

2011-12-01

## Los problemas de la justicia, la libertad y la igualdad social

Enzo Rafael Ariza de Ávila

*Universidad de La Salle, Bogotá, ffilosofia@lasalle.edu.co*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

---

### Citación recomendada

Ariza de Ávila, Enzo Rafael (2011) "Los problemas de la justicia, la libertad y la igualdad social," *Logos*: No. 20 , Article 2.

Disponible en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Los problemas de la justicia, la libertad y la igualdad social\*

THE PROBLEMS OF JUSTICE, LIBERTY AND SOCIAL EQUALITY

Enzo Rafael Ariza de Ávila\*\*

Fecha de recepción: 19 de julio del 2011

Fecha de aprobación: 12 de septiembre del 2011

## RESUMEN

Este trabajo examinará, desde las perspectivas del marxismo y del liberalismo igualitarista, los problemas fundamentales generados en la discusión sobre justicia, libertad e igualdad social, a los que habría que dar respuesta si se continúa la búsqueda de una buena sociedad. Como la situación económica, social, política y cultural del mundo ha cambiado en las últimas décadas, hoy se hace necesario discutir acerca de los fundamentos ético-políticos necesarios para un orden social libre y justo. Se considera que la problemática se centra en dilucidar, a la luz de la filosofía política y de las ciencias humanas, las propuestas hechas sobre dicho orden social y, para el momento actual, de las teorías

## ABSTRACT

This work will examine the main issues generated in the discussion about social justice, freedom and equality from a Marxist and egalitarian liberalism perspective, which would require an answer if the search for a good society continues. Since the world's economic, social, political and cultural situation has changed in the last decades, nowadays the necessary ethic-political foundations for a fair and free social order must be discussed. The problem is to clarify, in the light of political philosophy and human sciences, the proposals made about such social order and for the current moment, and from the socialist and egalitarian liberal theories with thinkers such as Marx, Cohen and Roemer,

\* Este trabajo fue leído en la Franja Cultural de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle el 23 de marzo del 2011.

\*\* Licenciado en Filosofía y Letras con énfasis en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Colombia. Especialización en Ética, Universidad Minuto de Dios, Colombia. Cursos de Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Correo electrónico: ffilosofia@lasalle.edu.co

socialista y liberal igualitaria, con pensadores como Marx, Cohen y Roemer para la primera, y Rawls, Dworkin Nagel y Sen para la segunda, entre otros. El propósito del trabajo es especialmente didáctico y aborda una descripción de la situación de pobreza, exclusión y desigualdades sociales que vive el mundo, así como las propuestas de estos autores sobre tal tópico, analizando si existe o no incompatibilidad entre las instituciones del capitalismo y el proyecto socialista para la consecución de los ideales-valores que dan origen al título del escrito.

**Palabras clave:** libertad, igualdad, justicia, mercado, Estado, democracia.

for the first, and Rawls, Dworkin Nagel and Sen, for the second, among others. The purpose of this work is mainly didactic and deals with a description of situations such as poverty, exclusion and social inequality that the world lives in. It also deals with the authors' proposals about such topics, analyzing if there is incompatibility between the capitalist institutions and the socialist project for the achievement of these ideals/values that give origin to the title.

**Keywords:** Freedom, equality, justice, market, state, democracy.

## PRESENTACIÓN Y PROBLEMATIZACIÓN TEMÁTICA

Después de un largo recorrido histórico, a través del cual la humanidad ha buscado realidades sociales justas, igualitarias y más humanas, podemos decir, y no llevados precisamente por una imaginación exorbitada, que el mundo ha entrado al siglo XXI bajo el peso de la pobreza y la desigualdad. Esta enorme carga social no es solo un problema global que divide el Norte próspero de un Sur cada vez más empobrecido; se detectan desigualdades sociales aún en países que ya han alcanzado gigantescos desarrollos económicos como Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Japón, especialmente. Y ni que hablar, por supuesto, de los países no desarrollados como los de América Latina, Asia y África. Es un hecho que dentro de cada país del orbe las desigualdades han ido en aumento exponencial.

Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la transición al capitalismo en el Este de Europa y en la antigua Unión Soviética trajo

... el incremento más rápido de la desigualdad que jamás se haya producido. Rusia tiene ahora la mayor tasa de desigualdad: el porcentaje de la renta del veinte por cien más rico supera en once veces el del veinte por cien más pobre (PNUD, 1999, pp. 37-39).

Por otra parte, el Informe sobre el desarrollo mundial 2010 del Banco Mundial señala lo siguiente:

La reducción de la pobreza y el desarrollo sostenible siguen siendo una prioridad fundamental en el plano internacional. Una cuarta parte de la población de los países en desarrollo continúa viviendo con menos de 1,25 dólares al día. Unos 1000 millones de personas carecen de agua potable, 1600 millones de electricidad, y 3000 millones, de saneamiento adecuado. La cuarta parte de todos los niños de países en desarrollo están malnutridos. Hacer frente a estas necesidades debe seguir siendo la prioridad tanto para los países en desarrollo como para las entidades que prestan ayuda para el desarrollo [...] (Banco Mundial, 2010, p. 5).

La brecha entre ricos y pobres también ha aumentado en las propias economías avanzadas. Los países pertenecientes a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo (OCDE) no registran, en las cuatro últimas décadas, sustanciales disminuciones de las desigualdades en ingresos y renta. Un analista estadounidense, Kevin Phillips, político republicano, registró los esfuerzos políticos de la administración Reagan en la redistribución de la riqueza y la renta de los pobres a los ricos. Al respecto proclamó: “No se había contemplado semejante aumento de ricos desde finales del siglo XIX, la era de los Vanderbilts, Morgans y Rockefellers” (citado en Callinicos, 2003, p. 13).

Para solo referirnos a la reciente crisis económica del 2008, basta con citar las cifras que recoge Joseph E. Stiglitz (2010), premio Nobel de economía en el 2001, en su más reciente libro, *Caída libre, el libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*, en cuyo prefacio escribe que:

En la gran recesión que comenzó en el 2008, millones de personas en Estados Unidos y en todo el mundo perdieron sus hogares y sus empleos. Muchos otros padecieron la angustia y el miedo de que les ocurriera lo mismo, y casi todos los que habían ahorrado dinero para su jubilación o para la educación de un hijo vieron cómo esas inversiones menguaban hasta reducirse a una fracción de su valor. Una crisis que comenzó en Estados Unidos muy pronto se hizo global, a medida que decenas de millones de personas en todo el mundo perdían sus empleos —veinte millones solo en China— y decenas de millones caían en la pobreza (Stiglitz, 2010, p. 11).

Por su parte, el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la Secretaría de Naciones Unidas estima que entre 73 y 103 millones de personas más permanecerán o caerán en la pobreza; y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) estima que el desempleo mundial podría aumentar en más de cincuenta millones de personas, y aproximadamente doscientos millones de

trabajadores entrarán a engrosar el círculo de la pobreza extrema (Stiglitz, 2010, p. 345).

Es de destacar que en la época en la que algunos sectores políticos e ideológicos proclaman el triunfo definitivo del capitalismo liberal sobre el socialismo, declarando el “fin de la historia”, como lo anuncia Francis Fukuyama, la economía de los países más poderosos del mundo experimente algo que se parece a lo que Marx denominara la “pauperización absoluta” como algo inherente al capitalismo. Tal caracterización no es exagerada si tenemos en cuenta el impulso cada vez más grande que cobra la reducción de costos en la producción capitalista mundial ante la figura de la competencia internacional. Esta reducción de costos se apoya, en especial, en los puestos de trabajo, los salarios y, en general, en las condiciones laborales de la población trabajadora. Por eso, al lado de la gran concentración de capitales, lo que campea es el desempleo crónico masivo, el aumento de los contratos de obra, la producción flexible y la desterritorialización de la empresa, libre ahora de regulaciones y de cualquier vinculación específica a la región o a la nación. Esta situación es, tal vez, la que ha hecho decir al sociólogo francés Pierre Bourdieu que “la precariedad se encuentra hoy en todas partes” y que todo esto constituye “*un modo de dominación* de un nuevo tipo, basado en la institución de una condición generalizada y permanente de precariedad cuyo objetivo es compeler a los trabajadores a la sumisión, a la aceptación de la explotación” (Bourdieu, 1998, pp. 96-97, énfasis añadido).

Frente al anterior panorama empezamos por decir que la pobreza no es un fenómeno momentáneo; es un problema estructural que está estrechamente vinculado con los contextos económico, político, social y cultural que viven las sociedades. En tanto tal, es a partir de contextos determinados que se generan las propias lógicas de acción y reproducción de este fenómeno de la pobreza y de las desigualdades sociales. Su dinámica está presente en los diferentes ámbitos por los que atraviesan las sociedades, y son esas dinámicas las que crean dichas situaciones de las que resultan unos hombres más favorecidos que otros. Estos otros menos favorecidos generalmente están constituidos por desempleados, asalariados mal pagados, trabajadores informales, desplazados, sometidos todos ellos a situaciones de empobrecimiento económico y a dificultades para su participación en las decisiones políticas o en los proyectos de desarrollo social y cultural de sus respectivos territorios. Los mejor ubicados son generalmente quienes controlan los medios de producción y conciertan con los disminuidos socialmente las negociaciones pertinentes, que les resultan ventajosas para sus intereses particulares. Así, en la sociedad capitalista, por ejemplo, emplean contractualmente al trabajador como productor de mercancías o para atender servicios varios, a cambio de un salario que representa tan solo una parte del valor

que crea. Aquí está la llave de la explotación moderna, así como las ventajas para unos y las desventajas para otros.

