ALEX CALLINICOS*

IGUALDAD Y CAPITALISMO**

CUALQUIERA QUE REFLEXIONE sobre la igualdad posiblemente se enfrentará a una notable paradoja. En primer lugar, tropezará con un inexorable crecimiento de la pobreza y la desigualdad, tanto a escala global como nacional. El filósofo alemán Thomas Pogge reunió evidencia estadística que provoca náuseas: en 1998, de un total de 5.820 millones de seres humanos, 1.214 millones poseían un ingreso de menos de un dólar norteamericano por día, y 2.800 millones vivían con menos de dos dólares por día, siendo esta la línea de pobreza establecida por el Banco Mundial. A estas cifras debemos agregar que 18 millones de personas mueren prematuramente cada año debido a causas vinculadas con la pobreza, es decir, un tercio de todas las muertes en seres humanos. Pogge también calcula que 250 millones de personas han muerto por inanición o enfermedades que pueden ser prevenidas en los 14 años posteriores al fin de la Guerra Fría. Señala el filósofo alemán: "Si se hiciera una lista al

* Profesor de Teoría Política y Social de la Universidad de Cork, Inglaterra, y miembro del Socialist Workers Party. Actualmente es titular de la cátedra de Estudios Europeos en King's College, London.

** Este texto tuvo origen en una conferencia que brindé en febrero de 2003 mientras me desempeñaba como Benjamin Meaker Visiting Professor del Departamento de Sociología de la Universidad de Bristol. Agradezco a Greg McLennan y sus colegas por su generosa hospitalidad y sus penetrantes discusiones. Traducción de Atilio A. Boron.

estilo del *Vietnam War Memorial*, los nombres de estas personas ocuparían una pared de 350 millas de largo" (Pogge, 2002: 97-98).

La pobreza masiva persiste en un contexto de crecimiento global de la desigualdad. La proporción del ingreso de la quinta parte más rica de la población mundial respecto de la quinta parte más pobre ha crecido de 30:1 en 1960 a 60:1 en 1990, y 74:1 en 1997 (UNDP, 1999: 3). Este hecho pone de manifiesto el fracaso del Consenso de Washington, el cual aducía que la liberalización de los mercados podría ensanchar la brecha de desigualdad económica debido a la dinámica de crecimiento generada, pero esta, no obstante, redundaría en un aumento de los ingresos de los pobres. Sin embargo, una premisa de esta reflexión ha sido refutada: la era neoliberal ha presenciado una caída en las tasas de crecimiento. En este sentido, no hace mucho tiempo, William Easterly, del Banco Mundial, reconoció la "significativa paradoja" de que, pese a las "reformas de políticas" neoliberales que "deberían haber conducido a un aumento y no a una caída en la tasa de crecimiento", la media del crecimiento per capita en los países en desarrollo cayó del 2,5% en 1960-1979 al 0% en 1980-1999 (Easterly, 2001: 154).

La desigualdad ha crecido también en los países ricos del Norte. A partir de una investigación de Richard Wilkinson, Michael Prowse ha subrayado una impactante consecuencia:

> Existe una relación fuerte entre ingreso y salud al interior de estos países. En cualquier nación encontraremos que la población con altos ingresos vive por más tiempo y sufre de menos enfermedades crónicas que la población de bajos ingresos.
>
> En cambio, si buscáramos diferencias entre los países, la relación entre ingreso y salud se desintegraría ampliamente. Por ejemplo, medidos en términos de expectativa de vida, los norteamericanos ricos son, en promedio, más saludables que los norteamericanos pobres. Sin embargo, aun cuando Estados Unidos es mucho más rico que Grecia, por tomar un ejemplo, los norteamericanos tienen en promedio una menor expectativa de vida que los griegos. Parece que un mayor ingreso se condice con una ventaja en salud sólo respecto de los conciudadanos, pero no con respecto a ciudadanos de otros países […]
>
> Wilkinson sostiene que la solución a esta paradoja no puede encontrarse en las diferencias respecto de factores tales como la calidad de la atención en salud, porque en naciones desarrolladas esta variable tiene un impacto moderado sobre la situación sanitaria general. La respuesta a la mencionada paradoja reside en reconocer que el valor de nuestro ingreso relativo es más significativo para nuestra salud que nuestro estándar de vida medido en términos absolutos. Los ingresos relativos importan debido a que la salud es influenciada

> notablemente tanto por factores "psicosociales" como por factores materiales.
>
> Una vez que se ha alcanzado un estándar de vida mínimo, la gente suele ser más saludable cuando se verifican tres condiciones: se considera valorada y respetada por otros; se siente en "control" de su trabajo y su vida hogareña; y disfruta de una densa red de vínculos sociales. Las sociedades económicamente desiguales tienden a exhibir pobres desempeños en los tres aspectos enumerados, caracterizándose por: importantes diferencias de status; grandes diferencias respecto del sentido del control sobre la propia vida; y bajos niveles de participación cívica (Prowse, 2002: 3-12)[1].

