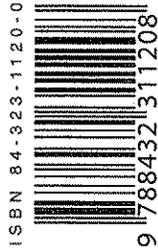


"La guerra de clases se ha acabado. Pero la lucha por la auténtica igualdad no ha hecho más que empezar", ha declarado Tony Blair. Y, efectivamente, el mundo entra en el siglo XXI aplastado por la pobreza y la desigualdad. Tres multimillonarios tienen propiedades por valor de la renta de los 36 países más pobres del mundo. La brecha entre ricos y pobres también está aumentando en las economías avanzadas. Catorce millones de personas, una cuarta parte de la población del Reino Unido, están actualmente clasificados como pobres, frente a los cuatro millones de 1979.

En este libro nuevo e importante, Alex Callinicos explora el significado de la igualdad en el mundo contemporáneo. Estudia sus orígenes como idea política en las grandes revoluciones democráticas de los siglos XVII y XVIII, así como en los esfuerzos del movimiento socialista para obligar al capitalismo a cumplir su promesa de libertad, igualdad y fraternidad. Callinicos también muestra cómo las teorías de la justicia igualitaria que han desarrollado a lo largo de la última generación filósofos como John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen y G. A. Cohen han dado un significado mucho más preciso al ideal de igualdad. Los individuos tienen derecho a recibir protección de las consecuencias de circunstancias que escapan a su control —por ejemplo, la posición socioeconómica y el talento natural que heredan— para tener la misma libertad de perseguir su propio bienestar.

Las implicaciones de la justicia igualitaria son radicales. Callinicos examina críticamente las versiones de este ideal —igualdad de oportunidades e inclusión social— de defensores de la Tercera Vía como Gordon Brown y Anthony Giddens. Sostiene que la estrategia que ha seguido el Nuevo Laborismo para aumentar la igualdad está repleta de contradicciones y subyace en ella una dimensión autoritaria. Fundamentalmente, la igualdad y el mercado son irreconciliables. Cualquier intento serio de aumentar la igualdad social entrará en conflicto con la lógica del sistema económico capitalista. Sólo una sociedad socialista, organizada según un modelo democrático y descentralizado, puede realizar el ideal de igualdad.

Alex Callinicos es catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad de York.



SIGLO  
VEINTIUNO  
DE ESPAÑA  
EDITORES

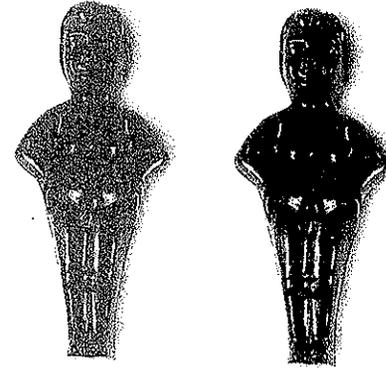


SIGLO  
VEINTIUNO  
DE ESPAÑA  
EDITORES

CUBIERTA: SEBASTIAN Y ALEJANDRO G. SCHNETZER

ALEX CALLINICOS Igualdad

3



ALEX CALLINICOS

Igualdad

TEMAS PARA EL SIGLO XXI

TEMAS PARA EL SIGLO XXI



**LIBRERIA  
PAIDOS**

LAS HERAS 3741  
Local 31 - TEL. 4801-2860

*Traducción de*  
JESÚS ALBORÉS

# IGUALDAD

*por*  
ALEX CALLINICOS



**SIGLO VEINTIUNO**  
**DE ESPAÑA EDITORES**



---

**siglo veintiuno de españa editores, s.a.**

---

**siglo veintiuno de argentina editores**

---

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Primera edición, marzo de 2003

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.  
Príncipe de Vergara, 78. 28006 Madrid

© Alex Callinicos

Título original: *Equality*

Primera edición en inglés, Polity Press, 2000

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

*Printed and made in Spain*

Diseño de la cubierta: Sebastián y Alejandro García Schnetzer

ISBN: 84-323-1120-0

Depósito legal: M-11.579-2003

Preimpresión e impresión: SAFEKAT, S. L.

Belmonte de Tajo, 55 - 3.º A  
28019 Madrid

*In memoriam*

*Margaret Acton*  
(1919-1997)

*Pelline Eyre*  
(1906-1998)

## ÍNDICE

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS .....	9
1. LA DESIGUALDAD HOY .....	11
Un mundo de desigualdad .....	11
La pobreza y la desigualdad en las economías avanzadas .....	13
¿Importa la desigualdad? .....	24
2. LA IGUALDAD Y LA REVOLUCIÓN .....	33
La dinámica de la modernidad .....	33
Socialismo e igualdad: Marx, Tawney, Crosland .....	39
3. LA IGUALDAD Y LOS FILÓSOFOS .....	51
El Nuevo Laborismo y los valores socialistas .....	51
Rawls y el principio de diferencia .....	57
¿Igualdad de qué? .....	69
Injusticia, explotación y mérito .....	82
Identidad y diferencia .....	98
4. LA IGUALDAD Y EL CAPITALISMO .....	109
Igualdad sin lágrimas .....	109
En la montaña rusa capitalista .....	127

La igualdad frente al mercado .....	137
El contraste de la realidad .....	145
EPÍLOGO .....	157
NOTAS .....	161
ÍNDICE ANALÍTICO .....	179

## PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

Al aventurarme incautamente en los dominios de la teoría política normativa he contraído varias deudas importantes. Hace ya casi veinte años que soy compañero de viaje de una animadísima comunidad de filósofos políticos de la Universidad de York. Se me ha pegado al menos parte de su comprensión de los profundos problemas que suscita la idea de justicia social, por lo que quizá se refleje (sin duda de forma distorsionada) en este libro. Mi pensamiento general sobre igualdad debe mucho a la influencia de la obra de otros tres filósofos: Etienne Balibar, Jacques Bidet y Jerry Cohen. Comparto con ellos una formación en la tradición marxista, aunque estoy seguro que todos ellos me considerarían demasiado ortodoxo. También he aprendido de los estudiantes de doctorado que a lo largo de los años me han pedido que supervise sus tesis sobre la relación entre Marx y Rawls.

David Held debe compartir cierta responsabilidad por este libro, puesto que fue él, cuando yo todavía sufría los efectos del agotamiento que me había provocado el esfuerzo de llevar a cabo otro de sus encargos, quien me sugirió que lo escribiera, y también ha sido él quien me ha ofrecido una utilísima orientación editorial una vez que sucumbí a sus halagos. Hay que felicitar a David, además de a Tony Giddens y John Thompson, por haber desarrollado en *Polity* una editorial en la que pueden florecer teóricos sociales y políticos de concepciones radicalmente (y a veces crecientemente) divergentes. También ten-

go que manifestar mi agradecimiento a otros colaboradores de Polity —Sandra Byatt, Louise Knight y Pam Thomas—, así como a Chris Bessant, por hacer que el proceso de producción de este libro discurriera de la forma más fluida y menos dolorosa posible.

Sam Ashman y un lector anónimo estudiaron y comentaron el borrador de mi manuscrito. El capítulo 3, núcleo filosófico de este libro, se presentó como documento de trabajo en el Taller de Teoría Política de York. Aunque exhausto por la gripe, me resultó muy útil la discusión; Matt Matravers (que también ha sido una fuente valiosísima de argumentos y referencias) y Sue Mendus fueron mucho más allá de lo que el deber exige al aportarme sus comentarios escritos. Me gustaría darles las gracias a todos ellos: sin duda, de haberme tomado sus críticas tan en serio como hubiera debido, este libro habría sido mucho mejor.

*Igualdad* está dedicado a la memoria de dos queridas tías. En este mundo abunda la mala suerte, pero yo he sido muy afortunado al conocerlas.

## 1. LA DESIGUALDAD HOY

### UN MUNDO DE DESIGUALDAD

Mucho más rico de lo que pudiera pensar la imaginación más calenturienta de las generaciones previas, el mundo entra en el siglo XXI bajo el peso de la pobreza y la desigualdad. El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publica un *Informe sobre desarrollo humano* dedicado en gran medida a la melancólica tarea de documentar el continuo aumento de la desigualdad social y económica en el mundo. Según el informe de 1999, la ratio de la renta de la quinta parte más rica de la población mundial respecto al quinto más pobre pasó de 30 a 1 en 1960 a 60 a 1 en 1990. En 1997, la ratio había llegado a 74 a 1<sup>1</sup>.

En su aspecto más impactante para los titulares, el *Informe sobre desarrollo humano* sigue el progreso de los superricos. Entre 1994 y 1998 las 200 personas más ricas del mundo aumentaron en más del doble el valor neto de sus propiedades, pasando de 440 millones de dólares a 1.042 millones: esta última suma equivalía a la renta del 41 por 100 de la población mundial. Durante ese mismo período, la población que vive con un dólar o menos al día se mantuvo inalterable, en 1.300 millones de personas. Entre los superricos, Bill Gates, la familia Walton (propietarios de la cadena de supermercados Walmart) y el Sultán de Brunei poseían propiedades equivalentes a la renta na-

cional combinada de los 36 países menos desarrollados del mundo<sup>2</sup>.

La desigualdad no es sólo un problema literalmente global que divide el Norte rico del Sur pobre. Dentro de cada país las desigualdades también van en aumento. Según el PNUD, la transición al capitalismo de mercado en el este de Europa y en la antigua Unión Soviética indujo «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 20 por 100 más rico supera en 11 veces al del 20 por 100 más pobre». Entre 1987-1988 y 1993-1995, el coeficiente de desigualdad de Gini aumentó en Rusia a un ritmo increíble, pasando del 0,24 al 0,48. En Latinoamérica, a pesar de las esporádicas oleadas de euforia que recorrieron los mercados financieros por la reactivación del crecimiento económico después de la crisis de la deuda de los años ochenta, el índice de Gini se mantuvo estable, en el 0,58<sup>3</sup>.

Un indicador mucho más vívido y desgarrador de las realidades de la desigualdad global que todas estas estadísticas es el caso de Yaguine Koita y Fodé Tounkara. A comienzos de agosto de 1999, estos dos adolescentes de Guinea-Conakry fueron encontrados muertos, por frío y asfixia, en el compartimento del tren de aterrizaje de un avión en el aeropuerto de Bruselas. Una carta que se encontró en el cuerpo de uno de ellos explicaba su huida desesperada y fatal. La cito en parte:

[...] Sus Excelencias los miembros y líderes de Europa,

Tenemos el honorable placer y la gran confianza de escribir esta carta para hablarles de la razón de nuestro viaje y de nuestro sufrimiento, el de los niños y jóvenes de África [...] Apelamos a su solidaridad y amabilidad para que ayuden a África. Ayúdenos, en África sufri-

mos enormemente; ayúdenos, tenemos problemas y cierta falta de derechos para los niños [...] Así, si ven que nos hemos sacrificado y arriesgado nuestra vida es porque la gente sufre demasiado en África y porque les necesitamos para combatir la pobreza y la guerra en África. Sin embargo, deseamos estudiar, y les pedimos que nos ayuden a estudiar para que en África lleguemos a ser como ustedes. Finalmente, les rogamos que nos perdonen por habernos atrevido a escribir esta carta a personajes tan grandes como ustedes, a los que debemos gran respeto [...] <sup>4</sup>.

Los grandes personajes de Europa se pararon un momento a verter una lágrima por ambos muchachos antes de volver a su negocio habitual de denegar el acceso a sus países a los refugiados e «inmigrantes económicos».

#### LA POBREZA Y LA DESIGUALDAD EN LAS ECONOMÍAS AVANZADAS

La brecha entre ricos y pobres también ha aumentado en las propias economías avanzadas. De 19 países de la OCDE, sólo en uno disminuyeron las desigualdades de ingresos y renta durante los años ochenta y principios de los noventa<sup>5</sup>. En los Estados Unidos, los primeros en percibir esa tendencia muchas veces han sido los analistas neoconservadores. A comienzos de los años ochenta, el analista político republicano Kevin Phillips documentó los esfuerzos sistemáticos de las dos administraciones de Ronald Reagan para redistribuir la riqueza y la renta de los pobres a los ricos. Tras denominar a los años ochenta una nueva Era Dorada, proclamó: «no se había contemplado semejante aumento de ricos desde finales del siglo XIX, la era de los Vanderbilts, Morgans y Rockefellers»<sup>6</sup>.

Una década después, Edward Luttwak, consultor de estrategia residente en Washington, siguió el posterior desarrollo de este proceso, que consideró una consecuencia del desarrollo de un «turbocapitalismo» nuevo y descontrolado:

Los Estados Unidos están en vías de adquirir las características de distribución de la renta propias de un país del Tercer Mundo, con un 1 por 100 en la cima verdaderamente muy rico, y una minoría significativa (aproximadamente del 12 por 100) que se mantiene por debajo de la línea oficial de la pobreza aunque estén empleados a tiempo completo, cuarenta horas semanales y cincuenta semanas al año. En el Estado de Nueva York, cuya economía es muy dinámica y especialmente turbocapitalista —a fin de cuentas Wall Street se encuentra en él— la distribución de la renta, como era predecible, se ha hecho aún más desigual que en los Estados Unidos en conjunto. En 1996, la renta media de la quinta parte más rica del total de los hogares era casi veinte veces superior (132.390 dólares) a la de la quinta parte más pobre (6.787 dólares). Sólo en Washington DC, la ratio era todavía más extrema, con un 28,2 por 100, mientras que los promedios para el total de los Estados Unidos era de 117.499 y 9.254 dólares, una ratio de 12,7. En el Estado de Nueva York, además, la renta media de la quinta parte de los hogares con ingresos superiores aumentó un 46 por 100 entre 1978 y 1996, mientras que el de la quinta parte más pobre disminuyó en un 36 por 100<sup>7</sup>.

Gran Bretaña —la gran economía que más de cerca ha seguido la trayectoria estadounidense hacia el capitalismo desregulado de libre mercado durante los años ochenta y noventa— mostraba una pauta similar. El gobierno del Nuevo Laborismo elegido en mayo de 1997 es —como veremos en los siguientes capítulos—, en el mejor de los casos, equívoco en su búsqueda de una mayor igualdad, pero la investigación de las causas y los

remedios de la pobreza y la desigualdad ha florecido bajo el patronazgo del ambicioso ministro de Hacienda, Gordon Brown. Según esta investigación, la desigualdad en la distribución de la renta, medida por el coeficiente de Gini, aumentó en un tercio entre 1977 y 1996-1997. Esto reflejaba, entre otras cosas, una creciente brecha en los ingresos —en el caso de los varones, los ingresos de la décima parte mejor remunerada de la población trabajadora aumentó dos veces más deprisa que en la décima parte peor pagada; en el caso de las mujeres cuatro veces más deprisa— y un aumento en la proporción de hogares con desempleados, que pasó del 9 por 100 en 1979 al 20 por 100 en 1995-1996<sup>8</sup>.

Los estudios de detalle en los que se basan estas conclusiones tienden a poner en cuestión la idea que defienden los apologistas neoliberales de las políticas de la era Reagan-Thatcher, según la cual las mayores desigualdades de la renta quedan compensadas por la creciente movilidad del mercado laboral, lo que permite a los individuos con talento y empuje ascender en la escala económica:

La pauta de movilidad anual [...] puede resumirse en términos de lo que denomino el modelo de «cinta elástica» de dinámica de la renta. Uno puede imaginar que la renta de cada persona fluctúa en un «promedio a largo plazo» relativamente fijo. Ese valor es un punto fijo en la escala de la renta al que la gente está atada con una banda elástica. Puede distanciarse de ese punto fijo de un año a otro, pero no irá demasiado lejos debido a la banda de goma que les ata. Y tienden a rebotar hacia atrás y a situarse en torno a ese punto fijo a lo largo de un período de varios años<sup>9</sup>.

Los estudios también contradicen la opinión de los partidarios de la variante angloamericana del capitalismo liberal, se-

gún la cual la proporción relativamente elevada de puestos de trabajo mal pagados en los Estados Unidos y Gran Bretaña ofrecen a quienes los ocupan un empleo seguro y la perspectiva de mejorar económicamente:

Hay sólidas pruebas de un ciclo de trabajo mal remunerado y desempleo. Los mal remunerados son quienes más probabilidades tienen de encontrarse en paro en el futuro; quienes están en paro tienen mayores probabilidades de obtener trabajos mal remunerados al reincorporarse; y es aún más probable que ocurra así si antes de quedarse en paro habían tenido trabajos mal remunerados.

*Los datos no respaldan la hipótesis de que los puestos de trabajo mal remunerados funcionan como peldaños hacia empleos mejor pagados. Los datos que se presentan aquí sugieren que es más probable que los puestos de trabajo mal remunerados funcionen como callejones sin salida, no como peldaños hacia posiciones superiores en la escala salarial<sup>10</sup>.*

Callejones sin salida en los que quedan atrapados los trabajadores mal remunerados, bandas de goma que nos fijan a nuestros lugares en la estructura de la renta: esas metáforas no ofrecen una imagen precisamente reconfortante de la «flexibilidad laboral» que incluso políticos de centro izquierda proclaman como uno de los principales méritos de las economías anglosajonas de *laissez-faire*. Un tercer estudio encargado por el Tesoro resume de manera un tanto más formal los datos sobre la movilidad laboral en Gran Bretaña:

La imagen que a veces se dibuja de una sociedad móvil está lejos de la verdad. De hecho, los datos muestran un elevado grado de inmovilidad con escasos movimientos salariales a largo plazo. Además de esto, hay datos que muestran que la movilidad salarial ha disminuido desde finales de los setenta. Dado que también hemos observado un

drástico incremento en la desigualdad salarial transversal [es decir, la distribución global de los salarios en contraposición al movimiento de los individuos entre distintos lugares de esa distribución] a lo largo de este período, esto nos indica que no sólo ha aumentado la brecha entre ricos y pobres, sino que también ha disminuido considerablemente la capacidad de los trabajadores mal remunerados para cerrar esa brecha. Lejos de compensar el aumento de la desigualdad salarial transversal, los cambios en la movilidad parece que ha [sic] exacerbado ese aumento<sup>11</sup>.

Lo que se revela en estos estudios es una estructura integrada de desigualdad:

*Aunque es cierto que los hijos frecuentemente acaban en una posición económica diferente a la de sus padres, para la mayoría de las personas el movimiento es de escaso alcance. Eso se aplica especialmente a los hijos de familias bien situadas. Los hijos de padres bien situados es muy probable que a su vez acaben en una buena situación [...] en torno al 80 por 100 de los hijos varones de padres que se encontraban en el 25 por 100 superior de la escala salarial acaban en el 50 por 100 superior de la escala salarial. Sin embargo, las oportunidades de acabar en la mitad superior de la escala salarial son muy inferiores para los hijos varones de padres que se encontraban en el 25 por 100 inferior. Sólo cerca de un tercio de los hijos varones cuyos padres se encuentran en el 25 por 100 inferior logran progresar hasta la mitad superior de la escala salarial. Esta pauta de movilidad no es muy diferente en el caso de las hijas<sup>12</sup>.*

Los estudios como los que acabamos de citar tienden a concentrarse, de forma bastante legítima, en la pobreza y en la desigualdad como problemas que afligen a la minoría más depauperada de la población. Pero hay otros, más amplios, que suelen partir de la tesis de que el crecimiento de la desigualdad que hemos documentado enfrenta a una mayoría acomodada con

una minoría empobrecida, la cual suele describirse de forma estereotípica como una «subclase» atrapada en todo un complejo de conductas desviadas. Incluso es frecuente que filósofos igualitarios compartan esa creencia. Por ejemplo, Thomas Nagel escribe: «Tal como están las cosas, la democracia es enemiga de una igualdad comprensiva en cuanto los pobres dejan de ser una mayoría»<sup>13</sup>. En lo esencial, la misma concepción se encuentra en el núcleo de la estrategia política de la «Tercera Vía» que han seguido Bill Clinton en los Estados Unidos y líderes socialdemócratas como Tony Blair y Gerhard Schröder en la Unión Europea: como los pobres no son más que una minoría del electorado, el centroizquierda debe evitar las políticas redistributivas que pudieran enemistarle con la mayoría acomodada.

Lo sorprendente de esta creencia tan difundida es que quienes la aceptan raramente parecen tener en cuenta los datos, de mucho peso, que la contradicen. El problema es, en parte, de tipo conceptual. Los conceptos de igualdad y desigualdad son, evidentemente, relacionales: uno sólo puede establecer hasta qué punto se producen comparando el acceso de diferentes individuos a las ventajas relevantes (la base correcta sobre la que establecer tales comparaciones interpersonales es uno de los principales temas del capítulo 3 de este libro)<sup>14</sup>. Pero incluso ciertos igualitaristas son reacios a concebir la pobreza desde un punto de vista relacional. Por ejemplo, G. A. Cohen escribe: «Utilizando estándares absolutos plausibles, la mayoría de las personas eran pobres en el pasado, y el objetivo de la redistribución podía ser entonces una minoría rica. Hoy, utilizando los mismos estándares absolutos, aquellos estándares que, pertinentemente, señalan que el 62 por 100 de los hogares del Reino Unido tiene aparatos de vídeo, sólo es pobre una minoría»<sup>15</sup>.

Sin embargo, esto parece un tanto apresurado. Sin duda, se puede identificar un conjunto de necesidades básicas de subsistencia biológicamente determinadas que, de no cubrirse, representan un estándar de pobreza absoluta. Pero los criterios de cobertura de estas necesidades básicas probablemente cambien conforme a los estándares que predominen en la sociedad en cuestión. Por ejemplo, pocos aceptarían que lo que para un campesino medieval era una vivienda adecuada pueda considerarse que cubre las necesidades básicas de cobijo a comienzos del siglo XXI: de hecho, un enorme segmento de la población mundial se ve obligada a vivir en barracones y chabolas que en tiempos quizá se hubieran considerado aceptables, pero que hoy se consideran como un indicador del grado de pobreza.

Además, también existen necesidades que no reflejan las invariantes transhistóricas de la existencia humana, puesto que se trata de necesidades cuya satisfacción puede ser una condición necesaria para vivir una vida adecuada en una sociedad determinada. La falta de acceso a un teléfono, a la televisión o transporte seguro y eficiente supone encontrarse en una situación fundamentalmente inferior en la civilización urbana contemporánea. El cambio tecnológico puede determinar que bienes de consumo duradero mucho más complejos se conviertan en un recurso crucial para vivir una vida adecuada. En medio de toda la cháchara publicitaria que rodea a Internet, el PNUD señala que en 1998 sólo un minúsculo —generalmente acomodado, culto y masculino— 2,4 por 100 de la población mundial utilizaba la red<sup>16</sup>. ¿Cuánto tiempo pasará hasta que la falta de acceso a un ordenador personal con un módem se convierta en la base de una nueva forma de postergación social?

Estas consideraciones sugieren que la pobreza, como la propia desigualdad, debe conceptualizarse en términos relacionales, como, de hecho, se hace ya en numerosos casos. Por ejem-

plo, en las estadísticas británicas oficiales se definen como pobres aquellos hogares cuya renta es inferior en un 50 por 100 al promedio nacional (descontados los costes de la vivienda). En 1996-1997, 14 millones de personas, casi una cuarta parte de la población del Reino Unido, se incluía en esta definición de pobreza, comparados con los sólo 4 millones de 1979<sup>17</sup>.

Este aumento en el número de pobres contrasta con las crecientes rentas *medias*. En 1999, los ingresos medios de los trabajadores británicos a tiempo completo alcanzaron las 20.265 libras, una cifra que, sin duda, parece apoyar la imagen de una mayoría «satisfecha»<sup>18</sup>. Sin embargo, los promedios muchas veces inducen a confusión: en una economía en la que la renta de los mejor situados ha aumentado mucho más deprisa que la de los peor situados, la renta media puede aumentar sin que mejore necesariamente la posición relativa de la mayoría. En 1994-1995, el 63 por 100 de la población del Reino Unido obtenía una renta media neta disponible por hogar que estaba por debajo del promedio; y esto, una vez más, representa un incremento en comparación con 1979, año en el que el 59 por 100 de la población tenía una renta inferior a la media<sup>19</sup>.

Estas cifras únicamente sugieren un deterioro de la posición *relativa* de la mayoría, en Gran Bretaña al menos. Un aumento suficientemente importante en el nivel de vida absoluto podría dejar a esa mayoría en situación de disfrutar comodidades materiales considerablemente superiores a las que disfrutó la generación anterior; de hecho, esa es la imagen que evocan los sondeos que documentan el alza constante en las tasas de hogares propietarios de una amplia variedad de bienes de consumo duradero, muchos de los cuales (como los aparatos de vídeo y los ordenadores personales) no existían hace treinta o cuarenta años. La subida de la marea levanta todos los barcos, según dijo John F. Kennedy en cierta ocasión.

Pero a pesar de esta profusión de nuevos productos para el mercado de masas, la mayor de las economías capitalistas, los Estados Unidos, presenta una imagen diferente, en la que los niveles de vida han sufrido una presión constante *a la baja* a lo largo de la generación pasada. Este hecho —que, asombrosamente, ha sido en gran medida ignorado en los debates políticos y teóricos— ha sido, no obstante, exhaustivamente documentado y analizado por investigadores y analistas de diversos credos políticos. Por ejemplo, el neoconservador Luttwak escribe:

Medidos en dólares constantes de 1982, los ingresos medios de todos los empleados estadounidenses en puestos «no gerenciales» de todas las industrias y todos los servicios, a excepción de la agricultura o la administración, alcanzaron un punto culminante en 1978 de 8,40 dólares por hora, para caer a 7,78 dólares en 1980, 7,77 en 1985 y 7,52 en 1990, aumentando finalmente durante el *boom* posterior a 1993, pero incluso entonces muy poco y muy lentamente, pasando de 7,50 en 1996 a 7,66 en 1997<sup>20</sup>.

El historiador marxista Robert Brenner presenta una imagen similar en su monumental estudio del capitalismo de postguerra:

Entre 1979 y 1990, las retribuciones por hora reales en la economía privada [estadounidense] aumentaron a una tasa media del 0,1 por 100. Durante estos años, la tendencia de los salarios reales por hora (excluyendo los beneficios) fue mucho peor, al *descender* a razón de una tasa media del 1 por 100. En ningún otro momento anterior del siglo XX el crecimiento de los salarios reales había sido tan bajo ni se había mantenido durante tanto tiempo en ese nivel<sup>21</sup>.

Y el periodista económico Jeffrey Madrick observa también desde una perspectiva liberal de izquierdas:

Como resultado de estos factores, en 1993 la renta real media de las familias sólo superaba en unos pocos puntos porcentuales la de 1973, y eso en gran medida se debía a que eran muchas más las esposas que trabajaban. Ha habido períodos más breves en los que los salarios han disminuido abruptamente, pero hasta donde podemos saber, desde 1820 no ha habido otro período de veinte años a lo largo del cual descendieran los salarios reales medios, con la posible excepción de los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Guerra Civil <sup>22</sup>.

Madrack prosigue documentando las consecuencias de lo que Brenner describe como «represión salarial»: un año laboral más prolongado, en más de una semana y media desde 1973, para los empleados varones a tiempo completo; el mayor aumento en la proporción de esposas trabajadoras en los hogares más pobres, lo que sugiere que muchas mujeres entraron en el mercado laboral no en busca de «realización», sino impulsadas por la penuria financiera; una decadencia de las casas en propiedad entre los jóvenes, una caída en el número de coches adquiridos por trabajador cuando Detroit se orientó hacia la producción de vehículos de lujo como monovolúmenes para la clase media acomodada; un número cada vez menor de empleados cubiertos por planes de pensiones privados y seguros sanitarios. «En general [concluye] los Estados Unidos están evolucionando hacia una sociedad de dos estratos, y el estrato superior se está haciendo cada vez más delgado» <sup>23</sup>.

Es notable, pues, que en una era que, según se proclama, señala el triunfo definitivo del capitalismo liberal sobre el desafío sistemático representado por el socialismo y el comunismo, la mayoría trabajadora de la economía más poderosa del mundo haya experimentado, quizá por primera vez, algo que se asemeja a lo que Marx denominó «depauperación absoluta». En otras sociedades avanzadas el cuadro es menos sombrío. Sin embargo,

están funcionando los mismos procesos, como el impulso incesante a reducir costes ante la perspectiva de la competencia internacional, que somete a constante presión los puestos de trabajo, los salarios y las condiciones laborales de la gran mayoría de la población trabajadora.

Uno de los principales economistas socialdemócratas, Will Hutton, ha resumido así las consecuencias de este proceso en Gran Bretaña durante los años de los *tories*: «más de la mitad de la población activa vive con una renta de pobreza o en condiciones de estrés e inseguridad permanentes». Divide la población trabajadora en tres grupos: «El primer 30 por 100 son los que están *en situación de desventaja*», los desempleados, quienes viven de subsidios del gobierno o similares. «El segundo 30 por 100 está constituido por los *marginalizados* y los *inseguros*. Esta categoría no se define tanto por las rentas como por su relación con el mercado laboral». Quienes se incluyen en ella «desempeñan trabajos que son inseguros, están mal protegidos y conllevan escasos beneficios. Esta categoría, más que ninguna otra, es la que sufre los cambios que se abaten sobre las oficinas y fábricas británicas; incluye el creciente número de trabajadores a tiempo parcial y eventuales». Finalmente, están «los *privilegiados*, en torno a poco más del 40 por 100, cuyo poder de mercado ha aumentado desde 1979» <sup>24</sup>.

El cuadro que dibuja Hutton peca, si acaso, de optimista, puesto que incluye en la categoría de «privilegiados» a los empleados a tiempo completo que conservan sus puestos de trabajo más de dos años: muchos de ellos han pasado a sufrir intensas presiones como resultado de los esfuerzos sostenidos para la reestructuración de las burocracias públicas y privadas según modelos más rentables. En efecto, el sociólogo Pierre Bourdieu sostiene que diversos procesos —entre ellos el desempleo crónico masivo, el aumento de los contratos por obra y la produc-

ción flexible y «la *desterritorialización de la empresa*», libre ahora de cualquier vinculación específica a la región o a la nación— significan que la «precariedad se encuentra hoy en todas partes»: «la inseguridad objetiva sirve de soporte a una inseguridad subjetiva generalizada que hoy afecta, en el núcleo de una economía avanzada, a la mayoría de los trabajadores e incluso a aquellos que no han sido golpeados o que todavía no lo han sido». En efecto, esto forma parte de «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»<sup>25</sup>.

#### ¿IMPORTA LA DESIGUALDAD?

Con estas observaciones de Bourdieu hemos desbordado claramente el ámbito de los hechos de la desigualdad actual para pasar a nuestra respuesta moral y política a la misma. Para algunos, estos hechos requieren el tipo de interpretación presente en la observación de Nagel de que «vivimos en un mundo de desigualdad económica y social espiritualmente repugnante, un mundo cuyo progreso hacia el reconocimiento de normas comunes de tolerancia, libertad individual y desarrollo humano ha sido deprimentemente lento y vacilante»<sup>26</sup>.

Pero, por supuesto, hay quienes rechazarían semejante interpretación. Para los defensores neoliberales del capitalismo sin cortapisas, las desigualdades que se encuentran en los países avanzados son en gran parte, como mínimo, consecuencia de las libres elecciones de los individuos respecto al uso de su talento y sus recursos en una economía de mercado. Como ha sostenido de forma más convincente que nadie Robert Nozick en

*Anarchy, State, and Utopia*, las diferencias de riqueza y renta resultantes no constituyen una injusticia que requiera el remedio de la acción política. Los neoliberales tienden a interpretar las desigualdades residuales que piensan que no pueden explicarse en estos términos como efectos perversos de los intentos estatistas por interferir en el funcionamiento del mercado. Para algunos, entre los cuales están tanto partidarios de la Nueva Derecha como defensores de perspectivas conservadoras más tradicionales, la persistente desigualdad entre los negros y los blancos tan lancinante para los Estados Unidos debe explicarse por diferencias genéticas que, según sostienen, subyacen a los malos resultados de los afroamericanos en los tests de inteligencia.