Un filósofo liberal que propende a la igualdad social, estadounidense y profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Nueva York, Thomas Nagel, dice lo siguiente:

Vivimos en un mundo de desigualdad económica y social muy poco confortable espiritualmente, un mundo cuyo progreso hacia el reconocimiento de normas comunes de tolerancia, libertad individual y desarrollo humano es inestable y de una lentitud desesperante [...] De hecho no sabemos cómo vivir juntos (Nagel, 2006, p. 15).

Existen, por supuesto, quienes rechazarían esta afirmación de Nagel. Son los defensores del neoliberalismo capitalista, para los que las desigualdades son consecuencia de las libres elecciones que los individuos hacen según su talento y sus recursos en el marco de la economía de mercado. Está el caso, por ejemplo, del filósofo Robert Nozick, quien en su libro *Anarquía, Estado y utopía* (1974), dice que las diferencias de riqueza y renta resultantes en nuestras sociedades no constituyen una injusticia que requiera solución a través de la acción política. Por eso, considera que es una gran arbitrariedad impulsar desde el Estado soluciones de justicia por medio de políticas redistributivas, porque “se están considerando las cosas como si ellas no tuvieran dueño, cuando ellas entran al mundo social de la mano de su dueño” (Nozick, 1988, p. 169). Un planteamiento de este tipo niega, al menos, cualquier posibilidad de justicia distributiva. Como Nozick se desboca por la pendiente del ultraindividualismo posesivo, no admite que la sociedad pueda ser un sistema de cooperación capaz de determinar cómo han de ser distribuidas las cosas a la luz de algún principio de distribución justa: ¿la necesidad?, ¿el mérito?, ¿la capacidad?, ¿los recursos?, ¿el trabajo producido?, etc.; un principio de distribución que nos diga qué se le asigna a cada quien, según... y de cada quien según...

Sorprende que ante tantas desigualdades que se dan en el mundo de hoy, encontremos posturas neoindividualistas como las de Nozick o las del periodista David Goodhart, director de la influyente publicación mensual inglesa *Prospect* y partidario del sector político británico de la Tercera vía, quien escribe que

El problema es la antigua fijación por la “brecha” [entre ricos y pobres]. Una teoría de la justicia de la tercera vía debería constatar que esa brecha ya no importa [...] o al menos que importa menos que las oportunidades vitales de las personas que se encuentran en el segmento inferior. Si estas

progresan de forma continua, entonces no importa que los ricos se estén haciendo más ricos [...] La idea de la “brecha” también se basa en una idea trasnochada de la riqueza como juego de suma cero. En una aldea decimonónica estaba claro que, en cierto sentido, la riqueza del dueño de la mina causa la pobreza de los mineros. A excepción de algunos raros lugares de explotación, no es lo que ocurre hoy. La pobreza de los pobres no crea la riqueza de los ricos, y viceversa. Bill Gates no ha amasado una fortuna de 150.000 millones de dólares explotando a los pobres de Seattle (Callinicos, 2003, pp. 25-26).

Como lo afirma Callinicos (2003, p. 26), Goodhart cree todavía que las “oportunidades vitales” de los sectores y personas que se encuentran en el “segmento inferior” “progresan de forma continua”, cuando lo cierto es que se pauperizan aún mucho más con esta ola neoliberal que, según la versión de Hayeck (*Camino de servidumbre* (2010a), publicado en inglés en 1945, y *La constitución de la libertad* (2010b), en 1960) y Nozick (*Anarquía, Estado y utopía*, 1974), se sustenta que una sociedad es justa solamente cuando asegura las condiciones que permitan proteger los derechos y las libertades civiles y, particularmente, el derecho a la propiedad privada, definiendo así la libertad sobre todo en relación con el concepto de propiedad privada. El radicalismo de Nozick lo lleva a criticar el segundo principio de la justicia rawlsiana como imparcialidad, que dice, abreviadamente, que las desigualdades serán consideradas justas sí y solo sí redundan en beneficio de los menos favorecidos, aduciendo que para cumplirlo el Estado tendría que quitarle algo de su riqueza a los favorecidos por la fortuna por medio de políticas públicas y distribuirla entre los menos aventajados. Nozick considera esto un atentado contra la libertad individual que, por demás, ironizando a Rawls que se precia de kantiano, iría en contra de la ley moral de Kant que exige tomar al hombre como fin mas no como medio, ya que quitarle al que tiene más para distribuirlo dentro de los sectores menos favorecidos, significa para Nozick tomar a aquel como medio para los fines de vida de estos.

Estos registros sobre la situación de pobreza y desigualdad que vive el mundo buscan recalcar la idea de que los temas de la justicia y la igualdad social, al igual que el de la libertad, requieren una reflexión no solo política, sino también desde la filosofía y de las ciencias sociales, con el fin de ganar aportes que nos ayuden a saber “cómo vivir juntos” en cierta armonía en el mundo de hoy. En buena hora, desde hace tres décadas aproximadamente, la filosofía política, tanto de corte liberal como socialista, ha puesto sobre el tapete de la discusión académica y política los temas de justicia, igualdad y libertad, centrándolos como debe ser, más que en las personas y sus acciones, en los sistemas sociales.

Solo así pueden asociarse como condición de legitimidad de las instituciones que constituyen la “estructura básica” de la sociedad, como le gusta denominar a John Rawls esta construcción humana.

Que la filosofía política haya rescatado el interés reflexivo por los temas de la justicia, la igualdad y la libertad públicas, después de un predominio de la corriente analítica que la quiso arrinconar, como a toda la filosofía, a la sola función de hacer análisis del lenguaje y de la metodología utilizados por los discursos científicos, es algo digno de encomiar porque nos pone en la perspectiva de pensar que aún es posible otro mundo social distinto al que tenemos y que, no obstante su gran desarrollo científico-técnico está lleno de injusticias, desigualdades, exclusiones de todo tipo y, peor aún, con la sensación de pérdida del sentido de la vida.

En estos nuevos proyectos reflexivos y prácticos, enmarcados en la búsqueda de un equilibrio social capaz de devolver el valor de la vida humana y de conseguir una conversión del sujeto, donde este pase de obedecer exclusivamente a sus intereses particulares a seguirse por un interés general que involucre a la sociedad en su conjunto, encontramos varias propuestas, entre otras, las que propenden a insuflar elementos morales en la acción humana, para que los ciudadanos se comprometan imparcialmente con una justicia distributiva que vea por los menos favorecidos; aquellas que también tienen como horizonte la distribución de cargas y beneficios en la sociedad, pero sobre la base de una diferenciación de las esferas que configuran los bienes que se trata de distribuir; las que ante los hechos de exclusión e inequidad renuevan el ideal socialista de la igualdad, acompañando sus estudios filosóficos con análisis socioeconómicos; otras que, viniendo de la tradición individualista, toman en cuenta la herencia de Marx y de Weber al reconocer que las sociedades presentan situaciones de desigualdad y asignación de jerarquías, poder, estatus y dinero entre sus miembros, por lo que el Estado debe fomentar políticas redistributivas de la renta, aunque no en lo que concierne a los activos productivos; están también las propuestas que centran el foco de atención en una igualdad de oportunidades maximalista: oportunidades políticas, sociales y económicas para todos, con gobiernos obligados a defenderlas y promoverlas; está, por supuesto, la propuesta que basa la justicia en la igualdad de bienestar, juzgando la bondad de un Estado por las utilidades que proporcione a sus gobernados; encontramos a su vez las que en cambio de la igualdad de bienestar proponen la igualdad de recursos, centrándose en la noción de elección y de responsabilidad; también está la postura que habla de la igualdad de acceso a las ventajas, para la que “ventaja” es una serie heterogénea de cosas y estados deseables de las personas que no son reductibles ni a los recursos ni al bienestar; está también la propuesta que toma la justicia

como igualdad de capacidades, que propone contribuir a potenciar las capacidades reales para que la gente consiga aquellas cosas a las que aspira; y, por último, hay que referenciar, desde luego, la vertiente marxista que aboga por una igualdad material en cuanto igualdad de acceso a los bienes y servicios como algo históricamente inevitable, moral y políticamente correcto, por medio de la consecución de una sociedad sin división de clases sociales, ni explotación, ni dominación de ningún orden.

Podrían, quizás, nombrarse más propuestas sobre cómo conseguir una igualdad que equilibre a nuestras sociedades con muestras enormes de situaciones de injusticia y discriminación, lo que indica la importancia que este tema reviste hoy en día para la filosofía política y las ciencias sociales. La filosofía está llamada a analizar estas distintas propuestas que buscan un cierto igualitarismo, para ver cuáles de ellas permanecen prisioneras del individualismo liberal posesivo y, por tanto, resultan inviables para lo que se proponen conseguir, bien sea porque definitivamente se casan con este individualismo, o porque se quedan a mitad de camino postulando una igualdad insuficiente, puesto que, por el lado de la tradición socialista, existe todo un recorrido teórico que ve en la explotación económica y en el sojuzgamiento político la causa de la desigualdad social que se da en la sociedad capitalista. Ya Marx consideraba, precisamente, que la explotación capitalista era una consecuencia de la distribución desigual de los recursos productivos.