El liberalismo igualitario

La desigualdad y sus males están aumentando. Pero por otro lado, y simultáneamente, el último cuarto del siglo XX presenció el desarrollo del liberalismo igualitario, que hizo su aparición en la misma "sala de máquinas" que el neoliberalismo –Estados Unidos. Se trata de teorías filosóficas sobre la justicia en las cuales la igualdad radical en lo económico y lo social es concebida como uno de los valores constitutivos de las sociedades capitalistas liberales[2]. Antes de considerar esta versión del liberalismo angloamericano, es necesaria una aclaración conceptual. En la Europa continental y en Latinoamérica, el término "liberalismo" es frecuentemente homologado con la ideología del mercado libre desregulado que legitima las políticas neoliberales del Consenso de Washington. En este sentido, hablar de "liberalismo igualitario" implica una contradicción en sus términos. Pero en tanto tradición de pensamiento histórica, el liberalismo se comprende mejor a partir de la idea que afirma que los valores de las grandes revoluciones burguesas sólo podrán ser llevados a cabo en el marco brindado por un capitalismo de mercado y un gobierno constitucional, y esto es compatible con perspectivas socioeconómicas significativamente diferentes. Por ejemplo, John Maynard Keynes y Friedrich von Hayek fueron dos de las figuras más importantes del liberalismo del siglo XX. El primero fue un reconocido apóstol del capitalismo regulado y padrino intelectual del moderno estado de bienestar; el segundo, su gran oponente, ferozmente anti-igualitarista y anti-intervencionista.

La referencia obligada del liberalismo igualitario es, en nuestros días, el libro de John Rawls, *Teoría de la justicia,* de 1971. En él se defi-

---

1 Ver la discusión sobre la desigualdad en el hemisferio norte en Callinicos (2000: 3-12).

2 La mayor parte de los temas tratados en esta sección son analizados con más profundidad en Callinicos (2000: capítulo 3).

ne la justicia como equidad según dos principios: la igual distribución de una lista bien conocida de libertades civiles y políticas; y el famoso "Principio de Diferencia", de acuerdo con el cual las desigualdades sociales y económicas sólo son justificables cuando redundan en beneficio de los sectores más desposeídos de la sociedad. La concepción de Rawls sobre la justicia igualitaria es más radical de lo que parece a primera vista. Dos ejemplos servirán para explicar esta afirmación. En primer lugar, al argumentar a favor de lo que denomina "la equitativa igualdad de oportunidades", Rawls rechaza la meritocracia, esto es, la idea de que las desigualdades socioeconómicas son legítimas si estas son el resultado de diferencias debidas al talento y el esfuerzo. La pregunta sería: ¿por qué la constitución genética –inevitablemente accidental– de un individuo debería ser una razón válida para que este tuviera una mejor o peor posición en la sociedad? Como lo expresa Rawls, "la dotación inicial de activos naturales y las contingencias [del] crecimiento y [la] educación, en las primeras etapas de la vida, son arbitrarias desde un punto de vista moral" (Rawls, 2000: 288). El Principio de Diferencia implica que los mejor dotados deberían tener el permiso de obtener un beneficio en virtud de los talentos que disfrutan sin mérito propio, sólo si, al mismo tiempo en que utilizan sus talentos, producen un beneficio tan grande como sea posible para los menos aventajados. De este modo, los talentos particulares no son propiedad privada de las personas que los detentan, sino activos sociales.

Un segundo ejemplo del radicalismo de Rawls lo encontramos en cómo este autor busca asegurar lo que él denomina "valor justo de todas la libertades políticas". Para que el primer principio de justicia –que garantiza a todos una igual participación en las libertades fundamentales– sea operativo, "los similarmente dotados y con los mismos móviles [deben tener] casi la misma oportunidad para ocupar posiciones de autoridad política, independientemente de su clase económica y social" (Rawls, 2000: 213). Por supuesto, el problema consiste en que esas diferencias en la riqueza e ingresos socavan constantemente la igualdad formal legalmente disfrutada por los ciudadanos de las democracias liberales. En verdad, Rawls admitió que "Hegel, y los escritores marxistas y socialistas estuvieron muy en lo cierto al realizar esta objeción" (Rawls, 1996). Su respuesta consistió en argumentar que se necesitan ciertas condiciones institucionales para asegurar "el justo valor" de las libertades constitucionales. En este sentido, enumera las siguientes:

a] El financiamiento público de las elecciones y de los modos que aseguren el acceso público a la información sobre las políticas públicas […]

b] Una cierta igualdad de oportunidades, especialmente en relación con la educación y la formación profesional […]

c] Una distribución decente de la riqueza que permita cumplir con la tercera condición del liberalismo, esto es: que todos los ciudadanos deben tener asegurado el acceso a la multiplicidad de medios necesarios que les permitan hacer un uso inteligente y efectivo de las ventajas provistas por sus libertades básicas […]

d] La sociedad como empleadora de último recurso por vía del gobierno local o nacional, y otras políticas sociales y económicas […]

e] Un seguro básico de salud garantizado para todos los ciudadanos (Rawls, 1996).

Estos requisitos –esenciales según Rawls para que las libertades tradicionales del liberalismo puedan funcionar correctamente– representan, en comparación con las realidades de las democracias liberales contemporáneas, una completa utopía. Bajo el reinado del neoliberalismo, el proceso electoral está cada vez más dominado por las corporaciones mediáticas y por políticos financiados por las empresas; el acceso a la riqueza y la educación está distribuido muy desigualmente; la inestabilidad económica y la continua reestructuración de las corporaciones tienen por consecuencia el hecho de que la inseguridad impregne permanentemente al mercado, a tal punto que en el país en el cual Rawls ha nacido, EE.UU., decenas de millones de ciudadanos no cuentan con seguro médico. Las condiciones mínimas de Rawls para una sociedad liberal constituyen un flagrante reproche al liberalismo realmente existente e, implícitamente, una demanda que clama por una transformación social radical[3].