Difícilmente sorprenderá que la derecha política trate de justificar o incluso defender la desigualdad social. Pero incluso entre quienes se identifican con el centro izquierda contemporáneo puede encontrarse cierta impaciencia frente al ideal de igualdad. Por ejemplo, David Goodhart, director de la plúmbea publicación mensual británica *Prospect*, declaró recientemente:

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 éstas 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 minera decimonónica estaba claro que, en cierto sentido, la riqueza del dueño de la mina causaba la pobreza de los mineros. A excepción de algunos raros lugares de explotación, no es eso 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<sup>27</sup>.

Los datos aportados en el epígrafe anterior deberían bastar para poner en cuestión la complaciente creencia de Goodhart de que «las oportunidades vitales de las personas que se encuentran en el segmento inferior», o de la mayoría, «progresan de forma continua». Sus observaciones sobre Bill Gates son indicativas de la actitud reverencial que los partidarios de la Tercera Vía adoptan hacia los superricos. Indudablemente, eso representa un cambio cultural en la izquierda británica, si recordamos la promesa de Denis Healey en 1973, cuando desveló a un encantado congreso del Partido Laborista las reformas fiscales que implementaría cuando se convirtiera en Ministro de Hacienda laborista al año siguiente: «Va a haber aullidos de angustia entre los 80.000 que son lo suficientemente ricos para pagar más de un 75 por 100 en el último tramo de su renta»<sup>28</sup>. En contraste con esto, en una reciente declaración política conjunta, Tony Blair y Gerhard Schröder anunciaron: «deseamos una sociedad que celebre a los empresarios con éxito tanto como celebra a los artistas y futbolistas»<sup>29</sup>. En el resto de este libro exploraremos en qué medida es coherente esa ambición con la profesión de fe igualitaria que también han formulado ambos líderes.

En cualquier caso, el ideal de igualdad está arraigado demasiado profundamente en la cultura política de las democracias liberales occidentales para despacharlo simplemente como «trasnochado». En un ensayo sorprendente y muy debatido, el filósofo político italiano Norberto Bobbio desafiaba recientemente la idea de que el colapso del bloque comunista había hecho obsoleta la distinción entre izquierda y derecha. Recurriendo a consideraciones históricas y concep-

tuales, sostenía que «el criterio que se utiliza con más frecuencia para distinguir entre la izquierda y la derecha es la actitud de los miembros reales de la sociedad respecto al ideal de igualdad». Señalando los hechos de la desigualdad global, Bobbio declaraba:

Enfrentados a esta realidad, existe una distinción muy clara entre la derecha y la izquierda, para la cual el ideal de igualdad siempre ha sido la estrella polar que la guía. Uno no tiene más que desplazar su atención desde las cuestiones sociales dentro de los estados individuales que originaron el socialismo en el siglo pasado a la cuestión social internacional para comprender que la izquierda no sólo no ha completado su tarea, sino que apenas la ha comenzado<sup>30</sup>.

Me parece que, en lo fundamental, Bobbio tiene razón<sup>31</sup>. Si la izquierda no está comprometida con la igualdad, no puede afirmarse que exista en ningún sentido coherente. Pero no pueden darse por descontadas ni la existencia ni la naturaleza de ese compromiso. El torpe ataque de Goodhart a la «idea de la brecha» tiene al menos el mérito de llamar la atención sobre la confusión del pensamiento contemporáneo respecto a la igualdad. Pocas veces se ha ejemplificado esa confusión mejor que en esta proclama de Tony Blair: «La guerra de clases se ha acabado. Pero la lucha por la auténtica igualdad no ha hecho más que empezar»<sup>32</sup>.

La intención de este librito es reforzar la tesis de Bobbio de tres formas. En primer lugar, en el siguiente capítulo consideraré el significado histórico del ideal moderno de igualdad, siguiendo sus orígenes en las grandes revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII y su desarrollo en el pensamiento socialista. En segundo lugar, es un hecho notable que, a lo largo de la última generación, aunque las desigualdades sociales y eco-

nómicas hayan crecido de forma dramática, el mundo anglófono ha producido un grupo de filósofos que, a pesar de otras diferencias entre ellos, se han aplicado a articular un concepto igualitario de la justicia social riguroso y defendible. Su texto fundacional, por supuesto, es la gran obra de John Rawls *Teoría de la justicia*, cuya primera edición inglesa data de 1971, pero Ronald Dworkin, Amartya Sen, T. M. Scanlon, G. A. Cohen, Brian Barry, Thomas Nagel, Richard Arneson y John Roemer, entre otros, también han realizado aportaciones a un debate extraordinariamente rico y elaborado.

Es probable que el nombre que mejor describa esta corriente filosófica sea el de «liberalismo igualitario»<sup>33</sup>. «Liberalismo» se entiende aquí en el sentido estadounidense: como los socialdemócratas, los liberales igualitarios son partidarios de la intervención estatal en el mercado y de su regulación (pero no de su abolición) en interés de la justicia social. La sutileza y la profundidad de los esfuerzos de estos filósofos para clarificar y defender el concepto de igualdad han estado en proporción más o menos inversa a su influencia política<sup>34</sup>. Uno de los objetivos de este libro es intentar que su obra incida en los debates políticos actuales: eso es lo que pretendo en el capítulo 3, dedicado a un examen de algunos de los principales temas del liberalismo igualitario. En tercer lugar, en el último capítulo volveré sobre el estado del mundo contemporáneo, considerando algunos de los principales nexos causales entre las desigualdades que hemos documentado anteriormente y las estructuras económicas del capitalismo: entender estos nexos, como intentaré mostrar, es una condición necesaria para idear cualquier estrategia política capaz de traducir a la realidad la teoría filosófica de la justicia igualitaria.

Recientemente, Jacques Bidet ha lamentado la «esquizofrenia» en la que

parece hallarse el pensamiento crítico contemporáneo, que oscila entre un recurso a las sociologías de la sospecha de las que Marx fue pionero, cuando desea pensar el mundo tal como es, y una fascinación por el contractualismo, por la doctrina del estado de derecho, los derechos del hombre y del ciudadano, cuando intenta formular un proyecto de sociedad<sup>35</sup>.

Ni por un instante pretenderé que aquí he superado esa esquizofrenia entre Marx y Rawls, entre la teoría social crítica y la filosofía política normativa. Sin embargo, sí que me parece esencial que al considerar la cuestión de la igualdad y la desigualdad se aborden ambas: es decir, que se ofrezcan tanto argumentos filosóficos como análisis socioeconómicos. Es muy probable que este requisito sea una característica crucial de la propia *Teoría de la justicia*. Brian Barry escribe:

Aunque Rawls no hubiera logrado nada más, sería importante por haberse tomado en serio la idea de que el sujeto de la justicia es lo que denomina «la estructura básica de la sociedad» [...] Cuando hablamos sobre la estructura básica de la sociedad, lo que nos ocupa es el modo en el que las instituciones funcionan sistemáticamente para privilegiar a algunos y postergar a otros. El hecho de que Rawls incorpore esta idea de una estructura social a su teoría representa la mayoría de edad de la filosofía política liberal. Por primera vez, una de las figuras principales de la tradición individualista en sentido amplio ha tomado en cuenta la herencia de Marx y de Weber al reconocer explícitamente que las sociedades tienen pautas de desigualdad que persisten a lo largo del tiempo y formas sistemáticas mediante las que asigna a la gente posiciones dentro de sus jerarquías de poder, estatus y dinero<sup>36</sup>.

Sin embargo, esta implicación de la empresa teórica de Rawls no se ha reflejado demasiado en la praxis intelectual de los filó-

sofos políticos o de los teóricos sociales: de ahí la oscilación que lamenta Bidet. No obstante, en este libro pretendo tratar tanto conceptos filosóficos como estructuras socioeconómicas. Al hacerlo me concentraré en gran medida en el Reino Unido, por lo que inevitablemente me referiré a los debates que ha provocado el «proyecto» del Nuevo Laborismo. Podría parecer que esto implica el error, ingeniosamente denunciado por Gore Vidal durante las elecciones generales de 1997, de prestar excesiva atención a los asuntos de una mera provincia del imperio estadounidense. Sin embargo, Gran Bretaña, bajo el Nuevo Laborismo, ha llegado a desempeñar cierto papel ejemplar. Es verdad que la idea básica de la Tercera Vía como estrategia para el «centro izquierda» (una expresión cuya misma popularidad es un indicio de la influencia de los «Nuevos Demócratas» estadounidenses, para los que la palabra «socialismo» es innombrable) fue acuñada por Bill Clinton y sus asesores durante la campaña de las elecciones presidenciales de 1992. El Nuevo Laborismo suele citar como ejemplo a los Estados Unidos contemporáneos.

Sin embargo, después de un seminario en la Casa Blanca dedicado a la Tercera Vía, en el que participaron, además de Clinton y Blair, el canciller alemán y los primeros ministros de Italia y de los Países Bajos, uno de los cortesanos mediáticos más asiduos del Nuevo Laborismo anunció que «el proyecto de la Tercera Vía [...] tiene un éxito extraordinario. Empezó como una aventura ideológica británico-estadounidense; ahora, los líderes europeos y de otros lugares se vuelven a él en busca de inspiración, puesto que piensan que puede tener algo que les ayude a entender un mundo en cambio continuo y que cada vez es más pequeño»<sup>37</sup>. Puede que tenga sentido, pues, considerar las pretensiones igualitarias de la Tercera Vía cuando se aplica con los formidables poderes de un gobierno británico con una amplia mayoría parlamentaria. «*De te fabula narratur*»:

«esta historia se aplica a ti», por citar la advertencia de Marx a un mundo que también acabaría padeciendo el sufrimiento de un capitalismo industrial que se experimentó por primera vez en Gran Bretaña<sup>38</sup>.

Finalmente, quizá debería decir algo sobre la posición desde la que está escrito este libro. Mi punto de partida intelectual y político es la tradición marxista clásica. Por razones que trataré en los capítulos 2 y 3, Marx y sus sucesores tuvieron una posición ambivalente, en el mejor de los casos, respecto a la igualdad concebida como ideal ético. Uno de los atractivos del liberalismo igualitario es que ofrece recursos intelectuales que contribuyen a remediar las lagunas de la tradición marxista que esto conlleva<sup>39</sup>. Sin embargo, subrayaré que este libro *no* es un intento de desarrollar una teoría marxista de la justicia igualitaria.

Antes bien, lo que me importa es considerar los mejores trabajos filosóficos contemporáneos sobre la igualdad y mostrar que tomar en serio sus implicaciones políticas requeriría una transformación espectacular del orden social y económico actual. Si este libro tiene algo característicamente marxista, es la contradicción que trata de poner de manifiesto entre las pretensiones normativas del liberalismo igualitario, que no desafían directamente a las instituciones capitalistas, y la perdurabilidad de esas instituciones<sup>40</sup>.

## 2. LA IGUALDAD Y LA REVOLUCIÓN

### LA DINÁMICA DE LA MODERNIDAD

Como demanda social y política concreta, la igualdad es hija de las grandes revoluciones que inauguraron el mundo moderno. «El más pobre de Inglaterra tiene que vivir una vida como el más rico y por tanto [...] todo hombre que haya de vivir bajo un gobierno debería primero, por su propio consentimiento, ponerse bajo ese gobierno», afirmó el coronel Rainborough, uno de los líderes de los Levellers, el ala radical de la Revolución Inglesa, durante los debates de Putney de octubre de 1647<sup>1</sup>. «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 [...]». Casi cincuenta años después de que escribiera estas palabras en la Declaración de Independencia estadounidense de 1776, Thomas Jefferson reafirmaba la misma opinión en su última carta: «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»<sup>2</sup>. Y, por supuesto, la Gran Revolución Francesa de 1789-1794 clavó en su mástil la consigna *liberté, égalité, fraternité*.

34 Por tanto, como ideal político la igualdad surgió de la lucha contra el orden jerárquico del *ancien régime* europeo: incluso los revolucionarios estadounidenses de 1776 volvieron en contra del Estado hannoveriano las ideologías de libertad republicana y derechos naturales que habían desempeñado su papel en las batallas del siglo XVII en contra del absolutismo de los Estuardo. A una sociedad en la que se suponía que una estructura ordenada de rangos y estados reflejaba la voluntad divina se contrapuso otra en la que todos tenían el derecho a prestar su asentimiento a su gobierno y a participar en él. Como tal, pues, la igualdad se concibió esencialmente como una condición política, que justificaba, como sostenía Rainborough, el gobierno por asentimiento más que cualquier otro cambio en la estructura social y económica. En efecto, como las clases propietarias temían que otorgar el derecho al sufragio a las masas no propietarias condujera a la revolución social, incluso el sufragio masculino no progresó más que de forma intermitente a lo largo del siglo posterior a la Revolución Francesa.

Sin embargo, en un estadio comparativamente temprano de este prolongado proceso, Alexis de Tocqueville, en su *Democracia en América* (1835, 1840), discernió el surgimiento de una nueva forma de sociedad caracterizada por la «igualdad de condición». El análisis de Tocqueville de la sociedad democrática concebía la igualdad no tanto como concepto normativo bien definido, o como un conjunto específico de instituciones o estructuras sociales, sino como una *mentalité* o estructura de sentimiento. La «igualdad de condición» representaba la ausencia de la jerarquía de estatus constitutiva de las sociedades aristocráticas, y por tanto era consistente con la existencia de considerables diferencias de riqueza y renta. A Tocqueville le interesaba principalmente investigar las consecuencias espirituales de este nuevo orden social, sus efectos sobre cómo se concebían los

ciudadanos a sí mismos y a su relación con la vida pública; en el curso de esa investigación, formuló un análisis notablemente presciente del individualismo privatizado que es una característica tan medular de las sociedades occidentales modernas<sup>3</sup>.

Sin embargo, lo que ha predominado en el debate moderno es el fracaso por realizar la igualdad como ideal, no tanto esas supuestas consecuencias de la «igualdad de condición». El contraste entre aspiración y realidad es inherente a las formulaciones iniciales del ideal. En su expresión más obvia, Rainborough y Jefferson hablaban de la igualdad de los *hombres*. En realidad, los Levellers intentaban ganar el derecho al sufragio sólo para los propietarios. Como es notorio, Jefferson era un propietario de esclavos de Virginia: «¿Cómo es que escuchamos de los negreros los gritos más altos en pro de la libertad?», se preguntaba el doctor Johnson durante la Revolución Americana<sup>4</sup>. Parecía que el ideal de igualdad venía acompañado de cláusulas tácitas o explícitas que excluían de su ámbito a las mujeres, a los pobres, a los esclavos y a muchos otros grupos.

En un notable ensayo, Etienne Balibar ha sugerido que estas limitaciones no implican el abandono de la igualdad como un ideal, sino su radicalización. Sostiene que el significado fundamental del principal documento programático de la Revolución Francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789, es precisamente la ecuación de Hombre y Ciudadano: los seres humanos individuales, simplemente en virtud de su humanidad, son sujetos políticos. Esta ecuación, sin embargo, implica otra, la de igualdad y libertad. Eso es lo que Balibar denomina «la proposición de égaliberté». Con esta «palabra híbrida [...] deliberadamente barroca», Balibar no se refiere al «descubrimiento intuitivo o la revelación de una identidad de las ideas de Igualdad y Libertad». Antes bien, «es el descubrimiento histórico, que de

hecho se podría denominar experimental, de que sus *extensiones* son necesariamente idénticas. Expresándolo llanamente, que las *situaciones* en las que una de ellas está presente o ausente son necesariamente las mismas». En otras palabras: «No hay ejemplos de restricciones o supresión de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin restricción o supresión de las libertades»<sup>5</sup>.

Balibar extrae dos implicaciones principales de la idea de *égalité*:

El significado de la ecuación Hombre = Ciudadano no es tanto la definición de un derecho político como la afirmación de un *derecho universal a la política*. Formalmente al menos —pero éste es el tipo mismo de una forma que puede convertirse en un arma material— la Declaración abre una 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: en su preámbulo indefinido, también está inscrita —y ya se observa el intento en el período de la Revolución— la reivindicación del derecho de los asalariados o personas dependientes, como mujeres y esclavos, y más tarde el de los colonizados. Este derecho se encuentra expresado más adelante en la siguiente fórmula: *la emancipación de los oprimidos sólo puede ser obra de ellos mismos*, lo que subraya su importancia ética<sup>6</sup>.

En segundo lugar, Balibar sostiene que es intrínseca a «la proposición de *égalité* su indeterminación absoluta». Siempre existe una discrepancia entre la ecuación abstracta de igualdad y libertad y las circunstancias históricas concretas en las que se expresa una versión particular de esa proposición: «Existirá una *tensión permanente* entre las condiciones que determinan históricamente la construcción de las instituciones conforme a la proposición de *égalité* y la universalidad hiperbólica de esa

proposición»<sup>7</sup>. Esta tensión da a la idea un carácter inherentemente subversivo.

Esta versión de la *égalité* se contrapone a una de las tesis principales de la tradición liberal, que, desde Tocqueville y John Stuart Mill a John Rawls e Isaiah Berlin, ha tendido a tratar la igualdad y la libertad como principios necesariamente en conflicto recíproco. Volveré brevemente a esta cuestión en el capítulo 3. De momento, es más importante subrayar que Balibar ofrece un análisis intrigante de cómo las reivindicaciones políticas de las grandes revoluciones de los siglos XVII y XVIII tienen una tendencia inherente a rebasarse a sí mismas por sus flancos. Ideales a los que inicialmente se atribuía una referencia bastante estrecha, cuyo fin era beneficiar fundamentalmente a los varones blancos y propietarios, demostraban ser susceptibles de una extensión indefinida. El resultado es un proceso de revolución permanente en el que una sucesión de nuevos sujetos políticos —trabajadores, esclavos, mujeres, súbditos coloniales, gente de color, nacionalidades oprimidas, lesbianas y gays, minusválidos [...]— surgen para plantear su reivindicación a la libertad y la igualdad que han conquistado luchas anteriores.

Jacques Bidet ha construido una ambiciosa teoría cuyo fin es mostrar que esta dinámica es inherente a la propia modernidad. Sostiene que todas las sociedades modernas presuponen lo que denomina una «metaestructura» constituida sobre todo por la «contractualidad», que abarca tanto las transacciones entre individuos en el mercado como el contrato social por el que agentes autónomos acuerdan gobernarse a sí mismos. La aspiración a la *égalité* implícita en esta metaestructura, sin embargo, se «invierte» en las estructuras de dominación y explotación que sobrevivieron al *ancien régime*. Sin embargo, insiste Bidet, «en la modernidad, la dominación, la explotación y la violencia se basan en una referencia metaestructural a la contractualidad, a

relaciones libres e iguales». Así, por ejemplo, la estructura de la desigualdad de clases «no puede concebirse salvo partiendo de ella [la metaestructura] como su “inversión”: la estructura se constituye a sí misma (y por tanto sólo puede concebirse a sí misma) en la inversión del principio que plantea, se construye a sí misma bajo la forma de la promesa incumplida, del pacto denegado»<sup>8</sup>.

No me parece que el concepto de metaestructura de Bidet sea especialmente útil en la medida en que descansa en la suposición de que el mejor modo de entender las sociedades modernas es partir de la promesa de *égaliberté* que proyecta constantemente su sombra sobre su progreso. Como afirma el propio Bidet, «la metaestructura sólo avanza en las condiciones de la estructura, en conflicto»<sup>9</sup>. En otras palabras, la demanda de libertad e igualdad se plantea en sociedades que sistemáticamente la deniegan, que están desgarradas por luchas sociales y políticas. ¿Qué es lo que alienta la aspiración hacia la *égaliberté* en la estructura de estas sociedades? En mi opinión, es el contraste entre el hecho de que las sociedades capitalistas tratan a sus miembros como legalmente libres e iguales y las desigualdades socioeconómicas sistemáticas que siguen albergando en sus profundidades. Por tanto, Marx sostiene que «el concepto de desigualdad humana» puede adquirir «la permanencia de una opinión popular establecida [...] sólo en una sociedad en la que [...] la relación social dominante sea la relación entre los hombres como poseedores de mercancías»; una relación que, como veremos en breve, Marx cree que da origen a la explotación capitalista<sup>10</sup>. Este conflicto estructural nutre el discurso político de la libertad y la igualdad y no se trata de que, como sugiere Bidet, aporte el punto de partida necesario para entender la modernidad<sup>11</sup>.

En cualquier caso, por precisa que sea la interpretación teórica, la realidad histórica parece bastante evidente. Desde la

Ilustración y la Revolución Francesa, ninguna institución o praxis heredada puede ya justificarse apelando a la tradición o a la sanción divina. Toda relación social está abierta al cuestionamiento en un debate infinito en el que todo ser humano debe ser tratado como un sujeto autónomo que posee los mismos derechos que otros. La corrección de injusticias particulares —por ejemplo, la jerarquía de rangos del antiguo régimen o la esclavitud en el Nuevo Mundo— simplemente atrae la atención sobre otras —la explotación de los trabajadores, por ejemplo, o la opresión racial de los negros— que exigen a su vez remedio. La misma generalidad de la demanda de *égaliberté* la sitúa en conflicto permanente con las condiciones históricas particulares predominantes en cualquier momento dado.

Este análisis arroja una luz distinta sobre la explicación de Tocqueville de la «igualdad de condición». Sugiere una imagen más dinámica, en la que las condiciones sociales y políticas existentes están constantemente sujetas a la subversión por nuevas reivindicaciones que intentan extender la aplicación de la *égaliberté*. Si esto es así, aquellos que plantean las propuestas que se citan en el capítulo anterior, en el sentido de que abandonemos la búsqueda de igualdad, probablemente se vayan a llevar un chasco: mientras existan discrepancias significativas en riqueza y poder, habrá movimientos que las denuncien como injustificadas y que exijan su supresión.

#### SOCIALISMO E IGUALDAD: MARX, TAWNEY, CROSLAND

La importancia del socialismo en este contexto es que se originó en el reconocimiento de la discrepancia entre la promesa de *égalité* de la Revolución Francesa y la realidad de la sociedad que surgió de las convulsiones posteriores a 1789. Theodore

Zeldin describe la forma concreta que adoptó esta discrepancia en el Código Civil napoleónico:

Es revelador que Troplong, primer presidente de la Cour de Cassation, y autor del principal comentario sobre el Código Civil [...], se declarara satisfecho con él porque consideraba que existía democracia cuando los hombres tenían igualdad de derechos a la protección de la ley «en las condiciones de desigualdad que han creado para sí mismos mediante el legítimo ejercicio de sus facultades naturales». El Código Civil, ciertamente, confirmaba estas desigualdades. Tenía una visión estrecha de la ciudadanía, que confundía con la posesión de propiedad, y que convertía al trabajador sin blanca casi en un proscrito. El Código Civil no se ocupaba de hacer a los hombres iguales, sino de proteger la propiedad<sup>12</sup>.

El *bon mot* de Anatole France también capta bien esa ambigua igualdad: «El derecho burgués prohíbe con la misma majestad, tanto a ricos como a pobres, dormir debajo del puente». Sin embargo, fue Marx quien la sometió al análisis más riguroso. En un famoso pasaje de *El Capital*, examina el contrato que suscriben capitalista y trabajador en el mercado laboral. Esta transacción tiene lugar en la «esfera de la circulación del intercambio de mercancías»,

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<sup>13</sup>.

Sin embargo, una vez que seguimos al capitalista y al trabajador al «domicilio oculto de la producción», la imagen cambia. La igualdad entre ambos es sólo formal; en realidad, 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, es decir, está despojado de ellas, está desprovisto de todos los objetos requeridos para la realización [*Verwirklichung*] de su trabajo». El trabajador disfruta de libertad política y legal: no sufre el tipo de discapacidades personales impuestas a los esclavos o a los siervos. Al mismo tiempo, sin embargo, su única propiedad económicamente relevante es su fuerza de trabajo. Como se le ha denegado el acceso a los medios de producción, «está obligado por las condiciones sociales a vender la totalidad de su vida activa, su capacidad para el trabajo»<sup>14</sup>. El capitalista utiliza su control de los medios de producción para concertar una negociación sumamente ventajosa: una vez empleado, el trabajador produce mercancías para el capitalista bajo el control de este último a cambio de un salario que representa tan sólo una parte del valor que crea. La aparente libertad e igualdad del trabajador respecto al capitalista oculta una subordinación y desigualdad subyacentes cuyo resultado es la explotación del primero.

El análisis de la explotación capitalista que lleva a cabo Marx, y en particular la ardiente cólera con la que describe la situación de la clase trabajadora, suscita de forma natural la respuesta de que está condenando moralmente al capitalismo por violar algún principio universal de justicia. El «principio de las necesidades» ostensiblemente igualitario que plantea en su *Crítica al programa de Gotha* —«¡De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades!»— podría considerarse como la base de su teoría de la justicia<sup>15</sup>. Sin embargo, Marx es co-

Formal y desigualdad real

To the Capitalist

Teoría de la justicia

herentemente hostil a cualquier llamamiento a conceptos normativos. Parece que subyace a esta postura la creencia de que la concepción materialista de la historia conlleva un análisis relativista de la ética en la que el discurso moral se reduce a un reflejo de las exigencias del modo de producción dominante. Esto implica que no existen principios éticos universales aplicables a todas las formas de sociedad. Sin embargo, el propio Marx describe la explotación como la «ladrona del tiempo de trabajo ajeno», lo que, dado que Marx también pone de manifiesto que esta explotación no viola las leyes capitalistas de propiedad, implica apelar a algún principio transhistórico de justicia<sup>16</sup>.

Norman Geras, en su definitivo tratamiento de esta cuestión tan sumamente controvertida, ofrece la siguiente propuesta para entender las contradictorias manifestaciones de Marx sobre justicia y explotación: «Marx pensaba, efectivamente, que el capitalismo era injusto, pero no pensaba que pensara eso»<sup>17</sup>. En otras palabras, la errónea teoría metaética de Marx le impedía ver los principios morales universales como algo distinto a la expresión de intereses de clase históricamente específicos y, por tanto, reconocerlos como la base desde la que él mismo condenaba la explotación capitalista. Esta confusión, sin embargo, no le impide a Marx subrayar en su *Crítica al programa de Göttingen* un problema importante relativo a la relación entre cualquier principio de justicia igualitaria y las diferencias individuales, aunque, como defenderé cuando trate este problema en el capítulo 3, la mejor forma de interpretar a Marx en este asunto es entender que propone un igualitarismo más complejo en vez de rechazarlo por completo.

Marx también tenía una objeción más directamente política a basar las demandas socialistas en la apelación a algún principio de justicia distributiva, a saber, que dicha apelación limita esas demandas a la reforma parcial, no a la transformación

revolucionaria del capitalismo. Por consiguiente, sostuvo que las propuestas de redistribución tendían a centrarse en la redistribución de la renta, lo que refleja la incapacidad de reconocer que «cualquier distribución de los medios de consumo no es sino una consecuencia de la distribución de las propias condiciones de producción»<sup>18</sup>. La exclusión de los trabajadores de los medios de producción era responsable de su explotación. Sólo ofrecía un remedio real una revolución mediante la que los trabajadores lograran el control de estos recursos: la redistribución de la renta, a través, por ejemplo, de incrementos salariales e impuestos progresivos, no ofrecía más que una mejora parcial, y necesariamente frágil, de una situación fundamentalmente explotadora.

A pesar de esto, sin embargo, no parece haber ninguna razón lógicamente vinculante por la que la preocupación por la distribución deba limitarse necesariamente a la de los medios de consumo en vez de a la de los medios de producción. En efecto, en el siguiente pasaje de *El Capital*, el propio Marx parece tratar la propiedad colectiva del recurso productivo más básico —la tierra— como un principio moral:

Desde el punto de vista de una formación socioeconómica superior, la propiedad privada de los individuos particulares sobre la tierra parecerá igual de absurda que la propiedad privada de un hombre sobre otros hombres. Ni siquiera una sociedad entera, una nación, o todas las sociedades simultáneamente existentes tomadas conjuntamente, son las propietarias de la tierra. Son simplemente sus poseedoras, sus beneficiarias, y tienen que legarlas en un estado mejorado a las generaciones sucesivas, como *boni patres familias*<sup>19</sup>.

No obstante, es cierto, como veremos en los dos capítulos siguientes, que los teóricos igualitarios frecuentemente se centran

en la redistribución de la renta y no en la de los activos productivos. Eso es lo que suele ocurrir, por ejemplo, en la tradición socialdemócrata, en la que el problema de la igualdad ha atraído mucha mayor atención que entre los marxistas. Entre los fabianos, por ejemplo, Shaw defendía la igualdad de la renta: «el único plan satisfactorio es dar a todos una participación igual, con independencia del tipo de persona que sea, o de la edad que tenga, o del tipo de trabajo que haga, o de quién fuera su padre»<sup>20</sup>.

La igualdad también ocupa un lugar central en el pensamiento de dos de las figuras más influyentes de la tradición laborista británica, *R. H. Tawney* y *Anthony Crosland*. *Tawney*, que escribía durante la Gran Depresión de la década 1930-1940, no se basaba en ningún postulado según el cual los seres humanos fueran iguales en cuanto a capacidad o logros: de hecho, en un pasaje que ofrece una saludable advertencia sobre la relatividad histórica de juicios científicos aparentemente sólidos, apela a «los admirables estudios del doctor Burt sobre la distribución de las capacidades educativas entre los escolares», estudios cuya fraudulenta manipulación de los datos de los tests de inteligencia se ha puesto en evidencia posteriormente<sup>21</sup>.

Incluso la desigualdad económica que documentó *Tawney* preocupaba en primer término por sus consecuencias morales y espirituales: «la maquinaria de la existencia —la propiedad y la riqueza material y la organización industrial, así como la totalidad del tejido y el mecanismo de las instituciones sociales— ha de considerarse como un medio para un fin, y [...] ese fin es el crecimiento hacia la perfección de los seres humanos individuales». El principal mal de las divisiones de clases en la Gran Bretaña del siglo XX estribaba en la tendencia que conllevaba a valorar a los individuos conforme a su riqueza y renta. La igualdad de oportunidades en una sociedad en la que la con-

centración del poder económico situaba a los individuos en circunstancias muy diferentes era insuficiente para remediar esa situación: «En ausencia de una gran igualdad de condiciones, las oportunidades de elevarse serán necesariamente ilusorias. Dada tal igualdad, las oportunidades de elevarse se procurarán por sí solas». La restauración de la comunidad moral dependía de la reducción de las desigualdades en el poder económico y de la «desigualdad de las circunstancias o condición, como la que surge cuando a ciertos grupos sociales se les priva de las necesidades de la civilización de las que otros disfrutan»<sup>22</sup>.