## LA IGUALDAD EN EL HORIZONTE HISTÓRICO

Planteando con brevedad este tema, diremos que la igualdad, lo mismo que la libertad, está relacionada históricamente con las grandes revoluciones burguesas que abrieron paso al mundo moderno: la revolución de independencia de las colonias antes inglesas, hoy Estados Unidos (1776) y la gran Revolución Francesa (1789), las cuales consagraron que todos los hombres nacen libres e iguales en derecho:

Consideramos que estas verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres son creados iguales; que su creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la persecución de la felicidad (Declaración de Independencia de los Estados Unidos, citada en Callinicos, 2003, p. 39).

Thomas Jefferson (1743-1826), político y tercer presidente de Estados Unidos (1801-1809), escribió muchos años después de la anterior Declaración:

La difusión general de la luz de la ciencia ha puesto en evidencia a los ojos de todos la verdad palpable de que ni la mayoría de la humanidad ha nacido con sillas de montar a la espalda, ni unos pocos privilegiados calzados con botas y espuelas, listos a cabalgarlos legítimamente por la gracia de Dios (Jefferson, 1984, p. 19).

La Revolución Francesa de 1789 enarboló la consigna de: libertad, igualdad, fraternidad, insertando a la modernidad en la lucha contra todo orden jerárquico y en la necesidad de plantear con vehemencia la lucha por la igualdad como ideal político. Más adelante, en el siglo XIX, el otro gran referente histórico es el socialismo, que al ser crítico de la insuficiencia de las propuestas de las dos revoluciones nombradas se propuso como ideario político llevar a la realidad de la vida la divisa de la libertad y de la igualdad, pero bajo otro régimen político y económico que no fuera el de la propiedad privada ni el del aseguramiento real de estos ideales solo para unos pocos y de manera formal para la inmensa mayoría de la población. La sociedad del Antiguo Régimen que descansaba sobre una estructura de rangos, discriminaciones y exclusiones fue demolida por otra en la que todos ganaron el derecho a dar su consentimiento al gobierno y a participar en él, aunque no todos lo pudieron gozar por causa del voto censitario y el carácter clasista que definitivamente tomaron las revoluciones nombradas. De todas maneras, el ideario que consagraron fue desarrollando mucho más las libertades individuales, pero también el valor de la igualdad como una condición esencialmente política. Este valor de la igualdad se fue concediendo solo frente a la ley, no así frente a los cambios en las estructuras económica y social.

Alexis de Tocqueville (1805-1859), jurista, político, sociólogo e historiador francés, en su libro *Democracia en América* (2000 [1835-1840]), fijó como característica principal de la nueva sociedad, forjada por las revoluciones burguesas, la de haber traído lo que llamó la “igualdad de condiciones” entre los hombres. Con esta caracterización de Tocqueville se refería no a la estructura social, sino a la igualdad como un sentimiento, una mentalidad que se tomaba como ausencia de jerarquías, de estatus, elementos propios de las sociedades aristocráticas y, por lo mismo, era perfectamente congruente esta “igualdad de condición” con la existencia de diferencias de riqueza y renta entre sus miembros, pero eso sí, iguales ante la ley. Por eso, aún mucho tiempo después de la victoria revolucionaria francesa, el ideal de igualdad no llegó a las mujeres, ni a los analfabetos, ni a los pobres.

El socialismo del siglo XIX cuestionó el carácter limitado y clasista de los ideales de las revoluciones burguesas; no abandonó tales ideales y, por el contrario, los radicalizó por medio de las luchas sociales. Marx en su tiempo escribía:

El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan ver su naturaleza especial. Muy lejos de acabar con estas diferencias de hecho, el Estado solo existe sobre estas premisas (Marx-Engels, 1967, p. 23).

Como críticos radicales de la Revolución Francesa que fueron ante el giro burgués que tomó esta revolución, Marx y Engels dicen:

Por tanto, el hombre no se vio liberado de la religión, sino que obtuvo la libertad religiosa. No se vio liberado de la propiedad. Obtuvo la libertad de propiedad. No se vio liberado del egoísmo de la industria, sino que obtuvo la libertad industrial (Marx y Engels, 1967, p. 37).

Ahora bien, lo que se ha dado en la modernidad es la no realización de la igualdad, de la libertad y de la justicia social, no tanto por esa “igualdad de condición” de la que hablara de Tocqueville, solo como mentalidad y sentimiento, sino por el hecho de que la contradicción entre la aspiración y la realidad se dio desde la formulación misma de tales ideales. En efecto, se hablaba de la igualdad de los hombres cuando en realidad se excluía a las mujeres y se otorgaba el derecho al voto solo a los propietarios y a quienes tuvieran cierto grado de cultura. En estas revoluciones burguesas el ideal de la igualdad, que es el mismo de la justicia, se hizo acompañar de normas que excluían a las mujeres, a los pobres y a los esclavos. Thomas Jefferson, el adalid de la libertad y la igualdad en Estados Unidos, era un propietario de esclavos.

Traer a cuento estos pasajes históricos no busca desconocer que la promulgación de estos ideales no tenga un significado fundamental que, en efecto, tuvieron. El carácter formal que tuvieron la libertad y la igualdad para una ingente masa de hombres, pero real para otros, habiendo sido su promulgación de carácter universal, abrió paso a las luchas futuras por hacerlos realidad para todos, y sigue iluminando aún las luchas sociales de hoy. Esto hay que verlo como un proceso que se da en el curso de la historia.

El filósofo francés Etienne Balibar, al beber en el manantial de estas revoluciones liberales y del ideario socialista, nos dice que no es posible acariciar estos anhelos emancipatorios si no implicamos la libertad con la igualdad. Tal coimplicación la acuñó con un concepto que une las dos palabras, *égaliberté*, advirtiéndonos que sus extensiones tienen que ir necesariamente parejas: “No hay ejemplos de restricciones o supresión de las libertades sin desigualdades sociales, ni desigualdades sin restricción o supresión de las libertades” (Balibar, 1990, pp. 20-22). De manera abstracta, dice Balibar, el binomio igualdad y libertad, *égaliberté*, es un *derecho universal a la política*, formalmente planteado en sus inicios. Pero, continúa Balibar, con el tiempo se convierte “en un arma material” para la “esfera indefinida a la ‘politización’ de reivindicaciones de derechos que reiteran, cada uno a su modo, el requisito de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de libertad e igualdad” (Balibar, 1990, p. 23).

Esta “esfera indefinida” a la politización de la que nos habla Balibar no es otra cosa que el abrir de las compuertas para que todos los ciudadanos y clases sociales, al verse conculcados en sus derechos, planteen sus reivindicaciones sobre la base de que todos los ciudadanos nacen libres e iguales en derechos. Esto mismo nos parece quedó escrito en la fórmula de Marx y Engels: *la emancipación de los oprimidos solo puede ser obra de ellos mismos*.

Balibar es consciente de que su expresión, *égaliberté*, está cargada de indeterminación, pues asume que siempre existirá un disentimiento entre igualdad y libertad y las circunstancias históricas concretas en que tales ideales se ponen en juego: “Existirá una *tensión permanente* entre las condiciones que determinan históricamente la construcción de las instituciones conforme a la proposición de ‘*égaliberté*’ y la universalidad hiperbólica de esa proposición” (Balibar, 1990, p. 23, énfasis añadido). Pero es en esta tensión donde Balibar encuentra el carácter permanente de la lucha que la modernidad le otorga a los sectores sociales que se sientan vulnerados en sus derechos y el carácter inherentemente subversivo de la apropiación que hacen del ideal de la *égaliberté*.

El proyecto socialista, con sus referentes de la planificación económica, la propiedad social de los medios de producción y la búsqueda de un humanismo sin limitaciones, mostró, cuando menos, que era posible otra sociedad alternativa al capitalismo. Pero, ahora, con el colapso de este proyecto realmente existente, tal y como se dio en la antigua Unión Soviética, hay quienes creen que ya no tiene sentido acariciar la idea de un orden social distinto al que tenemos, y que este viene de siglos atrás sin dar cumplimiento a sus promesas. Frente a esto cobra importancia la pregunta de si es posible revivir aún el proyecto socialista. Albert Einstein decía que el socialismo es el esfuerzo humano por “superar y avanzar sobre la etapa depredadora del desarrollo humano”. Si la corriente

neoliberal que domina el mundo es depredadora, ¿cómo no va a resultar válido soñar con otro orden social posible?; no importa que el intento por cambiar el estado de cosas injusto no haya tenido aún el éxito debido. El derrumbe de un socialismo real “no es una buena razón para dejar de intentarlo”. Lo que sí no podemos, para no correr el riesgo de fracasar, es disolver el socialismo en la tradición liberal, sin que esto quiera decir que excluyamos la existencia de algunas coincidencias en algunas de sus iniciativas.