Otros filósofos anglosajones formularon similares concepciones de justicia igualitaria de largo alcance; por ejemplo: Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald A. Cohen y Brian Barry[4]. Sin embargo, existen significativas diferencias entre estas concepciones. Uno de los tópicos clave se sitúa en torno a la pregunta formulada por Sen: "¿Igualdad de qué"? (Sen, 1982). ¿Respecto a qué deberían las personas ser tratadas como iguales? Más específicamente, acordando que a todos deben asegurárseles iguales libertades, ¿en qué debería consistir la igualdad *económica*? Otorgar simplemente a todos el mismo ingreso monetario no lograría dicha igualdad, desde el momento en que las personas poseen distintas necesidades y habilidades. Si una persona discapacitada posee el mismo ingreso que un atleta olímpico, luego, no está siendo tratada de igual modo. Entonces ¿debería la sociedad apuntar a la igualdad de

3 Las tensiones existentes en la teoría de la justicia de Rawls son sutilmente exploradas, desde la izquierda, por G. A. Cohen (1992) y J. Bidet (1995).

4 Ver Dworkin (2000); Sen (1992); Cohen (1989); Barry (1995). John Roemer (1996) ha escrito una síntesis interesante pero excesivamente técnica.

bienestar? En otras palabras, ¿deberíamos intentar que todos estemos satisfechos de igual manera? Este interrogante se topa contra aquello que se denomina el problema de los gustos caros. Si yo deseo realizar un viaje espacial (cosa que podría ser comercialmente posible en unos pocos años), ¿la sociedad debería pagar por mi viaje? La mayoría de la gente diría "No"; pero entonces estaré mucho menos satisfecho que el resto. Esta problemática resalta la relación entre igualdad y responsabilidad. En particular, Dworkin (2000) expresó que la justicia igualitaria procura remediar las consecuencias de la "mala suerte bruta", esto es, de las contingencias que nos ponen en desventaja sin que medie falta de nuestra parte. La distribución de talentos naturales –descripta por Rawls como "moralmente arbitraria"– es un ejemplo de esta mala suerte bruta. Otro caso ejemplar lo plantea la cantidad de dinero heredada por los diferentes individuos (aunque Dworkin es menos claro sobre este punto). Dworkin sostiene que, en la medida de lo posible, todos deberíamos tener asignada la misma cantidad de recursos económicos, dependiendo de los individuos el uso que elijan para los mismos. Si decido ser holgazán y malgastar mi parte, ese será mi problema. O si anhelo viajar al espacio, entonces dependerá de mí financiar tal emprendimiento mediante mi propia cuota de recursos.

Este ideal de igualdad de recursos ha sido criticado por varias razones. En este texto sólo mencionaré tres de ellas. En primera instancia, Dworkin fue criticado por sostener una concepción excesivamente individualista de la justicia. Si soy discapacitado de nacimiento, entonces, sufro evidentemente de una "mala suerte bruta". Pero ¿qué sucede si, a causa de mi propia irresponsabilidad al manejar, estrello mi auto y quedo lisiado de por vida? Según este planteo, soy responsable por mi desgracia. ¿Significa esto que debo arreglármelas por mi cuenta? (ver Anderson, 1999). En otras palabras, la estrategia de Dworkin (2000) consiste en vincular el igualitarismo con la responsabilidad individual, idea que frecuentemente es contrapuesta a aquel, especialmente desde el discurso de la derecha neoliberal. Pero, de este modo, ¿no le ha hecho Dworkin demasiadas concesiones a la derecha? En segundo lugar, esta estrategia depende de la capacidad para lograr distinguir el par: elección y azar. "Solemos distinguir, por miles de razones, entre aquella parte de nuestro destino en la que podemos adjudicar alguna responsabilidad porque es el resultado de la elección de alguien, y aquella otra que es ininteligible para cualquier tal adjudicación, porque no obedece a las acciones de las personas, sino de la naturaleza o de la suerte bruta" (Dworkin, 2000: 287). Pero las elecciones individuales y las circunstancias objetivas no son siempre tan fáciles de separar. Una persona pobre y oprimida puede reaccionar ante su situación aceptándola como parte de su destino. Puede incluso parecer que sus elecciones y preferencias reflejan satisfacción con las condiciones en las que vive. Sin embargo, al-

guien puede también argumentar que este es un caso en que, frente a la aparente ausencia de alternativas genuinas, las preferencias personales o individuales se han adaptado completamente a las circunstancias. Entonces, decir que la víctima de esta situación ha efectivamente elegido esta forma de vida equivaldría directamente a consagrar la injusticia.

Una tercera problemática de la igualdad de recursos, similar a la que se observa en el caso de la igualdad de ingresos, está dada porque dicho enfoque es insensible a las diferencias relativas a las necesidades y capacidades de los individuos. Si soy un enfermo crónico no obtendré, a partir de un mismo conjunto de recursos, los mismos beneficios que una persona sana. Por este motivo, Sen (1982; 1992) propuso un ideal diferente: la igualdad de capacidades. Este autor aduce que la calidad de vida de una persona consiste en su habilidad para desempeñar un conjunto de "funcionamientos" tan amplio como le sea posible. Dichos funcionamientos van desde estados tales como tener buena salud o estar bien alimentado hasta actividades más complejas como las que están implicadas en el hecho de elegir reflexivamente una vida valorable. Según Sen, aquello que deberíamos tratar de igualar es la capacidad de obtener la más amplia variedad de funcionamientos posibles. Esta postura tiene como ventaja el hecho de que nos ofrece un criterio de evaluación del bienestar (*well being*) individual más complejo y sutil que las crudas estadísticas del ingreso nacional difundidas por el pensamiento económico convencional. Sen ha influenciado el trabajo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el sentido de elaborar un Índice de Desarrollo Humano que contribuya a proveer una más precisa medida de progreso[5].