Según creía *Tawney*, el remedio a esta situación no estribaba tanto en la redistribución como en la reordenación de las prioridades sociales y políticas: «Lo que importa no es que todos los hombres deban recibir la misma renta pecuniaria. Lo que importa es que los recursos excedentarios de la sociedad deben ser comprometidos y aplicados de tal modo que sea una cuestión de importancia secundaria que la reciban o no». Alcanzar ese cambio de prioridades requería la ampliación de los beneficios sociales financiados por los impuestos progresivos; la restricción del poder capitalista mediante la acción y la legislación sindical; y la extensión de las empresas de propiedad pública o cooperativas. Es de justicia admitir que la propiedad pública ocupa un lugar privilegiado en las políticas que defendía *Tawney*. Esto se reflejaba tanto en que sostenía el principio de que las industrias que consideraba esenciales debían estar en manos públicas, por razones de democracia y eficiencia, como en su juicio estratégico de que la nacionalización era necesaria para superar la oposición capitalista:

Todos los ataques a la desigualdad, sea cual sea el método empleado, encuentran la resistencia decidida de las clases privilegiadas, y duran-

te los últimos años esa resistencia se ha endurecido. Es una ilusión suponer que cualquiera de las dos primeras políticas [es decir, la ampliación de los servicios sociales y la acción sindical] pueda llevarse a cabo en la escala o con la velocidad requeridas mientras las posiciones clave del sistema económico sigan en manos privadas<sup>23</sup>.

Es bien sabido que Crosland, por el contrario, trató de reducir la relevancia de la nacionalización en la estrategia socialdemócrata. Crosland escribía cuando la Gran Expansión de los años 1950-1970 empezaba a ganar velocidad, y defendía que el efecto combinado de los cambios estructurales del capitalismo —en particular, la concentración del poder económico en manos de grandes corporaciones cuyos objetivos eran mucho más complejos que la maximización del beneficio a corto plazo— y el nuevo poder de los gobiernos para alcanzar el pleno empleo gracias a técnicas keynesianas de gestión de la demanda habían hecho irrelevante la propiedad privada de los medios de producción. Sin embargo, Crosland insistía (de un modo que en algunos aspectos se adelanta a los recientes argumentos de Bobbio) en que seguía existiendo una diferencia fundamental entre la izquierda y la derecha, diferencia que surgía del compromiso socialista con la igualdad:

El socialista busca una distribución de las recompensas, estatus y privilegios lo suficientemente igualitaria para minimizar el resentimiento social, para garantizar la justicia entre los individuos y para equilibrar las oportunidades; y trata de debilitar la estratificación de clases, tan profundamente arraigada, con los sentimientos de envidia e inferioridad que conlleva y las barreras que inhiben la mezcla de clases. Esa creencia en la igualdad social, que ha sido la más fuerte inspiración ética de la práctica totalidad de las doctrinas socialistas, sigue siendo el rasgo más característico del actual pensamiento socialista<sup>24</sup>.

Crosland ofrecía tres argumentos a favor de aumentar la igualdad social. Dos eran instrumentales, a saber, que «una mayor igualdad [...] aumentará la satisfacción social y disminuirá el resentimiento social» y que «la desigualdad social extrema [...] es derrochadora e ineficiente». El tercero era más bien de principios, puesto que «descansa en una concepción de lo que constituye una distribución “justa” de los privilegios y las recompensas». Bajo este concepto, Crosland propuso una heterogénea recopilación de consideraciones, de la que destacan tres. En primer lugar, «todo niño [tiene] un “derecho” natural no solo a “la vida, la libertad y la persecución de la felicidad”, sino a la posición en la escala social a la que le da derecho su talento natural: en otras palabras, debería tener igualdad de oportunidades en cuanto a riqueza, progreso y renombre». Ese derecho era violado por la existencia de la educación privada y la riqueza heredada. En segundo lugar, «cuanto mayor la desigualdad, mayor la concentración de poder». En tercer lugar, aunque la desigualdad de las rentas del trabajo era aceptable, «tanto porque el talento superior merece cierta renta de capacidad como porque de no ser así nadie se haría cargo de determinados tipos de trabajo, riesgos o pesadas responsabilidades, no está claro que estas consideraciones justifiquen el actual modelo de recompensas por el trabajo»<sup>25</sup>.

Las diferencias entre Crosland y Tawney son patentes. No se trata simplemente de que pongan diferente énfasis en el papel de la propiedad pública para reducir la desigualdad, sino que además el individualismo hedonista de Crosland —reflejado en su célebre ataque al puritanismo de los Webbs y en su demanda de «un mayor énfasis en la vida privada, en la libertad y la disensión, la cultura, la belleza, el ocio e incluso la frivolidad»— se compadecía mal con la preocupación cristiano-socialista de Tawney por la comunidad moral<sup>26</sup>. Sin embargo, también hay simi-

litudes sorprendentes en sus concepciones de la igualdad. Por ejemplo, ambos comparten un odio feroz hacia las denominadas *public schools* [escuelas privadas] británicas: «La idea de que las diferencias de oportunidades educativas entre los niños dependan de las diferencias de riqueza entre los padres es una barbaridad», escribió Tawney<sup>27</sup>. Esto reflejaba una creencia común en que un acceso más democrático a la educación representaba un instrumento decisivo para la reducción de las desigualdades: como ministro de Educación en 1965-67, Crosland tomó la trascendental medida de introducir la educación global en las escuelas estatales<sup>28</sup>.

Pero más allá de estas preocupaciones específicas, compartían la creencia en que, expresándolo crudamente, la historia seguía su camino. Tanto Tawney como Crosland pensaban que el desarrollo de lo que Rudolph Hilfering denominó «capitalismo organizado» —economías nacionales dominadas por grandes corporaciones entreteljadas con el Estado— transformaba radicalmente las perspectivas de control democrático de la economía. Los partidos socialdemócratas no tenían más que desarrollar la voluntad y la visión políticas para hacer de ese control una realidad y utilizarlo para reducir la desigualdad social. De los dos, Crosland se ajustaba más a la concepción de Marx conforme a la cual a los socialistas reformistas les preocupa más la redistribución de la renta que la de los recursos productivos. Sin embargo, incluso juzgados por la agenda política que intentaron desarrollar, los gobiernos laboristas en los que participaron en los años 1960-1980 apenas dieron paso alguno en pro de la igualdad. En efecto, el gobierno de 1974-1979 de Harold Wilson y James Callaghan contempló el inicio de la tendencia a la ampliación de la brecha entre ricos y pobres que hemos examinado en el capítulo 1.

Esto forma parte de un conjunto más amplio de cambios económicos y sociales entre cuyos principales rasgos se cuen-

tan: una caída secular de la tasa de crecimiento de las economías avanzadas en comparación con la «Edad de Oro» posterior a la Segunda Guerra Mundial; la decadencia del «capitalismo organizado» en la medida en que incluso los estados nación más poderosos han tropezado con dificultades crecientes para controlar la vida económica dentro de sus propias fronteras; y, en concomitancia con esto, la internacionalización del capital, cuyo reflejo más visible es el espectacular incremento de la cantidad y la movilidad del capital invertido en los mercados financieros globalmente integrados. Más que cualquier otra cosa, son estos cambios los que, se sostiene, hacen obsoleta la agenda socialista representada en sus diferentes vías por Marx, Tawney y Crosland, y requieren la reinención de la socialdemocracia siguiendo el modelo de la Tercera Vía defendido por Tony Blair y Bill Clinton. En los siguientes capítulos, intentaré en primer lugar aclarar el significado de la igualdad como concepto normativo, antes de considerar las condiciones de su realización en el mundo contemporáneo.

### 3. LA IGUALDAD Y LOS FILÓSOFOS

#### EL NUEVO LABORISMO Y LOS VALORES SOCIALISTAS

El Nuevo Laborismo se presenta como el heredero de la tradición socialdemócrata. Busca una Tercera Vía entre el «socialismo de estado» tradicional y el neoliberalismo de la era Reagan-Thatcher, pero una vía basada en los valores socialistas tradicionales. Así, Gordon Brown, el líder del Nuevo Laborismo con mayor conciencia ideológica, trata de marcar cuidadosamente su posición respecto al legado de Crosland, tanto al subrayar los cambios económicos desde los años cincuenta —globalización, desempleo masivo crónico, etcétera— como al insistir en que «lejos de marginar la cuestión de la igualdad, estos cambios suponen que la causa de la igualdad es aún más fuerte»<sup>1</sup>. Efectivamente, Crosland puede considerarse como autor del tópico estándar del Nuevo Laborismo «Valores Tradicionales en un Contexto Moderno». Crosland afirmó: «El único elemento constante, común a toda la asombrosa variedad de las diversas doctrinas [socialistas], consiste en ciertos valores y aspiraciones morales; y la gente se ha dado a sí misma el nombre de socialista porque compartía esas aspiraciones». Por consiguiente, los intentos de identificar el socialismo con medios específicos, en particular la nacionalización, tenían como objetivo realizar esos valores y aspiraciones<sup>2</sup>. Precisamente esta distinción entre valores y fines se utilizó para justificar la eliminación en 1995 del compromi-

so con la propiedad pública en la Cláusula IV de los estatutos del Partido Laborista.

¿Cuáles son esos valores socialistas eternos? He aquí una muestra, tomada de un documento político suscrito conjuntamente por Tony Blair y el canciller alemán, Gerhard Schröder: «la equidad y la justicia social, la libertad y la igualdad de oportunidades, la solidaridad y la responsabilidad hacia otros: estos valores son eternos. La socialdemocracia jamás los sacrificará. Hacer esos valores relevantes en el mundo de hoy requiere políticas realistas y que miren hacia delante, capaces de enfrentarse a los retos del siglo XXI»<sup>3</sup>. Sobre la base de material de este tipo, Alan Carling sostiene que «los valores de la Tercera Vía aparentemente se reducen a: autonomía, comunidad, democracia e igualdad». Prosigue afirmando que éstos son idénticos a «los valores básicos del socialismo» que el propio Carling había intentado definir con independencia de una «perspectiva marxista analítica»<sup>4</sup>. En ese caso, podría afirmarse que los socialistas han defendido tradicionalmente que estos valores pueden realizarse sólo allí donde los recursos productivos están sujetos al control colectivo y democrático<sup>5</sup>.

No cabe duda de que los valores de autonomía, comunidad, democracia e igualdad parecen un buen punto de partida para nuestro análisis. En primer lugar, tratarlos como valores básicos ayuda a indicar que los igualitarios no están comprometidos con la igualdad hasta el punto de excluir las restantes virtudes. Las interrelaciones entre estos diferentes ideales suscitan cuestiones complejas e importantes. Por ejemplo, podría ocurrir que realizar uno fuera en detrimento de otro: ésa ha sido la perspectiva liberal clásica respecto a la relación entre libertad e igualdad. También podría ser que dar un peso adecuado a la comunidad limitara las restricciones que se puedan establecer

= y otros valores  
valores  
sociales  
condiciones

legítimamente a la igualdad (volveré sobre estas dos cuestiones en la próxima sección). En segundo lugar, el hecho de que los compromisos éticos del Nuevo Laborismo sean aparentemente idénticos a los de los socialistas más tradicionales ofrece una oportunidad para evaluar la Tercera Vía desde un punto de vista cuya validez reconocerían tanto sus partidarios como sus críticos de izquierda<sup>6</sup>. Sin embargo, una vez que vamos más allá de las afirmaciones de principios generales, el terreno se hace mucho más movedizo. Los intentos de los defensores de la Tercera Vía de especificar la naturaleza de su compromiso con la igualdad son vagos y en ocasiones ambiguos. Existen dos variantes principales de igualdad en el Nuevo Laborismo. Una, identificada principalmente con Gordon Brown, contrasta la igualdad del resultado con la igualdad de oportunidades. La primera, asociada a las críticas croslandianas al Nuevo Laborismo como las de Roy Hattersley, «no sólo no incide sobre las causas de la pobreza sino que requiere una imposición prescrita y centralista de los resultados, presta escasa atención al esfuerzo o al mérito y supondría una amenaza para un Estado en el que las oportunidades se ofrecen, no se imponen». Brown prefiere «una igualdad de oportunidades maximalista» que es «recurrente, vitalicia y comprehensiva: oportunidades políticas, sociales y económicas para todos, con un gobierno obligado a promoverlas sin descanso». Ese tipo de igualdad no se defiende por meras consideraciones de justicia social: «ahora, en los años noventa, en la nueva economía, la igualdad de oportunidades es también la clave de la prosperidad económica. ¿Por qué? Porque estamos en una economía, basada en la información, en rápido proceso de cambio, una economía dominada por la importancia del conocimiento, la cualificación de las personas y su capacidad para actuar». Por tanto, un gobierno que consagra recursos a la educación y la formación de individuos en

desventaja verá cómo es recompensada la virtud, puesto que una de las consecuencias será una mayor competitividad económica<sup>7</sup>.

Un halagador perfil periodístico atribuía a Brown la «elaboración [...] de una filosofía política de amplio alcance, [...] un edificio teórico que desafía y que tiene la intención de desafiar los principales puntos de referencia del socialismo británico del siglo pasado: desde el marxismo, pasando por el igualitarismo inspirado en Tawney, hasta el revisionismo de Crosland»<sup>8</sup>. Parece una descripción excesivamente generosa. La igualdad de oportunidades es, de hecho, un concepto ambiguo que comprende al menos tres tipos distintos de igualdad. En primer lugar, puede significar simplemente la prohibición formal de la discriminación sobre la base de atributos distintos a los que son estrictamente relevantes para el puesto para el que se considera a los individuos afectados. La experiencia de los Estados Unidos a lo largo de la última generación, en la que el desmantelamiento de la segregación legalizada como consecuencia del movimiento por los derechos civiles de los años sesenta no ha producido ninguna mejora significativa global en la condición de la mayoría de los afroamericanos, indica que esa versión de la igualdad de oportunidades es compatible con la persistencia de las desigualdades estructurales<sup>9</sup>.

En segundo lugar, la igualdad de oportunidades puede significar una meritocracia, en la que la distribución de la renta refleja el talento y el esfuerzo individuales. En una sociedad de este tipo, las recompensas se distribuyen de forma desigual, pero la competencia para acceder a esas recompensas está abierta. Una dificultad obvia se deriva de la interacción de puntos de partida iguales con destinos desiguales: no es necesario ser demasiado pesimista respecto a la naturaleza humana para esperar que los mejor situados en una organización de este tipo intentarán garanti-

zar que su descendencia empiece la carrera en posición ventajosa respecto a los hijos de sus subordinados. En tercer lugar, lo que Carling denomina igualdad «profunda» de oportunidades requiere un amplia igualación de los recursos para garantizar que la competencia esté de verdad abierta: pero la redistribución que se requiere es tan extensa que esta versión de la igualdad de oportunidades guarda escaso parecido con las otras dos<sup>10</sup>.

Brown sí rechaza lo que denomina «igualdad de oportunidades restringida» y en ciertas ocasiones llega a suscribir el principio de diferencia de Rawls, declarando que «las desigualdades en la riqueza y en las rentas [...] sólo pueden justificarse si benefician a los menos afortunados»<sup>11</sup>. Examinaré en el capítulo 4 hasta qué punto las políticas de Brown se ajustan a estos principios igualitarios tan exigentes.

La otra conceptualización principal de la igualdad y la desigualdad del nuevo laborismo está en función, respectivamente, de la inclusión y la exclusión. Eso se refleja, en el ámbito político, en la creación de un Departamento de Exclusión Social en el Gabinete del Primer Ministro, pero también constituye uno de los principales temas del libro de Anthony Giddens *La tercera vía*.

En las sociedades contemporáneas se están acentuando dos formas de exclusión. Una es la exclusión de los que están abajo, aislados de la corriente general de oportunidades que puede ofrecer la sociedad. En la parte superior está la exclusión voluntaria, «la revuelta de las elites»: una retirada de las instituciones públicas por parte de los grupos más ricos, que deciden vivir separados del resto de la sociedad<sup>12</sup>.

Indudablemente, los fenómenos a los que se refiere Giddens existen. Sin embargo, el tratamiento que les da es, por decir lo menos, curioso. Por un lado, protesta Carling,

profundo

para la igualdad de oportunidades  
 (1) igualdad de oportunidades  
 (2) igualdad de oportunidades  
 (3) igualdad de oportunidades  
 (4) igualdad de oportunidades  
 (5) igualdad de oportunidades

Es una maniobra bastante sorprendente [...] *asimilar* las posiciones sociales de quienes están en lo más alto y lo más bajo de la estructura social en una misma categoría social —la de los excluidos—, especialmente en la medida en que este resultado se deriva de dos mecanismos muy diferentes: la gente que podría unirse fácilmente al grueso de la sociedad, pero que decide no hacerlo, es amontonada junto a quienes carecen de los medios para unirse a ese grueso por mucho que puedan desearlo<sup>13</sup>.

Además, incluso aunque la asimilación fuera sostenible, no parece que esté claro por qué razón la retirada de los ricos y la de los pobres deba constituir un ejemplo de *desigualdad*. Más bien deberían representar una quiebra de la comunidad, o, como mucho, una razón para reducir la desigualdad por sus consecuencias negativas para la cohesión social. Lo que oculta este análisis es cualquier consideración de la desigualdad como un problema de justicia distributiva. En efecto, Carling observa que Giddens ignora «el extenso debate [...] sobre el carácter de la justicia social», y por tanto su «tratamiento de la igualdad es extremadamente confuso e incierto»<sup>14</sup>. En un análisis más reciente, Giddens combina cuestionables ataques al «igualitarismo-a-toda-costa que absorbió durante tanto tiempo a la izquierda» con interpretaciones tendenciosas del tipo de estudios sobre la pobreza y la desigualdad citados en el capítulo 1. Estos dudosos argumentos se utilizan para apoyar una «concepción dinámica de la igualdad» que, en términos políticos, no parece que difiera mucho de la estrategia de Brown<sup>15</sup>.

La falta de interés de Giddens en una discusión de principios sobre la igualdad y la justicia no es ni mucho menos atípica en la socialdemocracia contemporánea. G. A. Cohen protestó amargamente por el modo en el que la Comisión sobre Justicia Social, nombrada por el entonces líder laborista John

Smith después de las elecciones generales de 1992, «se inclinara ante el éxito de la ideología promercado y antiigualitaria»<sup>16</sup>. La ausencia de cualquier análisis sistemático de la igualdad en la literatura de la Tercera Vía sugiere que puede obtenerse algún beneficio político del estudio de las discusiones filosóficas del tema, muy ricas, que pueden encontrarse en los escritos de los liberales igualitarios. El mismo Brown no sólo ha invocado la autoridad de Rawls, sino también la de Amartya Sen y la de Michael Walzer, aunque sin especificar de forma muy precisa el nexo entre su obra y sus propias políticas<sup>17</sup>. ¿Qué es, pues, lo que pueden enseñarnos los filósofos sobre la igualdad?

#### RAWLS Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

La monumental obra de John Rawls *Teoría de la justicia* es un libro vasto, laberíntico, de construcción tortuosa. Desde su publicación, hace casi treinta años —junto con los diversos ensayos en los que Rawls desarrolla y en ocasiones corrige sus tesis, muchos de los cuales se han vuelto a publicar en una versión revisada como *Political Liberalism* (1993)—, el libro ha sido objeto de una enorme industria filosófica. No tengo intención de contribuir aquí a esa industria. Me centraré estrictamente en aquellos aspectos del libro que son directamente relevantes a la cuestión de la igualdad.

Muchas veces, la mejor forma de entender una teoría es considerar en contra de qué se ha escrito. En el caso de Rawls, se trata del utilitarismo. A lo largo de los últimos dos años, el utilitarismo probablemente haya sido la tradición intelectual más influyente en el mundo de lengua inglesa en cuanto a la evaluación teórica de la política. Concibe el bien como una maximización del bienestar: inicialmente, el bienestar (o utilidad) se

1º el bien  
que se busca  
de Rawls  
es  
contra  
el utilitarismo  
de los  
de más  
de

identificaba con estados mentales placenteros, pero en la literatura moderna más formal tiende a tratarse como la satisfacción de las preferencias de una persona por determinados estados de cosas antes que por otros. Se trata a los individuos como electores racionales que, tras ordenar sus preferencias, tratan de maximizar su bienestar tal como lo definen esas preferencias. Esta concepción de la agencia humana informa la ortodoxia neoclásica en la economía. Como teoría ética, el utilitarismo juzga las acciones por sus consecuencias: tenemos que buscar aquellos resultados que alcancen la mayor suma de satisfacciones para la sociedad en general. En palabras de Jeremy Bentham: «Puede afirmarse que una acción se conforma al principio de utilidad [...] cuando la tendencia que tiene a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que la que tiene a disminuirla»<sup>18</sup>.

En un determinado e importante sentido, el utilitarismo, al que Bentham dio su formulación canónica en la era de las revoluciones estadounidense y francesa, tiene un espíritu igualitario, tal como refleja su axioma «todos cuentan por uno, nadie cuenta por más de uno»<sup>19</sup>. Sin embargo, el objetivo de la maximización del bienestar no requiere una distribución igualitaria de la renta o la riqueza. Si en una distribución sumamente desigual la satisfacción de los ricos supera de tal modo la insatisfacción de los pobres que la suma de las preferencias satisfechas es mayor que la que se produce por cualquier otro tipo de distribución más igualitaria, los utilitaristas no verían razón alguna para rechazar ese estado de cosas. Además, el utilitarismo puede tener consecuencias sumamente antiliberales, puesto que puede haber casos en los que el bienestar general de la sociedad se pueda aumentar a expensas de los miembros individuales de esa sociedad. En la fórmula de Rawls, «en principio no hay razón por la que los mayores beneficios de algunos no compensen las menores pérdidas de otros; o, lo que es más importante, por la que

la violación de la libertad de unos pocos no pueda justificarse por el mayor bien compartido por muchos»<sup>20</sup>.

Para Rawls, esto refleja el hecho de que el utilitarismo implica la extensión a la sociedad de un modelo de elección individual: «igual que para un hombre es racional que maximice el cumplimiento de su sistema de deseos, es justo para la sociedad maximizar el balance neto de satisfacción considerando el conjunto de sus miembros». Este enfoque de la elección social implica «fundir todas las personas en una». Por consiguiente, el «utilitarismo no toma en serio la distinción entre personas»<sup>21</sup>. Otra forma de sostener lo mismo es afirmar que el utilitarismo viola la tercera versión del imperativo categórico kantiano: «*Actúa de tal modo que nunca trates a la humanidad, sea en tu propia persona o en la persona de cualquier otro, como un simple medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin*»<sup>22</sup>. Si el utilitarismo respalda el incumplimiento de mis objetivos porque esto contribuirá a una mayor suma global de satisfacción, estoy siendo tratado como un medio, no como un fin.

Los filósofos liberales invocan frecuentemente el principio de Kant para fundamentar los derechos individuales. Robert Nozick, por ejemplo, defiende que estos derechos deben concebirse como «constricciones adicionales» que ofrecen a los individuos protección moral contra la acción social: «no pueden ser sacrificados ni utilizados para el cumplimiento de otros fines sin su consentimiento [...] Las constricciones adicionales expresan la inviolabilidad de otras personas»<sup>23</sup>. Nozick prosigue excluyendo la redistribución conforme a algún «principio de estado final» igualitario porque eso violaría los derechos individuales y por tanto la separación entre personas. Lo notable de la estrategia filosófica de Rawls es que él también parte de una crítica kantiana del utilitarismo, pero sin embargo construye a partir de esa base una teoría igualitaria de la justicia. En su es-

quema, como observa Brian Barry, «los derechos son una conclusión, no una premisa»<sup>24</sup>. Los derechos individuales, en otras palabras, se conciben no como constricciones primordiales a la acción colectiva, sino como consecuencias de los requisitos de un orden social justo.

Rawls desarrolla su tesis intentando rehabilitar la tradición del contrato social de Locke, Rousseau y Kant. Sus principios de justicia son los que se elegirían en una hipotética «posición original». Las partes de la posición original se conciben como actores racionales en el sentido restringido en el que se entiende la racionalidad en la tradición utilitaria, es decir, ordenan sus preferencias y buscan el resultado que maximice su bienestar tal como lo definen esas preferencias. Sin embargo, las partes deben elegir tras «un velo de ignorancia». En concreto,

Nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o su estatus social; ni tampoco conoce su fortuna en la distribución de dones y capacidades naturales, su inteligencia y vigor, etc. Ni tampoco sabe nadie su concepción de lo bueno, los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera las características especiales de su psicología, como su aversión al riesgo o a la responsabilidad, al pesimismo o al optimismo. Además de esto, parto de la hipótesis de que las partes ni siquiera conocen los detalles de su propia sociedad<sup>25</sup>.

Las partes de la posición original se enfrentan además a lo que Hume denominó «las circunstancias de la justicia» que se producen «siempre que personas mutuamente desinteresadas exponen reivindicaciones en conflicto en cuanto al reparto de las ventajas sociales en condiciones de escasez moderada»<sup>26</sup>. La cuestión de principio de la justicia distributiva es proporcionar una base mutuamente aceptable sobre la que regular tales con-

flictos. El sujeto de la justicia es lo que Rawls denomina «la estructura básica de la sociedad»,

El modo en el que las instituciones sociales encajan en un sistema y cómo éstas 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<sup>27</sup>.

Rawls sostiene que los actores racionales en la posición original elegirán dos principios de justicia. Éstos se refieren a la distribución de los «bienes sociales primarios», es decir,

- a. derechos y libertades básicos [...];
- b. la libertad de circulación y la libre elección de ocupación en un contexto de oportunidades diversas;
- c. poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica;
- d. renta y riqueza; y finalmente,
- e. las bases sociales de la autoestima<sup>28</sup>.

Lo que Rawls denomina «justicia como imparcialidad» implica lo siguiente:

#### *Primer principio*

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*

Las desigualdades sociales y económicas se organizarán de tal modo que ambas sean

- (a) en mayor beneficio de los menos favorecidos [...] y
- (b) vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades<sup>29</sup>.

No es sorprendente que el desarrollo de estos principios de Rawls haya atraído gran atención crítica. Emplear los métodos utilitarios de la teoría de la elección racional para llegar a conclusiones igualitarias liberales es una hazaña intelectual notable, pero una hazaña que ha suscitado mucho escepticismo. Incluso filósofos como Barry, afines a la empresa básica de Rawls, sostienen que la versión del contractualismo de T. M. Scanlon —que prohíbe aquellas acciones inconsistentes con principios que no podría rechazar razonablemente nadie motivado a buscar un acuerdo general informado y no forzado— ofrece un procedimiento mejor para llegar a los principios de la justicia<sup>30</sup>.

Mucho más importante para nuestros propósitos es el carácter radicalmente igualitario del segundo principio de justicia de Rawls, el famoso principio de diferencia. Podría afirmarse que ése es el núcleo de toda su teoría de la justicia. En efecto, Rawls afirma que «ambos principios [...] son un caso especial de una concepción más general de la justicia»: «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»<sup>31</sup>. En otras palabras, hay una presunción favorable a la igualdad. Es preciso justificar las desigualdades por los beneficios que aporten a los menos favorecidos.

El radicalismo de Rawls tiene otro aspecto. En una interpretación de la igualdad de oportunidades, a saber, la meritocracia, las recompensas se distribuyen conforme al talento natural de los individuos y al uso que hagan de él. Sin embargo, Rawls sostiene que «la dotación inicial de dones naturales y las contingencias de su desarrollo y fomento en las etapas tempranas de la vida son arbitrarias desde un punto de vista moral». El velo de la ignorancia oculta a las partes de la posición original cómo les ha ido en esta distribución. En conformidad con esto,

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 sólo en la medida en que mejoren la situación de quienes hayan sido perjudicados. Quienes hayan sido favorecidos de forma natural no pueden beneficiarse simplemente por sus mayores dones, sino sólo para cubrir los costes de la formación y educación y para usar esos dones de maneras que también ayuden a los menos afortunados. 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. Por tanto, volvemos al principio de diferencia si deseamos establecer el sistema social de tal modo que nadie se beneficie o resulte perjudicado por su posición arbitraria en la distribución de los dones naturales o por su posición inicial en la sociedad sin dar o recibir a cambio ventajas compensatorias<sup>32</sup>.

Por tanto, Rawls incluye también en la distribución de acuerdo con los principios de justicia no meros recursos alienables

como los medios de producción, sino también los beneficios que se obtienen del uso de los dones inalienables inherentes a los individuos. No hay que extrañarse de que este aspecto de la tesis de Rawls haya sido vigorosamente atacado por los teóricos de la Nueva Derecha como Nozick, que insiste en que el principio de Kant de tratar a los seres humanos como fines requiere que los individuos tengan derecho a su talento natural y a todo lo que puedan obtener utilizándolo<sup>33</sup>. Así, el principio de diferencia implica una forma más profunda de igualdad que la igualdad de oportunidades, al menos tal como se entiende normalmente ese último concepto.

Como muchas obras revolucionarias, la *Teoría de la justicia* está profundamente integrada en la tradición de la que surgió; en este caso, el liberalismo clásico. Eso puede observarse en dos aspectos en particular. En primer lugar tenemos lo que Rawls denomina «la prioridad de la libertad»: es decir, «la precedencia del principio de igualdad de libertad sobre el segundo principio de la justicia. Los dos principios de la justicia están en orden léxico, y por consiguiente lo primero que hay que satisfacer son las exigencias de la libertad [...] la libertad sólo puede restringirse por mor de la propia libertad»<sup>34</sup>. Los argumentos de Rawls a favor de esa postura son característicamente complejos, pero no ocultan el hecho de que aquí reproduce la tradicional creencia liberal en un conflicto entre la libertad individual y la igualdad social, y opta por la primera. Por tanto, debe enfrentarse a la afirmación histórica, implícita en la «proposición de *égalité*» de Balibar, de que los ataques a las libertades son acompañados de crecientes desigualdades, y viceversa (véase el capítulo 2). Los privilegiados defienden su posición restringiendo las libertades individuales, mientras que, a su vez, es probable que esas restricciones se conviertan en la base de nuevos privilegios.

En otro lugar de su sistema Rawls reconoce efectivamente que la relación entre libertad e igualdad es más compleja de lo que implica la prioridad léxica que otorga al primer principio de la justicia sobre el segundo. Un orden constitucional justo debe garantizar lo que denomina «el valor justo de todas las libertades políticas»: en otras palabras, «quienes tengan dones y motivaciones similares deben tener aproximadamente las mismas oportunidades de alcanzar posiciones de autoridad política con independencia de su clase económica y social». Pero en las democracias liberales realmente existentes, observa Rawls, «el sistema legal generalmente ha tolerado disparidades en la distribución de la propiedad y la riqueza que exceden con mucho lo que es compatible con la igualdad política»<sup>35</sup>. Eso es, claro está, precisamente lo que los marxistas han sostenido siempre cuando, como observa Rosa Luxemburgo, señalan al «núcleo duro de la desigualdad social y falta de libertad ocultas bajo el dulce envoltorio de igualdad y libertad formales»<sup>36</sup>. Efectivamente, en un texto reciente Rawls admite que «los autores hegelianos, marxistas y socialistas apuntan con bastante acierto esa objeción». Sigue especificando las siguientes condiciones institucionales para garantizar el justo valor de las libertades:

- a. Financiación pública de las elecciones y formas de garantizar la disponibilidad de información pública sobre cuestiones de política pública [...]
- b. Una cierta igualdad equitativa de oportunidades, especialmente en la educación y la formación [...]
- c. Una distribución decente de la riqueza y la renta que cumpla la tercera condición del liberalismo: todos los ciudadanos deben tener garantizados los medios versátiles necesarios para que puedan beneficiarse inteligente y eficazmente de sus libertades básicas [...]

- d. La sociedad como patrono de última instancia a través de un gobierno general o local u otras políticas sociales y económicas [...]
- e. Atención sanitaria básica garantizada para todos los ciudadanos<sup>37</sup>.