## LA IGUALDAD EN MARX

Lo primero que hace Marx es problematizar los conceptos de libertad e igualdad como los concibe el liberalismo. Empieza por reconocer la incongruencia entre la promesa de igualdad de las revoluciones burguesas y la realidad social que surgió a partir de ellas. Por un lado, los hombres tenían formalmente igualdad de derechos en cuanto a la protección de la ley, pero, por otro, tal igualdad funcionaba en un marco de desigualdades reales producto de sus facultades naturales, según el sentir del liberalismo. Las facultades naturales serían entonces las causantes de que unos tuvieran más que otros; por eso, dice Marx, se confundió desde el principio ciudadanía con la posesión de propiedades, convirtiendo así a los no propietarios en sectores proscritos de la condición de ciudadanos. De allí que desde ese tiempo las leyes burguesas no se esforzaran por hacer a los hombres iguales en la realidad de sus vidas, sino por proteger las propiedades de quienes las tuvieran realmente. Anatole France (1844-1944), ironizó esta contradictoria noción de igualdad cuando escribió: “El derecho burgués prohíbe con la misma majestad, tanto a ricos como a pobres, dormir debajo del puente”.

Marx, en el siglo XIX, como se ha dicho, sometió a dura crítica esta ambigua noción liberal de igualdad cuando analizó los contratos que efectúan capitalistas y obreros en el mercado laboral. Tal contrato, dice, se lleva a cabo en la esfera donde circula el intercambio de mercancías. Así se expresa Marx:

Un auténtico Edén de los derechos innatos del hombre. Es el ámbito exclusivo de la Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham. Libertad, porque tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos la mano de obra, están determinados únicamente por su propio libre arbitrio. Suscriben un contrato como personas libres e iguales ante la ley [...] Igualdad, porque ambos entran en relación entre sí como simples propietarios de mercancías, e intercambian lo equivalente por lo equivalente. Propiedad, porque cada uno dispone únicamente de lo que posee. Y Bentham, porque cada uno atiende a su propio beneficio (Marx, 1967, p. 280).

Marx continúa en su análisis diciendo que una vez que se mira al capitalista y al trabajador en el “domicilio oculto de la producción”, la imagen de la supuesta igualdad cambia; tal igualdad es solo formal. En realidad, dice Marx, capitalista y trabajador son desiguales, pues el trabajador es “libre en el doble sentido de que como individuo libre puede disponer de su fuerza de trabajo como su propia mercancía, y que, por otra parte, no tiene ninguna otra mercancía que vender...” (Marx, 1967, pp. 272-273, 279).

El capitalista, por su parte, utiliza su control sobre los medios de producción para “acordar” una transacción abiertamente ventajosa para él, ya que aquello que produce el trabajador para el capitalista, a cambio de un salario, equivale solo a una parte del valor que aquel crea. Aquí la igualdad entre uno y otro es aparente, dice Marx y, por demás, la relación esconde subordinación y desigualdad, cuyo resultado es la explotación del trabajador. Podemos encontrar en la crítica marxista al capitalismo, además de una condena política una de tipo moral, ya que estaría quebrantando aquella norma que para Marx es criterio universal de justicia y que se encuentra planteada en su *Crítica al programa de Gotha*: “De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades” (Marx, 1967, p. 68). Este principio podría considerarse como la base de una teoría de la justicia en Marx.

Pero esta teoría de la justicia de Marx no estaría reconociendo políticamente alguna forma de justicia distributiva de ingresos o riqueza, tan insistentemente planteada hoy en día por filósofos liberales denominados igualitarios, ya que, según el pensar de Marx, apelar a propuestas distributivas o redistributivas equivaldría a limitar las demandas por igualdad a reformas parciales, no a la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista. De allí que, en la *Crítica al programa de Gotha*, Marx hubiera considerado que toda redistribución, al centrarse solo en la redistribución de la renta, resulta una visión miope e insuficiente ya que: “Cualquier distribución de los medios de consumo no es sino una consecuencia de la distribución de las propias condiciones de producción” (Marx, 1989, p. 87).

Marx tampoco acepta que se atribuya la desigualdad social a la desigual distribución del talento natural: una cosa es que haya diferencias de talento entre los individuos y otra muy distinta que esta sea la causante de la desigualdad social. Para Marx, la explotación es la causa de este tipo de desigualdad, y la que se da en el capitalismo la toma como una consecuencia de la distribución desigual de los medios de producción. Esta es una mirada que nos incita, si de verdad nos interesa averiguar las causas de la desigualdad, a mirar la explotación que se sucede en nuestra actual sociedad capitalista, para ver cuál es su papel en los procesos políticos y morales que pretenden corregir la injusticia.

En nuestros días, el marxismo sigue en pie valorando el presente, cuestionando la sociedad capitalista por el hecho de fomentar desigualdades económicas y políticas. Por otra parte, continúa buscando pautas acerca de cómo debe organizarse la nueva sociedad, bajo qué principios y por medio de qué formas políticas y económicas ha de tornarse deseable para los ciudadanos. Fuera de autores que siguen una línea ortodoxa del marxismo, como Samir Amín y James Petras, entre otros, a partir de 1980 aproximadamente surge una serie de pensadores que aún se inscriben dentro del marxismo, pero se declaran no dogmáticos y dispuestos a revisar algunas tesis de Marx con el fin de ajustarlas a las exigencias de los tiempos actuales y verlas a la luz de los avances que con respecto al tema de la igualdad ha dado el liberalismo igualitario, especialmente el de John Rawls. Dentro de estos pensadores podemos mencionar a Gerald Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Philippe Van Parijs y Eric Olin Wright, entre otros, sin que pueda decirse que constituyan un grupo homogéneo de pensamiento.

No obstante, dichos autores presentan algunos rasgos comunes: el individualismo metodológico, que busca explicar las instituciones, las pautas de comportamiento y los procesos sociales a partir de los individuos en sus acciones, propiedades y relaciones, sin que ello signifique que acepten el egoísmo que pueda haber en los hombres como algo natural; la preocupación por los temas de la justicia y la igualdad; la necesidad de replantear algunas ideas de Marx sobre la clase obrera y su papel en la transformación de la sociedad; y la necesidad de insuflar un componente moral a la acción política interesada en la consecución de un mundo justo e igualitario.

A manera de ejemplo, mostramos algunos de estos puntos en las reflexiones de Gerald Cohen, sobre todo los contenidos en su libro *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, publicado en el 2000, con traducción al español en el 2001. En la conferencia seis, titulada “Igualdad: del hecho a la norma”, refiere el “desprecio” que por la moralidad ha mostrado el marxismo, lo cual considera “desastrosamente equivocado”, aunque reconoce que había “varias razones de por qué se hizo caso omiso de las cuestiones relacionadas con los principios morales dentro de la tradición marxista” (Cohen, 2001, p. 138). La razón más significativa, según Cohen, era que el marxismo se presentaba a sí mismo como el ideario que podía llevar a cabo la lucha por la emancipación del mundo y al que este debía ajustarse (Cohen, 2001, p. 138). Además, continúa Cohen, en el marxismo clásico los valores de igualdad, comunidad y autorrealización humanas solo sería posible alcanzarlos en una etapa superior al socialismo, la de la sociedad comunista; por eso, su compromiso nunca ha sido querer alcanzarlos en el capitalismo, mucho menos por medio de políticas redistributivas de ingreso, que no tocan para nada el carácter privado de los medios de producción. De allí,

dice Cohen, que el marxismo no hubiera planteado desde esta sociedad criterios normativos de igualdad. Si bien Marx concibe la igualdad material y el igual acceso a los bienes y servicios como algo posible, lo hace desde la inevitabilidad del derrumbe del capitalismo y el ascenso al comunismo, por lo que entonces no había que preocuparse mucho por reformas de carácter redistributivo ni por la búsqueda de una justicia social dentro del panorama capitalista:

Fue en parte porque creían que la igualdad era históricamente inevitable por los que los marxistas clásicos no dedicaron demasiado tiempo a pensar *por qué* esa igualdad era moralmente correcta, qué era lo que la hacía obligatoria desde un punto de vista moral (Cohen, 2001, p. 140).

Según Cohen, Marx habría apoyado sus tesis en dos cosas fundamentales: una, el ascenso del proletariado que con su situación social y potencial revolucionario haría llegar el fin de la desigualdad, pues su dinámica lo movía a favor de la igualdad; otra, el incesante desarrollo de las fuerzas productivas y el constante incremento del poder del hombre sobre la naturaleza, por medio del cual la transforma para su propio beneficio. Estos dos presupuestos habrían hecho pensar a Marx, dice Cohen, que se daría

... una abundancia material tan grande que cualquier cosa que alguien necesitase para desarrollar una vida satisfactoria podría tomarlo de la tienda sin coste alguno para nadie. La abundancia futura que se garantizaba servía como una instancia para refutar la sospecha de que la desigualdad pudiera emerger de nuevo, bajo una nueva forma *después* de la revolución —pacífica o sangrienta, legal o ilegal, rápida o lenta— que el proletariado podría realizar y realizaría. Tras esa revolución, habría un ínterin de desigualdad limitada: aunque la división de clases dejaría de existir para siempre, la gente más productiva sería mejor recompensada que los menos productivos. Pero, cuando “todos los materiales de la riqueza cooperativa [llegasen] a fluir de forma más abundante” (Marx, *Crítica al programa de Gotha*), incluso esa desigualdad limitada desaparecería, porque todos podrían tener cualquier cosa que pudieran (con toda prudencia) querer tener (Cohen, 2001, p. 140).