Como Dworkin, aunque de manera distinta, Sen conecta la igualdad y la libertad. Subraya que deberíamos procurar igualar "la libertad sustantiva de lograr combinaciones de funcionamientos alternativas (o, dicho menos formalmente, la libertad de lograr estilos de vida diversos)" (Sen, 1999: 75). Gerald A. Cohen (1996) expresó que estas ideas implican una unión forzada entre libertad e igualdad. Este autor sugiere que constituye realmente una tergiversación, por ejemplo, describir el hecho de ser saludable como una libertad o una capacidad, puesto que se trata simplemente de una condición o un estado de existencia. A partir de esta crítica puede pensarse que, aunque sea útil para la polémica el apropiarse del concepto de libertad –favorito de los neoliberales– con propósitos igualitarios, el efecto es el desdibujamiento de diferencias cruciales entre ideales diferentes que, aunque están interrelacionados, tienen sus racionalidades particulares. Cohen propone, en cambio, una concepción de igualdad más amplia y neutral: igualdad de acceso a las ventajas, donde

5 Ver, en general, Sen (1999).

la noción de "ventaja" es entendida como "una colección heterogénea de estados deseables de la persona, que no se pueden reducir ni a paquetes de recursos ni a su nivel de bienestar" (Cohen, 1996: 28).

Cualquiera sea la opinión que uno sostenga con relación a estas diferentes concepciones de la igualdad, así como respecto de los argumentos a favor y en contra de las mismas, el debate en torno al interrogante *igualdad de qué* redefinió incuestionablemente nuestra comprensión sobre qué implica una concepción igualitaria de justicia. En particular, una de las objeciones clásicas al igualitarismo debería haber quedado suprimida. Me refiero a la objeción según la cual la igualdad procura imponer una condición de uniformidad: una sociedad de pesadilla como la China de Mao, en la cual todos usan la misma vestimenta, comen la misma comida, y así sucesivamente. El problema de las diferencias en las necesidades y capacidades individuales, que Sen ha resaltado especialmente, pone de manifiesto que uno de los temas centrales en el igualitarismo contemporáneo apunta justamente en la dirección contraria: tratar a todos por igual exige tomar en cuenta las diferencias y no imponer los mismos estándares para todos.

Son amplios los interrogantes filosóficos implícitos en este debate. Solamente mencionaré dos de ellos. Primero, quiero remarcar la enorme influencia del utilitarismo en los filósofos angloparlantes. En este sentido, el utilitarismo define el bien que deberíamos buscar según la maximización del bienestar general, definiendo al bienestar como un estado mental placentero o (en términos del debate moderno) como la satisfacción de los deseos. La igualdad de bienestar como ideal descansa sobre esta misma concepción subjetivista del bienestar (*well-being*) individual. El debate en torno a la pregunta *igualdad de qué* contribuyó a resaltar los límites de esta concepción. Como hemos visto, muchas veces las preferencias individuales se adaptan a las circunstancias. Todos los deseos de un esclavo pueden ser satisfechos, pero sólo porque este ha renunciado a cualquier anhelo incompatible con su desventurada y opresiva situación. Esto sugiere que si queremos evaluar adecuadamente el bienestar (*well-being*) personal necesitamos ir más allá del bienestar entendido en términos subjetivos. Por ejemplo, podríamos establecer como punto de referencia, no los deseos presentes de una persona, sino los deseos que esta hubiera podido tener de haber sido capaz de reflexionar sobre su situación. Pero esta rectificación puede no resultar suficiente. ¿Qué sucede si no existe una perspectiva de fuga para el esclavo de nuestro ejemplo, o bien de una rebelión exitosa, por no mencionar la abolición de la esclavitud como institución? ¿Es la conformidad experimentada por dicho esclavo una guía precisa para evaluar su bienestar (*well-being*)? Estas consideraciones, por lo tanto, parecen llevarnos hacia una concepción más objetiva de bienestar, a la que Rawls (2000; 1996) denomina "perfeccionismo". Por ejemplo, podríamos tratar de fundar la

igualdad en el ideal de autorrealización individual defendido por Aristóteles, Marx y John Stuart Mill. Pero tal movimiento bloquea una de las más profundas motivaciones del tipo de liberalismo que Rawls defiende, el cual propone una forma social que permita a individuos y grupos perseguir sus propias concepciones del bien. Justificar una distribución igualitaria de los recursos sobre bases perfeccionistas parecería privilegiar una determinada concepción del bien –por caso, la autorrealización individual– por sobre otras posibles[6].

En segunda instancia, el debate sobre *igualdad de qué* se organiza en torno a la pregunta respecto de cuál es la mejor forma de concebir la igualdad. Pero, en tanto tal, no ofrece justificación alguna que indique por qué la igualdad en sí misma es valiosa como ideal. Joseph Raz, desde un punto de vista liberal perfeccionista, sostiene con vehemencia que la igualdad es más un vehículo para otras preocupaciones morales que un ideal coherente o defendible por sí mismo.

