufren interferencia solo cuando de otra manera estarían actuando de forma ilegal. Los bienes y servicios dados por el Estado dependen de normas de acceso especiales y los bienes y servicios privados son inaccesibles a menos que se posea el capital necesario para obtenerlos. Si A es dueño de P y B no lo es, entonces A puede usar P sin interferencias y B sufriría interferencias si intenta usar P, pero el dinero elimina esa interferencia, especialmente si A pone a P en venta o alquiler. Así, el dinero proporciona libertad y no solo la capacidad de usarla, incluso cuando esta se equipara a la ausencia de interferencia. La falta de dinero es estar sujeto a interferencia y su reducción a recursos materiales o intelectuales conduce al fetichismo irreflexivo ya mentado en otros artículos: el dinero no puede ser considerado como objeto. En suma, lo que Cohen pretende explicitar es que la protesta de la izquierda contra la pobreza es una defensa de la libertad y una protesta en favor de una distribución tanto más equitativa de la libertad.

El quinto artículo se titula *Los trabajadores y la palabra* y en él se trata la crítica a Marx a través de argumentos *tu quoque*, según los cuales los teóricos no pueden confirmar la validez de sus propias posiciones toda vez que ellos mismos dudan de que otras perspectivas puedan ser analizadas por su propia validez. Un ejemplo claro

es el relativismo, donde la verdad o falsedad no son propiedades de las proposiciones, pues que p sea verdadera para X no implica que p sea verdadera para Y , y donde que X crea que p es verdadera solo conlleva que así lo sea para X . El pragmatismo también se ve afectado por argumentos *tu quoque* ya que las proposiciones no tienen valor de verdad sino de utilidad; son verdaderas si y solo si resulta útil creer en ellas. El psicoanálisis y el conductismo pueden ser atacados con argumentos de ese tipo, el primero por sostener que las personas que buscan la verdad solo lo hacen en función de motivaciones voyeurísticas o actuando bajo los efectos de una neurosis y el segundo por el trato de los pensamientos como un acervo de respuestas ante los estímulos, eliminándose así la noción de verdad cuando se caracteriza la naturaleza del pensamiento.

A Cohen no le interesa la falacia *tu quoque* sino la acusación dirigida al modo en que Marx proporcionó una explicación de teorías sociales de pensadores precedentes. Platón, Tomás de Aquino o Hobbes son identificados como representantes intelectuales de sus clases respectivas, siendo éstas poseedoras de ideologías concretas, las cuales son entendidas desde la perspectiva marxista como discursos que sostienen intereses de clase. La incoherencia surge cuando redirigimos el foco de la perspectiva marxista hacia sí misma, puesto que ésta encarnaría los intereses del proletariado. Probablemente, Marx habría resaltado las características únicas del proletariado como clase de tal forma que estas propicien la creación de una teoría que no sea una ideología, al menos no entendida en términos de “error” o “ilusión”. La posición de los trabajadores les confiere un acceso a la realidad y a la sociedad diferentes, sus circunstancias los acercan a la verdad y autorizan la postura científica de su representante intelectual. Ciertamente, Marx consideraba la existencia de un punto de vista objetivo, el del proletariado, pero no partía de la noción estándar de verdad, según la cual las proposiciones son verdaderas si pueden observarse en el mundo. Es más bien la situación del proletariado la que produce que su visión del mundo, a diferencia de la tenida por otras clases, sea la correcta. La verdad no es tenida por los trabajadores por serlo, sino porque al serlo tienen características que vuelven muy probable que la tengan.

Cohen analiza entonces las relaciones entre la premisa de que los trabajadores resultarán vencedores en la lucha de clases y la conclusión de que sus puntos de vista

son los correctos, y ofrece cuatro argumentos sobre el vínculo de la clase obrera con la verdad.

El primer argumento consiste en que la revolución no se llevará a cabo sin el beneplácito y el apoyo de miembros de otras clases que no obtengan beneficio de ella. Durante la Revolución francesa los burgueses lograron el propósito de emanciparse como clase y liberar al capitalismo de las limitaciones feudales, aunque se vieron en la obligación de adoptar el slogan “Libertad, Igualdad y Fraternidad para todos”, apoyándose en las demás clases para alcanzar el éxito. Los representantes intelectuales de las clases han de propagar la idea de que la revolución promueve los intereses de todos y tienen validez general, lo que enlaza con la creencia de Marx de que los seres humanos se sentirán motivados a realizar una acción de significación histórica si les inspiran ideales universales, cuyo significado alude a que la clase revolucionaria debe creer que combate por la humanidad en su conjunto. La diferencia entre los burgueses franceses y los alemanes fue que el espíritu de los segundos estaba imbuido de mezquindad y egolatría, vicios que saldrían demasiado caros de cara al ardor romántico necesario para la revolución. No estuvieron a la altura de sus ilusiones. Para todas las clases, exceptuando la trabajadora, la existencia de una brecha entre ellas y las demás compele a la pérdida de contacto con la verdad para desarrollar una teoría que desarrolle sus intereses. La cuestión es que el proletariado está exento de ilusión en la medida en que no se encuentran diferencias significativas entre sus intereses y los de toda la humanidad. Las demás clases representan al hombre de manera distorsionada y la sublevación en contra de los ricos se realiza en representación de la humanidad entera.