Por tanto, resulta que hacer efectivo el primer principio de la justicia depende de que se alcance un grado significativo de igualdad socioeconómica. Sin duda, eso apoya la tesis de Balibar de que la libertad y la igualdad van juntas, en lugar de —como sostiene la tradición liberal clásica— estar necesariamente en conflicto recíproco. Efectivamente, basándose en esas mismas razones, Jacques Bidet prefiere la «concepción general» de la justicia de Rawls a los dos principios ordenados léxicamente: «entendido de forma adecuada, el principio genérico de la justicia [...] estipula que no hay diferencia aceptable respecto a la libertad, porque ninguna desigualdad en cuanto a la libertad puede redundar en beneficio (sea esto lo que sea) de quienes tienen menos»<sup>38</sup>.

El segundo aspecto en el que se evidencia que la teoría de la justicia de Rawls está profundamente integrada en la tradición liberal clásica es su presunción básica de una economía de mercado. Por ejemplo, cuando considera diversas interpretaciones del segundo principio de la justicia, asume que «la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada»<sup>39</sup>. Como observa Bidet, «la disyunción entre ambos principios es coherente con una división de la estructura básica en dos esferas, una la política, a la que se aplica el primer [principio], la otra la economía, a la que se aplica el segundo». Respecto a esta última, aunque en principio Rawls deja abierta la elección entre la propiedad privada o social de los medios de pro-

ducción, de hecho «muestra una fe completa en la economía de mercado para garantizar la racionalidad y el dinamismo económicos»<sup>40</sup>. Por consiguiente, considera el caso de una «democracia en la que se posee propiedad» y en la que los empresarios disfrutaban de perspectivas mucho mejores que las de los trabajadores no cualificados. Esa desigualdad puede justificarse con arreglo al principio de diferencia si

las mayores expectativas que se conceden a los empresarios les estimulan a hacer cosas que mejoren las expectativas a largo plazo de la clase trabajadora [*sic*]. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos para que el proceso económico sea más eficiente, avance la innovación, etc. Los beneficios materiales resultantes acabarán difundándose a todo el sistema y a los menos afortunados<sup>41</sup>.

Rawls subraya que éste es un caso hipotético, pero es sintomático de su pensamiento sobre los incentivos. Ya hemos visto que cree que el principio de diferencia justifica que se dé a quienes poseen talento más recompensas si esto les estimula a producir más y por tanto a beneficiar a los menos afortunados. G. A. Cohen ha sometido esta tesis a una crítica detallada. Cohen sostiene que no es coherente con el hecho de que los mejor y peor situados pertenezcan a la misma comunidad moral (o, más exactamente, a lo que Cohen denomina «comunidad justificativa»). La demanda de incentivos de los mejor situados es, en efecto, una forma de chantaje, en la que amenazan con no realizar su aportación a no ser que obtengan una recompensa específica. Esa demanda se plantea frecuentemente en situaciones de conflicto pero, como afirma Cohen, no se trata de una exigencia que un miembro de una comunidad justificativa pueda plantear coherentemente a otro: los miembros de una comunidad de este tipo tratan de justificar de forma recíproca

sus acciones, y amenazar no es ofrecer el tipo de razón que puede aceptarse como justificación<sup>42</sup>. En el curso de esta crítica, Cohen expresa su

duda respecto a que el principio de diferencia justifique *cualquier* desigualdad relevante de forma no cualificada [...] Los peor situados se benefician de la desigualdad de incentivos en particular sólo porque los mejor situados podrían, en efecto, ir a la huelga si se suprimieran los incentivos desiguales. Esa desigualdad beneficia a los peor situados dentro de las restricciones impuestas por la actitud no igualitaria y el comportamiento derivado de ella de los mejor situados, una restricción que los mejor situados podrían eliminar. Y una desigualdad también puede beneficiar a los peor situados dentro de una restricción impuesta no por las actitudes no igualitarias *per se*, sino por estructuras desiguales preexistentes [...] Conjeturo que las igualdades sociales parecerán beneficiosas o neutrales para los intereses de quienes se encuentran en el segmento inferior sólo cuando consideramos como dadas estructuras desiguales y/o actitudes que respaldan la desigualdad que nadie que afirme el principio de diferencia debería aceptar sin protestar<sup>43</sup>.

*Teoría de la justicia* es el texto fundacional del liberalismo igualitario. Establece principios de justicia con un contenido radicalmente igualitario, principios cuya mejor aplicación, presupone, puede llevarse a cabo dentro de una economía de mercado. En gran medida, esto ya no es algo que se dé por supuesto, como hace Rawls, aunque Ronald Dworkin lo defiende explícitamente al sostener que «la idea de un mercado económico, como instrumento para fijar los precios de una vasta variedad de bienes y servicios, debe estar en el núcleo de cualquier desarrollo teórico atractivo de la igualdad de los recursos»<sup>44</sup>. Examinaré la relación entre igualdad y mercado en el capítulo 4. De momento, es importante subrayar que las críticas a

Rawls de Cohen y Bidet que acabamos de considerar son amistosas, no tratan de refutar su teoría, sino poner de manifiesto sus inconsistencias internas. Sugieren que los principios de Rawls implican un desafío mucho más radical a las instituciones sociales y económicas existentes que lo que su autor generalmente está dispuesto a reconocer<sup>45</sup>.

### ¿IGUALDAD DE QUÉ?

Amartya Sen ha sugerido que los debates sobre la igualdad plantean dos preguntas centrales: «(1) ¿Por qué igualdad? (2) ¿Igualdad de qué?». Sen afirma que es esa segunda pregunta la que suele debatirse en la controversia contemporánea sobre la igualdad. La gente puede ser tratada igualitaria o desigualmente en varios aspectos: «La igualdad se juzga comparando determinados aspectos particulares de una persona (como la renta, o la riqueza, o la felicidad, o las oportunidades, o los derechos, o el cumplimiento de sus necesidades) con esos mismos aspectos de otra persona». La diversidad inherente de los seres humanos significa que tratar a todos igualitariamente respecto de una «variable focal» de este tipo puede producir considerables desigualdades en otras dimensiones. Es raro el teórico que no se inclina por igualar alguna variable: «Es difícil lograr la plausibilidad ética a no ser que a todo el mundo se le otorgue igual consideración en *algún* espacio relevante para esa teoría en concreto». Nozick, por ejemplo, defiende igualar la libertad individual (que, de hecho, identifica con la autopropiedad) al precio de profundas desigualdades de riqueza y renta. Por tanto, «La pregunta pertinente resulta ser: "¿igualdad de qué?"»<sup>46</sup>.

Sin duda, es cierto que la diversidad humana se refleja a veces de forma sorprendente en las diferentes variables focales

que, según han sostenido distintos liberales igualitarios, deben utilizarse en las comparaciones interpersonales sobre las que debería basarse la redistribución. Aparte de los bienes sociales primarios de Rawls, los principales candidatos a la igualación son el bienestar, los recursos, accesos a las ventajas (u oportunidades de bienestar) y capacidades. Examinar sucesivamente estas variables puede ayudarnos a aclarar no sólo la naturaleza de las redistribuciones que se proponen, sino, para empezar, también las profundas razones éticas para tratar de lograr la igualdad<sup>47</sup>.

Considerando en primer término la *igualdad de bienestar*, podríamos considerarla una versión modificada del utilitarismo. Ambos son ejemplos de la teoría del bienestar; en palabras de Sen, «la concepción según la cual la bondad de un estado de cosas debe juzgarse enteramente por la bondad de las utilidades de ese estado»<sup>48</sup>. Una vez más, la utilidad o bienestar se entienden como estados mentales placenteros o satisfacción de las preferencias personales. Cohen plantea dos objeciones a la igualdad de bienestar, a las que denomina «críticas de los gustos ofensivos y de los gustos caros»<sup>49</sup>.

La primera es la que formula Rawls: para la teoría del bienestar, «si los hombres obtienen cierto placer en la discriminación de otro, en someter a otros a una menor libertad como medio para reforzar su autoestima, en nuestras deliberaciones debemos sopesar la intensidad de la satisfacción de esos deseos en comparación con otros deseos»<sup>50</sup>. Hay algo profundamente equivocado en una concepción de la justicia que trata mi preferencia por torturar como algo, en principio, igualmente digno de satisfacción que la preferencia de una persona sin hogar por encontrar cobijo.

No se trata sólo de que no todas las preferencias parecen tener idéntico valor, sino también de que satisfacer algunas

puede costar más que satisfacer otras. Eso es lo esencial de la segunda crítica, cuya formulación más sistemática se encuentra en Dworkin: «La igualdad de bienestar parece recomendar que aquellos con gusto por el champán, que requieren una mayor renta sólo para alcanzar el mismo nivel de bienestar que quienes tienen gastos menos caros, deberían tener mayor renta por ese motivo». En concreto, ¿qué pasa con aquellos que cultivan deliberadamente gustos caros? Si no parece razonable considerar la satisfacción de sus deseos tan urgente como la satisfacción de los deseos de quienes se conforman con gustos más modestos, tenemos que seleccionar otra variable focal para la igualación<sup>51</sup>.

Cuando consideramos también el proceso mediante el que se constituyen las preferencias individuales surge una tercera objeción a la igualdad de bienestar: en mi opinión, la más importante. Las preferencias suelen adaptarse a las circunstancias. Como afirma Sen, «quizá parezca que [una] persona que sufre la privación más absoluta, que lleva una vida muy modesta, no está en una situación demasiado mala en términos de la métrica (mental del deseo y su satisfacción si acepta la penuria con resignación y sin protestar»<sup>52</sup>. Es el problema de las uvas que no están maduras, o (por expresarlo en términos más pomposos) de las preferencias adaptativas: puede ser especialmente peligroso, en situaciones de aguda desigualdad y pobreza, guiarse por las preferencias de los que están en peor situación, pues es posible que hayan renunciado a cualquier esperanza de mejorar su condición<sup>53</sup>.

En lugar de la igualdad del bienestar, Dworkin propone la *igualdad de los recursos*. Imagina una subasta en la que todos los recursos productivos materiales se venden a individuos, cada uno de los cuales dispone de idéntica cantidad de dinero para pujar, y que además están asegurados contra discapacidades o

la carencia de cualificaciones de diverso tipo. A esta propuesta subyace una particular concepción de los fundamentos de la igualdad, según la cual, en palabras de Cohen, «en gran medida, el objetivo igualitario fundamental es acabar con la influencia de la suerte bruta en la distribución»<sup>54</sup>. Dworkin distingue dos clases de suerte: «la suerte de la opción», que se refiere a «cuán deliberadas y calculadas resultan las apuestas», y la «suerte bruta», que se refiere a «cómo se distribuyen los riesgos que no son apuestas deliberadas en ese sentido»<sup>55</sup>. A una víctima de la suerte bruta no se le puede considerar responsable de las desventajas que se deriven de ella. Nacer pobre es un ejemplo relevante de suerte bruta. Una de las contribuciones más importantes de Rawls al pensamiento igualitario ha sido sostener que la distribución del talento natural entre los individuos representa, de hecho, otro caso de suerte bruta, de la que sólo tienen derecho a beneficiarse los afortunados si permitírseles mejora la condición de los que están en peor situación.

Dworkin sostiene que la defensa de la igualdad de recursos «produce determinada concepción de la distinción entre una persona y sus circunstancias, y atribuye sus gustos y ambiciones a esa persona y sus capacidades físicas y mentales a sus circunstancias»<sup>56</sup>. Por consiguiente, puede considerarse a una persona responsable de sus gustos y ambiciones, pero no de sus capacidades físicas y mentales. Estas últimas son, como la posición socioeconómica en la que nace, cuestión de suerte bruta. Una distribución de recursos inicialmente igualitaria situaría a los individuos en las mismas circunstancias si estuviera sostenida por un hipotético mercado de seguros que compensara las desigualdades de los dones naturales. Sus respuestas a estas circunstancias diferirían según sus gustos y ambiciones, produciendo resultados desiguales. Un individuo motivado y abstemio acabaría con mayores recursos que alguien más relajado y con

gustos más dispendiosos. Pero *esta* desigualdad sería una consecuencia de las elecciones individuales y no de la suerte bruta de haber nacido con mayores riquezas o talento que otros.

Cohen comenta: «Dworkin, en efecto, ha rendido al igualitarismo el considerable servicio de incorporarle la idea más poderosa del arsenal de la derecha antiigualitaria: la idea de elección y responsabilidad»<sup>57</sup>. Sin embargo, la relación entre elección, preferencias y circunstancias es compleja. En primer lugar, está el problema, con el que ya hemos tropezado, de las preferencias adaptativas. Dworkin sostiene que los individuos son responsables de sus preferencias en la medida en que se identifiquen con ellas. Sin embargo, John Roemer objeta que es equivocado considerar a la gente «responsable de sus elecciones, incluso aunque éstas se deriven de preferencias que se formaron en parte o del todo bajo influencias que escapaban a su control [...] Las preferencias frecuentemente se ajustan a lo que la persona entiende equivocadamente que es una necesidad, y la sociedad no le hace ningún favor al aceptar las consecuencias que se siguen de ejercer esas preferencias»<sup>58</sup>.

En segundo lugar, los individuos, por razones que escapan a su control, pueden beneficiarse de forma distinta de la misma cuota de recursos. Sen imagina a dos personas, A y B: «la persona A, inválida, obtiene de un determinado nivel de renta la mitad de utilidad que B, el mago del placer». Ni el principio de diferencia de Rawls ni la igualdad de recursos de Dworkin tiene en cuenta esa «desventaja de utilidad», cuya responsabilidad sería absurdo atribuir a A. Estos casos ilustran el hecho general de que «la conversión de bienes a capacidades varía sustancialmente de una persona a otra, y la igualdad de la primera puede estar muy lejos de la igualdad de la otra»<sup>59</sup>. Estas consideraciones también se oponen a la igualdad de renta que defiende, por ejemplo, Shaw, que escribió: «El incentivo realmente eficaz para

trabajar son nuestras necesidades, que son iguales»<sup>60</sup>. El caso de A y B muestra que nuestras necesidades *no* son iguales: dar a A la misma renta que B sería tratarle injustamente.

Esa segunda objeción lleva a Cohen a proponer, en respuesta a la cuestión de Sen, *la igualdad de acceso a las ventajas*, en la que «ventajas» se refiere a «una colección heterogénea de estados deseables de la persona que no son reductibles ni a su panoplia de recursos ni a su nivel de bienestar»<sup>61</sup>. Cohen ofrece la siguiente argumentación para su propuesta:

Para Dworkin no es la elección sino la preferencia lo que excusa lo que de otro modo sería una distribución injustamente desigual. Propone la compensación de las deficiencias de capacidad, pero no de los gustos caros, mientras que yo creo que deberíamos compensar las desventajas que escapan al control de una persona como tales y que, por consiguiente, no deberíamos trazar una frontera entre una dotación desafortunada de recursos y funciones desafortunadas de utilidad. Una persona con gustos *caprichosamente* caros no tiene derecho a plantearnos exigencia alguna, pero tampoco alguien cuyas capacidades son escasas porque, imprudentemente, no las ha desarrollado. No hay ninguna diferencia moral, desde un punto de vista igualitario, entre una persona que adquiere irresponsablemente (o irreprochablemente decide desarrollar) un gusto caro y una persona que pierde irresponsablemente (o irreprochablemente decide consumir) un recurso valioso. La demarcación adecuada es la que existe entre responsabilidad y mala suerte, no entre preferencias y recursos<sup>62</sup>.

El enfoque de Cohen engarza con diversos intentos de desarrollar la idea de la igualdad «profunda» de oportunidades. Por ejemplo, para Roemer esta idea significa que la «sociedad debería hacer lo que pueda para “nivelar el terreno de juego” entre individuos que compiten entre sí por posiciones o, más en general, que debería nivelar el terreno de juego entre in-

dividuos durante sus períodos de formación, de modo que todos aquellos que poseen potencial relevante puedan acabar accediendo a los grupos de candidatos que compiten por esas posiciones». Las «irregularidades del terreno de juego» corresponden a «las circunstancias diferenciales cuya responsabilidad no se les debería atribuir [a los individuos] y que afectan a su capacidad para alcanzar o acceder al tipo de ventaja que se busca»<sup>63</sup>.

Sen, sin embargo, ofrece una solución distinta a las inadecuaciones de bienestar y recursos como variables focales: la *igualdad de capacidades*. Esta idea depende de la distinción entre el logro, los medios para el logro y la libertad de lograr. La teoría del bienestar se concentra en el logro: la satisfacción real que los individuos derivan de diversos estados de cosas. Ésta es una medida inadecuada de la igualdad por las razones que ya hemos visto. Tanto los bienes primarios de Rawls como los recursos de Dworkin representan un paso hacia los *medios* para el logro. Es un paso en la dirección adecuada, pero un paso que no va lo bastante lejos. La diversidad de los seres humanos supone que, como ya hemos visto, alguien incapacitado mental o físicamente, por ejemplo, o que es propenso a una enfermedad grave, no extraerá el mismo beneficio de un conjunto dado de recursos que alguien que no sufra estas desventajas. Por consiguiente, diferirá la medida de su libertad de lograr, así como sus logros reales. Por lo tanto, «Los bienes primarios sufren de un hándicap fetichista» en la medida en que «se refieren a cosas buenas más que a lo que esas cosas buenas *hacen* a los seres humanos»<sup>64</sup>.

Para remediar estos defectos, Sen propone que pensemos en el bienestar de una persona como algo que depende de la calidad de «un conjunto de “funcionamientos” interrelacionados, que consisten en seres y en acciones». Éstas «pueden variar

*La frase de Sen a Bienestar Primario de Rawls = el bienestar de los bienes*

desde cosas tan elementales como estar adecuadamente alimentado, tener buena salud, evitar la enfermedad remediabile y la mortalidad prematura, etc., a logros más complejos como ser feliz, tener autoestima, participar en la vida de la comunidad, etc.» La «capacidad de funcionar [...] representa las diversas combinaciones de funcionamientos (seres y acciones) que la persona puede lograr». Por tanto, refleja «la libertad de la persona para tener un tipo de vida en vez de otra». Sen propone que lo que deberíamos intentar lograr es la igualdad en estas capacidades: «las exigencias individuales no deben evaluarse en función de los recursos o los bienes primarios de que disfrutaran las personas, sino de las libertades de las que realmente disfrutaran para elegir la vida que tienen razones para valorar»<sup>65</sup>.

En lo que es una rareza para una teoría política normativa, el enfoque de Sen ha tenido un considerable impacto en la literatura de la ciencia social de corte más empírico: por ejemplo, ha contribuido a inspirar los esfuerzos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo dirigidos a construir diversos indicadores más capaces de medir el desarrollo de los países del Tercer Mundo que los toscos índices que ofrecen las estadísticas de la renta nacional, como el crecimiento del producto nacional bruto<sup>66</sup>. Desde un punto de vista filosófico, tiene el considerable interés de que intenta relacionar la libertad y la igualdad. La igualdad de capacidades se refiere a la libertad de los individuos para lograr los funcionamientos que valoran. «Esta libertad, que refleja las oportunidades de bienestar de una persona, debe valorarse al menos por razones *instrumentales*, por ejemplo para juzgar hasta qué punto es bueno el “trato” que recibe una persona en la sociedad. Pero, además, la libertad puede considerarse como algo intrínsecamente importante para una estructura social buena». Si la elección se considera una parte constitutiva de la vida buena, entonces «al menos ciertos tipos

de capacidades contribuyen *directamente* al bienestar, haciendo la propia vida más rica con las oportunidades de elección reflexiva»<sup>67</sup>.

El intento de Sen de relacionar la libertad y la igualdad es importante por dos razones al menos. En primer lugar, ya hemos visto que neoliberales como Nozick atacan al igualitarismo por razón de que su logro limitaría drásticamente la libertad individual. Pero Sen sostiene que contraponer libertad e igualdad de ese modo «refleja un “error categorial”. No son alternativas. La libertad es uno de los posibles *campos de aplicación* de la igualdad, y la igualdad es una de las posibles *pautas de distribución de la libertad*»<sup>68</sup>. En segundo lugar, el enfoque de la capacidad ofrece una argumentación positiva a favor de la igualdad. Rawls, Dworkin y Cohen ofrecen, en efecto, una razón negativa para tratar de alcanzar la igualdad en la dimensión preferida: la gente no debería sufrir las consecuencias de las desventajas de las que no son responsables, derívense esas desventajas de la distribución de los recursos productivos o de la incidencia de los talentos naturales. Sin embargo, también se puede valorar la igualdad por la razón más positiva de que igualar la libertad de los individuos para lograr el bienestar contribuye a lo que Tawney denominó «el desarrollo hacia la perfección de los seres humanos individuales»<sup>69</sup>.

Tawney ofrece aquí una formulación muy clara de la doctrina ética que Rawls denomina «perfeccionismo», que entiende el bien como el logro del bienestar personal. Rawls sostiene que esta doctrina no puede formar parte de una teoría de la justicia: las partes de la posición original no conocen su concepción del bien, lo que refleja el hecho de que en las sociedades liberales las concepciones del bien son inherentemente diversas<sup>70</sup>. Sen aborda este tema con cautela. Asigna al enfoque de la capacidad una genealogía que incluye a Aristóteles, quien ofreció

una teoría del bien concebido como una condición objetivamente cognoscible de bienestar (*eudaimonia*), y a Marx, que típicamente se apoyaba en una teoría de ese tipo cuando sostuvo que los individuos se autorrealizan a través de la libre actividad. Pero Sen también rechaza la propuesta de Martha Nussbaum de extender su propia teoría «introduciendo una explicación normativa objetiva del funcionamiento humano», ya que mantiene que «teorías específicas del valor bastante distintas pueden ser coherentes con el enfoque de la capacidad»<sup>71</sup>.

Una de las ventajas de desarrollar el enfoque de la capacidad en la dirección que sugiere Nussbaum es que ofrecería una forma de integrar dos de los valores básicos comunes al socialismo tradicional y a la Tercera Vía: la autonomía y la igualdad. Por ejemplo, podría entenderse la igualdad como igualdad de acceso al bienestar, y el propio bienestar como un concepto del que forma parte decisiva (aunque no se reduzca a ella) la capacidad de los individuos para poder perseguir con éxito fines que se han dado a sí mismos, pero que se considera que tienen valor con independencia de que sean elegidos y perseguidos<sup>72</sup>. Como mínimo, Sen sugiere que valoremos la igualdad no tanto como condición pasiva, sino como algo que nos permite tratar activamente con el mundo y de este modo vivir el tipo de vida que deseamos.

Sin embargo, es esta misma confluencia de igualdad y autonomía lo que suscita las dudas de Cohen. Sen tiene razón, afirma Cohen, al rechazar la idea de la teoría del bienestar de que «la totalidad del efecto positivo en una persona de su conjunto de bienes primarios estriba en (o existe en virtud de) sus reacciones mentales a lo que éstos pueden hacer por él». Sen ha identificado lo que Cohen denomina «medioestar» [*midfare*], «el efecto no utilitario de los bienes», que consiste en «estados de la persona producidos por los bienes, estados en virtud de los

cuales los niveles de utilidad adoptan los niveles que adoptan». Pero el «medioestar» no puede reducirse a las capacidades que los bienes otorgan a los individuos, o en el ejercicio de esas capacidades, puesto que «los bienes causan directamente otros estados deseables, sin ningún ejercicio de la capacidad por parte de su beneficiario»<sup>73</sup>.

No está claro hasta qué punto afecta esta crítica a la teoría de Sen. Según Sen, los funcionamientos abarcan tanto «seres» como «acciones»: es decir, tanto estados como actividades. Cohen propone igualar el acceso a las ventajas que, admite, «es, como el “funcionamiento” de Sen [...] una colección heterogénea de estados deseables»<sup>74</sup>. El propio Sen observa que «si la ventaja se considera específicamente en términos de bienestar (ignorando el aspecto de la agencia), entonces la “igualdad de acceso a la ventaja” de Cohen sería algo muy semejante a la igualdad de la libertad de bienestar»<sup>75</sup>. La diferencia entre ambas perspectivas no parece estribar tanto en lo que tratan de igualar como en las argumentaciones en pro de la igualdad en las que se basan: la preocupación de Cohen es eliminar las consecuencias de la suerte bruta, en tanto que a Sen le atrae una teoría perfeccionista en la que las capacidades igualitarias permiten la autorrealización de las personas. Ambos tipos de igualdad implican una redistribución muy considerable de la riqueza y la renta. A efectos de mi tesis en el siguiente capítulo, las trataré como equivalentes.

Escribiendo desde una posición muy similar a la de Cohen, Richard Arneson critica a Sen por no lograr aportar un índice que nos permita jerarquizar las capacidades individuales. En ausencia de semejante índice, es muy difícil, dada la diversidad de los seres humanos que subraya el propio Sen, comparar y por tanto tratar de igualar las capacidades de personas diferentes. En efecto, Arneson enfrenta a Sen a un dilema. Por un lado,

V. Sen 21

podemos considerar las preferencias individuales, en cuyo caso volvemos a la teoría del bienestar. Pero por otro, cualquier jerarquización objetiva de los funcionamientos y capacidades que sea independiente de las preferencias presupone «la adecuación de una teoría perfeccionista todavía no especificada que, ciertamente, todavía no ha sido defendida y que en mi opinión es indefendible»<sup>76</sup>.

La moneda igualitaria que prefiere el propio Arneson, la igualdad de oportunidades para el bienestar, también trasciende las preferencias individuales reales. Sostiene que deberíamos considerar las «preferencias hipotéticas» como «la medida del bienestar de un individuo». Éstas son las preferencias «que yo tendría si llevara a cabo una deliberación concienzuda de mis preferencias con toda la información pertinente, con calma de ánimo, pensando con claridad y sin cometer errores razonables». Idealizar las preferencias de este modo es esencial para que la posición de Arneson no se hunda en la pura igualdad de bienestar, con todas las dificultades que eso conlleva. Pero, admite, el efecto es que se requiere «una exposición normativa de la formación de preferencias que no se base en la preferencia. Por consiguiente, un igualitarismo del bienestar en sentido amplio requiere un componente perfeccionista»<sup>77</sup>. Por tanto, Arneson queda atrapado en el mismo dilema entre teoría del bienestar y perfeccionismo con el que enfrenta a Sen.

La dificultad con la que tropieza la crítica de Arneson a Sen es relevante por dos razones. En primer lugar, apoya la conclusión de Roemer: «Alguna medida objetiva de la condición de una persona tendría que tenerse en cuenta, según parece, para medir las ventajas relevantes para la justicia distributiva, puesto que una medida subjetiva no parece permitir una solución al problema de la esposa sometida», es decir, a la adaptación de las preferencias a circunstancias limitadas<sup>78</sup>. A pesar de la vigorosa

sa resistencia de Rawls al perfeccionismo, la teoría de la justicia igualitaria es incompleta sin una explicación objetiva del bienestar humano. En segundo lugar, esto significa que el liberalismo igualitario debe afrontar el mismo tipo de objeción que frecuentemente se plantea a la crítica de Marx al capitalismo, a saber, que contrapone las necesidades e intereses reales de las personas a sus preferencias actuales. Estas últimas, de acuerdo con la teoría marxista de la ideología, tienden a reflejar el efecto de las relaciones sociales capitalistas, lo que provoca que los deseos individuales se distorsionen o se ajusten a la baja<sup>79</sup>.

Puede que los liberales igualitarios se opongan a que se les lleve a este terreno tan controvertido. Sin embargo, es difícil ver cómo pueden evitarlo, pues es probable que sus propuestas redistributivas más radicales tengan como réplica la apelación al sentido común. Por ejemplo, la Comisión sobre Justicia Social del Partido Laborista, en su debate extraordinariamente conservador de la igualdad, invoca la intuición popular para rechazar la oposición de Rawls a basar la justicia en la noción de mérito. Por ejemplo: «no hay recompensas [...] que sean [...] debidas al mérito». O: «la gente [...] piensa con razón que la redistribución de la renta no es un fin en sí misma». En la medida en que los autores de estas afirmaciones no estén simplemente disfrazando sus propias opiniones como lo que, según ellos, cree «la gente», están convirtiendo las creencias predominantes en la sociedad en el baremo de la justicia social. En efecto, declaran que «es cierto que la opinión pública británica no reconocería en una teoría semejante [la de Rawls], o en ninguna otra teoría con semejantes ambiciones, todas sus ideas y sentimientos en conflicto respecto a la justicia social»<sup>80</sup>.

La cuestión de cómo validar cualquier teoría de la justicia es difícil, qué duda cabe, pero no es fácil ver cuál sería el ob-

jeto de la filosofía política si únicamente se limitara a presentar las «ideas y sentimientos en conflicto» que en cualquier momento dado prevalecen sobre el tema. En particular, convertirlas en el baremo de qué consideramos justicia social puede sancionar teóricamente actitudes que reflejan la creencia de quienes las albergan de que no pueden esperar nada mejor. El liberalismo igualitario no puede limitarse a tomar las preferencias y creencias existentes y justificarlas por su valor facial. Por tanto, se da la mano con la crítica marxista a la ideología, lo que no deja de ser sorprendente.

#### INJUSTICIA, EXPLOTACIÓN Y MÉRITO

La minuciosa y hábil crítica de Elizabeth Anderson al «igualitarismo de la suerte» (por lo que entiende el enfoque al que se inclinan Dworkin, Cohen y otros, que se concentra en remediar las consecuencias de la suerte bruta) sugiere también que la igualdad como ideal político solo puede justificarse por una fundamentación objetiva del bienestar. El igualitarismo de la suerte, sostiene Anderson, combina «algunos de los peores aspectos del capitalismo y del socialismo»: por una parte, adopta una actitud crudamente individualista hacia las víctimas de la mala suerte determinada por su opción, abandonándolas al sufrimiento de las consecuencias de sus propias elecciones (como por ejemplo, quedar inválidas por su propia negligencia); por otro lado, niega a las víctimas de la mala suerte bruta la igualdad de respeto a la que tienen derecho, compensándolas paternalistamente por su inferioridad frente a otros. Eso no sólo reinstaura «el régimen estigmatizador de las Leyes de Pobres»; además, controlar la demarcación entre los «que están en una posición de desventaja mereciéndolo y los que no» requeriría que «el es-

tado hiciera juicios abusivamente intrusivos y moralizantes sobre las opciones del individuo»<sup>81</sup>.

La polémica de Anderson selecciona sistemáticamente la lectura menos caritativa del igualitarismo de la suerte. Así, afirma que es sexista porque las mujeres que están en una situación de desventaja por cuidar de sus hijos se considerarían casos de mala suerte determinada por la opción: «Como las mujeres, en promedio, no tienen menos talento que los hombres, pero optan por desarrollar talentos poco o mal remunerados salarialmente por el mercado, no está claro que los igualitarios de la suerte tuvieran base alguna para remediar las injusticias que se derivan de su dependencia de los hombres que ganan el salario». Pero éste sólo es un contraejemplo para una versión del igualitarismo como la de Dworkin, que no tiene en cuenta la dependencia de las opciones de los individuos de las circunstancias en las que se encuentran. Dado el modo en el que las estructuras sumamente desiguales de nuestras sociedades discriminan sistemáticamente a las mujeres, puede ocurrir que dedicarse al cuidado de los hijos y ser económicamente dependientes sea la mejor opción que tengan: Anderson reconoce, en efecto, la presión de las circunstancias en estos casos al referirse a esas «opciones totalmente razonables (y en el caso de las personas dependientes dedicadas al cuidado de sus hijos, incluso obligatorias)»<sup>82</sup>. Igualar el acceso a las ventajas sin duda implica crear circunstancias en las que las mujeres no estén obligadas a depender económicamente de los hombres que ganan el salario<sup>83</sup>.