> Lo que nos importa de las varias desigualdades no es la desigualdad misma, sino la preocupación por el principio subyacente. Nos preocupa el hambre del hambriento, la necesidad del carente, el sufrimiento del enfermo, y así sucesivamente. Es relevante el hecho de que ellos estén, en los aspectos relevantes, en peores condiciones que sus vecinos. Pero esto es relevante no como un mal que surge de la desigualdad tomada en forma independiente. Su relevancia reside en mostrar que su hambre es mayor, su necesidad es más apremiante, su sufrimiento es más doloroso; y por este motivo nuestra preocupación es por los hambrientos, los necesitados y los sufrientes y no por la igualdad, y es esto lo que nos lleva a darles la prioridad (Raz, 1986: 240).

Es en parte por esta razón que se intenta distinguir entre el igualitarismo y el "prioritarismo". Esta última posición no está comprometida con tratar a todos por igual, sino con mejorar la condición de aquellos que están peor. Por ejemplo, el Principio de Diferencia rawlsiano –que dice que las desigualdades socioeconómicas están justificadas cuando benefician a aquellos que están peor– podría apreciarse como un ideal prioritarista antes que como un ideal igualitario. Uno de los atractivos del prioritarismo es, justamente, que permite evitar la objeción respecto del "efecto nivelador hacia abajo" que suele hacérsele al ideal igualitario. Este es el antiguo argumento que acusa a los igualitaristas de no aceptar cambio alguno a excepción de aquel que incremente la igualdad. Entonces, por ejemplo, si la mitad de la sociedad posee un solo ojo

---

6 James Griffin realiza un interesante intento de reconciliar el utilitarismo y el perfeccionismo en *Well-Being* (1986).

y la otra mitad es completamente ciega, deberíamos dejar ciegos a todos para que todos estén en la misma situación de carencia. Gran parte de la fuerza de esta última objeción es removida una vez que se trata la igualdad no como el único ideal político, sino como uno de varios ideales relacionados, aunque distintos. Por ejemplo, si uno valora la libertad tanto como la igualdad, entonces, enceguecer a aquella mitad que posee un sólo ojo es inaceptable porque viola su autonomía personal[7].

La igualdad y el marxismo

Dejemos de lado estas sutilezas filosóficas. Las concepciones igualitarias de justicia presentadas en la sección anterior no son críticas respecto del capitalismo. En realidad, tales perspectivas, en general, conciben la realización de la igualdad sobre la precondición de una economía de mercado. En efecto, Dworkin construye su teoría de la justicia teniendo como basamento el mercado. Para ello recurre al dispositivo de una subasta hipotética para asignar a los individuos un conjunto de recursos igualmente valorados, y apela, en esta misma línea, a mercados igualmente hipotéticos para permitir a las personas asegurarse contra eventuales desventajas tales como: ser o quedar discapacitado, carecer de talentos naturales, padecer alguna enfermedad o quedar desempleado. Estos filósofos son conocidos como igualitarios *liberales* justamente por la centralidad que le asignan al mercado. Sin embargo, lo que demandan todas las respuestas ofrecidas a la pregunta de Sen, *igualdad de qué* (igualdad de bienestar, de recursos, de capacidades, o de acceso a ventajas), va mucho más allá de lo que puede ser considerado como aceptable en la era neoliberal[8].

¿Cómo deberían pues responder los marxistas ante este contraste entre la teoría normativa igualitaria y el inexorable crecimiento de la desigualdad, particularmente en los países de habla inglesa de los cuales las figuras que lideran estas posturas teóricas son originarias? Existe una deficiente y familiar respuesta enraizada profundamente en la tradición marxista. En textos fundantes del materialismo histórico, especialmente en *La ideología alemana*, Marx desarrolló una aplastante crítica contra la especulación filosófica abstracta (Marx y Engels, 1973). Una de las principales críticas fue dirigida contra la filosofía moral, ya se tratara de la forma del imperativo categórico de Kant o

---

7 Sobre estos temas, ver Scanlon (2000), Parfit (2000) y Temkin (2000).

8 En textos tales como *Development as Freedom*, Sen (1999) procura encuadrar la igualdad de capacidades en términos cercanos a la ideología del "empoderamiento" que actualmente impulsa el Banco Mundial. Aunque es discutible, este ejercicio implica una radical dilución de la versión de igualdad ideal que Sen desarrolló en sus escritos de corte más teórico.

del utilitarismo de Bentham. Según argumenta Marx, los principios y concepciones normativas simplemente expresan los intereses históricos de clase. Su reclamo de universalidad es falso y, en realidad, engañoso, desde el momento en que tales principios contribuyen a ocultar el antagonismo de clase bajo la fachada del bienestar general o de la comunidad moral. El movimiento socialista, concluía Marx, debería evitar hablar de justicia o derechos[9].

Pero una tal respuesta sería inadecuada por dos razones. En primera instancia, uno podría indicar que el marxismo mismo sufre de un "déficit ético"; en realidad, de una flagrante contradicción. Norman Geras (1990), en su minucioso análisis de los escritos económicos marxianos, revela la tensión existente entre la interpretación relativista que Marx hace del discurso ético y su tácita confianza en los conceptos y principios normativos que aparecen medianamente articulados en su crítica de la explotación capitalista. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje, donde Marx, en efecto, trata la propiedad colectiva (e inter-generacional) de la tierra como un principio universal moral:

> Desde el punto de vista de una organización económica superior de la sociedad, el derecho de propiedad de ciertos individuos sobre determinadas partes del globo parecerá tan absurdo como el de un individuo sobre su prójimo. Toda una sociedad, una nación y aun todas las sociedades contemporáneas juntas no son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, la disfrutan, y deben legarla a las generaciones futuras después de haberla mejorado, como *boni patres familias* (Marx, 1973: 763).