Como segundo argumento, el sufrimiento del proletariado es tan enorme que su situación elimina la posibilidad de esperanza. Su sufrimiento es total, son reificados por los burgueses, conocen el funcionamiento del capitalismo y el dolor que produce. Por lo tanto, resulta difícil concebir que se basen en teorías falsas por su relación de suplicio en el sistema; es el calvario al que están condenados el que los sitúa como poseedores de la verdad. El tercer argumento es el desarrollo de la capacidad crítica para reconocer la naturaleza de la sociedad que pretenden modificar. Este argumento depende de la contundencia del primero, porque ya se produjeron revoluciones

anteriormente en las que las clases sublevadas no abrieron los ojos. El argumento final se basa en la producción de ilusiones cuando una clase es débil y se ve sometida o cuando, en caso de estar en el poder, se ve amenazada. El *quid* de la cuestión reside en la invencibilidad de la clase obrera una vez que alcance la hegemonía.

En el sexto artículo, *¿Por qué no el socialismo?*, Cohen diserta sobre “el modelo del campamento”. En un campamento veraniego no hay jerarquías y la división del trabajo se produce en función de los talentos y las elecciones. Las posesiones personales de cada integrante del campamento son compartidas en pos del buen funcionamiento de la comunidad de tal forma que la cooperación es absolutamente indispensable. Podrían producirse desavenencias si cada miembro exigiese un plus por realizar mejor su trabajo o considerase que el suyo goza de mayor importancia en el desarrollo del campamento.

Hay dos principios que se materializan en este modelo: un principio de igualdad y un principio comunitario. El primero es en este caso el principio de igualdad radical de oportunidades socialista, no aceptando Cohen los principios de igualdad burgués o liberal. Bajo el principio de igualdad de oportunidades socialista, las diferencias en el estipendio son aceptables en tanto en cuanto no reflejan nada más allá de las preferencias respecto de la relación ingresos/ocio. Este principio es compatible con tres formas de desigualdad, siendo la segunda y la tercera subtipos de la primera, creando la segunda una disparidad poco problemática y produciendo la tercera una inequidad considerable. El primer tipo no constituye una inequidad; la pluralidad de formas de vida conduce a la acumulación de bienes de cierta especie por parte de alguien sin reducirla a una desigualdad objetable. El segundo tipo de desigualdad se produce a través del esfuerzo o a través de las diferencias en la fortuna de la opción escogida. La desigualdad verdaderamente problemática es la que Ronald Dworkin denomina “suerte en la opción”. En una apuesta un bróker puede verse arruinado sin intervención de otros organismos que le procuren una compensación monetaria por la pérdida.

Es entonces cuando el principio comunitario se ve quebrado porque se crean grandes desigualdades. El principio de justicia resulta condición necesaria pero insuficiente para establecer el modelo del campamento y con ello la sociedad socialista. Es el principio de comunidad el que debe regular estas oscilaciones para

honrar el carácter socialista del campamento. Es la reciprocidad comunitaria que se encuentra en las antípodas del mercado la que indica que debemos servirnos los unos a los otros no por la retribución que podamos obtener sino por nuestra necesidad de los otros y los servicios que ofrecen. Si produzco en la comunidad es a partir del compromiso con mis congéneres.

Los socialistas se enfrentan a dos interrogantes acerca del modelo del campamento: su deseabilidad y su factibilidad. Algunos críticos ponen el foco en las elecciones personales, justifican las desigualdades o la instrumentalización de otros y desprecian el modelo comunitario en cualquier ámbito. No obstante, esta crítica parece fuera de lugar, ya que en el modelo del campamento las elecciones personales se dan tanto en el ocio como en el trabajo con la condición *sine qua non* de combinarse con las elecciones del resto. En la sociedad de mercado se dan limitaciones, aunque ese hecho resulte encubierto porque la inevitable dependencia mutua de los seres humanos no forma parte de la conciencia común como orientación para la planificación formal e informal del sistema. Otros críticos consideran el modelo válido en ámbitos reducidos, pero inaplicable en otras magnitudes. Cohen no está de acuerdo; para él no existen razones para descartar la posibilidad de extenderlo a contextos nacionales o internacionales. Por otro lado, sí pueden darse razones para justificar la imposibilidad de un comunismo de amplitud social, razones que, según Cohen, tienen que ver con la motivación humana, la tecnología social y el problema del diseño. Las personas podrían no llegar al grado de generosidad y altruismo necesario o, en caso de alcanzarlo, podrían no saber como encauzarlo para transformarlo en un motor económico. No obstante, la principal barrera para el ideal socialista es el desconocimiento del plan para ponerlo en marcha.

El penúltimo capítulo se titula *Autopropiedad, historia y socialismo* y consiste en una entrevista concedida por Cohen que gira en torno a cuestiones como la influencia de Nozick, el problema de la concepción estándar de la explotación y el derecho al fruto del trabajo, las diferencias entre el socialismo y el liberalismo igualitario, la teoría de la historia de Karl Marx, la teoría de la elección racional, las limitaciones de la teoría de Rawls, el *ethos* igualitario y comunitario, los incentivos, el crecimiento económico, y el papel del intelectual de izquierda. El último capítulo es una entrevista realizada por Lea Ypi en 2009 y su título es *Sobre el futuro del socialismo*. En ella Cohen habla

acerca de los motivos para oponerse al capitalismo, la necesidad pero no suficiencia de principios en la lucha, el surgimiento de nuevos sujetos políticos y la obsolescencia del proletariado, la estructura unificadora del capitalismo, las limitaciones del socialismo de mercado, los pros y contras del igualitarismo de la suerte, las elecciones individuales y las consecuencias inequitativas que conllevan, así como su crítica a Rawls por aplicar los principios de justicia solo a las instituciones y no a individuos y así permitir que las personas actúen en su propio interés.