Sin embargo, es un acierto de Anderson subrayar la vulnerabilidad a un contraejemplo demoledor de cualquier versión del igualitarismo que no logre apelar a alguna fundamentación sólida de los motivos por los que, para empezar, buscamos la igualdad (ella, por su parte, opta por el enfoque de la capacidad de Sen). Además, pone de manifiesto algunos aspectos en los que

al menos ciertos tipos de igualitarismo de la suerte hacen concesiones excesivas al individualismo liberal. Un ejemplo notable es la tendencia a atribuir la desigualdad, principalmente, a la desigual distribución del talento natural. La tradición socialista ofrece una explicación diferente al llamar la atención sobre la explotación como causa de la desigualdad no justificada. Como vimos en el capítulo 2, Marx considera la explotación capitalista como una consecuencia de la distribución desigual de los recursos productivos. Los trabajadores, privados del acceso directo a los medios de producción, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, que controlan esos medios en condiciones tales que producen la explotación de los primeros. Esa explotación consiste en que los trabajadores llevan a cabo un trabajo excedentario para los capitalistas: es decir, no trabajan únicamente para mantenerse a sí mismos y a quienes dependen de ellos, sino también para generar los beneficios que buscaban los capitalistas al realizar sus inversiones. Los capitalistas se apropian de este trabajo excedentario sin realizar una aportación productiva, o al menos no una aportación equivalente a la recompensa que reciben. Esta relación antagonista entre los explotadores y los explotados constituye a su vez la base de la estructura de clases<sup>84</sup>.

En vista de esto, la desigual distribución de los recursos productivos alienables parece un caso de suerte bruta en la misma medida que la del talento natural inalienable. Los debates recientes sobre la igualdad, sin embargo, han tendido a orillar la cuestión de la explotación. Incluso Roemer, que ha dedicado considerables esfuerzos a reformular la teoría de Marx de forma que no ofenda a la sensibilidad intelectual de los economistas neoclásicos, concluye que la injusticia de la explotación se deriva de una desigualdad injusta en la distribución de los bienes, no de la extracción del trabajo excedentario que se origina en

esa distribución. Por consiguiente, desplaza el centro de atención de la propia explotación al tema de la justicia distributiva<sup>85</sup>. Algunos liberales igualitarios adoptan una actitud considerablemente más negativa respecto a la idea de explotación. Por ejemplo, Thomas Nagel escribe:

un sistema igualitario debería olvidarse por completo de la idea, todavía popular en determinados sectores, de que la raíz de la injusticia social es la explotación en el sentido de no recompensar a la gente de acuerdo con su contribución productiva o el verdadero valor de su trabajo. La defensa de la igualdad requiere que las recompensas *no* dependan de la contribución productiva, y en particular de que alguna gente reciba una cantidad del producto social muy superior a su contribución<sup>86</sup>.

En parte, Nagel está pensando (también rechaza la teoría del valor del trabajo) en el hecho de que las diferencias de talento individual tendrán como resultado contribuciones productivas diferentes; también en que quizá algunos individuos no puedan contribuir en absoluto al ser demasiado jóvenes, demasiado viejos, estar demasiado enfermos o desempleados. El tipo de pensamiento igualitario que hemos estado considerando en este capítulo sugiere que esas diferencias representan desventajas por las que los individuos afectados deberían ser compensados. Por consiguiente, una distribución igualitaria no debería corresponder a las contribuciones productivas de los individuos. No puede decirse que esta línea de pensamiento sea nueva. En efecto, Marx sostiene en su *Crítica del programa de Gotha* que lo que hace defectuoso el «principio de contribución», conforme al cual los individuos deben ser recompensados en proporción a su trabajo, es el hecho de que pase por alto estas diferencias y las consiguientes exigencias de compensación, aunque

sigue pensando que este principio gobernaría la distribución en el período inmediatamente posterior a una revolución socialista<sup>87</sup>.

¿Suponen estas consideraciones que los igualitarios deban renunciar a cualquier interés en la explotación? No, porque la injusticia de la explotación no depende del principio de contribución. Alguien es explotado si y sólo si se le obliga ilegítimamente a trabajar para otros. Uno puede elegir libremente trabajar para otros, por ejemplo como donación o cuando tiene lugar un intercambio genuinamente voluntario. Hay también casos en los que alguien puede ser legítimamente obligado a trabajar para otros, por ejemplo cuando se imponen impuestos de forma democrática para sufragar los objetivos legítimos del gobierno (incluido el de alcanzar la justicia social). La esclavitud y la servidumbre son casos claros de compulsión ilegítima. Lo que distingue la explicación marxista de la explotación capitalista es que la *apariencia* de libre intercambio entre el trabajador y el patrono queda invalidada por la distribución desigual de las fuerzas productivas: como resultado, los trabajadores se ven *obligados* a vender su fuerza de trabajo al capitalista en condiciones que conducen a su explotación. En otras palabras, no tienen ninguna alternativa aceptable a trabajar para los capitalistas en esas condiciones. Esto es una violación de su libertad, aunque no sean coaccionados directamente a ejecutar trabajo excedentario para el capitalista, sino que lo hagan como resultado de lo que Marx denomina «la compulsión silenciosa de las relaciones económicas»<sup>88</sup>.

Por consiguiente, la explotación es injusta sin más, con independencia de cualquier injusticia en la distribución inicial de los activos productivos, ya que los trabajadores son obligados de forma ilegítima a trabajar para el capitalista. Además, contribuye de modo indirecto a la injusticia en la medida en que su

consecuencia es una distribución desigual del acceso a las ventajas. En otras palabras, la polarización entre los ricos y los pobres documentada en el capítulo 1 puede ser, en buena medida, una consecuencia de la explotación, del mismo modo que las estructuras económicas contemporáneas sirven tanto para restringir o reducir el nivel de vida de la mayoría como para aumentar la riqueza de la mayoría privilegiada. Como observa Erik Olin Wright, la explotación se «define por un tipo concreto de mecanismo mediante el que el bienestar de los explotadores está relacionado causalmente con las privaciones de los explotados. En la explotación, *el bienestar material de los explotadores depende causalmente de su capacidad para apropiarse de los frutos del trabajo de los explotados*»<sup>89</sup>. Por lo tanto, si nos interesan las *causas* de la desigualdad, la explotación resulta ser sin duda importantísima.

Un relevante estudio que trata de dar contenido empírico a los conceptos económicos marxistas estima que la tasa de valor excedentario (que mide el grado de explotación de los trabajadores) en los Estados Unidos pasó del 170 por 100 en 1949 al 219 por 100 en 1989, un incremento del 44 por 100<sup>90</sup>. Este descubrimiento implica que existe una conexión causal entre el crecimiento de la desigualdad y la pobreza desde finales de los años setenta, así como la apropiación de un porcentaje creciente de trabajo excedentario por parte del capital. Examinando la trayectoria de la economía estadounidense entre 1973 y 1996, Robert Brenner escribe: «la defensa de la rentabilidad a lo largo de ese período, y su recuperación parcial en los años noventa, se ha predicado sobre una represión de los salarios sin precedentes durante el siglo pasado, y quizá desde la Guerra Civil»<sup>91</sup>. La riqueza y la pobreza, y las estructuras sumamente desiguales de ventaja y desventaja que implican, están por tanto causalmente relacionadas.

Es a esta luz a la que debemos considerar la protesta de David Goodhart de que «Bill Gates no ha amasado una fortuna de 150.000 millones de dólares explotando a los pobres de Seattle» (véase el capítulo 1). Si Gates ha acumulado sus miles de millones gracias a un proceso de reestructuración económica nacional, es más, mundial, en cuyo transcurso la introducción de la tecnología de la información ha contribuido a la destrucción a gran escala de empleos y a la presión constante sobre los salarios y las condiciones laborales, entonces *está* implicado en un proceso de explotación. Puede que haya consenso sobre que el principio de contribución no sea una buena guía para remediar este estado de cosas, pero de ahí no se sigue que la explotación no desempeñe un papel crucial en la producción de las desigualdades que requieren corrección. Además, las posiciones que ocupan explotadores y explotados en la estructura de la explotación determinan que tengan intereses en mantener o reducir la desigualdad, respectivamente: en esa medida, la explotación es directamente relevante para los procesos políticos a través de los que se puede corregir la injusticia<sup>92</sup>.

La explotación también es relevante en la cuestión del mérito: podría decirse que la gente merece o recibe los frutos de sus propios esfuerzos. Ahora bien, uno de los principales temas de la filosofía política de Rawls es su oposición a basar la teoría de la justicia en la noción de mérito. Ya hemos visto que rechaza la idea de que la gente merezca su talento natural. Tampoco sería factible, argumenta, recompensar a la gente conforme al esfuerzo que realizan, puesto que «el esfuerzo que una persona está dispuesta a realizar está influido por sus capacidades y habilidades naturales y las alternativas que tiene abiertas [...] la idea de recompensar el mérito no es práctica». También es incoherente, puesto que sólo una vez que hemos establecido principios de justicia podemos determinar qué es lo que merece la gente: «el

concepto de valor moral es secundario respecto a los de derecho y justicia, y no desempeña ningún papel en la definición sustantiva de las cuotas distributivas [...] El que una sociedad se organizara con el objetivo de recompensar el mérito moral como primer principio sería como establecer la institución de la propiedad para castigar a los ladrones»<sup>93</sup>.

En su sentido más general, el concepto de mérito parece equivalente simplemente al de tener derecho a [*entitlement*], o poder exigir legítimamente  $x$ . Una versión más específica del concepto vincula el derecho a la responsabilidad: en este caso, una persona puede exigir legítimamente  $x$  por algún acto u omisión suyo. Puede afirmarse que Rawls, cuando afirma que los individuos no merecen su talento natural, apela equívocamente a ambos conceptos, pero es el mérito en su segundo y más específico sentido lo que parece más relevante para las cuestiones de justicia distributiva. Los igualitarios de la suerte, como Dworkin y Cohen, conceden al mérito en este sentido un papel residual en sus teorías, en la medida en que tratan de proteger a los individuos de las consecuencias de la suerte bruta en la distribución de los recursos productivos y el talento natural, en tanto que aceptan las desigualdades que se derivan de cómo deciden hacer uso de sus capacidades una vez que (utilizando la expresión de Roemer) el terreno de juego se ha nivelado. Sobre esta base, parece que podría decirse que merezco cualesquiera resultados tengan mis acciones una vez que el acceso a las ventajas se ha igualado del modo adecuado.

Pero las versiones de la igualdad del Nuevo Laborismo parecen conceder al mérito un papel mucho más destacado. Como ya hemos visto en este capítulo, Gordon Brown ataca la «igualdad de resultados» porque ignora el «esfuerzo o mérito». La Comisión sobre Justicia Social incluso apoyó a Nozick contra Rawls en la cuestión del mérito, argumentando que «uno puede

J. Rawls / mérito

merecer las recompensas de su talento sin merecer su talento y que algunas desigualdades están justificadas [...] en cuanto a necesidad, mérito o recompensa»<sup>94</sup>. David Miller ha ofrecido una defensa más sistemática, desde una perspectiva socialista, de la afirmación según la cual «algunas desigualdades de la renta son *merecidas*»:

Si tratamos de tomar en serio la idea de que las personas sólo pueden merecer algo cuando son plenamente responsables de lo que logran —en el sentido de que el resultado no estaba afectado por las contingencias que pesan de forma desigual sobre diferentes personas—, veremos que el ámbito del mérito se reduce hasta el punto de desaparecer. Jamás podremos decir en un sentido real que una persona merece recompensas y beneficios por lo que ha hecho, porque siempre es razonable suponer que sus logros estaban afectados por factores de los que no era responsable<sup>95</sup>.

El argumento de Miller nos lleva de vuelta al problema con el que hemos tropezado antes, el de que es probable que las circunstancias muchas veces configuren las elecciones: en efecto, es una versión más general de la observación de Rawls de que el esfuerzo que alguien realiza está influido por su talento. Uno podría considerar que esto refuerza la tesis de que hay que renunciar a basar la justicia distributiva en el mérito. En vez de esto, Miller sostiene que semejante conclusión nos llevaría a «recomendar la igualdad estricta. Siempre habrá algún factor diferenciado externo para explicar los diferentes esfuerzos y opciones que hacen y adoptan las personas»<sup>96</sup>. Mucho depende de lo que aquí se entienda por «igualdad estricta». Si Miller quiere decir nivelar el terreno de juego instituyendo igualdad de acceso a las ventajas o igualdad de capacidades o de lo que sea, está claro que ése es precisamente el estado de cosas que tratan de

alcanzar los filósofos igualitarios que hemos considerado. Sin embargo, si «igualdad estricta» se refiere a un proceso continuo de intervención para eliminar todas las diferencias entre individuos que puedan derivarse de sus circunstancias, entonces esto parece un ideal escasamente atractivo, un ideal que corresponde a la caricatura de las intenciones de la izquierda que dibuja la derecha.

Pero no parece que el igualitario hostil a basar la justicia en el mérito se vea abocado sin remedio a este último sentido de igualdad estricta. Hay aspectos de la situación de una persona que escapan claramente a su control, como la posición de clase y el talento heredado. Hay otros aspectos de su situación en los que las contribuciones relativas de la circunstancia y las opciones son menos nítidas: por ejemplo, sus propias acciones. El hecho de que razonemos nuestras acciones y de que tanto acciones como razones sean objeto de reflexión y debate tiene una importancia central para que se nos considere responsables de estas acciones. El alcance de esa responsabilidad es una cuestión complicada, porque en un sentido importante somos productos tanto de la naturaleza como de la sociedad. Sin embargo, el caso de la suerte bruta no parece que sea tan complicado: ¿cómo se nos puede responsabilizar de la riqueza y la renta de nuestros padres y de la dotación genética que hemos heredado de ellos? Hay casos más difíciles —por ejemplo, los que hemos mencionado del trabajador y de la persona que cuida de los hijos y queda por ello en situación de dependencia económica— en los que es innegable que se toman opciones, pero en los que puede defenderse fácilmente que las circunstancias del caso son tan constrictivas que los individuos afectados deberían ser compensados por sus opciones. Quizá deberíamos decir que se trata de casos de suerte bruta, a pesar de las apariencias que indican lo contrario. Y luego están los casos, de los que está repleta

la vida cotidiana, en los que se considera a los individuos responsables de sus opciones, grandes y pequeñas.

Las raíces filosóficas de la dificultad son bien conocidas. Empleamos dos lenguajes aparentemente inconsistentes cuando hablamos de las personas: uno, el de la acción intencional; otro, el de la explicación causal. De forma natural, uno se inclina a la atribución de responsabilidad, mientras que el otro parece disolver esas cuestiones. Tras estos lenguajes acechan algunas de las cuestiones filosóficas más difíciles, relativas a la libertad y al determinismo. Dada su dificultad, se han ideado varios trucos teóricos para manejarlas. Pero eso no cambia el hecho de que parece que nos hagan falta ambos lenguajes y por tanto la necesidad, tanto en la vida cotidiana como en el discurso político y moral, de trazar una línea divisoria entre aquellos casos en los que consideramos a los individuos responsables de sus acciones y aquellos en los que consideramos que la presión de las causas que escapan a su control es lo suficientemente intensa para absolverlos de responsabilidad. Las teorías igualitarias de la justicia que he examinado proponen que se compense a los individuos por las desventajas que se derivan de la distribución desigual de los activos productivos y el talento natural, pero que, una vez que se les garantiza la igualdad de acceso al bienestar, hay que dejar que sean ellos quienes decidan qué uso hacen de esa libertad<sup>97</sup>.

Por el contrario, el intento de Miller de convertir el mérito en una de las principales formas de justicia distributiva parece reflejar su personal preocupación por la defensa del socialismo de mercado: es decir, de una economía en la que cooperativas de trabajadores que compiten entre sí producen los bienes y servicios para su venta en el mercado. Así, escribe: «si deseamos mostrar que las asignaciones del mercado pueden ser sustantivamente [...] justas, la única posibilidad que cabe es de-

mostrar que cada participante recibe lo que merece conforme a algún criterio de mérito». Y prosigue afirmando que:

Si [...] deseamos mantener algo semejante a nuestro actual concepto de mérito y las prácticas que lo acompañan, puede decirse mucho a favor de utilizar la demanda manifiesta como una forma de medir el valor de la producción. Incluso si pensamos, desde un punto de vista de espectadores, que todo nuestro sistema social produce bienes que tienen escaso o ningún valor real, no deberíamos esperar que un individuo que produce dentro del sistema adopte semejante actitud arrogante. Desde la perspectiva de los participantes, que es también la perspectiva adecuada para hacer juicios sobre el mérito, es un error tratar de mirar tras la demanda de los consumidores esforzándonos por descubrir sus necesidades «reales» (conforme a algún criterio)<sup>98</sup>.

La circularidad de este procedimiento es llamativa: sólo apelando al mérito podemos establecer la justicia de las transacciones del mercado, ¡pero el propio mérito se refleja en el estado de la demanda del mercado! Las retorcidas formulaciones que utiliza parecen reflejar que Miller está en cierta medida a la defensiva. Y bien pudiera ser así, porque parece plantear dos afirmaciones bastante sorprendentes: 1) las valoraciones monetarias de los consumidores respecto a los bienes y servicios que compran reflejan con exactitud sus necesidades; y 2) esas valoraciones autorizan además a los productores de los bienes y servicios a las rentas que perciben por participar en su producción. La afirmación 1) no nos concierne directamente aquí, pero tendríamos que decir que no se requiere una teoría muy sólida de las necesidades reales para saber que la renta monetaria que la gente tiene que gastar en bienes y servicios puede no corresponderse con lo que ellos mismos perciben como necesario.

Para establecer esa verdad, todo lo que hay que hacer es preguntar a cualquiera en la calle<sup>99</sup>.

En lo que respecta a la afirmación 2), ¿realmente las rentas que se derivan de las transacciones del mercado recompensan de acuerdo con el mérito? Consideremos el esfuerzo como un indicador del mérito. Pensemos en los trabajadores de la industria de los microprocesadores, que experimenta fluctuaciones muy considerables como resultado de los cambios mundiales de la oferta y la demanda. Como resultado de esas fluctuaciones, los trabajadores que aportan la misma cantidad de esfuerzo pueden experimentar cambios considerables en su remuneración, o incluso perder sus empleos por despidos masivos o cierre de fábricas. ¿De verdad es plausible afirmar que esos cambios registran el mérito? O, por otro lado, trabajadores con cualificaciones determinadas pueden experimentar cómo su remuneración aumenta espectacularmente sin cambio alguno en el esfuerzo que realizan debido a que esas cualificaciones tienen una gran demanda: ésta ha sido la afortunada situación en la que se han encontrado muchos tipos de expertos informáticos por el efecto 2000. ¿Merecen esos trabajadores la mejora de su retribución, o deberían limitarse a admitir que han tenido suerte? Estos ejemplos se refieren a situaciones de desequilibrio, y Miller sostiene que «existen buenas razones positivas para considerar los precios de equilibrio como indicadores del valor cuando se mide el mérito»<sup>100</sup>. Pero incluso en las condiciones idealizadas, espectacularmente faltas de realismo, que definen el equilibrio en la teoría neoclásica del valor, los precios reflejan la escasez relativa de los bienes y servicios. ¿En qué sentido puede afirmarse que quienes reciben rentas relativamente elevadas o bajas como consecuencia de esa escasez merecen beneficiarse de ellas o sufrir por su causa?<sup>101</sup> No es de extrañar que Hayek evite cuidadosamente basar su defensa de las desigualdades genera-

das por el mercado en cualquier apelación al mérito, insistiendo en que «el valor que tienen para nosotros las capacidades o servicios de una persona, por los que es retribuida, guarda escasa relación con cualquier cosa que podamos denominar mérito o merecimientos morales»<sup>102</sup>.

Miller aplica lo que parece un argumento imposible a la defensa de los beneficios, sosteniendo que «el auténtico espíritu empresarial [...] merece recompensa porque crea valor»<sup>103</sup>. Es aquí donde es relevante la cuestión de la explotación. La teoría de la explotación capitalista de Marx no apela a la idea de mérito. Rechaza el principio de contribución conforme al que las personas deben ser recompensadas en proporción a su trabajo como un caso de «derecho burgués»; en caso de que tenga un principio de justicia (aunque él niega que lo tenga), sería el principio de las necesidades: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades»<sup>104</sup>. Además, como hemos visto, la explotación puede condenarse por injusta simplemente porque viola la libertad de los trabajadores, puesto que son obligados de forma ilegítima a trabajar para los capitalistas. No obstante, la teoría de la explotación de Marx es relevante aquí por la luz crítica que arroja sobre diversas justificaciones del beneficio basadas en el mérito.

La justificación concreta contra la que Marx dirige su fuego apela a la abstención del consumo del capitalista para financiar sus inversiones<sup>105</sup>. Miller se basa más bien en el papel del espíritu empresarial del capitalista para identificar una laguna del mercado que pueda llenar rentablemente y para organizar la producción y la venta de cualesquiera mercancías se requieran para beneficiarse de esta oportunidad. Concedamos, a los efectos de la discusión, que quien desempeñe ese papel merezca alguna recompensa. La dificultad, entonces, es triple. En primer lugar, ¿cómo calculamos esa recompensa? Considérese el caso

del especulador financiero George Soros. Es bien sabido que obtuvo unos beneficios de mil millones de dólares el Miércoles Negro, el 16 de septiembre de 1992, cuando obligó a salir a la libra esterlina del mecanismo de cambio del Sistema Monetario Europeo <sup>106</sup>.

Cabe presumir que este beneficio se debió en parte a la habilidad y previsión de Soros al anticipar los movimientos de los mercados de divisas. ¿Pero todo él? Y si no todo, ¿cuánto? Esta dificultad es un caso de la dificultad general antes mencionada. Si nos limitamos a aceptar el mercado como juez exacto del mérito, podemos afirmar que la gente merece beneficiarse de toda clase de contingencias arbitrarias: por ejemplo, ¿en qué medida fueron potenciados los beneficios de Soros por la incompetencia, presumiblemente no prevista, del gobierno británico? Sin embargo, intentar separar la parte de los beneficios que refleja la propia contribución de Soros de la que se puede atribuir a otros factores parece una tarea imposible.

En segundo lugar, ¿qué ocurre en los casos en los que las recompensas del mercado y la contribución se mueven en direcciones opuestas: por ejemplo, los numerosos ejemplos en los que el salario y las opciones sobre acciones de los ejecutivos aumentan de forma significativa aunque los resultados de sus compañías hayan empeorado en el período de referencia? Al justificar estos incrementos es típico que no se apele al mérito, sino que se afirme que la competencia en el mercado internacional de ejecutivos de primera línea empuja al alza su remuneración, lo que obliga a las empresas que quieren conservar o atraer a los mejores a pagarles más. El argumento que subyace a esto es la idea de que, por razón de la eficiencia, hay que ofrecer incentivos especiales a individuos con talento; no se trata de ninguna noción de mérito.

Finalmente, ¿qué ocurre cuando los individuos obtienen beneficios sin desempeñar ninguna función empresarial? Supongamos, por ejemplo, que la decisión de depreciar la libra en septiembre de 1992 no la hubiera tomado Soros, sino un directivo al que hubiera contratado para gestionar su fondo de inversión. Qué duda cabe de que sus servicios se hubieran recompensado generosamente, pero la parte del león de los beneficios habría ido a parar a Soros y a los inversores de su fondo. Esta situación aún no es, ni mucho menos, infrecuente. Grandes corporaciones multinacionales, como BMW, son propiedad de familias que desempeñan en su gestión funciones muy limitadas, o ninguna en absoluto. ¿Con qué base pueden afirmar que lo que les renta la compañía es la retribución de su espíritu empresarial?

En vez de esto, podrían apelar a la idea de que sus beneficios les compensan por arriesgar su capital. No puedo examinar aquí el concepto de riesgo, al que se ha dado una importancia muy exagerada en los debates teóricos y políticos contemporáneos, pero me parece que cualquier tratamiento normativo serio del tema tendría que aportar una forma de comparar el valor moral de, por ejemplo, los riesgos que arrostran quienes juegan en la bolsa y los peligros a los que se exponen los trabajadores que se ven obligados a desempeñar tareas arriesgadas en un entorno laboral contaminado debido a la falta de empleos alternativos en su zona <sup>107</sup>.

Miller no deja de mostrar cierta incomodidad respecto el asunto de la explotación. Admite que en las sociedades capitalistas «las necesidades de los trabajadores y el control de los patronos sobre los recursos crean conjuntamente la relación de poder que culmina en la explotación». El socialismo de mercado, sin embargo, será diferente porque bajo él «los individuos sólo pueden adquirir recursos integrándose en la actividad productiva, y estos recursos, una vez adquiridos, no

pueden convertirse en capital privado». Por consiguiente: «No tiene nada de incoherente el intento de establecer una economía basada en el mercado pero libre de explotación»<sup>108</sup>. Pero si el socialismo de mercado de Miller demostrara ser viable (un gran «si»), esto no establecería la justicia de los mercados en general, sino más bien que un tipo de economía de mercado no genera explotación capitalista. No se sigue de aquí que el socialismo de mercado sea justo, puesto que, incluso aunque se igualara el acceso a los medios de producción, los individuos cuyo talento tuviera mayor demanda seguirían recibiendo rentas superiores: es decir, seguirían beneficiándose de la suerte bruta.

En conclusión: el mérito puede, en el mejor de los casos, desempeñar un papel residual en cualquier teoría de la justicia distributiva. Los intentos de justificar las desigualdades de la renta deberían apelar a una de las concepciones fundamentales de la igualdad que se han considerado en las secciones anteriores de este capítulo o sostener que se requieren incentivos por razones de eficacia. Con demasiada frecuencia, invocar el mérito confunde estos dos tipos diferentes de razones y complica las cosas.

#### IDENTIDAD Y DIFERENCIA

La igualdad plantea una última dificultad teórica que ha suscitado mucha atención en los años recientes: la cuestión de la diferencia. Cualquier concepción de la igualdad implica de forma necesaria comparaciones interpersonales con respecto a una de las dimensiones que hemos considerado anteriormente: bienestar, bienes primarios, recursos, acceso a las ventajas o capacidades. Pero suele objetarse que las diferencias entre los se-

res humanos son demasiado grandes para que esas comparaciones sean sostenibles.

En ocasiones, esta objeción adopta la forma vulgar de identificar el igualitarismo radical con la «igualdad de resultados», lo que se refiere a la exigencia de que la sociedad debería tratar de situar a todos los individuos exactamente en la misma situación material. Sin embargo, *ninguno* de los intentos de definir lo que Cohen denomina la moneda de la justicia igualitaria que hemos examinado en este capítulo puede reducirse a esta caricatura. Por el contrario, el objetivo de igualar aquellas circunstancias sobre las que los individuos no tienen ningún control es el de dejarles en libertad de perseguir sus fines: como esos fines difieren, los resultados de los individuos que ejercen sus capacidades también serán diferentes. Igualdad no es uniformidad. La idea de que conlleva la supresión de la diferencia individual es absurda.

Tradicionalmente, esta objeción provenía de los defensores de derechas de la desigualdad social, lo que no ha impedido a teóricos del Nuevo Laborismo como Gordon Brown y Anthony Giddens atribuir la idea de igualdad de resultados a sus críticos de izquierda. Sin embargo, en los debates contemporáneos el problema que plantea la diferencia a los igualitarios ha adoptado una forma más sofisticada y frecuentemente más radical.

Suelen estar implicadas dos tipos de cuestiones. En primer lugar, se afirma a veces que los movimientos políticos que se desarrollaron en los años sesenta y después de los años sesenta se han centrado en un nuevo tipo de división social. Ésta refleja desigualdades que no se basan en la clase: opresión por razones de género, raza, nacionalidad, orientación sexual y otras semejantes. Pero, se afirma, solucionar estas desigualdades no implica simplemente abolirlas: al contrario, los opri-

midos tratan de construir una identidad colectiva que, entre otras cosas, valora de forma nueva y positiva la diferencia que da origen a la discriminación. Basándose en esto, Etienne Balibar sugiere que la dinámica de la *égaliberté* tiene un límite: movimientos como el feminismo contemporáneo representan la emergencia de «una época *postmoderna*, en la que se plantea la cuestión de trascender el concepto abstracto o genérico de hombre»<sup>109</sup>.

En segundo lugar, algunos de estos movimientos plantean la cuestión de la diferencia cultural. En las sociedades liberales modernas coexisten personas de orígenes nacionales, confesiones religiosas y creencias políticas diversas, personas que tienen concepciones muy diferentes del bien. Este problema ha llegado a preocupar a muchos filósofos liberales. Por ejemplo, la obra tardía de Rawls, representada de forma destacada por *El liberalismo político*, ha intentado reformular cuidadosamente la teoría de la justicia como imparcialidad de tal manera que no apele en absoluto a una única metafísica sustantiva del bien, sino recurriendo a principios coherentes con diversas teorías del bien. Sin embargo, más allá del problema del pluralismo valorativo está el del relativismo: algunos sostienen que las diferencias en las concepciones del bien y en los grandes sistemas de creencias son tan fundamentales que ninguna teoría de la justicia es justificable racionalmente conforme a un determinado conjunto universal de criterios. Para el filósofo postmoderno Richard Rorty, por ejemplo, la teoría de la justicia liberal de izquierdas de Rawls no es más que una articulación de los valores que predominan en la sociedad estadounidense<sup>110</sup>.

Abordaré las cuestiones que plantea el problema de la diferencia en tres niveles. En primer lugar, está el reto conceptual que supuestamente plantea a la igualdad como ideal. La más destacada crítica de la igualdad desde la izquierda sofisticada

es la de Marx, que invoca la diferencia cuando critica el principio de contribución:

Esta *igualdad* de derechos [a los beneficios del propio trabajo] es un derecho desigual por un trabajo desigual. No reconoce distinciones de clase, porque cualquiera no es sino un trabajador como cualquier otro; sin embargo, reconoce tácitamente la desigualdad del talento individual y por tanto la capacidad productiva de los trabajadores como privilegios naturales. *Por consiguiente, es un derecho de desigualdad en su contenido, como cualquier otro derecho.* Un derecho, por su propia naturaleza, sólo puede existir como la aplicación de una norma igual; pero individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fuera desiguales) sólo son mensurables por una norma igual en la medida en que estén sometidos a un criterio igual, en que se consideren sólo desde un *determinado* aspecto: por ejemplo, en el caso que nos ocupa, en la medida en que se consideren *sólo como trabajadores* y no se vea en ellos nada más, se ignore todo lo demás. Además, un trabajador está casado, otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. Así, dada idéntica cantidad de trabajo realizado, y por tanto una participación igual en el fondo de consumo social, uno recibirá de hecho más que otro, uno será más rico que otro, etc. Para evitar todos estos defectos, el derecho tiene que ser un derecho desigual, no igual<sup>111</sup>.

En cualquier caso, este argumento debería absolver a Marx del cargo de pretender imponer la misma condición uniforme a todos los seres humanos. Su formulación característicamente paradójica de que un «derecho igual» es «*un derecho a la desigualdad*» oculta una importante tensión. Establece que el principio de contribución, al ignorar las diferencias de los productores en cuanto a su talento natural y a quienes dependen de ellos, conduce a que sean tratados de forma desigual, y por tanto (aunque Marx no puede afirmar esto debido a sus confusas

opiniones sobre la ética) es injusto. Además, Marx sostiene que cualquier principio de igualdad, dado que aplica el mismo rasero a individuos diversos, los trata de forma desigual, lo que una vez más implica que ese tratamiento es injusto.