Se trata de un pasaje notable, en el cual podemos observar un Marx sensible a la misma clase de consideraciones que hallamos en las nociones contemporáneas del desarrollo sustentable. Sin embargo, al realizar una crítica de las formas de propiedad contemporáneas en nombre de una sociedad futura, Marx parece muy próximo al tipo de exhortaciones que apelan a principios normativos transhistóricos que él mismo condena en otros autores. Esta brecha entre su doctrina oficial y las implicancias de su compromiso teórico ha contribuido a crear una tendencia a contraponer el marxismo clásico, con su énfasis en la explicación de estructuras sociales antagónicas y en las luchas a las que estas dan origen, a la teoría política normativa, con los ideales y concepciones éticas a las que esta apela. La conclusión es que no pueden seguirse ambos caminos, y uno debe optar por trabajar dentro de uno de estos discursos. En este sentido, esta es una actitud expresada no sólo por muchos marxistas ortodoxos, sino también por teóricos

9 Steven Lukes expone lúcidamente este problema en *Marxism and Morality* (1985).

que consideran haber trascendido al marxismo, tales como Gerald A. Cohen y Jürgen Habermas[10].

Sin embargo, no veo necesidad de elegir: por tomar prestada una antigua figura del idioma inglés, uno puede tener una torta y comérsela. O, para expresarlo más firmemente: una crítica marxista teóricamente consecuente del capitalismo requiere la articulación de principios éticos según los cuales este pueda ser censurado como injusto. ¿De qué otro modo podría resultar exitosa una *crítica*? Perseguir esa visión demanda un diálogo genuino entre el marxismo clásico y el liberalismo igualitario; en otras palabras: un compromiso mutuo que no cobre la forma de un discurso que absorba al otro de modo imperialista. Es decir, el estudio de temas normativos no requiere que uno abandone la teoría social explicativa que ha sido la gran fuerza intelectual del marxismo. Paralelamente, el marxismo puede plantear algunos desafiantes interrogantes a los liberales igualitarios acerca de cómo sus concepciones de justicia pueden ser efectivamente llevadas a cabo[11].

Transformando el capitalismo

Esto nos conduce a la segunda razón por la cual los marxistas deberían tomar el liberalismo igualitario seriamente. Como hemos visto, las concepciones sobre la justicia que este último ha desarrollado arrojan una severa luz sobre el mundo social contemporáneo. Aun las más modestas aproximaciones desafían el status quo. Por esto es que Pogge calcula que la desigualdad –especialmente entre el Norte y el Sur– es actualmente tan grande que sólo un 1% del ingreso global –equivalente a 312 mil millones de dólares al año– sería suficiente para erradicar la pobreza extrema en el mundo entero (Pogge, 2002: 2). Vale la pena reflexionar sobre el hecho de que esta suma es menor que el presupuesto de defensa de EE.UU.: la administración Bush ha solicitado no menos de 380 mil millones de dólares para el año fiscal 2004. Uno no tiene que ser un igualitarista para respaldar tal transferencia, ya que la misma podría ser justificada desde una mirada conservadora basada en la caridad, o por el imperativo de reducir el sufrimiento, como lo plantea Raz. ¿Cuánto más podría demandar la aplicación global de *cualquiera* de los principios de justicia igualitaria formulados por los filósofos liberales contemporáneos?

Esto nos lleva a la pregunta respecto de qué marco socioeconómico se requiere para realizar dichos principios. En general, los liberales igualitarios son, como ya he sugerido, partidarios de alguna versión

10 Ver, por ejemplo, Cohen (1995; 2000).

11 Ver Callinicos (2001).

del capitalismo de mercado. A lo sumo, Rawls deja abierta la discusión sobre si los medios de producción deben ser de propiedad privada o no. La extrema izquierda del liberalismo igualitario está conformada por teóricos de formación marxista, tales los casos de Gerald A. Cohen y John Roemer, quienes abogan por un socialismo de mercado, es decir, una economía de mercado formada por cooperativas de trabajadores que poseen la propiedad colectiva de las mismas y compiten entre sí. (Sin embargo, Cohen opta por un socialismo de mercado *faute de mieux,* a regañadientes y sólo como una segunda alternativa, dado que su primera preferencia ya no le parece viable[12]).

Sin embargo, es difícil concebir cómo alguna de estas versiones de una economía de mercado puede resultar consistente con una justicia igualitaria. Entiendo la economía de mercado en los términos que fueron planteados por Karl Marx y Karl Polanyi, es decir, como un sistema económico en el cual la distribución de recursos es el resultado de la competencia entre productores autónomos aunque interdependientes, y en el cual la fuerza de trabajo fue transformada en una mercancía (Polanyi denomina al trabajo, junto con el dinero y la tierra, "mercancías ficticias")[13]. Permítasenos recordar, en primer lugar, que uno de los principales impulsos del igualitarismo contemporáneo es el esfuerzo por eliminar las consecuencias negativas de aquello que Dworkin denomina "suerte bruta". Pero la economía de mercado necesaria y constantemente genera casos de "suerte bruta". Las fortunas se construyen y se pierden, los trabajadores pierden sus trabajos, países enteros se empobrecen, no a causa de las elecciones de las personas afectadas, sino como resultado de las fluctuaciones del mercado que escapan al control individual y colectivo. Marx toma prestada la idea hegeliana de una "segunda naturaleza" para describir cómo el capitalismo –un sistema de relaciones sociales dependientes para su existencia de la acción humana– parece operar como si fuera parte del mundo físico y estuviera sujeto a leyes naturales que están por fuera del control humano. ¿Cómo pueden los seres humanos ser juzgados como responsables de sus destinos individuales en un mundo con tales características? Si triunfan o fracasan, es más probable que tal circunstancia tenga que ver, no tanto con sus propias elecciones y esfuerzos, sino con contingencias que están más allá de su comprensión.