Son, a juicio de Cohen, estas dos predicciones de Marx las que han fallado históricamente: ni el proletariado se constituyó en la “inmensa mayoría”, como se dijo en el *Manifiesto comunista*, por efectos de las nuevas modalidades de la producción capitalista y el arribo de la economía de servicios, ni el desarrollo

de las fuerzas productivas ha producido la abundancia de bienes y recursos alimentarios, no obstante el inmenso potencial científico-técnico alcanzado por la sociedad, porque los recursos naturales no son lo suficientemente abundantes como para que el enorme conocimiento tecnológico genere la expansión productiva que suministre abundancia (Cohen, 2001, pp. 137-146).

Al no darse ahora las condiciones que señaló Marx, Cohen considera que el marxismo debe preocuparse por jalonar desde el capitalismo una lucha por la democracia, la justicia, la satisfacción de las necesidades más elementales e, incluso, por la felicidad general de la gente, buscando forjar criterios normativos desde dónde lograr todo esto desde ya, sin necesidad de tener que esperar la revolución y sus subsiguientes etapas:

En parte porque no hay ahora un grupo nítido que tenga esas características [mayoría, producción, explotación, necesidad, nada que perder y revolución] y, por tanto, la voluntad y la capacidad para hacer la revolución, los marxistas, o los que fueron marxistas, se sienten impulsados cada vez más hacia la filosofía política normativa [...] Las nuevas organizaciones [las que se enfrentan a la privación, al hambre y la injusticia a lo largo del mundo] persiguen sus propósitos con un nuevo espíritu —no el antiguo de ser caritativos, sino un espíritu nuevo que persigue corregir la injusticia—; injusticia, además, que no se puede hacer caer bajo el concepto de explotación (Cohen, 2001, pp. 148-150).

Como la producción se ha dispersado, internacionalizado y flexibilizado en el capitalismo de nuestros días, ha resultado más fácil, dice Cohen, la unificación del capital que la unificación del trabajo, lo cual hace mucho más difícil para este autor aquello de la internacionalización de las luchas obreras. Pareciera que la consigna marxista de “proletarios de todos los países uníos”, hubiera sido cambiada por la de “icapitalistas de todos los países uníos!”, por cuenta de la globalización. En estas condiciones, para Cohen la unificación de los trabajadores a nivel internacional resulta ser

... un proyecto desalentador si lo planteamos a escala mundial. ¿Cómo puede un técnico de la Boeing de Seattle concebir “estar junto” a un trabajador de una plantación de té de India? Para que hubiera alguna forma de solidaridad que uniera a estas personas, es necesario, una vez más, el estímulo moral que parecía tan innecesario para que se diera la solidaridad proletaria del pasado (Cohen, 2001, p. 152).

Para Cohen, el socialismo de nuestros días debe impulsar en la gente una gran sensibilidad frente a la exclusión, el sufrimiento y las calamidades de todo tipo, a través de los “llamamientos morales”, como forma de que haya algún progreso en el combate contra las injusticias. La defensa de carácter moral vendría a ser entonces el nuevo fundamento para exigir la igualdad, “nuevo con respecto no solo a las expectativas tradicionales marxistas sino también a las principales expectativas liberales” (Cohen, 2001, p. 152). A juicio de Cohen, el nuevo fundamento deviene por haber resultado falsas las predicciones marxistas de la abundancia y de que el proletariado, al ser sumamente explotado y no tener nada que perder, se la jugaría toda por la revolución.

La exigencia de la igualdad en nuestros días, para un socialismo renovado, dice Cohen, debe sobrepasar el marco de la explotación económica y relacionarse más, por ejemplo, con la crisis del medio ambiente y la escasez de recursos naturales. Esta última, expresa Cohen, pone sobre el tapete de la filosofía política actual la necesidad de trabajar el tema de la igualdad sobre la base de políticas redistributivas: “Una razón para *predecir* la igualdad la constituía esa abundancia futura (supuestamente) inevitable. La escasez persistente es ahora una razón para *exigirla*” (Cohen, 2001, p. 154).

Cohen hace un llamado a abandonar la perspectiva de la abundancia y el optimismo materialista de Marx a propósito de aquella, pues lo que prima es la escasez de recursos que ya no es condición necesaria ni suficiente para la igualdad. Marx, dice Cohen, pensaba que todo lo que no llegara a una total abundancia que acabara con los principales conflictos de interés haría que continuara indefinidamente la lucha social, una “lucha por las necesidades [...] y por todos esos antiguos asuntos inmundos” (un texto de Marx y Engels de la *Ideología alemana* citado en Cohen, 2001, p. 154).

Es la escasez y no la abundancia de recursos la que, a juicio de Cohen, explica la dificultad del marxismo para plantear asuntos de justicia distributiva. Por eso nunca se preocupó por establecer criterios normativos para tal distribución:

Ya no podemos creer en las premisas fácticas de aquellas conclusiones acerca de la (ir)relevancia práctica del estudio de las normas [...] El marxismo pensaba que la igualdad se nos concedería como resultado de la abundancia, pero tenemos que buscar la igualdad en un contexto de escasez y, en consecuencia, tenemos que tener mucho más claro de lo que lo teníamos aquello que estamos buscando, qué razones tenemos para buscarlo y por qué medios institucionales puede realizarse. Ese reconocimiento debe dirigir los esfuerzos futuros de los economistas y filósofos socialistas (Cohen, 2001, p. 156).

En este orden de ideas, Cohen reclama, para superar la desigualdad reinante, desatar una “revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica” (Cohen, 2001, p. 163). Por eso, y no obstante las críticas que hace a John Rawls, declara sin ambages que la anterior afirmación “se apoya en la reflexión del trabajo que he realizado en los últimos años sobre la justificación rawlsiana de la desigualdad económica” (Cohen, 2001, p. 163). Como se dirá más adelante, Rawls sostiene que la desigualdad está justificada cuando genera el resultado de favorecer a los que están peor situados. Una desigualdad así es justa para Rawls; sería una justicia distributiva de beneficios y cargas entre los miembros de la sociedad. El anterior principio rawlsiano de que las desigualdades sociales y económicas habrán de ser permitidas a condición de que vayan en beneficio de los menos favorecidos, y siempre que estén asociadas a cargos y posiciones a todos en condiciones de igualdad, es para aplicar a las instituciones sociales, en particular, dice Rawls, a aquellas que componen la “estructura básica de la sociedad”. Aquí aprovecha Cohen para criticar a Rawls, por no aplicar dicho principio a las opciones que la gente tiene dentro de esas instituciones, puesto que una de esas opciones puede ser la violación de los principios de justicia, lo cual tipificaría una culpabilidad moral de los individuos que optan por violarlos. Cohen no se pone en contra del segundo principio de justicia que viene comentando; su crítica es una crítica a su aplicación, que solo tiene en cuenta para esto a las instituciones sociales y no las opciones y motivaciones de los individuos.

Cohen insiste, contra Rawls, en que el principio que dice que las desigualdades son justas sí y solo sí son para hacer que los menos favorecidos en la sociedad estén mejor de lo que estarían en cualquier otra forma, principio que Rawls llama de diferencia,

... implica que la justicia de una sociedad no se da exclusivamente en función de su estructura legislativa o de sus reglas imperativas de carácter legal, sino que se da también en función de las opciones que escoge la gente en el marco de esas reglas [...] Una sociedad justa dentro de los términos del principio de la diferencia —podemos, pues, concluir— no exige simplemente reglas coercitivas, sino también un ethos de justicia que contribuye a dar forma a las opciones individuales. En ausencia de tal ethos, se producirán desigualdades que no serán necesarias para mejorar la condición de los que peor están: el ethos requerido fomenta una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se exige es, de hecho, un ethos, una estructura de

respuesta situada en las motivaciones que orientan la vida diaria... (Cohen, 2001, pp. 173-174).

Este extenso pasaje de Cohen nos muestra que aquello que otros marxistas, como es el caso de Alex Callinicos, que dan por buen recibo el hecho de que Rawls tome como sujeto de la justicia lo que él llama “la estructura básica de la sociedad”, o sea, el conjunto de sus instituciones sociales, es algo que según él se acerca bastante al planteamiento marxista clásico. Cohen, por su parte, centra el sujeto de la justicia en las personas, en sus motivaciones y acciones ante opciones varias. A él se le critica que al derribar tesis esenciales del marxismo, so pretexto de ajustarlo a los cambios que ha sufrido el mundo, lo que propicia es la supeditación de la tradición socialista a una especie de liberalismo progresista que, si bien se preocupa por las desigualdades sociales al postular ciertas políticas igualitarias, no asume un combate radical en contra de la sociedad capitalista. Y este combate hay que mantenerlo obviamente si aún queremos seguir siendo socialistas. Porque las diferencias entre liberalismo y socialismo siguen siendo enormes, como lo atestigua el siguiente texto:

Sin embargo, un repaso medianamente atento a lo que ha sido el socialismo moderno muestra que hay diferencias importantes que impiden disolver el socialismo en la tradición liberal, aún sin excluir la existencia de notables coincidencias en algunas iniciativas. La diferencia en las propuestas es también una diferencia en las ideas acerca de en qué consiste la buena sociedad (Gargarella y Ovejero, 2001, p. 11).