¿Pero realmente se impone esa conclusión? Es verdad, como afirma Sen, que la diversidad de los seres humanos significa que tratarlos en pie de igualdad respecto a una variable o conjunto de variables implica que se traten de forma diferente en otros aspectos. Pero no se sigue de aquí que ese tratamiento diferente sea injusto. Una persona discapacitada puede recibir más recursos que alguien que no lo está para garantizar la igualdad de capacidades: en este caso, el objetivo de una asignación diferencial es lograr un trato igual. Lo mejor es interpretar la crítica de Marx del principio de contribución no como un rechazo de todos los principios de igualdad, sino como un rechazo de este principio en tanto que insuficientemente igualitario, y como apelación a un principio más refinado que tenga en cuenta todas aquellas diferencias por las que deberían ser compensados los individuos. El principio de necesidades podría considerarse como ejemplo de este tipo de refinamiento. Así es como interpreta Sen el argumento de Marx; según Sen, Marx «centró la atención en la necesidad de atender a nuestras múltiples diversidades, incluidas las diferentes necesidades»<sup>112</sup>. En efecto, podemos considerar el debate sobre la moneda de la justicia igualitaria precisamente como un proceso de refinamiento de nuestras concepciones de la igualdad para tener en cuenta todas aquellas diferencias que ponen a los individuos en una situación injusta de desventaja.

Si esta línea argumentativa es correcta, la mera existencia de la diferencia no invalida la igualdad. ¿Pero qué pasa, en segundo lugar, con el argumento de que determinadas diferencias limitan el alcance de la igualdad? Nancy Fraser ha planteado

una propuesta, ampliamente debatida, en el sentido de que distingamos entre dos tipos de justicia, una de las cuales se refiere a la redistribución, la otra al reconocimiento. La primera atañe a la «injusticia socioeconómica, que está arraigada en la estructura políticoeconómica de la sociedad» y que da origen a fenómenos tales como la explotación, la marginación económica y la privación.

El segundo tipo de injusticia es cultural o simbólica. Tiene sus raíces en las pautas de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos 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)<sup>113</sup>.

La injusticia de la distribución ha sido analizada por teóricos como Marx, Rawls, Sen y Dworkin, y ha constituido la preocupación del movimiento socialista. La injusticia del reconocimiento ha atraído el interés general con el desarrollo de los movimientos posteriores a los años sesenta. Los agravios que incluye son comunes a la opresión de mujeres, negros, lesbianas y gays y los grupos nacionales y étnicos marginados, y constituyen el material de la política contemporánea de la identidad. Fraser subraya que «esta distinción entre la injusticia económica y la injusticia cultural es analítica. En la práctica, ambas están entrelazadas». En efecto, «lejos de ocupar dos esferas herméticamente independientes, la injusticia económica y la injusticia cultural suelen estar imbricadas, de forma que se refuerzan recíprocamente de forma dialéctica»<sup>114</sup>. Sin embargo, Fras

ma que merece la pena tratar la distinción entre ambas para poder caracterizar con exactitud los distintos tipos de soluciones que requieren.

Una de las principales líneas de argumentación en las considerables críticas que ha suscitado la propuesta de Fraser es negar que la injusticia económica y cultural puedan distinguirse de ese modo <sup>115</sup>. En un nivel puramente conceptual, Fraser tiene derecho a rechazar esa objeción. Es indudable que su distinción identifica dos tipos distintos de situaciones de desventaja. Sin embargo, la interacción *causal* entre ambas es más profunda de lo que Fraser sugiere. No se trata únicamente de que sea típico que las injusticias económicas y culturales se apoyen mutuamente en cierto sentido genérico. Cuando examinamos las desventajas que sufre un determinado grupo debido a lo que uno podría llamar en sentido lato su identidad cultural —raza, nacionalidad o lo que sea—, observamos que esas desventajas suelen comprender lo que se podría denominar los agravios de la falta de reconocimiento —desprecio, estereotipos, etc.—, así como también determinadas discapacidades económicas.

Consideremos, por ejemplo, los sufrimientos de los albaneses de Kosovo bajo la dominación serbia: su opresión no sólo implicaba que se les negara la autonomía política y el uso de su lenguaje, y que se les estigmatizara por tener demasiados hijos, sino también que se les excluyera de los puestos de trabajo y de las plazas universitarias, y que se redujera su propiedad de tierras. O pensemos en los palestinos, que han trabado una prolongada lucha precisamente por el tipo de reconocimiento del que se ocupa Fraser. Sin embargo, solucionar su sufrimiento depende de forma crucial de que recuperen el acceso al recurso productivo básico —la tierra— que perdieron como consecuencia del establecimiento del Estado de Israel y de la guerra

de 1967. Yendo en dirección opuesta, desde la redistribución al reconocimiento, hemos visto que los teóricos igualitarios frecuentemente han subrayado los males espirituales asociados a la desigualdad <sup>116</sup>.

Teniendo en cuenta este tipo de «entretrejimiento» de lo económico y lo cultural, cabría preguntar: ¿qué sentido tiene contrastar tan drásticamente ambos tipos de injusticia? La respuesta de Fraser, como hemos visto, es que nos permite aclarar sus distintos tipos de soluciones. Es cierto que la distinción nos puede ayudar a ver en qué se equivocan determinadas tesis políticas imprudentes: por ejemplo, Judith Butler pasa de insistir en la importancia de lo cultural a afirmar que el lugar central de la familia heterosexual, monógama, en las relaciones capitalistas de producción otorga una posición privilegiada al tipo de contestación cultural practicada por activistas lesbianas y gays en cualquier estrategia de cambio social. El cuidadoso análisis de Fraser le permite diseccionar esta serie de combinaciones que sitúan tan convenientemente el tipo de Teoría Homosexual practicada por Butler en la vanguardia de la lucha anticapitalista <sup>117</sup>.

Pero la estrategia de «transformación» de las dimensiones de la injusticia económica y cultural por la que se inclina la propia Fraser apunta a lo que esta autora denomina una «reestructuración profunda» de las relaciones de producción y de «las relaciones de reconocimiento», reestructuración en la que se apoyarían mutuamente <sup>118</sup>. De modo que, una vez más, el «entretrejimiento» de ambos tipos de desventajas parece más importante que la distinción analítica entre ambas. Como mínimo, este debate indica que la igualdad como ideal no es irrelevante para lo que Fraser denomina la injusticia del reconocimiento. En efecto, para que los agravios que enumera bajo esta etiqueta puedan considerarse como injusticias, es preciso apelar a algún

pio que autorice a los individuos a la igualdad de reconocimiento; es de resaltar que entre los bienes primarios que hay que distribuir conforme a los dos principios de la justicia, Rawls enumere «las bases sociales de la autoestima». Además, la interdependencia causal de la injusticia económica y cultural implica que cualquier intento serio de solucionar los agravios del racismo o de la opresión de las mujeres, por ejemplo, probablemente tengan que afrontar todo tipo de reivindicaciones de redistribución de recursos materiales. Responder de forma adecuada a esas reivindicaciones requiere un principio igualitario de justicia distributiva. En este aspecto la diferencia tampoco se impone a la igualdad<sup>119</sup>.

El tercer tema, el del relativismo cultural, plantea cuestiones demasiado complejas para poder abordarlas adecuadamente aquí. Me limitaré a señalar que existen dos tipos de respuesta igualitaria. La primera es directamente filosófica. Teóricos igualitarios como Barry y Scanlon ofrecen argumentos de principio que desafían frontalmente al relativismo o al menos tratan de limitar su alcance<sup>120</sup>. En mi opinión, este tipo de respuesta es esencial y está enteramente justificada. Pero también podemos responder a los relativistas de un modo que cabría llamar «historicista». La época posterior a las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII ha desencadenado, como vimos en el capítulo 2, una sucesión de movimientos que reivindican lo que Balibar denomina *égaliberté*: libertad e igualdad interpretadas en el sentido de que sólo pueden realizarse conjuntamente.

Los desafíos iniciales al Derecho Divino de los reyes y, más en general, a la autoridad y el privilegio sancionados por la tradición y lo prescrito han desencadenado un proceso en el que diferentes formas de desigualdad han sido sometidas a escrutinio crítico y oposición política. Los movimientos que se oponen a lo que Fraser denomina injusticia de reconocimiento son

una continuación de ese proceso. Las desigualdades entre hombres y mujeres, negros y blancos, heterosexuales y gays que se mantenían en el pasado para reflejar la necesidad biológica han quedado en evidencia como consecuencias contingentes de las relaciones sociales. Estos movimientos basados en la diferencia han ampliado el alcance de la *égaliberté*, en vez de poner en evidencia sus límites, como sostiene Balibar.

El resultado es una situación en la que, al menos en las sociedades capitalistas avanzadas, las diversas concepciones del bien que tanto preocupan a los teóricos liberales coexisten con una presunción generalizada en contra de la desigualdad en el contexto de desigualdades socioeconómicas extensas y en aumento tanto dentro de esas sociedades como a escala global. Se trata de un estado de cosas paradójico e inestable, pero que no permite descartar la igualdad como mero prejuicio. Los intentos de filósofos como Rawls de articular una teoría igualitaria de la justicia deben verse en el contexto de unas sociedades en las que la igualdad lleva en la agenda política al menos desde la Revolución Francesa. El contexto histórico no valida ninguna teoría concreta, y mucho menos garantiza el triunfo de la igualdad, pero significa que los teóricos igualitarios están bregando con problemas que no se han inventado ellos mismos: se trata de problemas que reflejan parte de la estructura profunda de la propia modernidad.

#### 4. LA IGUALDAD Y EL CAPITALISMO

##### IGUALDAD SIN LÁGRIMAS

Debería quedar claro que las teorías de justicia igualitaria examinadas en el capítulo anterior implican una considerable redistribución de los recursos de la sociedad. John Roemer calculó recientemente que para alcanzar una igualdad «profunda» de oportunidades educativas en los Estados Unidos —cuyo objetivo fuera garantizar que niños de cualquier extracción social que empleen el mismo esfuerzo logren de adultos la misma capacidad de ganar dinero— habría que gastar 900 dólares en cada estudiante blanco y 2.900 en cada estudiante negro<sup>1</sup>.

Sin embargo, la redistribución se ha eliminado de la agenda política, incluso en el caso de gobiernos ostensiblemente comprometidos con la igualdad. Algunos analistas con interés por la historia han comparado la versión de la Tercera Vía que practica Tony Blair con el Nuevo Liberalismo, que surgió en Gran Bretaña en torno a 1900, y que inspiró las políticas de las grandes administraciones liberales de Campbell-Bannerman y Asquith entre 1905 y 1915. Así, Alan Ryan escribe: «La tercera vía apareció por primera vez en Gran Bretaña hace 95 años. En ese momento era, y sigue siendo, en la medida en que es coherente, la ideología del Nuevo Liberalismo [...] Lo cierto es que la tercera vía no es ni Nuevo Laborismo, como afirman sus admi-

radores, ni thatcherismo recalentado, como dicen sus detractores, sino la vuelta a una idea muy vieja»<sup>2</sup>.

La comparación es, sin duda, atractiva para el propio Blair. Frecuentemente ha lamentado la división que produjo en las fuerzas «progresistas» británicas la formación del Partido Laborista y ha insistido en la inspiración que encuentra en grandes figuras liberales como las de Gladstone, Asquith y Keynes. El Partido Laborista, pues, es dirigido por alguien que no cree en su existencia (quizá no sea una situación tan paradójica cuando se piensa con cuánta frecuencia los eclesiásticos expresan hoy dudas religiosas). Pero puede que para el gusto de Blair la realidad del Nuevo Liberalismo sea demasiado radical.

En la coyuntura histórica en la que surgió, había un amplio consenso en la elite política británica en cuanto a que el orden establecido se enfrentaba a dos desafíos. Uno era la amenaza externa que planteaban a la supremacía industrial y naval británica potencias emergentes como Alemania y los Estados Unidos; la otra era la perspectiva del conflicto social interno que planteaba el surgimiento de un movimiento obrero cada vez más poderoso y asertivo. Muchos políticos liberales y unionistas estaban de acuerdo en que la situación requería un considerable gasto adicional del gobierno en la armada (en particular, el programa Dreadnought) y un programa de reformas sociales importantes para aliviar el descontento de la clase obrera y mejorar la calidad física de un «género» humano que, como había puesto de manifiesto la guerra de los bóer, la pobreza había mermado con harta frecuencia.

Sin embargo, diferían respecto a cómo financiar el gasto. Unionistas como Joseph Chamberlain sostenían que los aranceles tendrían la doble ventaja de recaudar el dinero necesario al tiempo que protegían a las industrias británicas de la competencia extranjera. Los Nuevos Liberales seguían comprometidos con

el libre comercio, pero estaban dispuestos a desviarse del *laissez-faire* hasta el punto de apoyar una amplia intervención estatal en la economía e impuestos redistributivos. Estos últimos no sólo financiarían un mayor gasto gubernamental, sino que también contribuirían a fortalecer una coalición «progresista» amplia que incluyera tanto a los liberales como a un movimiento obrero pujante pero todavía subordinado políticamente. Esa fue la lógica del célere Presupuesto de 1909 de Lloyd George, con el que intentó pagar la reciente introducción de pensiones de jubilación no contributivas y los *dreadnoughts* desplazando la carga fiscal a los ricos mediante un superior impuesto sobre la renta e impuestos de sucesión y un nuevo gravamen sobre el valor de la tierra. La furiosa reacción unionista enconó en alto grado el conflicto de partidos, sobre todo después de que la alteración del equilibrio parlamentario devolviera la cuestión irlandesa al centro de la política en los años inmediatamente anteriores al estallido de la Primera Guerra Mundial<sup>3</sup>.

La política económica y social del Nuevo Liberalismo era, pues, un ejemplo clásico de lo que para el Nuevo Laborismo se ha hecho habitual estereotipar despectivamente como «grava-y-gasta». Lloyd George considera su Presupuesto de 1909 como el simple principio de un programa de reforma agraria bajo dirección estatal cuyo objetivo era quebrar el poder de la aristocracia terrateniente, programa que sería financiado gravando fiscalmente las rentas de los terratenientes<sup>4</sup>. La actitud hacia la redistribución del propio Blair queda bien reflejada en una anécdota de la campaña electoral de 1997, relatada por un periodista cercano a su corte: «A principios de la campaña, fui lo suficientemente estúpido para preguntarle a Blair si la distribución de la riqueza podría desempeñar algún pequeño papel en la política del centro izquierda. Hubiera sido menos arriesgado aventurar que solía pegar a su mujer»<sup>5</sup>.

Si Blair puede reivindicar un antepasado liberal, no es tanto el Gladstone de la vejez, vilipendiado por la aristocracia como traidor a su clase, o el joven radical Lloyd George, como los imperialistas liberales más de derechas como Asquith y sir Edward Grey, que apoyaron la Guerra de los Bóer y llevaron a Gran Bretaña a la Primera Guerra Mundial. Durante la guerra de los Balcanes de 1999, Richard Gott denunció la postura beligerante adoptada por Blair y quienes le apoyaban como «una vuelta al colonialismo del siglo pasado, cuando las potencias imperiales intervenían a capricho en los asuntos de los estados y los pueblos independientes»<sup>6</sup>. La ambiciosa «doctrina de la comunidad internacional» desvelada por Blair en el punto culminante de la guerra, que reivindicaba el derecho de las potencias de la OTAN a organizar «intervenciones humanitarias» en cualquier lugar que lo consideraran oportuno, legítima de hecho la pretensión del poder militar occidental a mantener la distribución global de recursos existente, manifiestamente injusta<sup>7</sup>.

Gordon Brown, un político laborista mucho más tradicional que Blair, ha sido más coherente en su uso del lenguaje igualitario, aunque la palabra «redistribución» parece haber sido desterrada del discurso del Nuevo Laborismo. El periodista Samuel Brittan, uno de los inventores del monetarismo, ha descrito con aprobación la política de Brown como ministro de Economía como «“liberalismo redistributivo de mercado” — sólo con un leve toque de redistribución»<sup>8</sup>. Aunque Brown ha seguido una política macroeconómica neoliberal ortodoxa, sobre todo dando al Banco de Inglaterra un control independiente sobre los tipos de interés y reduciendo el gasto público global real, al mismo tiempo ha practicado lo que David Piachaud denomina «redistribución a hurtadillas», que ha conllevado unos mayores subsidios y nuevos créditos fiscales dirigidos a los hogares más pobres con hijos, financiados, en el caso de la retirada del cré-

dito fiscal a los hijos para los contribuyentes con un nivel de renta superior; por mayores tipos fiscales marginales para las rentas medias<sup>9</sup>.

El enfoque amplio de la igualdad de Brown es un ejemplo de lo que Stuart White ha denominado «*igualitarismo de la dotación*», que implica igualar «la distribución básica de la dotación productiva de tal manera que las interacciones del mercado conduzcan a una mayor igualdad inicial de la renta, disminuyendo la necesidad de la redistribución subsiguiente»<sup>10</sup>. La versión de este enfoque del Nuevo Laborismo sólo implica, sin embargo, igualar el acceso a una única dotación productiva —la cualificación laboral— mediante una mejora de la educación y la formación. Así, cuando todavía estaba en la oposición, Brown demandó

un nuevo igualitarismo económico que parta del reconocimiento de que el potencial de las personas —y por tanto el valor de su trabajo— es la fuerza motriz de la economía moderna, y que el éxito o fracaso de la economía moderna depende de que fomente la cualificación de todos. En vez de trabajar en beneficio de unos pocos, el reto es reconstruir nuestra economía para garantizar que el trabajo pueda utilizar el capital en beneficio de todos<sup>11</sup>.

Brown subraya que mejorar la cualificación es una alternativa a cualquier redistribución más extensa de los recursos productivos: «cuando el éxito o fracaso de una economía depende del acceso al conocimiento más que del acceso al capital, la liberación individual surge de potenciar el valor del trabajo y no de abolir el capital privado»<sup>12</sup>. Este enfoque coincide aproximadamente con la tesis de Joel Rogers y Wolfgang Streeck de que la izquierda requiere una política postkeynesiana de «demanda efectiva» en la que el Estado debe proveer los bienes

colectivos —en particular la educación y la formación— de los que, según afirman, depende la competitividad en la era de la «acumulación flexible»<sup>13</sup>.

Desde el ministerio, Brown ha desarrollado su «nuevo igualitarismo económico» bajo el eslogan «el trabajo como camino a la oportunidad». Se han introducido nuevos créditos fiscales para garantizar a los hogares pobres con hijos una mayor renta mínima; se han graduado los niveles de renta en los que se retiran subsidios y créditos a los trabajadores para incentivar a los más pobres a ocupar empleos remunerados; se están dedicando recursos a lo que un estudio del Tesoro describe como «ayudar a pasar de los subsidios públicos al trabajo con el programa del *New Deal*, cuyo fin es proporcionar nuevas oportunidades de empleo a quienes han quedado desvinculados del mercado laboral»; por otro lado, «el gobierno trabaja para enfrentarse a la desigualdad de oportunidades en su raíz» elevando el nivel educativo<sup>14</sup>.

Aunque quizá no merezca algunos de los aplausos que le han dedicado periodistas deseosos de congraciarse con el Nuevo Laborismo, no cabe duda de que la estrategia de Brown es un intento pensado con seriedad y concebido sistemáticamente para reducir la desigualdad y la pobreza en la sociedad británica. Sin embargo, está mal concebido, es internamente incoherente y por tanto incapaz de alcanzar sus objetivos declarados.

La contradicción central estriba en el intento de Brown de combinar el neoliberalismo y el igualitarismo. El estudio del Tesoro citado arriba subraya la importancia de «[un] marco macroeconómico que promueva una plataforma para un crecimiento sostenido a largo plazo. Esto contribuirá a evitar las grandes oscilaciones de la producción que destruyen puestos de trabajo y crean bolsas de desempleo a largo plazo, cuyo efecto sobre las posteriores oportunidades de empleo es tremendo»<sup>15</sup>.

Como ministro, Brown repite continuamente el mantra de que son necesarias políticas monetarias y fiscales «prudentes» para evitar el ciclo de «expansión y quiebra» que asocia a la anterior administración conservadora.

Aquí hay una paradoja superficial: Brown considera a los políticos de la era Thatcher responsables de la inestabilidad económica, a la vez que se apropia de la ortodoxia neoliberal que esas administraciones trataron de aplicar sistemáticamente, por primera vez en la Gran Bretaña de postguerra. Sin embargo, la contradicción más profunda estriba en su creencia (que disuelve la paradoja aparente) de que las políticas macroeconómicas neoliberales, correctamente aplicadas (cosa que, según afirma, no hicieron los *tories*) acabarán, en efecto, con el ciclo económico, contribuyendo así a eliminar el desempleo masivo que Brown considera acertadamente como una de las principales fuentes de pobreza y desigualdad.

Esta creencia implica la versión relativamente cruda de la ortodoxia neoliberal que sostiene que las imperfecciones del mecanismo de mercado son la causa de las crisis económicas y el desempleo masivo. Esta versión está asociada en particular a la doctrina de la tasa de desempleo natural, pulverizada por Keynes en los años treinta pero rehabilitada por Milton Friedman y sus correligionarios monetaristas en los setenta. Desde esta perspectiva, la tasa de desempleo tiende a un cierto nivel que refleja factores determinados por la oferta y la demanda de trabajo en la economía real. Cualquier intento que emprenda el gobierno de empujar el desempleo por debajo de esa tasa —por ejemplo, intentando incrementar la demanda efectiva— simplemente aumentará la tasa de inflación; de ahí que la tasa natural se denomine frecuentemente Tasa de Desempleo No Aceleradora de la Inflación (NAIRU por sus siglas en inglés). Reducir esa tasa de desempleo natural requiere medidas «desde el lado

de la oferta» que aumenten el incentivo de los empresarios para contratar trabajadores<sup>16</sup>.

Apunta algún indicio del tipo de medidas que esto implica un memorando interno del Banco de Inglaterra, inusualmente franco, escrito en julio de 1930, cuando la Gran Depresión aumentó los niveles de desempleo de Gran Bretaña, que ya eran elevados:

Entre los remedios propuestos, el Banco prefiere:

- (1) Reducción de los salarios reales en las industrias protegidas [es decir, las que no estaban expuestas a la competencia internacional], y si esto es insuficiente, también en las no protegidas.
- (2) Reducción de los subsidios sociales reales a un punto en el que aumente el temor al desempleo y se estimule la movilidad del trabajo.
- (3) Redistribución de la carga fiscal para que grave menos a los beneficios y más a las clases protegidas de todo tipo, y redistribución de las tasas por servicios sociales para que no representen un impuesto al empleo.
- (4) Racionalización.
- (5) Una perspectiva calvinista<sup>17</sup>.

Este generoso espíritu del liberalismo económico prekeynesiano sigue informando el neoliberalismo contemporáneo, incluso aunque el lenguaje público de este último normalmente sea menos brutal. Bastiones del *laissez-faire* como el Banco Central Europeo sostienen que el desempleo masivo crónico que afecta a las economías avanzadas es en gran parte «estructural»: es decir, que su causa son los defectos en el lado de la oferta, los principales de los cuales son la excesiva rigidez de los mercados laborales, el excesivo poder de los sindicatos y la excesiva generosidad de los subsidios sociales. Los líderes socialdemócrata-

tas contemporáneos suscriben cada vez más este diagnóstico. En una declaración política reciente, Tony Blair y Gerhard Schröder declaran: «En gran parte de Europa, el desempleo es demasiado elevado —y en gran parte estructural». Prosiguen pidiendo «una nueva agenda para la izquierda desde el lado de la demanda»<sup>18</sup>.

Aparte de reducir la carga fiscal de las empresas, esa agenda demanda «una fructífera combinación de flexibilidad microeconómica y estabilidad macroeconómica». En particular, la «rigidez y la sobrerregulación dificultan nuestro éxito en la economía de servicios del futuro, basada en el conocimiento... Tenemos que ser más flexibles, no menos». Al mismo tiempo, Blair y Schröder protestan: «Los modernos socialdemócratas no son neoliberales de *laissez-faire*. Los mercados flexibles deben combinarse con la redefinición del papel de un Estado activo. La prioridad principal debe ser la inversión en el capital humano y social»<sup>19</sup>. Una vez más, es la potenciación de la dotación de cualificaciones individuales mediante la educación y la formación lo que se considera que diferencia la Tercera Vía del neoliberalismo.

A pesar de que esta estrategia pone énfasis en permitir a los individuos que realicen su potencial, tiene una dimensión autoritaria oculta. Consideremos el mundo prescrito por la ortodoxia neoliberal que hemos bosquejado anteriormente. Esta ortodoxia confía en que la búsqueda de la estabilidad macroeconómica mediante una política fiscal y monetaria prudente suprima las causas del desempleo cíclico, eliminando (o atenuando en gran medida) el ciclo de expansión y depresión. Entretanto, la flexibilidad del mercado laboral —en gran parte establecida en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, cosa en la que están de acuerdo tanto los thatcheristas como los partidarios de la Tercera Vía— acabará con el desempleo es-

tructural. Finalmente, programas como el *New Deal* laborista prepararán a quienes llevan en paro demasiado tiempo para reincorporarse al mercado laboral (o experimentarlo por primera vez).

En este mundo, cualquiera que siga sin un puesto de trabajo tiene que haber elegido libremente esa condición. La utopía inherente a los modelos neoclásicos de competencia perfecta se habrá cumplido: todo desempleo será voluntario. Cuanto más nos acerquemos a este feliz estado de cosas, más apropiado será, presumiblemente, forzar a ingresar al mercado laboral a aquellos recalcitrantes que persistan en seguir en el paro. Por tanto, la «política activa del mercado laboral desde el lado de la oferta» de Blair y Schröder tiene algo de siniestro; es una política que busca, *inter alia*, «introducir programas centrados en los desempleados de larga duración y otros grupos en situación de desventaja para darles la oportunidad de reintegrarse al mercado laboral de acuerdo con el principio de que los derechos y las responsabilidades van juntos». Y «evaluar todos los beneficiarios de subsidios, incluidos quienes estén en edad laboral y reciben subsidios por incapacidad, en cuanto a su potencial para desempeñar trabajo remunerado, y reformar los servicios de empleo estatales para ayudar a quienes son capaces de trabajar a encontrar un trabajo adecuado»<sup>20</sup>.

Puede resultar que «ayudar» a la gente a incorporarse al trabajo signifique empujarles a hacerlo; quizá, como ha ocurrido en los Estados Unidos en la «reforma» de los servicios sociales aprobada por Clinton como parte de su estrategia de triangulación (es decir, adoptar la agenda política de la derecha republicana), retirándoles completamente los subsidios. La amenaza casi es explícita en el documento Blair-Schröder: «Las nuevas políticas para ofrecer a los desempleados puestos de trabajo y formación son una prioridad de la socialdemocracia —pero tam-

bién esperamos que todos aprovechen la oportunidad que se ofrece»<sup>21</sup>.

Podemos observar cómo funciona la misma lógica en un reciente discurso de Brown, en el que afirmó el compromiso del Nuevo Laborismo con el pleno empleo sólo para reinterpretar este objetivo como «oportunidades de empleo para todos»<sup>22</sup>. Una vez más, lo que se implica es que depende de los individuos aprovechar esas oportunidades. Cuando Brown anunció en noviembre de 1999 que el programa del New Deal bienestar-para-trabajar se ampliaría a los desempleados de 25 o más años (originalmente estaba limitado a los de 18-24), *The Financial Times* comentó: «Está claro que el gobierno de Tony Blair avanza con determinación hacia un sistema de *trabaestar*: un sistema que hace que los subsidios del sistema de bienestar social dependan de la disposición a trabajar»<sup>23</sup>.

Una vez entendida esta lógica, desaparece lo que frecuentemente se considera una contradicción en la política de la Tercera Vía. Los analistas contrastan la adopción del liberalismo económico de Blair con el autoritarismo moral que suele exhibir respecto a cuestiones tales como el orden público y los valores familiares. Esta combinación de posiciones no es del agrado ni de los socialdemócratas croslanditas más tradicionales, que tienden a preferir dejar a los individuos en libertad de desarrollar su vida personal dentro de los límites impuestos por la política comprometida con la reducción de la desigualdad, ni de los neoliberales que consideran que la economía del libre mercado forma parte de un enfoque libertario de la vida más general.

Sin embargo, aquí no hay contradicción en el pensamiento del Nuevo Laborismo. Si la política macroeconómica ortodoxa y los mercados flexibles se complementan con políticas ideadas para aumentar la capacidad de mercado de quienes están en si-

tuación de desventaja, cualquier desempleo residual tiene que derivarse de los fallos de los individuos concernidos. Considérense esos fallos como consecuencias de faltas morales personales o de una «cultura de la pobreza» más general que alienta el comportamiento disfuncional, no media más que un corto paso de aceptar este diagnóstico a apoyar una política dirigida a reeducar, mediante una mezcla de sanciones e incentivos, a los individuos en cuestión, quebrando su resistencia a participar en el mundo del trabajo. En este sentido, es válida la acusación de que las políticas de la Tercera Vía tienden a reinventar el concepto victoriano de los pobres indignos.

Merece la pena resaltar otras tres características de todo este modelo de pensamiento. La primera es el énfasis en el trabajo asalariado como camino a la salvación o, como diría Brown, «el Camino a la Oportunidad». Cualquier ejemplo concreto de desventaja —tener que ocuparse de un hijo sin el apoyo de una pareja, sufrir invalidez, etc.— se remediará consiguiendo un puesto de trabajo para la persona en cuestión. Esta estrategia puede justificarse por la evidencia, sobre la que llamamos la atención en el capítulo 1, de que la pobreza y la desigualdad en sociedades como Gran Bretaña y los Estados Unidos están estrechamente relacionadas con el desempleo y el trabajo mal remunerado. Pero de una explicación causal de este tipo no se sigue que el remedio estriba en intentar meter a todo el mundo, con calzador, en puestos de trabajo.

Lo más evidente es que no es realista esperar que segmentos muy importantes de la población pobre —de forma destacada muchas personas inválidas y los ancianos— se incorporen (o se reincorporen) al mercado laboral. En circunstancias en las que la política social requiere la evaluación del «potencial para desempeñar un trabajo remunerado» de los beneficiarios de la asistencia social, el efecto puede ser el de reducir a quienes ca-

rezcan de ese potencial a un rango permanente de segunda clase. Tratar el trabajo como el principal medio para reducir la desigualdad puede, por tanto, funcionar como un mecanismo de exclusión. Puede que los efectos no sean meramente simbólicos. Piachaud comenta así la redistribución de los subsidios estatales en Gran Bretaña bajo el Nuevo Laborismo en detrimento de los desempleados sin hijos:

En lo que respecta a los hogares sin hijos de personas no jubiladas, el 10 por 100 más pobre generalmente está sin trabajo y recibe tres quintas partes de su renta de subsidios de la seguridad social. Algunos de éstos pueden escapar de la pobreza como resultado de las políticas de bienestar-para-trabajar. Para quienes sigan dependiendo de la seguridad social, la política actual de congelar estos subsidios en términos reales significará que este grupo quedará todavía más a la zaga y que su pobreza aumentará. Se calcula que, en un plazo de cinco años, el efecto que esto producirá será un aumento de la pobreza en 200.000 hogares, a los que pertenecen más de 300.000 personas<sup>24</sup>.