En segundo lugar, deberíamos considerar cuál sería el impacto de las reformas igualitarias en el funcionamiento del capitalismo. Por ejemplo, los igualitaristas con frecuencia apoyan la idea de un salario básico universal e incondicional. Ellos entienden que cada ciudadano

---

12 Ver Cohen (1995: capítulo 11).

13 Comparar Marx (1976: capítulo 1) y Polanyi (1957).

debería recibir –como un derecho– un ingreso que le permita satisfacer sus necesidades de subsistencia más básicas sin tener que participar en el mercado laboral. Una reforma de esta índole resultaría considerablemente atractiva, dado que evitaría las frecuentes consecuencias irracionales que los impuestos y el sistema de bienestar generan en su interacción; y también aseguraría la independencia económica de ciertos grupos que, por las razones que sean, son efectivamente excluidos del mercado laboral o sólo pueden lograr acceso al mismo en términos extremadamente desfavorables. Entonces, esto podría ser un paso hacia una transformación social más comprehensiva[14]. Por obvias razones, esta opción genera una enorme resistencia entre los capitalistas. Uno de los presupuestos básicos del capitalismo como sistema económico es que la mayoría de la población no posee ninguna alternativa aceptable frente a la opción de vender su fuerza de trabajo en términos lo suficientemente desfavorables como para conducirla a su explotación. La independencia económica que un tipo de salario básico brindaría a las personas –como derecho igualitario a ser obtenido por fuera del mercado– alteraría de modo significativo el balance de poder: negociar un contrato salarial se convertiría en una transacción voluntaria mucho más genuina y, entonces, los capitalistas se verían compelidos a ofrecer mejores condiciones de trabajo que podrían fatalmente comprometer su rentabilidad. No hay lugar a demasiadas dudas. Cualquier país que intente por medio de un salario básico como el descripto cambiar la marcha de su sociedad en una dirección significativamente igualitaria se enfrentaría seguramente a un proceso de fuga masiva de capitales y a otras formas de resistencia por parte de los grupos privilegiados y poderosos. La presión impuesta sobre Lula por los mercados financieros que forzaron a este a diluir un programa de gobierno aun mucho más modesto antes de llegar a convertirse en presidente de Brasil representa una suave versión del tipo de reacciones que provocaría un intento serio de convertir un salario básico universal en una realidad efectiva.

Esta no es una razón para abandonar el intento de llevar adelante reformas tales como la propuesta de un salario básico, sino para apoyarlas, entendiendo que este tipo de iniciativas sólo podrán ser efectivamente alcanzadas en el marco de una lucha que plantee un desafío más extenso al control capitalista sobre la economía en su conjunto. En otras palabras, un anticapitalismo consecuente no puede evitar un tema básico de la tradición socialista como lo es el de la propiedad y el control de los medios de producción. No obstante, existe una veda virtual en torno a esta discusión desde el fin de la Guerra Fría. Incluso en el movimiento contra la globalización capitalista se tiende a hablar

14 Ver, por ejemplo, Van Parijs y Van Der Veen (1993) y Barry (1997).

en términos de regulación del capitalismo o de un retorno al mundo "desglobalizado" formado por capitalismos nacionales autónomos[15].

Este tipo de cuidados reflejan la creencia, diseminada aún en la izquierda desde el cataclismo de 1989-1991, de que el colapso de la Unión Soviética demostró que la planificación no puede funcionar. Uno de los críticos de la planificación, Alec Nove, planteó el siguiente desafío: "Existen vínculos horizontales (el mercado) y hay enlaces verticales (relaciones de jerarquía) ¿Qué otra dimensión existe?" (citado en Devine, 1988: 109-110). En otras palabras, la coordinación económica es necesariamente, o bien horizontal, en cuyo caso sólo puede tomar la forma de mercado, o bien vertical, caso en el que se piensa en una dirección centralizada y desde arriba según el modelo estalinista de la economía. Pero, en este caso por lo menos, existe una tercera vía: redes democráticamente organizadas de productores y consumidores pueden colectivamente negociar, mediante conexiones primordialmente horizontales, un plan sobre los recursos a ser asignados. Existen dos modelos concretos de este tipo de planificación democrática o participativa. El primero, desarrollado por el economista socialista británico Pat Devine, implica aquello que el autor denomina "coordinación negociada", en la cual los representantes de los grupos afectados negociarían sobre la asignación de recursos hasta lograr una serie de precios consistentes que reflejen las prioridades que surgieron de un acuerdo colectivamente logrado[16]. El intelectual anarquista americano Michael Albert ofrece una versión aún más descentralizada, partiendo de la misma idea básica. En las economías participativas, o *parecons*, los individuos o grupos plantearían sus propias propuestas de consumo y producción, cuya conformidad generaría un plan integral mediante un proceso interactivo de ajustes sucesivos de negociación. Ambos modelos encarnan el mismo principio básico, que Albert denomina la norma del "auto-gerenciamiento": "en la medida en que podamos arreglarlo, los actores de la economía deberían influir en los resultados económicos en igual proporción a cómo estos acontecimientos afectan a dichos actores" (Albert, 2003: 40)[17].