Otro marxista interesado en pensar desde un marxismo renovado los acuciantes problemas que presenta la sociedad contemporánea es John E. Roemer, quien en forma tajante en su escrito “Estrategias igualitarias”, rechaza la idea de que después del derrumbe del socialismo real soviético se dé por rotundamente cierto que tal colapso implique “la extinción de toda perspectiva igualitaria” (Roemer, 2001, p. 87). Reconoce este autor que “cualquier sociedad compleja debe emplear mercados”, que “los mercados, con competencia entre empresas, inducen a la innovación”. “Si la innovación es necesaria en cualquier sociedad moderna, entonces debo insistir en que los mercados son útiles y quizás también necesarios. Cualquier propuesta que abrigue la posibilidad de prescindir de los mercados es, creo yo, utópica” (Roemer, 2001, p. 87).

Con estas premisas pasa Roemer a señalar varias cosas, así: 1) una sociedad que pretenda ser igualitaria debe tomar a las personas como seres que en sus decisiones económicas se comportan buscando su propio bienestar y el de su

familia; 2) los individuos pueden comportarse también de modo altruista en su papel de actores políticos, por ejemplo, cuando votan o deciden sobre asuntos que competen a todos; 3) hay que tener siempre presente que las personas tienden a comportarse de forma autointeresada en sus decisiones económicas individuales; 4) el despliegue de un ethos igualitario es imprescindible para que las personas sean menos autointeresadas en sus decisiones económicas; 5) hay “inmadurez ética” en los seres humanos de nuestro presente histórico, ya que “la mayor injusticia en el mundo la constituyen las desiguales oportunidades de las personas, resultante de haber nacido dentro de ciertos países” (Roemer, 2001, p. 88); 6) en los países capitalistas, “la fuente principal de ideología antiigualitarista es la clase capitalista, la cual debe crear, a través de todos los medios a su alcance, la creencia entre los ciudadanos de que su forma de adquirir ingresos no es solo social, sino también moralmente legítima” (Roemer, 2001, p. 94); 7) sin esa pequeña clase capitalista “que se beneficia tan obscenamente de las ganancias, este contrapeso ideológico contra un ethos igualitarista se disolvería” (Roemer, 2001, p. 84); 8) si bien los Estados de bienestar extensos, como los de los países nórdicos, son económicamente viables, su viabilidad política es más difícil; 9) igualar las oportunidades para conseguir una vida decente requiere gastos compensatorios en la educación de los niños más desfavorecidos; 10) es preferible equilibrar la capacidad de obtener ganancias de los ciudadanos por medio de la educación que simplemente equilibrar sus ingresos por medio de transferencias oficiales; 11) se hace necesario una reducción de las diferencias salariales (“salario solidario”), ya que no se justifica el grado de diferencia salarial actual que se observa en la mayoría de las economías capitalistas; 12) que las empresas capitalistas vean a su fuerza de trabajo como parte de un mismo equipo y apliquen a ella el mismo principio igualitarista, es un elemento de la lucha política de los asalariados; y 13) existe un factor que no debe hacerse a un lado sin más, y es la exigencia moral de construir sociedades igualitarias en un mundo desigual.

Para John Roemer los anteriores puntos deben ser estrategias del socialismo actual para que este pueda impulsar la reforma igualitaria, no solo en los países atrasados, sino también en los países desarrollados, donde como dice este autor, si en ellos “sus trabajadores y otros ciudadanos [...] tienen más que perder que sus cadenas, aún así tienen un mundo por ganar” (Roemer, 2001, p. 107).

Con estos dos ejemplos de autores que vienen del marxismo, como Cohen y Roemer, vemos que existe todo un movimiento intelectual desde este campo de pensamiento preocupado por clarificar el tema de la igualdad a la luz, no solo de los nuevos acontecimientos mundiales, sino también de los nuevos planteamientos que proporcionan la filosofía moral y las ciencias humanas en su conjunto.

Asuntos como los de si la igualdad de oportunidades es suficiente para producir equilibrio social, o el de la propiedad privada de los medios de producción como elemento que conlleva una desigual distribución de la capacidad de decisión política, o el de las reformas dentro del capitalismo a través de formas de propiedad distintas de las que son propias de este sistema, o el de si el socialismo hay que entenderlo siempre como búsqueda de los ideales de igualdad y libertad en una contundente discontinuidad con el presente capitalista, constituyen un mapa de temas que hay necesidad de discutir y seguir discutiendo si de veras soñamos con una “sociedad bien ordenada” (Rawls), es decir, igualitaria, justa, libre y verdaderamente humana, que haga posible el ejercicio autónomo de las capacidades humanas en condiciones de autorrealización para todos.

### **LA IGUALDAD EN ALGUNAS CONCEPCIONES DEL LIBERALISMO IGUALITARIO CONTEMPORÁNEO**

Desde comienzos de los años setenta el pensamiento liberal ha buscado poner a tono sus reflexiones políticas con la ética, la economía, la filosofía jurídica y política, la historia y la sociología. En esta línea se destacan las obras de John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, Amartya Sen y Joseph Raz, en el mundo anglosajón; Jürgen Habermas y Robert Alexy, en Alemania; Norberto Bobbio, en Italia; Ernesto Garzón Valdés, Carlos Nino, Manuel Atienza y Luis Villoro, en Hispanoamérica, entre otros. Estos autores son muestra de un pensamiento que rescata el valor del sujeto como ente moral y autónomo.

Obviamente, si revisamos detenidamente las propuestas teóricas de cada uno de ellos, encontramos que las tesis de estos autores no son homogéneas, aunque todos quizás compartan la idea de la igualdad como requisito para obtener un orden social justo. Al decir de Carlos Nino, el liberalismo igualitario busca “Maximizar la autonomía de cada individuo por separado en la medida en que ello no implique poner en situación de menor autonomía comparativa a otros individuos” (Nino, 1989, p. 344). El enfoque liberal en defensa de la autonomía, la libertad y la igualdad que abrió camino en este terreno fue la obra de John Rawls, la cual permitió hablar de un liberalismo igualitario.

A manera de breve presentación, diremos que el liberalismo igualitario no hace a un lado el valor del individuo como sujeto de derechos; más bien lo resalta, por eso mismo es liberal. El reconocimiento del valor del individuo lo une al liberalismo individualista. ¿Cuál sería entonces su diferencia con este? La diferencia radica en que el liberalismo igualitario no acepta que los derechos subjetivos de los individuos les vengan por naturaleza y de forma independiente de la sociedad. Los derechos para los igualitaristas tienen que ver con el pacto político

que llevan a cabo los individuos para la construcción del Estado y la sociedad. En este sentido, los individuos son deudores de la sociedad por los derechos que ella les proporciona de acuerdo con el pacto político, que es el que les da forma y sustancia. Otra diferencia del liberalismo igualitario con el individualista es que aquel, sin dejar de preservar los derechos del individuo, busca alcanzar unos mínimos de justicia que le permitan desarrollar en sociedad sus derechos fundamentales sin necesidad de tener que atentar contra los de los otros.

Los individuos encuentran el respeto y la defensa de sus derechos cuando todos ellos se comprometen con unos mínimos de justicia, a través de los cuales restringen, en cierta medida, sus propios derechos. Estos mínimos de justicia, productos del pacto o del acuerdo y asentimiento de todos han de concretarse en las instituciones sociales, de modo que si estas satisfacen las necesidades y aspiraciones de los pactantes, entonces los individuos habrán de considerarlas no solo válidas sino también legítimas, según el pensar de los liberales igualitarios.

En su condición de pensamiento liberal, este igualitarismo es partidario, por supuesto, de la intervención estatal en el mercado y de su regulación, más no de su abolición en interés de la justicia social. ¿Será posible, preguntamos nosotros, que se consiga la justicia buscada en estos términos de mercado capitalista, teniendo en cuenta el fracaso mostrado en este terreno por el contractualismo del pasado? Si se deja intacta la estructura del sistema económico actual en su ola neoliberal, no afrontaremos debidamente la causa de las desigualdades.

No obstante, la crítica de los igualitarios al liberalismo individualista se centra en decir que este, por atender prioritariamente los derechos individuales descuida la igualdad, máxime cuando frente a lo que considera una tensión entre libertad e igualdad le otorga prioridad a la primera, argumentando que el respeto a la autonomía personal se contradice con la exigencia de apoyo solidario a los más necesitados.

A continuación miraremos la propuesta igualitaria de John Rawls (1921-2002), teniendo en cuenta su importancia en la filosofía política y las ciencias sociales, así como en el diseño de políticas públicas redistributivas que siguen sus lineamientos pero, sobre todo, por la discusión que permitió y sigue permitiendo en el mundo de las ideas y de la práctica política. Puede decirse que cualquier otro igualitarista posterior o contradictores a esta postura tienen que ver necesariamente con Rawls.