En segundo lugar, el primer paso en el camino hacia la salvación es la educación. En efecto, el estudio del Tesoro arriba citado entiende que las «raíces» de la «desigualdad de oportunidades» estriban en una educación insuficiente. A este respecto, el Nuevo Laborismo sigue manteniendo la línea del antiguo. Como hemos visto en el capítulo 2, tanto Tawney como Crosland insistían especialmente en atacar las desigualdades educativas. En el caso del Nuevo Laborismo, el énfasis no se pone tanto en la desigualdad como tal (la hostilidad que los socialdemócratas tradicionales mostraban hacia los centros privados de enseñanza ha desaparecido completamente), ni siquiera en un mayor gasto en educación, sino en hacer mejor uso de los recursos existentes atemorizando o sobornando a los profes-

res para que cumplan objetivos de eficiencia impuestos a nivel nacional. Aunque esta deplorable política se heredó en gran parte de los predecesores *tory* del gobierno de Blair, ahora se justifica de otra manera. Los objetivos thatcheristas de obtener valor por el dinero de los contribuyentes y suprimir métodos de enseñanza progresistas se mantienen en vigor, pero el objetivo global es ahora el de proporcionar a los individuos las cualificaciones que se requieren para participar en el mercado laboral. En sus detalles, así como en su diseño general, la Tercera Vía es una extraña mezcla de medidas conservadoras aleadas con aspiraciones socialdemócratas.

Este enfoque es vulnerable a la objeción fundamental de todas las estrategias socialdemócratas que tratan de reducir la desigualdad ampliando el acceso a la educación, a saber, que el rendimiento educativo no produce sino que más bien refleja la pauta general de desventajas sociales y económicas. Según la propia investigación del gobierno de Blair,

- Si los ingresos de un padre doblan los de otro, el resultado de los exámenes de matemáticas de su hijo varón es, en promedio, un 5 por 100 superior al del otro, y un 2,7 por 100 el examen de lectura.
- En el caso de una hija, la ventaja es de cinco puntos tanto en los resultados de los exámenes de matemáticas como los de lectura<sup>25</sup>.

Estas regularidades sugieren que los esfuerzos por mejorar el sistema educativo probablemente sean ineficaces a no ser que se vinculen a una transformación de las estructuras básicas de la desigualdad. El enfoque del Nuevo Laborismo también es vulnerable por su presunción de que la estrategia a largo plazo más segura para reducir el desempleo y por tanto aumentar las

oportunidades es proporcionar a los individuos la educación y la formación adecuadas. Como observan Blair y Schröder, «el acceso durante toda la vida a la educación y a la formación y la utilización a lo largo de toda la vida de sus oportunidades representan la seguridad más importante de la que se dispone en el mundo moderno»<sup>26</sup>. Esto es lo que Robert Kuttner llama «una cura de capital humano»<sup>27</sup>. Depende de la tesis, tantas veces repetida por Brown, de que en las economías ávidas de información del capitalismo avanzado contemporáneo la competitividad está en función cada vez más de la calidad del capital humano disponible: es decir, del conocimiento y cualificación de la mano de obra.

Sea cual sea la relación entre la competitividad y el capital humano, la tesis implícita de que un mayor acceso a la educación reducirá por sí mismo el desempleo no tiene respaldo en los datos. Considérese el caso de los Estados Unidos, que cada vez se impone más como modelo entre los defensores europeos de la Tercera Vía. Edward Luttwak ha criticado convincentemente, desde una perspectiva neoconservadora, la tesis de que la decadencia de la mano de obra de los «Antiguos Titanes» de la industria pesada del capitalismo estadounidense, como General Motors, sea compensada por la emergencia de los «Nuevos Titanes» de la industria de la tecnología informacional. Como observa Luttwak, en 1995 los Nuevos Titanes de la tecnología informacional empleaban un total de 128.420 trabajadores, menos de una quinta parte de la plantilla de General Motors, de 721.000 personas. Microsoft sólo empleaba a 15.000 personas:

Si la economía estadounidense se compusiera únicamente de Antiguos Titanes con un número de empleados muy grande, aunque en disminución, y de Nuevos Titanes que dieran empleo a muy pocos, el

desempleo estaría ascendiendo a niveles espectaculares. Por supuesto, eso no es así por la vasta y diversa gama de servicios de todo tipo, desde las administraciones locales, estatales y federal hasta los servicios de limpieza en seco, con la enorme y creciente industria sanitaria entre ellos. Dentro de esos servicios están los gigantes de la venta minorista y la comida rápida [...] que han aumentado mucho el número de empleados. Pero esto tiene una pega: no ofrecen ni los puestos de trabajo superlativos que abundan en el sector de tecnologías de la información, ni los puestos de trabajo industriales, sin atractivo pero bien retribuidos, de los Antiguos Titanes. En el comercio minorista a gran escala y en las cadenas de comida rápida, muchos empleados trabajan por el salario mínimo, muchos otros no ganan mucho más, y sólo unos pocos en la cima están muy bien pagados<sup>28</sup>.

Este modelo refleja el hecho de que, como observa Luttwak,

los Nuevos Titanes pueden prosperar, y de hecho lo hacen, abasteciendo únicamente a las élites y cuasi élites del mundo —los compradores y usuarios de ordenadores, *software* y auxiliares periféricos— con productos de márgenes muy altos en volúmenes relativamente pequeños [...] Lo que esto supone, desde una perspectiva más amplia, es que la tecnología informacional no es creadora de empleo en la misma medida en que, sin duda, lo fueron los motores eléctricos (el último gran salto), que desplazaron algunos trabajadores manuales junto con los motores de vapor, a la vez que daban origen a varias industrias nuevas que ofrecían mucho empleo y siguen ofreciéndolo. En vez de esto, la tecnología informacional es un «sumidero» de empleos, como dirían los físicos: destruye por millones trabajos auxiliares de oficina y, cada vez más, trabajos administrativos<sup>29</sup>.

Si este análisis es correcto, es improbable que los empleos mal retribuidos ofrezcan a muchos de quienes los desempeñan la oportunidad, gracias a la educación y la formación, de ascender

en la escala ocupacional. El salario bajo seguirá siendo lo que los estudios citados en el capítulo 1 sugieren que es ahora: un callejón sin salida del que no pueden escapar los trabajadores pobres. El documento Blair-Schröder admite tácitamente esto: «El mercado laboral requiere un sector de bajos salarios para que se disponga de puestos de trabajos poco cualificados. El sistema fiscal y de subsidios puede complementar las bajas rentas del trabajo al tiempo que ahorra en subsidios para los desempleados».<sup>30</sup> Las garantías de renta que ofrece Brown a las familias con hijos, aumentando los incentivos para aceptar empleos mal pagados, de hecho subsidian a los empresarios que ofrecen tales empleos. Sean cuales sean los beneficios del empleo remunerado, no está claro cómo esta política amplía genuinamente las oportunidades.

En tercer lugar, la estrategia del Nuevo Laborismo presume que es posible aumentar la igualdad sin ninguna redistribución significativa de la riqueza y de la renta. Eso es lo que implica el anuncio de Blair: «La guerra de clases se ha acabado. Pero la lucha por la auténtica igualdad no ha hecho más que empezar». A esto subyace la tesis, que acabamos de examinar, de que al permitir a los individuos realizar su potencial gracias a un mayor acceso a la educación y a la formación, el gobierno puede aumentar al mismo tiempo la competitividad económica. De modo que, «después de un siglo de antagonismo, la eficiencia económica y la justicia social por fin trabajan asociadas»<sup>31</sup>. Pero incluso aunque fueran ciertas las tesis de la mejora del capital humano, ¿de verdad es plausible que la totalidad de las vastas y arraigadas desigualdades que repasamos en el capítulo 1 —incluyendo, recordemos, las existentes a escala global— pueden reducirse sustancialmente sin *ninguna* redistribución digna de mención? Sólo los ingenuos o quienes se engañan a sí mismos pueden pensar que es así<sup>32</sup>.

En efecto, el autoengaño es una notable característica de los igualitarios más comprometidos en las filas del Nuevo Laborismo. Brown sigue lo bastante apegado a sus raíces en el Antiguo Laborismo para denunciar ocasionalmente el «privilegio y la codicia». Por ejemplo, no hace mucho, en un discurso más jactancioso que de costumbre, pensaba anticipadamente en un segundo mandato ministerial: «será el pueblo británico quien pueda decir, en palabras de Roosevelt, que en nuestro primer mandato estas fuerzas de la reacción y el privilegio encontraron su igual; en el segundo, encontraron su amo»<sup>33</sup>.

¿A quién se piensa que está engañando? Brown es un miembro dirigente de un gobierno que se ha aplicado a fondo a evitar ofender a los ricos y privilegiados. Los ministros, desde Blair para abajo, han buscado su compañía, los han celebrado públicamente y han solicitado sus contribuciones financieras. Las promesas que hicieron mientras estaban en la oposición a los sindicatos respecto a cuestiones tales como los salarios mínimos, los derechos sindicales y la jornada laboral se han agitado en vista de la oposición de las grandes empresas. Cuando el secretario de Comercio e Industria, Stephen Byers, anunció «una drástica reducción de la excesiva retribución de los consejeros», *The Financial Times* comentó cínicamente: «A fin de cuentas, había poca cosa detrás de la retórica, lo que explicó los suspiros de alivio de la audiencia de la City»<sup>34</sup>. Si el Nuevo Laborismo realmente logra un segundo mandato, las «fuerzas de la reacción y el privilegio» podrán estar tranquilas sabiendo que *ellas* son los amos.

Estas contorsiones reflejan el hecho de que Blair y Brown creen que pueden lograr la igualdad sin lágrimas: es decir, sin un conflicto social significativo. Pero eso es la más obvia de las ilusiones. Las desigualdades sociales y económicas son tan profundas, tan injusta (en los términos que hemos expuesto en el

capítulo anterior) la actual distribución de los recursos, que la situación sólo puede empezar a remediarse mediante drásticas transferencias de los ricos a los pobres. Puede que ésa sea una verdad incómoda, y muchos pueden concluir que la redistribución a esta escala es políticamente imposible. Pero quienes decidan, por la razón que sea, optar por una segunda o tercera mejor elección no tienen derecho a la reconfortante ilusión de que aquello por lo que han optado equivale a la justicia social.

#### EN LA MONTAÑA RUSA CAPITALISTA

Aparte de estas dificultades específicas, la contradicción fundamental de la Tercera Vía, concebida como estrategia socialdemócrata, estriba en su intento de combinar el igualitarismo con una política económica neoliberal. ¿Puede reducirse significativamente la injusticia social en una economía que se ajuste al modelo angloestadounidense de capitalismo desregulado, de *laissez-faire*? Entre las múltiples razones que permiten concluir que no, destacan sobre todo dos.

En primer lugar, las desigualdades económicas se han ampliado de forma dramática a lo largo de las dos últimas décadas, precisamente el período en el que las políticas neoliberales han llegado a predominar en los gobiernos occidentales. El hecho de que en los países avanzados hayan ido más lejos precisamente en aquellos dos —Estados Unidos y Gran Bretaña— donde el regreso al *laissez-faire* ha sido más acusado sugiere que esto no es una mera coincidencia. En efecto, los pilares básicos de la política fiscal de la era Reagan-Thatcher —recortes en los impuestos sobre la renta y los beneficios a favor de los ricos y quienes tienen mejor situación económica, mayor dependencia de im-

puestos indirectos regresivos que golpean con relativa dureza a los peor situados económicamente, reducciones en el gasto social que dañan a los pobres— no podían tener otro efecto que ampliar las dificultades.

El gobierno del Nuevo Laborismo en Gran Bretaña ha persistido en la política fiscal thatcherista, presidiendo una caída en el porcentaje de la renta nacional dedicada al gasto público a su nivel más bajo desde los años sesenta, al tiempo que sostenía la promesa de seguir reduciendo los impuestos. Aparte de los defectos que hemos examinado en la sección anterior, el tipo de medidas que defienden los defensores de la *Tercera Vía para reducir la brecha entre ricos y pobres* probablemente sean ineficaces en comparación con las consecuencias de este enfoque.

En segundo lugar, el núcleo racional en la versión de la igualdad de oportunidades que defiende especialmente Gordon Brown es su reconocimiento de los nexos entre desempleo, bajos salarios y pobreza. Pero la era neoliberal ha sido una de las de crecimiento más lento en la producción, y por tanto de elevados niveles de desempleo. Como observa Angus Maddison en su estudio del desarrollo a largo plazo del capitalismo moderno, «hubo una edad de oro de crecimiento muy acelerado en el cuarto de siglo posterior a la Segunda Guerra Mundial y un deterioro muy acusado a partir de 1973, aunque la evolución en esta última fase ha sido mejor que en cualquier período previo a la edad de oro». La tasa de crecimiento anual del producto interior bruto real (PIB) en las 16 principales economías capitalistas de mercado fue del 2,4 por 100 en 1820-1870, 2,5 en 1870-1913, 2,0 en 1913-1950, 4,9 en 1950-1973 y 2,6 en 1973-1989<sup>35</sup>.

Como el período 1913-1959 incluye la Gran Depresión de los años treinta, con mucho la crisis económica más grave de la

historia del capitalismo, cuando el producción cayó casi un 30 por 100 en los Estados Unidos y Alemania, lo que tenemos a partir de 1973 es una caída de la tasa de crecimiento media a niveles del siglo XIX. Las cifras de Maddison sólo llegan hasta 1989, pero los datos de los años noventa no suponen una ruptura real de esa pauta. A finales de 1996 *The Financial Times* citaba proyecciones de la OCDE según las cuales «el crecimiento anual medio para la UE y los EE UU durante la mayor parte de los años noventa sólo alcanzará el 1,9 por 100 (en comparación con el 1,6 por 100 de Japón)». El artículo comparaba «esta sombría trayectoria con el crecimiento medio de los años sesenta y principios de los setenta: un promedio del 4,8 por 100 en Europa, 4,3 en los Estados Unidos y 9,4 en Japón»<sup>36</sup>. A finales de la década, la economía estadounidense recobró velocidad, creciendo a un promedio de casi el 4 por 100 en 1996-1999, pero es improbable que eso cambie el cuadro global de los países avanzados, dado que Europa continental se estancó durante gran parte de los años noventa, mientras que Japón luchaba con la peor crisis deflacionista experimentada por cualquier economía importante desde los años treinta. Se espera que en el año 2000 haya en paro 35 millones de personas en el bloque de países ricos de la OCDE<sup>37</sup>.

Cuando se reflexiona sobre ello, es un notable tributo al papel que desempeña el poder institucional en cuanto a garantizar la aceptación de ideas —y a la insolente audacia de los defensores del libre mercado— que el neoliberalismo haya triunfado sobre la economía keynesiana y se haya consolidado como ortodoxia económica en una época en la que el crecimiento medio casi se ha reducido a la mitad. Pero la modestia intelectual no ha sido una de las características más llamativas de los liberales. Quizá el caso más llamativo sea el de Rusia, donde la aplicación de la «terapia de choque» del libre mercado en los años

noventa condujo a una catástrofe económica mayor que cualquier otra conocida, incluso en la Gran Depresión, a mayores desigualdades socioeconómicas y a la transferencia al por mayor de los activos públicos más rentables a un puñado de empresarios privados reclutados en gran parte entre la antigua *nomenklatura*. Sin embargo, los consejeros académicos del gobierno ruso, como Jeffrey Sachs y Richard Layard (coautor de un libro publicado en 1996 titulado *The Coming Russian Boom*), no muestran signo alguno de arrepentimiento. Uno se pregunta qué efecto tendría aplicar a tales consejos el tipo de indicadores de rendimiento impuestos a la educación universitaria británica durante la era Thatcher<sup>38</sup>.

Esto no significa considerar al neoliberalismo responsable del ralentizamiento económico posterior a 1973. Su rehabilitación intelectual y política fue una reacción a ese ralentizamiento y al fracaso de las medidas keynesianas para superarlo. Pero, con independencia de esto, hay sólidas razones para afirmar que el retorno al *laissez-faire* ha empeorado la situación. Considérese el caso de los niveles crónicamente elevados de desempleo en la Unión Europea. La línea ortodoxa, que han suscrito Blair y Schröder, según la cual éstos son una consecuencia de las rigideces del mercado laboral producidas por la sobre-regulación y la fortaleza de los sindicatos (en el continente al menos) ha sido recientemente puesta en cuestión por un estudio de la OCDE que no ha encontrado ningún nexo sólido entre la legislación que protege a los trabajadores y el nivel de desempleo<sup>39</sup>.

Una explicación alternativa al desempleo masivo estriba en el enquistamiento de las políticas neoliberales en la UE, en primer lugar por las condiciones de convergencia de la unión económica y monetaria recogidas en el Tratado de Maastricht, posteriormente por el establecimiento, en ese mismo tratado, de

un Banco Central Europeo, independiente y no electo, con el control exclusivo de la política monetaria desde que se lanzó el euro a principios de 1999<sup>40</sup>. Un provocador estudio reciente va todavía más lejos, sosteniendo que los elevados niveles de paro europeos en comparación con los estadounidenses reflejan el hecho de que la política de los EE UU es en ciertos aspectos más igualitaria y sin duda está más activamente comprometida con la creación de empleo que la de una UE que en estos momentos está en gran parte bajo gestión socialdemócrata<sup>41</sup>.

Y en un sentido más fundamental: la simple verdad es que el capitalismo no funciona tal como la ortodoxia neoclásica afirma que funciona. Sencillamente no es el caso que una economía de mercado, si se abandona a sus propios instrumentos, alcance un equilibrio de pleno empleo. Como ha admitido en sus escritos teóricos Hayek, el más astuto de los defensores modernos del libre mercado, el capitalismo es un sistema económico inherentemente inestable que atraviesa de forma inevitable un ciclo de expansión y depresión. Hay muchas razones para que eso ocurra así: permítaseme mencionar dos de las más importantes<sup>42</sup>.

La primera podríamos relacionarla con Keynes, puesto que uno de los principales temas de la *Teoría general* es la inestabilidad constitutiva de los mercados financieros. Autores contemporáneos de la izquierda keynesiana, como Will Hutton y Larry Elliott en Gran Bretaña, han subrayado este mismo tema<sup>43</sup>. En su lucha por predecir un futuro inherentemente incierto y por tanto descubrir el momento en el que pueden comprar o vender sus activos de la forma más rentable, los inversores en los mercados financieros están sujetos a movimientos colectivos impulsados por la codicia y el temor, movimientos que pueden tener efectos devastadores sobre la economía productiva. Las políticas neoliberales de desregulación —impulsadas firmemente

por sucesivas administraciones estadounidenses a partir de los años setenta— y la revolución en la tecnología informacional han interactuado con tendencias económicas a más largo plazo para aumentar en gran medida el volumen y la movilidad internacional del capital invertido en los mercados financieros. El resultado han sido las grandes oleadas de inversión occidental especulativa que empezaron levantando una serie de economías «emergentes de mercado» —México a comienzos de los años noventa, Asia oriental y Rusia en la segunda mitad de esa misma década— para a continuación, una vez que la euforia se convertía repentinamente en pánico, precipitar su caída cuando el capital huyó con tanta celeridad como había entrado<sup>44</sup>.

Las consecuencias humanas de estos gigantescos flujos de capital hacia dentro y hacia fuera de economías concretas han sido graves. En Indonesia, los salarios reales cayeron un 30 por 100 en 1998, y la incidencia de la pobreza aumentó hasta alcanzar entre un 14 y un 20 por 100 (en comparación con el 11 por 100 de dos años antes). La renta por hogar en Corea del Sur era un 20 por 100 inferior en el tercer trimestre de 1998 que un año antes. En Filipinas, la renta real *per capita* cayó un 12 por 100 en 1998<sup>45</sup>.

El profundo pánico financiero que se produjo después del *crash* de Rusia en agosto de 1998 y que a comienzos del otoño motivó una breve retirada masiva de dinero en efectivo al desaparecer la confianza en el sistema de crédito, reforzó un creciente coro de voces que criticaban el «consenso de Washington», el eje formado por el Tesoro de los EE UU y el Fondo Monetario Internacional para promover la adopción global de políticas neoliberales en los años ochenta y noventa del siglo XX. Se puso de moda la idea de los controles de capitales ideados para permitir a los gobiernos regular los flujos internos y externos de capital especulativo, sobre todo después de que el primer

ministro de Malaisia, Mahatir Mohamed, los utilizara con éxito aparente para mitigar el impacto de la crisis asiática. Incluso el Banco Mundial y el FMI dieron un giro de 180 grados y respaldaron el uso de controles de capitales<sup>46</sup>.

En la práctica, los límites del *laissez-faire* han quedado demostrados por las decididas intervenciones de los gobiernos del Grupo de los Siete (G7), que reúne a los principales países industriales, para sofocar cada episodio de pánico. El FMI lanzó operaciones de rescate para México, Corea del Sur, Indonesia y Brasil, cuyo doble objetivo era tranquilizar a los mercados financieros prestando a los países afectados el dinero necesario para pagar a sus acreedores occidentales y obligar a los receptores de la ayuda a adoptar paquetes de «reformas» neoliberales que les abrirían a posteriores inversiones externas. Y lo que es aún más espectacular, en septiembre de 1998 la Reserva Federal de los Estados Unidos dirigió la operación de 15 grandes bancos de inversión para rescatar el fondo de inversiones *Long Term Capital Management (LTCM)*, en bancarrota por las ondas de choque del *crash* ruso. Las especulaciones del LTCM con derivados financieros le dejaron en el momento culminante con una increíble exposición al mercado de 900.000 millones de dólares respaldados únicamente por un capital de 4.800 millones de dólares<sup>47</sup>. Por tanto, fue preciso rescatar el fondo para que su colapso no precipitara en una caída libre a mercados financieros ya en estado de pánico.

Estas intervenciones del G7 y de la Reserva Federal lograron su objetivo de tranquilizar a los mercados, pero al precio de aumentar el «riesgo moral». En otras palabras, su efecto es el de convencer a los inversores de que serán protegidos contra las consecuencias negativas de sus especulaciones y por tanto se les alienta a adoptar en el futuro riesgos todavía mayores, con resultados aun más perniciosos. En palabras de un periodista

financiero, «es imposible medir el grado de riesgo moral. Pero con cada nueva crisis financiera seguida de una operación de rescate, bien sea por el Fondo Monetario Internacional, bancos centrales o gobiernos, se refuerza el sesgo inherente a adoptar riesgos excesivos»<sup>48</sup>.

Tras el pánico de 1998 se habló mucho sobre la necesidad de reformas en la «arquitectura financiera» global. Pero uno de los comentaristas más inteligentes e incisivos de la economía mundial, el columnista de *The Financial Times* Martin Wolf, sugirió que su efecto práctico sería pequeño:

Las potencias financieras mundiales ni evitarán las crisis ni serán capaces de curarlas sin dolor. Carecen del interés, de la voluntad y, dada la situación política, de los medios para hacerlo [...] Las conclusiones de este doloroso episodio son tres: el nuevo mundo de apertura de los mercados de capitales es extremadamente vulnerable a las crisis; es poco lo que puede hacer el mundo para limitar el dolor de los afectados; y son las propias economías emergentes de mercado quienes tienen que entender los riesgos que arrostran y decidir la mejor manera de afrontarlos. El mundo puede hacer algo para contribuir a reducir las probabilidades de crisis; puede contribuir a reducir el dolor subsiguiente. Pero es la gente de las economías emergentes de mercado quienes experimentan el dolor y es a sus gobiernos a quienes les compete la principal responsabilidad de minimizarlo<sup>49</sup>.

Si acaso, estas conclusiones quizá no sean lo suficientemente sombrías al sugerir que las economías avanzadas están en gran parte aisladas de las consecuencias de las crisis financieras. Es posible sostener que la principal forma de riesgo moral que crearon la Reserva Federal y otros bancos centrales cuando rescataron LTCM y redujeron los tipos de interés en el otoño de 1998 se produjo en Wall Street. La tranquilidad que ofreció esta inter-

vención impulsó el precio de las acciones a niveles cada vez más estratosféricos, produciendo un desfase respecto a los beneficios de las empresas que superó al ya existente. Mientras la tasa de inflación estaba bajo control, el precio de los activos financieros se puso por las nubes. El «efecto riqueza» resultante alentó a los hogares estadounidenses de clase media, enriquecidos por el *boom*, a reducir aún más su nivel de ahorro y a gastar en bienes de consumo, lo que permitió que los Estados Unidos actuaran como «consumidor de última instancia» para la economía mundial, compensando en parte el efecto depresivo de la crisis asiática. Pero al inflar aun más la burbuja bursátil, puede que la intervención de la Reserva Federal signifique que cuando Wall Street caiga por fin, las repercusiones en los Estados Unidos y en el mundo sean graves<sup>50</sup>.

La segunda razón para creer que el capitalismo es inherentemente inestable es la que ofrece Marx. Sostuvo que las fuentes de las crisis económicas son más profundas que lo que denominó sistema de crédito (aunque en *El Capital*, volumen III, escribió un análisis pionero de las crisis financieras). Según Marx, la tendencia a la expansión y depresión surge de las propias relaciones capitalistas de producción. La competencia entre capitales rivales conduce a que la inversión en bienes de equipo crezca más rápida que la mano de obra de la que se extraen esos beneficios del trabajo. El resultado es una caída de la tasa general de beneficio a no ser que diversas influencias (de las cuales la más importante es la propia crisis económica) contrarresten esa tendencia y la impulsen hacia arriba. Esta tendencia decreciente de la tasa de beneficio, afirmaba Marx, subyace al movimiento cíclico de la economía capitalista, que oscila entre fases de expansión y depresión<sup>51</sup>.

Esta teoría ha provocado una enorme controversia desde que se publicó por primera vez, hace poco más de un siglo. Sin

embargo, hay considerables pruebas de que el período de inestabilidad y lento crecimiento que ha padecido la economía global desde principios de los años setenta implica una profunda crisis de rentabilidad en el mundo avanzado. El gran estudio de Robert Brenner sobre el capitalismo de postguerra ofrece una demostración detallada de esta proposición, aunque postula como responsables de la caída de la tasa de rentabilidad mecanismos distintos a los que sugería Marx:

Entre 1970 y 1990, la tasa conjunta de rentabilidad industrial de las economías del G7 fue, en promedio, un 40 por 100 inferior a la de 1950-1970 [...] El descenso radical de la tasa de rentabilidad ha sido la causa básica del importante descenso paralelo de la tasa de crecimiento de la inversión, y con él de la tasa de crecimiento de la producción, especialmente en la industria, a lo largo del mismo período. La brusca caída de la tasa de crecimiento de la inversión —junto con la de la propia producción— es [...] la fuente primaria de la caída del crecimiento de la productividad, así como uno de los principales factores determinantes del incremento del desempleo. La reducción de las tasas de rentabilidad y de productividad están en la base del acusado ralentizamiento en el crecimiento de los salarios reales<sup>52</sup>.

Si el diagnóstico es correcto, muchos de los fenómenos que se consideran representativos de la salud del capitalismo a lo largo de la última década —por ejemplo, los despidos masivos en las empresas, la creciente intensidad de la competencia internacional, la tendencia de las corporaciones multinacionales a trasladar al extranjero una parte creciente de su producción, el comportamiento febril de los mercados financieros— son de hecho síntomas de (y respuestas a) la baja rentabilidad de la inversión productiva en las economías avanzadas. La presión sobre el nivel de vida que se ha documentado en el capítulo 1

—principalmente el descenso de los ingresos medios reales por hora en los trabajadores estadounidenses que no ocupan puestos de gestión— también se hace inteligible como parte de un proceso de reestructuración corporativa ideado para devolver la tasa de rentabilidad a su nivel máximo de postguerra. Hasta dónde ha llegado este proceso en los Estados Unidos es tema controvertido incluso entre los economistas marxistas: mi propia opinión es que el *boom* que se desarrolló a finales de los años noventa fue un fenómeno relativamente superficial más que un auténtico indicio de que la prolongada crisis de rentabilidad se había superado<sup>53</sup>. Sea o no correcto este juicio, la experiencia histórica sugiere que cualquier resolución de este tipo probablemente sea temporal. El mundo del siglo XXI se encontrará en la misma montaña rusa de expansión y depresión en la que ha cabalgado durante los últimos 200 años.

#### LA IGUALDAD FRENTE AL MERCADO

La conclusión de la sección anterior es que el capitalismo, como sistema económico, está sujeto de forma crónica a colapsos profundos y disruptivos en la producción y en el empleo. Las consecuencias humanas son graves. Según el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas,

Las crisis pasadas muestran que mientras que las economías recuperan el crecimiento de la producción y los equilibrios macroeconómicos —inflación, tipos de cambio, balanza de pagos— con bastante rapidez, al empleo y a los salarios les lleva más tiempo recuperarse. Un análisis de más de 300 crisis económicas en más de 80 países desde 1973 muestra que el crecimiento de la producción se recupera los niveles previos a la crisis en un promedio de un año. Pe

peración del crecimiento de los salarios reales requirió en torno a cuatro años, y el crecimiento del empleo, cinco años. La distribución de la renta empeoró, como promedio, durante tres años, mejorando los niveles previos a la crisis en el quinto año<sup>54</sup>.

Tal vez la última frase citada presente una imagen demasiado optimista, puesto que, como muestra el propio *Informe sobre desarrollo humano*, la tendencia general apunta a una creciente desigualdad de la riqueza y de la renta. A la luz de estas consideraciones, la idea, central para la estrategia del Nuevo Laborismo, de que puede de algún modo perseguirse una política social igualitaria en el contexto del tipo de capitalismo desregulado que se encuentra en Gran Bretaña y los Estados Unidos es una simple utopía. Tampoco es obvio que pueda descubrirse alguna versión más humana del capitalismo que proporcione un entorno más favorable a los igualitarios.

Después de que el colapso del bloque del Este desacreditara la idea de una alternativa socialista al sistema existente, ganó terreno en círculos socialdemócratas la creencia de que la historia mundial adoptaría ahora la forma de una lucha entre modelos rivales de capitalismo. En particular, el «capitalismo renano», con sus generosos sistemas de asistencia social, mercados regulados y negociación colectiva entre el Estado, el capital y el trabajo, ofrecía un modelo más atractivo para el centro izquierda que el *laissez-faire* angloestadounidense. La idea de un «capitalismo de accionistas», que se inspiraba en Alemania y Japón, se lanzó durante un breve período en los círculos del Nuevo Laborismo a mediados de los años noventa, antes de que fuera reprimida por ser demasiado radical por Blair y Brown. Sin embargo, el problema de este enfoque es más profundo que el conservadurismo de los líderes laboristas. El capitalismo de accionistas realmente existente pasa por malos momentos desde

comienzos de los años noventa. La trayectoria económica de Japón y Alemania a lo largo de la última década ha sido considerablemente peor que la de los Estados Unidos. En ambos países, las clases políticas y empresariales están profundamente divididas respecto a las poderosas presiones para reestructurar sus economías conforme a un modelo más anglosajón. Es dudoso que el «capitalismo renano» siga representando una alternativa estable y coherente al neoliberalismo<sup>55</sup>.

Sin embargo, la dificultad de perseguir objetivos igualitarios en un contexto capitalista va mucho más allá de la cuestión de la viabilidad de modelos económicos concretos. Cualquier intento serio de alcanzar una mayor igualdad es probable que perturbe de forma significativa el funcionamiento del capitalismo en tanto que sistema económico. Pensemos, por ejemplo, en la propuesta, a la que tanta publicidad se ha dado, de sustituir los sistemas de bienestar social existentes por un modelo en el que cada ciudadano adulto perciba una renta básica del Estado. Muchas veces se ha considerado que esto sería una forma de superar las consecuencias irracionales de las interacciones del sistema fiscal y de los subsidios otorgados tras comprobar la situación económica del beneficiario, que abandonan a los pobres a una trampa de pobreza en la que tienen escasos o nulos incentivos para aceptar un empleo remunerado. Brian Barry sostiene que la introducción de una renta básica serviría a objetivos igualitarios: por ejemplo, contribuiría a desbrozar el camino hacia el socialismo de mercado<sup>56</sup>.