La discusión de tales modelos nos conduce aún más allá de Marx: desde la teoría normativa a las especulaciones utópicas. Pero tal sendero es absolutamente inevitable actualmente: sin importar cuán inteligible haya sido la negación de Marx a considerar alternativas detalladas al capitalismo en el contexto del socialismo del siglo XIX, esta postura ya no puede ser defendida hoy día tras el colapso del estalinismo y de cara a una hegemonía neoliberal que permanentemente reitera el eslo-

---

15 Ver Callinicos (2003: capítulos 2 y 3).

16 Ver Devine (1988) y Callinicos (2003: 122-132).

17 Diversos materiales sobre *parecon* pueden hallarse también en <www.parecon.org>.

gan de Margaret Thatcher: "No hay Alternativa" al capitalismo de mercado. A medida que van cobrando forma más definida las imágenes de la alternativa al capitalismo, los análisis realistas de las dinámicas del capitalismo y de las estrategias eficaces contra el mismo deben combinarse con la exploración de modelos de planificación democrática normativamente informados y suficientemente focalizados, capaces de demostrar que Thatcher está equivocada.

La discusión de los principios y modelos igualitarios en ningún caso carece de anclaje social. La aspiración a la igualdad fue uno de los ideales constitutivos de la modernidad capitalista desde el momento en que triunfaron las grandes revoluciones burguesas. De diferentes maneras, las revoluciones inglesa, americana y francesa articularon un impulso igualitario a medida que desafiaban las jerarquías del antiguo régimen. Al proceder de esta manera, desataron una dinámica que continúa hasta el presente, conforme nuevos grupos –trabajadores, esclavos, mujeres, súbditos coloniales, negros, lesbianas y gays, entre muchos otros– han reafirmado sus demandas de igualdad. Sin embargo, aunque el capitalismo es el suelo sobre el que el ideal de la igualdad cobró forma por primera vez, este ideal solamente puede realizarse más allá de sus fronteras.

Bibliografía

Albert, Michael 2003 *Parecon: Life after Capitalism* (London: Verso).

Anderson, Elizabeth S. 1999 "What is the Point of Equality?" en *Ethics*, Vol. 109, N° 2, January.

Barry, Brian 1995 *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press).

Barry, Brian 1997 "The Attractions of Basic Income" en Franklin, Jane (ed.) *Equality* (London: Institute for Public Policy Research).

Bidet, Jacques 1995 *John Rawls et la théorie de la justice* (Paris: PUF).

Callinicos, Alex 2000 *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Callinicos, Alex 2001 "Having Your Cake and Eating It" en *Historical Materialism*, Vol. 9.

Callinicos, Alex 2003 *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge: Polity Press).

Cohen, Gerald A. 1989 "On the Currency of Egalitarian Justice" en *Ethics*, Vol. 99.

Cohen, Gerald A. 1992 "Incentives, Inequality and Community" en Peterson, Grethe B. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press) Vol. XIII.

Cohen, Gerald A. 1995 *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohen, Gerald A. 1996 "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades" en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica).

Cohen, Gerald A. 2000 *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Devine, Pat 1988 *Democracy and Economic Planning: The Political Economy of a Self-Governing Society* (Boulder: Westview Press).

Dworkin, Ronald 2000 *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Easterly, William 2001 "The Lost Decades: Developing Countries' Stagnation in Spite of Policy Reform (1980-1998)" en *Journal of Economic Growth*, Vol. 6, N° 2.

Geras, Norman 1990 "The Controversy about Marx and Justice" en Callinicos, Alex (ed.) *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press).

Griffin, James 1986 *Well-Being: It´s Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon).

Lukes, Steven 1985 *Marxism and Morality* (Oxford: Clarendon).

Marx, Karl 1973 "El Capital. Crítica de la Economía Política" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Vol. I, Tomo 3.

Marx, Karl 1976 *Capital* (Harmondsworth: Penguin) Vol. I.

Marx, Karl y Engels, Federico 1973 "La ideología alemana" en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Ciencias del Hombre) Tomo 4, Cap. 1.

Parfit, D. 2000 "Equality or Priority?" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

Pogge, Thomas W. 2002 *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).

Polanyi, Karl 1957 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time* (Boston: Bacon Press).

Prowse, Michael 2002 "Is Inequality Good for You?" en *Financial Times*, 7 December.

Rawls, John 1996 *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica).

Rawls, John 2000 (1971) *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Raz, Joseph 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).

Roemer, John 1996 *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Scanlon, T. M. 2000 "The Diversity of Objections to Inequality" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

Sen, Amartya K. 1982 "Equality of What?" en Sen, Amartya K. *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Basil Blackwell).

Sen, Amartya K. 1992 *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press).

Sen, Amartya K. 1999 *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press).

Temkin, L. 2000 "Equality, Priority and the Levelling Down Objection" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).

UNDP (United Nations Development Programme) 1999 *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press).

Van Parijs, Philippe y Van Der Veen, Robert 1993 "A Capitalist Road to Communism" en Van Parijs, Philippe *Marxism Recycled* (Cambridge:Cambridge University Press).