En efecto, Rawls, filósofo estadounidense, puso sobre el tapete de las reflexiones filosóficas el tema de la justicia, en búsqueda de su fundamento, sus características y su aplicación a las estructuras sociales en un momento en el que ya nadie hablaba de este tema. Lo movió, quizás, su interés, renovado obviamente, por insuflar ética a la política. Condensó tal propósito en su prolija obra *Teoría*

*de la justicia* (1971), para perfeccionarlo más adelante, en 1993, en su otra obra, *Liberalismo político*. Al inicio de la obra *Teoría de la justicia*, recuerda Rawls que

... la justicia es la primera virtud de los sistemas sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva y esclarecedora que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas (Rawls, 1997, p. 17).

Con esta tesis rawlsiana de 1971, queda fácil ver por qué a partir de los años setenta la atención a la justicia pasó a ocupar el primer puesto en la filosofía política, máxime cuando el mundo occidental mostraba grietas de consideración en los órdenes económico, político y moral; Rawls volvió a exhortar que la justicia debía anidar en los sistemas sociales más que en las personas y en sus acciones, para que le diera legitimidad a sus instituciones.

Asimismo, encamina su proyecto de filosofía política recuperando la teoría del contrato social para, a través de un pacto, abogar por unos principios de justicia que se acordarían por medio de una ficcionada “posición original”. El destinatario de la justicia es lo que Rawls llama “la estructura básica de la sociedad”, que es constituida por

[e]l modo en el que las instituciones sociales encajan en un sistema y cómo estas asignan derechos y deberes fundamentales y conforman el reparto de las ventajas que se derivan de la cooperación social. Por consiguiente, la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad y la organización de la economía y la naturaleza de la familia pertenecen todas ellas a la estructura básica (Rawls, 1997, p. 20).

Según Rawls, actores racionales en la posición original pactarían dos principios de justicia. Estos principios se refieren a la distribución de los “bienes sociales primarios”, los cuales tienen que ver con: derechos y libertades básicos, libertad de circulación, libre elección de ocupación en un ámbito de oportunidades, poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, renta y riqueza y, finalmente, las bases sociales de la autoestima (Rawls, 1997, pp. 93-98). La justicia pactada sería, a juicio de Rawls, imparcial; “justicia como imparcialidad” la llama, la cual contiene dos principios, así:

*Primer principio: igual libertad para todos.* Toda persona tendrá el mismo derecho al sistema total más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema similar de libertad para todos.

*Segundo principio: de diferencia y de igualdad de oportunidades.* Las desigualdades sociales y económicas se organizan de tal modo que ambas sean: 1) en mayor beneficio de los menos favorecidos [...], y 2) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades (Rawls, 1997, p. 67).

Para nuestro propósito expositivo es mucho más importante detenernos sobre todo en el segundo principio, que es el que Rawls muestra como radicalmente igualitario. En efecto, este principio de diferencia constituye el núcleo de su teoría de la justicia y uno de los más polémicos en el campo de la filosofía política y la economía:

Todos los valores sociales —la libertad y la oportunidad, la renta y la riqueza, y las bases de la autoestima— deben distribuirse por igual a no ser que una distribución desigual de uno cualquiera o de todos estos bienes beneficie a los menos favorecidos (Rawls, 1997, p. 69).

Hay pues, en Rawls, una sospecha favorable a la igualdad, pero justificando las desigualdades por los beneficios que estas suministren a los menos favorecidos. Rawls asume que las recompensas en la vida social se distribuyen conforme al talento natural de los individuos y al uso que hagan de él, pero también sostiene que los dones naturales con que vienen dotados los individuos y las circunstancias que encuentran en las etapas tempranas de la vida, bien para su fomento, o bien para su freno y disminución, son arbitrarias desde un punto de vista moral. De allí que para él

... el principio de Diferencia representa, en efecto, un acuerdo para considerar la distribución del talento natural como un don común y para compartir los beneficios de su distribución, sea cual sea su resultado. Quienes hayan sido favorecidos por la naturaleza, sean quienes sean, pueden beneficiarse de su buena fortuna solo en la medida en que mejoren la situación de quienes hayan sido perjudicados [...] Nadie merece su mayor capacidad natural ni un punto de partida más favorable en la sociedad. Pero de ahí no se sigue que haya que eliminar estas distinciones. Hay otra forma de tratarlas. La estructura básica puede organizarse de tal modo que esas contingencias obren en beneficio de los menos afortunados (Rawls, 1997, pp. 3, 10, 311).

Robert Nozick, filósofo neoliberal estadounidense, colega de Rawls en Harvard, reprocha el anterior planteamiento e insiste en que en el principio kantiano de tratar a los seres humanos como fines requiere que los individuos gocen plenamente del derecho a su talento natural y a todo lo que puedan obtener utilizándolo (Nozick, 1988, pp. 185-230). Rawls, por supuesto, no acepta este reproche de Nozick sustentando que, en efecto, cada persona es el propietario con derecho moral sobre su propia persona y potencias y, por ende, que cada cual es libre, moralmente hablando, de utilizar esas potencias como desee siempre y cuando no las emplee agresivamente contra otros. Rawls recurre a la moral como fuerza capaz de lograr que los individuos altamente ventajosos no den rienda suelta a conseguir todo cuanto desean, sin importarles los demás. El asunto se complica más cuando Rawls decide otorgar “prioridad” al primer principio de justicia sobre el segundo, es decir, que lo primero que entra a satisfacer su teoría de la justicia es la libertad: “La libertad solo puede restringirse por mor de la propia libertad” (Rawls, 1997, p. 245). Con esta tesis de la prioridad del principio de igual libertad para todos sobre el principio de diferencia, el segundo principio, Rawls reproduce la tesis de la tradición liberal que encuentra conflicto entre la libertad individual y la igualdad social, con lo cual no escapa al dilema central del liberalismo: individualismo posesivo o aseguramiento a todos, no solo de los derechos civiles y políticos, sino también de los derechos económicos y sociales por parte del Estado.

## IDENTIDAD Y DIFERENCIA

La igualdad plantea otro problema, que ha sido motivo de profusas discusiones en estos últimos años. Desmenuzándola, se ha visto que la igualdad hace referencia a muchas cosas: al bienestar, a los bienes primarios, a los recursos, al acceso a las ventajas o capacidades, a los honores, etc. También ha quedado más claro que, de acuerdo con lo que se vaya a distribuir, se dan varios criterios de distribución: méritos, necesidades, oportunidades, etc. Ahora bien, entre los humanos aparecen otras diferencias sobre las cuales es difícil también ejercer algún control, por lo que se reclama entonces libertad plena para afirmarlas. Este reconocimiento ha mostrado que igualdad no es uniformidad.

El desarrollo de recientes movimientos sociales muestra la lucha contra desigualdades que no encuentran explicación en la categoría política y económica de clase social. Son desigualdades por razones de género, cultura, raza, nacionalidad, orientación sexual, preferentemente. Tal situación ha obligado a muchos filósofos y científicos sociales a ocuparse de estas desigualdades. Rawls, por ejemplo, en su libro *Liberalismo político* (2002), reformuló su teoría de la justicia

como imparcialidad, haciendo a un lado la idea de que esta sirviera a una sola noción de bien, como forma de ser congruente con la existencia de diversas posiciones al respecto.

La existencia de diferencias individuales entre los hombres no puede llevar a que se haga caso omiso a la búsqueda de un principio más elevado que, teniendo en cuenta estas diferencias, se ocupe de compensarlas. Marx acudió al principio de las necesidades. El economista Amartya Sen, premio Nobel de Ciencia y Economía 1998, reconoció este principio cuando escribió que Marx centró la atención en la necesidad de atender a nuestras múltiples diversidades, incluidas las diferentes necesidades.

Frente al interrogante de qué pasa con la idea de que las diferencias individuales restringen el alcance de la igualdad, la pensadora estadounidense Nancy Frazer plantea hoy en día la tesis de distinguir entre dos tipos de justicia: una referida a la distribución y, otra, al reconocimiento. La justicia de distribución tendría que ver con las injusticias socioeconómicas existentes en la estructura política y económica de la sociedad y causantes de la explotación y la marginación. El segundo tipo de justicia, la del reconocimiento, se refiere, dice Frazer, a la opresión de las mujeres, a la discriminación racial, a las lesbianas y gais, y a los grupos nacionales y étnicos marginados. Es una injusticia que Frazer llama cultural o simbólica y que tiene que ver con problemas de identidad. La injusticia de la distribución ha contado con analistas como Marx en el siglo XIX, y Rawls, Sen y Dworkin en la actualidad. En general, ha sido bandera de los movimientos socialistas.

El segundo tipo de injusticia es cultural o simbólica. Tiene sus raíces en las pautas de representación, interpretación y comunicación. Ejemplo de este tipo son la dominación (estar sometido a pautas de interpretación y comunicación asociadas a otra cultura y ajenas y/o hostiles a las propias); el no reconocimiento (ser reducido a la invisibilidad mediante las prácticas autoritarias de representación, comunicación e interpretación de la propia cultura); y la falta de respeto (ser difamado o despreciado de forma rutinaria en representaciones culturales públicas y/o en las interacciones de la vida cotidiana) (Frazer, 1995, pp. 70-71).

Lo interesante de la tesis de Frazer es que ella recalca que “esta distinción entre la injusticia económica y la injusticia cultural es analítica. En la práctica, ambas están entretejidas” y, “lejos de ocupar dos esferas herméticamente independientes, la injusticia económica y la injusticia cultural suelen ser imbricadas, de

forma que se refuerzan recíprocamente de forma dialéctica” (Frazer, 1995, pp. 72-73).

En efecto, si se observa detenidamente el asunto se encuentran casos injustos de no reconocimiento de determinadas identidades que están asociados a exclusiones económicas y políticas e incluso profesionales; por eso la autora propone una reestructuración profunda de las relaciones de producción y de las relaciones de reconocimiento, con apoyo mutuo entre ambas, de tal suerte que no es correcto afirmar que ya las desigualdades económicas pasaron a ningún plano de la agenda política y que lo que cobra fuerza ahora es la lucha por el reconocimiento de la identidad. Como nos dice Frazer, ambas injusticias están imbricadas, porque es bueno preguntar lo siguiente: ¿sí le servirá a una sociedad reconocer la igualdad de género, de raza, las identidades individuales y grupales, si en medio de este reconocimiento los sectores reconocidos en su identidad siguen sometidos a la explotación económica y al sometimiento político?, ¿podría llamarse esto igualitarismo pleno? Indudablemente que no. A una persona se le puede reconocer su identidad sexual, por ejemplo, y seguir en su mundo laboral sometida a la explotación. De todas maneras, la problemática no está saldada y cada vez surgen más interrogantes y preocupaciones por llevar adelante la libertad en compañía de la igualdad humana.

## IDEAS FINALES

Hemos querido con esta presentación mostrar el carácter complejo que revisten los ideales de libertad, igualdad y justicia social, complejidad que viene de problemas más hondos y que se encuentran afincados en la estructura de la propia modernidad y en los cambios suscitados en su interior en las últimas décadas. Lo que sí es claro para nosotros es que cualquier propuesta que se lance para el mundo de hoy en cuanto a los temas de la libertad, la igualdad y la justicia encontrará, como ayer, la resistencia del capitalismo. De ahí que tales propuestas solo puedan lograrse plenamente “contra el capitalismo”, como dice Alex Callinicos, catedrático de ciencias políticas en la Universidad de York, aunque en estos tiempos posmodernos una alternativa a él parezca imposible. Para nosotros, las propuestas políticas de concepción individual suelen ser esfuerzos que generalmente están divorciados de las experiencias y necesidades de las clases sociales desfavorecidas económica, política, cultural y socialmente. Si no cuestionamos la lógica privatista y de acumulación sin fin del capitalismo, no podremos hacernos a la ilusión de que un mercado libre competitivo asigne a los ciudadanos el poder, la riqueza, las rentas y demás recursos de un modo justo o siquiera equitativo. Por el contrario, esos y otros recursos y demás modalidades del producto

social serán distribuidos de manera asimétrica, por cuanto están signados por un sistema económico que se define por las relaciones de propiedad en los medios de producción, poder, jerarquía y explotación. Bajo estas condiciones, tanto la libertad como la igualdad se ven no solo disminuidas en la práctica, sino permanentemente amenazadas por el autoritarismo que la democracia liberal despliega cuando ve en peligro los intereses privados del capital.

La función principal y el propósito de los capitalistas es la apropiación de la riqueza socialmente producida, y así pueda sonar decimonónica esta afirmación, es la que impera aún en nuestros días. Por esta razón, la búsqueda de una sociedad justa se halla así objetivamente situada en la necesidad de procurar que la producción camine en la dirección de la propiedad social.

Otra idea importante a tener en cuenta en esta dirección, es la que tiene que ver con la centralización cada vez más fuerte en lo que se refiere a la adopción de decisiones políticas por parte de los ciudadanos. En la práctica, son los ejecutivos de los bancos centrales y los designados en el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y otras instituciones financieras internacionales, los que dictan las decisiones y medidas de acción económica, siempre en salvaguarda de los intereses rentísticos del capital y en contravía del de los miles de millones de personas que están por fuera de los resortes privados productivos y de la acumulación infinita de riquezas. Esto quiere decir que el electorado de las democracias burguesas vota por unos políticos que, a su vez, se hallan subordinados a élites económicas no elegidas y que responden a instituciones e intereses privados. Si no tomamos tal situación como punto de partida para el análisis y la búsqueda de una sociedad justa, estamos totalmente alejados de su consecución real.

Lo anterior quiere decir que, frente a los adornos con los que se maquilla a la democracia liberal, hay que poner de presente que, si se miran bien las cosas con sentido crítico y en perspectiva de humanidad, el electorado perteneciente a las grandes masas sociales se encuentra en la realidad de la vida privado en buena parte de sus derechos y al margen de la discusión y la toma de decisiones en los asuntos públicos que mayormente son de su incumbencia. Hoy en día visualizamos, no solo en el espacio laboral, sino también en todas las dimensiones de la vida social, notorias formas de ausencia de libertad, democracia y derechos humanos que, por supuesto, afectan negativamente los anhelos sociales de igualdad.

Las condiciones que posibilitan todo esto hay que buscarlas en las relaciones sociales de producción imperantes, a las que les son consustanciales la jerarquía, el escalonamiento, el encasillamiento disciplinar y el autoritarismo represivo: no hay capital sin jerarquía, no hay capitalismo sin autoritarismo, nos lo

había dicho Marx desde el siglo XIX. Como esta forma de ser del capitalismo no es accidental, sino parte inherente y esencial suya, Marx no se hizo muchas ilusiones de que se lo pudiera educar o convencer con solo discursos políticos, morales o religiosos, por muy bien intencionados que estuvieran. En este sentido, el cuestionamiento que hay que hacer a la jerarquía, la explotación, la dominación y el autoritarismo del capitalismo implica no olvidar su esencia, porque de lo contrario caemos en propuestas que apenas son paliativos que no van a la raíz del problema, como les sucede a tantas posturas híbridas que intentan tomar lo más progresivo del liberalismo para unirlo con aquello del socialismo que menos resistencia ofrezca a la clase capitalista, en una maniobra alquimista que pretende dejar bien a todo el mundo, pero en medio de grandes injusticias sociales para las amplias masas empobrecidas del mundo de hoy. En cambio, si tenemos en cuenta la esencia estructural del sistema económico imperante, seremos conscientes de que estamos ante opciones contradictorias: capitalismo o libertad e igualdad reales para todos; mercado globalizado o libertad e igualdad plenas. Una lucha por la libertad y la igualdad sociales no se puede asumir con ambigüedades, sino teniendo como eje central un proyecto político más estratégico.

## REFERENCIAS

- Banco Mundial (2010, agosto). Informe sobre el desarrollo mundial 2010. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1998). *Contre – feux*. París: Le temps, Geneve.
- Callinicos, A. (2003). *Igualdad*. Madrid: Siglo XXI.
- Cortés, R. F. (1999). *De la política de la libertad a la política de la igualdad*. Medellín: Siglo del Hombre.
- Cortés, R. F. (2007). *Justicia y exclusión*. Medellín: Siglo del Hombre.
- Cohen, G. A. (2001a). ¿Por qué no el socialismo? En Gargarecha, R. & Ovejero, F. (Eds.), *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Cohen, G. A. (2001b). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
- Dieterich, S. H. (2007). *El socialismo del siglo XXI*. Cali: Fica.
- Etienne B. (1980). Droits d l'homme et droits du citoyen: Dialectique moderne de l'egalité et de la liberté. *Actuel Marx*, 8, 20-22.
- Frazer, N. (1995, julio-agosto). ¿From Redistribution to Recognition? *New Left Review*, 212, I.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls, un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Gargarella, R. & Ovejero, F. (2001). El socialismo todavía. En Gargarecha, R. & Ovejero, F. (Eds.), *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.

- Grueso, D. I. (1997). *Rawls: una hermenéutica pragmática*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Hayeck, F. (2010a). *Camino de servidumbre*. Bogotá: Fundación Hayeck Colombia.
- Hayeck, F. (2010b). *La constitución de la libertad*. Bogotá: Fundación Hayeck Colombia.
- Jefferson, T. W. (1826, 24 de junio). *Carta a Weightman*. Nueva York: Lost Planet.
- Marx, C. (1989). *Obras escogidas*. México: Progreso.
- Marx, C. & Engels, F. (1967). Sobre la cuestión judía. En *La sagrada Familia*. México: Grijalbo.
- Nagel, T. (2006). *Igualdad y parcialidad*. Barcelona: Paidós.
- Nino, C. (1989). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Astrea.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1999). Informe sobre desarrollo humano. Recuperado de: <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh1999/>
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2002). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, E. J. (2001). Estrategias igualitarias. En Gargarecha, R. & Ovejero, F. (Eds.), *Razones para el socialismo*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Stiglitz, J. (2010). *Caída libre: el libre mercado y el hundimiento de la economía mundial*. Bogotá: Taurus.
- Tocqueville, de A. (2000). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.