Philippe Van Parijs y Robert Van Der Veen van más lejos, afirmando que «si hay que aproximarse al comunismo dentro de un contexto capitalista, debe ser elevando tanto como sea posible la renta garantizada en forma de subsidio universal»<sup>57</sup>. Proponen que se pague a todo el mundo una renta básica de la mitad del PIB per cápita, con correcciones que tengan en cuenta va-

riables como la edad y el nivel de incapacidad. Esta «Vía Capitalista al Comunismo» (entendiendo este último en el sentido de Marx, en oposición a la caricatura que en tiempos se conoció como «socialismo existente») implicaría «la redistribución [...] más o menos, de aquellos que desempeñan un trabajo remunerado a quienes no lo hacen»; una propuesta justificada por la afirmación de que «bajo el capitalismo avanzado del Estado de bienestar, el acceso al trabajo (remunerado) se ha convertido en un privilegio»<sup>58</sup>.

Esta afirmación refleja la creencia, común entre los intelectuales de centro izquierda del norte de Europa, de que el trabajo asalariado se está convirtiendo en una experiencia social relativamente marginal. Como proposición general, es un error. A pesar de los niveles de desempleo crónicamente elevados de las economías avanzadas durante la última generación, sólo una minoría relativamente reducida de la población económicamente activa está en el paro (la afirmación de Van Parijs y Van Der Veen de que «en Europa Occidental, la población empleada contribuye menos que la mitad de la población adulta total» depende, para que sea válida, de la dudosa inclusión de los jubilados en esa última cifra)<sup>59</sup>.

En los Estados Unidos, la jornada laboral aumentó casi un 4 por 100 entre 1980 y 1997, mientras que en otros lugares del mundo industrializado se mantuvo estable o se redujo ligeramente<sup>60</sup>. La idea de que el trabajo remunerado está desapareciendo deriva la plausibilidad que pueda tener de la experiencia del norte de Europa en el mismo período de lento crecimiento y elevado desempleo, que se hizo tolerable gracias a la aportación relativamente generosa de bienestar social y a un descenso relativamente importante de la jornada laboral. Este estado de cosas está sometido ahora a una presión creciente, pues tanto el Banco Central Europeo como las grandes empresas de

mandan reducciones del gasto público y la desregulación del mercado laboral.

Sin embargo, el principal problema de la propuesta de la renta básica es otro: la resistencia que suscitaría en los capitalistas. Van Parijs y Van Der Veen desechan esa objeción: «Dado el considerable margen que proporciona el desempleo masivo, es difícil creer [...] que la sustitución de la actual red de seguridad social en los estados de bienestar avanzados perjudicaría espectacularmente los beneficios (considerando todos los factores) y ahuyentaría a los capitalistas con libertad de movimiento»<sup>61</sup>. Ésta es, por decir lo menos, una actitud notablemente ingenua en vista de la larga experiencia de los gobiernos socialdemócratas «desviados de su rumbo» (por usar la célebre frase de Harold Wilson) por la fuga de capital a gran escala: el ejemplo más reciente es la administración de Mitterrand en Francia, que tuvo que abandonar en 1981-1983 su programa de políticas macroeconómicas keynesianas y extensas nacionalizaciones por el desplome del franco en los mercados financieros exteriores.

Desde entonces, los mercados se han mostrado extraordinariamente sensibles a cualquier movimiento de un gobierno en una dirección de «gravar-y-gastar». En marzo de 1999, Oskar Lafontaine, el primer keynesiano comprometido en muchos años que ocupaba el cargo de ministro de finanzas de una gran economía, fue obligado a dimitir del nuevo gobierno rojiverde en Alemania como consecuencia de una campaña concertada de la gran industria. Su principal crimen fue proponer un desplazamiento relativamente limitado de la presión fiscal desde los asalariados hacia las empresas. Como respuesta, algunas de las principales empresas alemanas amenazaron con trasladarse al extranjero. *The Financial Times* resumía escuetamente el efecto de este chantaje así: «Tras su airada revuelta por el aument-

de los impuestos, los líderes de la industria alemana han pedido su cabellera»<sup>62</sup>.

Barry calcula que financiar una renta básica de un nivel de subsistencia requeriría «un impuesto básico sobre todas las rentas del 50 por 100 (que, por supuesto, sería mayor en las rentas mayores)»<sup>63</sup>. Si un partido importante del mundo avanzado, con perspectivas serias de alcanzar el poder, planteara con seriedad semejante propuesta, la reacción de los privilegiados sería de una ferocidad inimaginable.

Es importante entender que lo relevante de esta crítica no es que la propuesta de la renta básica no sea realista. Como argumentaré con mayor detalle en el siguiente epígrafe, un grado de «factibilidad» demasiado limitado estrangularía en origen la búsqueda práctica de una sociedad más igualitaria. Lo que yo sostengo, más bien, es la incompatibilidad de una propuesta de ese tipo; una renta básica es inconsistente con el funcionamiento de una economía capitalista. En parte, el objeto de los subsidios universales propuestos por Barry y Van Parijs y Van Der Veen es proporcionar una alternativa aceptable al trabajo remunerado. Pero esto socavaría drásticamente el incentivo a firmar un contrato de trabajo en términos favorables al capital.

Una de las fuerzas que impulsan los esfuerzos neoliberales para reducir el gasto público y «reformular» el sistema de bienestar ha sido la creencia de que, como resultado de la Larga Expansión, los subsidios de la seguridad social estaban erosionando los incentivos para desarrollar trabajo asalariado, sobre todo en niveles de escasa remuneración. El objetivo era, en las palabras antes citadas del memorándum del Banco de Inglaterra, reducir los subsidios sociales «a un punto en el que aumente el temor al desempleo y se estimule la movilidad del trabajo». Una renta básica que garantizara un nivel de subsistencia conseguiría algo más que invertir los efectos de estas reducciones.

Ésa es una buena razón para apoyar una propuesta de este tipo, que sin embargo choca con las condiciones en las que podría reproducirse una economía capitalista viable. En ese sentido, la resistencia que los capitalistas sin duda organizarían frente a cualquier intento de introducir una renta básica tendría una base racional. En otras palabras, la idea no es únicamente que semejante intento suscitaría la perjudicial oposición de los intereses empresariales, sino también que esa oposición reflejaría una comprensión exacta de los requisitos de la empresa capitalista rentable.

Quienes apoyan la renta básica se ven, pues, ante un dilema. O el subsidio se fija en un nivel tan modesto que actúe —como la renta mínima garantizada introducida por Gordon Brown— como un subsidio a los empresarios que pagan salarios bajos, o, si se fija en cualquier nivel próximo al de subsistencia, perturbaría el funcionamiento de la economía capitalista y suscitaría la feroz oposición de los intereses empresariales que, en sí misma, tendría un impacto desestabilizador. Barry propone introducir la renta básica de forma gradual, pero se alcanzaría el punto en el que esa última alternativa entrara en juego, y con toda probabilidad mucho antes de llegar a alcanzar el nivel de subsistencia. La respuesta correcta a este dilema no es rechazar la propuesta de la renta básica, que tiene indudables atractivos, sino reconocer que sólo puede tener éxito como parte de un movimiento más amplio hacia el socialismo en el que es decisivo quitar de las manos de los capitalistas el control de los recursos productivos para que lo ejerzan colectivamente aquellos a quienes Marx denominaba «productores asociados»<sup>64</sup>.

El caso de la renta básica ilustra un aspecto más general. Cualquier intento de avanzar significativamente en dirección de una mayor igualdad implica intervenciones drásticas en el funcionamiento del mercado que interferirían gravemente en las

condiciones de la reproducción capitalista. Los intentos socialdemócratas de frenar las operaciones del mercado para dejar margen a las políticas igualitarias sufren, pues, dificultades de principio. Lionel Jospin, líder del Partido Socialista Francés, ha intentado diferenciarse de la Tercera Vía de Blair-Clinton declarando: «estoy a favor de la economía de mercado en contra posición a la sociedad de mercado»<sup>65</sup>. Después de ocupar el cargo de primer ministro en junio de 1997, Jospin afirmó: «si se da rienda suelta a las fuerzas del mercado, eso supondrá el fin de la civilización en Europa occidental»<sup>66</sup>. ¿Pero cómo frenar las fuerzas de mercado sin producir el tipo de polarización perturbadora que acabo de examinar? En la práctica, Jospin no ha seguido políticas tan diferentes de las de Blair, privatizando en una escala mucho mayor que sus predecesores de derechas y permitiendo que la promesa electoral de la semana de 35 horas se aguara hasta quedar irreconocible, aunque (es un político astuto) ha mantenido contentos a sus partidarios con retórica izquierdista<sup>67</sup>.

En otras palabras, los socialdemócratas siguen enfrentándose a la versión más general del dilema expuesto arriba, un dilema que les ha perseguido durante el siglo pasado. Cuando llegan al gobierno, o evitan la confrontación con el capital y gestionan el mercado lo mejor que pueden, en cuyo caso tienen que abandonar sus aspiraciones igualitarias o, si mantienen sus convicciones, sólo pueden triunfar si quitan el control de los recursos productivos a la minoría que actualmente los controla. Los riesgos económicos y políticos de ese último rumbo son enormes, pero es difícil ver cómo alguien interesado de verdad en un aumento significativo de la igualdad puede negar su necesidad.

Hasta ahora he recurrido a una justificación instrumental, pero deberíamos recordar que una de las fuerzas básicas que

impulsan los argumentos liberales igualitarios revisados en el capítulo 3 es que el acceso a los recursos productivos, entre otras cosas, debía igualarse. Uno de los grandes méritos de Rawls y Dworkin en particular es, por expresarlo así, haber situado esta cuestión en la agenda filosófica (aunque dejan abierta la cuestión de si esa igualdad requiere la propiedad colectiva de los medios de producción)<sup>68</sup>. La versión estrecha del «igualitarismo de la dotación» que predomina en los círculos del Nuevo Laborismo ha reducido la redistribución a mejorar la disponibilidad y calidad de la educación y la formación, pero deberíamos atender sobre todo a los requisitos de la igualdad de acceso a los propios medios de producción. La principal debilidad del liberalismo igualitario es que no reconoce que alcanzar esa igualdad, es más, el resto de las igualdades que postulan sus defensores, es inconsistente con el mantenimiento de las relaciones capitalistas de producción.

#### EL CONTRASTE DE LA REALIDAD

Cualquier versión del igualitarismo tiene que enfrentarse a la acusación de que su aplicación sería imposible o produciría tales consecuencias negativas que sería indeseable. Una de las objeciones estándar a las formas radicales de justicia igualitaria examinadas en el capítulo 3 es que la redistribución que requieren socavaría gravemente la eficiencia económica. Privados de los incentivos que proporciona la desigualdad de las rentas, los actores económicos producirían menos y las caídas de productividad y producción resultantes reducirían las rentas de todos, incluyendo las de quienes se encontraban en una situación de desventaja a cuyo beneficio, principalmente, se orientaba la redistribución. El principio de diferencia de Rawls trata de en-

frentarse a esta objeción autorizando las desigualdades que benefician a los peor situados.

Una versión socialista del igualitarismo probablemente se enfrente a objeciones todavía mayores respecto a su factibilidad. Las convulsiones de finales de los años ochenta, que destruyeron lo que yo prefiero denominar sociedades estalinistas en la Europa oriental y la Unión Soviética, socavaron cualquier credibilidad que pudiera conservar la idea de planificación socialista. G. A. Cohen, fundador del Marxismo Analítico y uno de los principales filósofos políticos igualitarios, escribe: «La aspiración socialista era extender la comunidad a la totalidad de la vida económica. Ahora sabemos que no sabemos cómo hacerlo, y muchos creen que ahora sabemos que es imposible hacerlo»<sup>69</sup>. Por consiguiente, está dispuesto a apostar por el socialismo de mercado, pero como una segunda opción mucho menos deseable, puesto que, «aunque el socialismo de mercado puede eliminar la injusticia de las rentas que causa la propiedad diferencial del capital, preserva la injusticia de las rentas que causa la dotación diferencial de la capacidad personal», y sigue dependiendo de «cierta mezcla de codicia y temor» para motivar a los actores económicos<sup>70</sup>.

Incluso el socialismo de mercado, al quitar el control de los recursos productivos al capital privado, representaría un cambio muy sustancial. La cuestión decisiva ha sido siempre si la combinación de una propiedad genuinamente colectiva de los medios de producción y la dependencia de los mecanismos de mercado para la asignación de los recursos entre sectores y empresas constituye un sistema económico reproducible a lo largo de un período dado de tiempo: yo dudo mucho de que lo sea. La cuestión más amplia de la factibilidad económica del socialismo es una cuestión vastísima que no puedo abordar adecuadamente aquí. Baste con decir que creo que los igualitarios como

Cohen descartan de forma demasiado apresurada la planificación socialista basándose en la experiencia soviética.

Caractericemos como queramos la naturaleza social del «socialismo existente» (en mi opinión era una versión del capitalismo más que un tipo cualquiera de sociedad postcapitalista), la forma de planificación que empleaba requería la concentración total del poder en el centro. En principio al menos, la información fluía en sentido ascendente desde los ministerios y las empresas a los planificadores, y las decisiones en orden inverso, de arriba abajo. Esta estructura tenía un cierto tocoso sentido como medio para garantizar la prioridad en cuanto a asignación de recursos de las industrias pesadas relacionadas con el ejército —la verdadera razón de ser del sistema—, pero como han objetado los críticos partidarios del libre mercado a partir de Mises y Hayek, produjo hipertrofia y parálisis en el centro y una extensa evasión e ineficacia en las empresas. Es evidente que fracasó ese sistema de «planificación», si es que merece ese nombre, dado que estaba impulsado por presiones exógenas que procedían de la estructura global de la competencia militar. De ahí no se sigue, sin embargo, que otras versiones de la planificación deban fracasar también. Sin embargo, mediante algún extraño mecanismo ideológico, *toda* alternativa concebible al mercado ha quedado desacreditada por el colapso del estalinismo. Es evidente que esto tiene mucho que ver con el contexto histórico de ese colapso, y muy en particular con lo que ahora resulta cómodo denominar globalización: la acusada tendencia a que la producción, el comercio y las finanzas desborden las fronteras nacionales. Esa internacionalización del capital explica en buena medida por qué la Unión Soviética se desmoronó cuando lo hizo: brutalmente eficaz en la movilización y centralización de recursos en una escala nacional, el sistema estalinista era totalmente incapaz de aprovechar las nuevas ventajas competitivas que ofrecía la integración económica global.

La desaparición del «socialismo existente» es, pues, la demostración más espectacular de la incompatibilidad del capitalismo organizado nacionalmente con la nueva economía mundial. Pero lo que no parece que respalde la evidencia es inferir además, como hacen incluso filósofos igualitarios más de izquierdas, como Cohen, que esta experiencia demuestra la superioridad *necesaria* del mercado sobre otras formas de coordinación económica. La elección entre el capitalismo de mercado, sobre todo en su variante angloestadounidense, y el difunto estalinismo, parece irremediabilmente empobrecida. Sin embargo, es la única que ofrece el discurso político habitual, siquiera sea como una forma de afirmar, una vez más, la superioridad del capitalismo liberal. Ahora que las repercusiones inmediatas de las convulsiones de 1989 y 1991 se han extinguido y los defectos del capitalismo se han dejado sentir una vez más, sin duda es el momento de considerar seriamente los modelos de planificación socialista democrática. No parece que diseñar un sistema mucho más descentralizado de planificación en el que la información y las decisiones fluyan horizontalmente entre diversos grupos de productores y consumidores, más que verticalmente entre el centro y las unidades productivas, trascienda la capacidad del ingenio humano. El modelo de «coordinación negociada» de Pat Devine ilustra cómo puede funcionar un sistema de este tipo. Uno de sus méritos es que requeriría una extensa democratización de la vida económica y social: un desarrollo que, en cualquier caso, sería deseable por otros motivos<sup>71</sup>.

Por consiguiente, no hay razón alguna por la que la planificación socialista no sea consistente con una economía capaz de reproducirse a lo largo del tiempo. Sin embargo, el socialismo, como cualquier igualitarismo radical, debe afrontar la objeción de que, incluso aunque en principio sea económicamente factible, no puede ser realizado por los conflictos que implica con mo-

tivaciones humanas profundamente arraigadas. Esta concepción es la que expresa Thomas Nagel desde una perspectiva liberal igualitaria. Considera que esto es un ejemplo de la lucha dentro del individuo entre, por un lado, «el punto de vista impersonal [que] en cada uno de nosotros produce [...] una poderosa demanda de imparcialidad e igualdad universales» y, por otro lado, «el punto de vista personal [que] da origen a los motivos y exigencias individualistas que presentan obstáculos a la persecución y realización de tales ideales»<sup>72</sup>.

Más específicamente, Nagel sugiere: «Mi sospecha es que una combinación políticamente segura de la igualdad con la libertad y la democracia requeriría una transformación de la naturaleza humana mucho mayor de la que hay razón para esperar o exigir». Además: «La vida económica no puede desvincularse de la elección privada y las motivaciones personales sin consecuencias desastrosas. Y la forma en que operan tales motivos en la economía parece abocada a frustrar la persecución de un ideal igualitario comprensivo, por grande que pueda ser la voluntad política por conquistarlo. Ése es el bien conocido problema de los incentivos». Por consiguiente, debemos optar por lo que es factible, el establecimiento de un «mínimo social» financiado por unos impuestos progresivos que deja intactas las grandes desigualdades<sup>73</sup>.

La posición de Nagel es, como señala, «el punto de vista que subyace a la socialdemocracia contemporánea»<sup>74</sup>. Quizá el mayor mérito de su argumento es que revela la dependencia de este punto de vista de la concepción conservadora tradicional según la cual la naturaleza humana invalida el cambio social igualitario. En efecto, es difícil dejar de ver la contraposición de las perspectivas impersonal y personal de Nagel como una reformulación filosófica moderna de la antigua concepción cristiano-platónica de la persona como una entidad com-

pleja compuesta de identidades antagonistas de orden inferior y superior<sup>75</sup>.

Está claro que atribuir a un argumento una genealogía sospechosa no equivale a refutarlo. Es notoriamente difícil dirimir las disputas sobre la naturaleza humana, en parte porque suelen confundirse de modo inextricable consideraciones normativas y factuales. Sin embargo, merece la pena recordar la objeción socialista estándar a las apelaciones a la naturaleza humana que apuntan a desechar la reivindicación del cambio igualitario, a saber, que tales apelaciones tienden a confundir lo local y contingente con lo universal y lo natural. Cohen, efectivamente, ofrece una versión de esta objeción al sostener que las estructuras de incentivos que favorecen a los mejor situados tienden a maximizar la productividad y la producción sólo cuando se dan las constricciones que imponen las actitudes y estructuras no igualitarias<sup>76</sup>.

En otras palabras, en relación con el contexto que definen esas actitudes y estructuras, el ofrecer incentivos a los mejor situados puede producir, en efecto, resultados óptimos. Pero eso no quiere decir nada respecto a cómo se comportarían los individuos en un contexto social diferente. En una estructura social transformada de la forma adecuada, en las que predominen creencias distintas respecto a las relaciones mutuas entre los individuos, puede que baste con motivaciones distintas a las expectativas de recompensa material. Un ejemplo es lo que Cohen denomina motivación comunitaria: «produzco porque deseo servir a mis iguales los humanos al tiempo que ellos me sirven a mí», confiando en que mis servicios tengan una respuesta aproximadamente recíproca, pero sin producir (como ocurre con la motivación del mercado) *porque* deseo ser servido a mi vez<sup>77</sup>.

Uno de los obstáculos que nos impide ver cómo se pueden sortear las expectativas producidas por las estructuras y actitu-

des no igualitarias es el efecto de lo que Marx denominaba fetichismo. Estas estructuras y actitudes históricamente específicas y las formas de comportamiento que producen han llegado a parecer naturales y, por tanto, inalterables. Sean cuales sean los rasgos negativos de la era keynesiana, implicó una considerable ampliación de las áreas de la vida social y económica que se consideraban susceptibles del control e incluso la transformación conscientes. La reacción neoliberal de la anterior generación representa un dramático angostamiento del margen de intervención humana. Una vez más, el mecanismo del mercado se ha hipostasiado como una fuerza natural que no responde a los deseos humanos.

El fetichismo reduce el ámbito de lo que se considera posible y por tanto dificulta la movilización de un número sustancial de personas en apoyo de una mayor igualdad. De ahí no se sigue que ese obstáculo no pueda superarse. La situación sería verdaderamente difícil si igualitarios como Nagel e incluso Cohen tuvieran razón al creer que la mayoría de los ciudadanos, al menos en las economías avanzadas, son ricos, están satisfechos y por tanto son indiferentes a los sufrimientos de la minoría empobrecida. Pero esa creencia es falsa, como he intentado mostrar en el capítulo 1. Incluso aunque el salario real no haya descendido de hecho (como ocurrió en los Estados Unidos entre principios de los setenta y finales de los noventa), aquellos asalariados que pertenecen a lo que en Estados Unidos se conoce bajo el delicioso oxímoron de «clase media trabajadora» están atrapados en una estructura de inseguridad en la que —en gran parte debido a las tendencias económicas que hemos expuesto antes en este capítulo— sus trabajos, ingresos, condiciones y futuro a largo plazo están bajo la constante amenaza de las reestructuraciones y despidos masivos que afectan por igual al sector público y al privado.

De esto se sigue que los intereses de la mayoría trabajadora pueden movilizarse en apoyo de una estrategia de transformación social. Esa posibilidad queda velada por la influencia de la ofensiva neoliberal de los años ochenta para derrotar a los trabajadores organizados, a los que debilitó gravemente. Sobre todo en los Estados Unidos y en Gran Bretaña, países en los que la Nueva Derecha ha cosechado sus mayores éxitos, el resultado ha sido un clima de desesperación política y atomización social: no es sorprendente que la solución espuria de la Tercera Vía haya florecido en esas circunstancias.

Sin embargo, en la Europa continental, donde el movimiento obrero no ha sufrido derrotas de la magnitud de la huelga minera de 1984-1985, los años noventa contemplaron una intensificación del conflicto social y un resurgimiento de la política de izquierda. El país en el que más ha avanzado este proceso es Francia, donde las huelgas del sector público de noviembre-diciembre de 1995 representaron un punto de inflexión que empujó a la sociedad hacia la izquierda de forma significativa<sup>78</sup>. La misma pauta puede observarse en otros países europeos, como ilustra la viva controversia que suscitó la decisión de Schröder, tras destituir a su rival de izquierda, Lafontaine, de sumarse a la Tercera Vía publicando un documento político conjunto con Blair (anteriormente comentado) y anunciar un programa de recorte del gasto público.

*Pace* a los teóricos de la globalización, todavía es posible construir agentes colectivos sobre la base de la combinación de intereses e ideales compartidos que ha inspirado históricamente al movimiento obrero. La gran manifestación que reventó la reunión de la Organización Mundial del Comercio en Seattle el 30 de noviembre de 1999 ofrece una fugaz visión de lo que podría ser ese agente, cuando sindicalistas y organizaciones no gubernamentales preocupadas por el medio ambiente y la pobre-

za en el Tercer Mundo confluyeron en su oposición a la agenda neoliberal compartida por las elites políticas y económicas del mundo. Michael Moore evoca vívidamente el carácter de la manifestación:

Era un cuerpo ampliamente representativo de estadounidenses (y canadienses, británicos, franceses, etc.) [...] Camioneros y defensores de las tortugas, abuelos y empleados de Gap, personas sin hogar y fanáticos de los ordenadores, estudiantes de secundaria y habitantes de Alaska, monjas y Jimmy Hoffa hijo, mecánicos de aviación y esclavos cafeinómanos de Microsoft. Unos pocos eran profesionales de la protesta, pero parecía que, en el caso de la mayoría, aquella era la primera vez que ejercían un derecho constitucional a rectificar agravios. No había «líderes», no había un «movimiento», ni ninguna idea de qué hacer excepto impedir que la Organización Mundial del Comercio mantuviera su reunión secreta [...] Apuntad esta última gran fecha importante del siglo XX —el 30 de noviembre de 1999—, la Batalla de Seattle, el día en el que la gente se cansó de tener que trabajar en su segundo empleo mientras repelía el asalto de los inspectores de Hacienda y decidía que ya era hora de que el pastel se repartiera con la gente que lo había cocinado<sup>79</sup>.

A pesar de estos esperanzadores presagios, la escala de transformación social requerida es enorme, sobre todo si se tiene en cuenta las desigualdades estructurales existentes a escala mundial. Un libro de esta naturaleza no puede ofrecer ninguna receta detallada. Sin embargo, habría que resaltar que el objeto de defender un modelo de igualdad según lo expuesto en el capítulo 3 no es garantizar que todos reciban exactamente la misma cantidad de moneda de justicia igualitaria. Shaw percibió bien esto: «todas las reformas sociales se detienen no en el punto de su completud lógica o exactitud aritmética, sino en el que han cumplido su tarea de forma suficiente»<sup>80</sup>. Lo que se requiere es

un avance sustancial en la vía que asegure igualdad de acceso a las ventajas. Nadie debería caer en la ilusión de pensar que incluso los pasos que se den en esa dirección y que queden muy lejos de alcanzar plenamente ese objetivo dejarán de suscitar la resistencia intensa de quienes se benefician de las estructuras sociales injustas que hoy predominan. Exigir la igualdad es proponer la revolución.

El mayor obstáculo al cambio no es, sin embargo, la revuelta que provocaría en los privilegiados, sino la creencia de que es imposible. Enfrentados a un entorno económico amenazador, y con las alternativas tradicionales al capitalismo desbaratadas, es muy fácil que los individuos se desesperen. Me parece que forma parte del deber de quienes están seriamente comprometidos con los ideales igualitarios que se nieguen a sucumbir a ese estado de ánimo. Eso no implica abrazar el optimismo fácil que ignora las limitaciones reales del cambio. Pero este sentimiento difícilmente parece la principal amenaza actual. Es mucho más tentador confundir lo factible con la gama tan limitada de opciones que ofrecen las estructuras socioeconómicas existentes. Sin embargo, caer en esto sería algo más que cometer un error intelectual. Dada la magnitud del sufrimiento y la desigualdad a nivel mundial, sería asentir al mal.

Cohen, en su crítica de las justificaciones de los incentivos desde la izquierda liberal, que ya he comentado, compara a aquellos privilegiados que predicen que producirán menos, haciendo sufrir a los pobres, si no son recompensados de forma especial, con un secuestrador que predice que el niño que ha raptado sufrirá a no ser que sus padres paguen el rescate. Al plantear esta comparación, Cohen quiere demostrar la incoherencia moral de tales afirmaciones cuando las realiza la persona que tiene el poder de hacer real dicha predicción. Son tácticas de lo que Cohen denomina «comunidad justifi-

cativa» entre el secuestrador y los padres, entre los ricos y los pobres<sup>81</sup>.

Sin embargo, esta comparación encierra una verdad más amplia. De hecho, la mayoría de nosotros vivimos a la sombra del chantaje del capital. Un pequeño grupo de ricos empresarios mueven su dinero entre países en búsqueda de la mayor rentabilidad. Son capaces, con un alto grado de éxito, de exigir que la política se ajuste a sus necesidades. Los gobiernos que amenazan a sus intereses son castigados por fugas de capital y huelgas de inversión. El raro político que los ofende es sometido al escarnio mediático y expulsado de sus cargos. Pero el grueso de la elite política está satisfecha de revolotear como polillas al relumbrón del que una cultura que adora al dinero rodea a los ricos. La cháchara vacía sobre el «comunitarismo» coexiste con la ausencia de algo semejante a una comunidad genuina.

Ya es hora, más que hora, de descubrir el farol de los chantajistas. Su éxito depende del extraño clima que combina la complacencia y el pesimismo, el conservadurismo y el temor que ha llegado a impregnar las sociedades occidentales a lo largo de las dos últimas décadas. Desafiar ese clima requiere coraje, imaginación y una voluntad de poder inspirada en la injusticia que nos rodea. Bajo la superficie de nuestras sociedades supuestamente satisfechas esas cualidades abundan. Una vez movilizadas pueden dar la vuelta al mundo.

## EPÍLOGO

Puede ser útil, como conclusión, formular el argumento de este libro en forma de cuatro tesis:

1. La desigualdad social y económica es una característica crónica del mundo contemporáneo. Los datos de que disponemos sugieren que en la era de triunfalismo capitalista que anunciaron, entre los años 1980 y 1990, las victorias de la Nueva Derecha en los Estados Unidos y Gran Bretaña y el colapso del bloque del Este, la brecha entre ricos y pobres ha aumentado constantemente, tanto a escala mundial como en cada uno de los países. Por supuesto, estas desigualdades no son ninguna novedad, pero representan un continuo reproche a las sociedades modernas que, desde las revoluciones estadounidense y francesa, han garantizado idéntico respeto a todos los ciudadanos. La promesa de lo que Etienne Balibar denomina *égaliberté*—libertad e igualdad concebidas como principios que sólo pueden realizarse conjuntamente— parece ser un rasgo constitutivo de la modernidad, un rasgo que está lejos de cumplirse. La presión a la que este fracaso somete a los políticos—incluso en una época en la que se han dedicado grandes esfuerzos a expurgar los conflictos ideológicos a gran escala del discurso establecido— se refleja en el notable empeño del gobierno laborista británico por demostrar que persigue una estrategia orientada a disminuir de forma significativa la desigualdad. El hecho de

que, como he intentado demostrar, esta estrategia tenga escasas probabilidades de triunfar difícilmente hace menos apremiante esta cuestión.

2. El liberalismo igualitario, desde la aparición de la *Teoría de la justicia* de John Rawls hace casi una generación, ha mejorado en gran medida nuestra comprensión filosófica de la naturaleza de la justicia distributiva. El principio de diferencia ofrece un criterio de acuerdo con el cual juzgar si la distribución desigual es tolerable, a saber: únicamente en el caso de que beneficie a los menos favorecidos. El debate sobre el ámbito en el que debe actuar la justicia igualitaria ha aportado una mayor claridad incluso a pesar de los arcanos vericuetos en los que a veces se ha metido. Tanto la igualdad de acceso a las ventajas como la igualdad de capacidades de Amartya Sen sugieren que deberíamos intentar igualar la capacidad de los individuos para acceder a una gama tan amplia como sea posible de actividades y estados (lo que Sen denomina «funcionamientos») que tienen razones para valorar. El enfoque de las capacidades de Sen tiene además el mérito de indicar que el igualitarismo no sólo es impulsado por el justificado deseo de eliminar las perniciosas consecuencias de la suerte bruta, sino por el objetivo de garantizar que todos tengan igualdad de acceso al bienestar, entendiendo por bienestar la persecución eficaz de objetivos valiosos y libremente elegidos. El hecho de que el bienestar no pueda reducirse a la satisfacción de las preferencias individuales es importante porque excluye las versiones más subjetivistas del igualitarismo de la suerte que considera a los individuos responsables de las consecuencias de todas las elecciones que han tomado una vez que se ha igualado el acceso al bienestar o a los recursos. Frecuentemente, las circunstancias limitan de tal modo las elecciones que las preferencias individuales se adaptan a esa situación limitada. Tratar las decisiones que reflejan esas prefe-

rencias como resultado de la libre elección sería cometer una grave injusticia con los individuos en cuestión.

3. La principal debilidad del liberalismo igualitario es, sin embargo, su suposición de que la justicia puede realizarse en el marco de una economía capitalista de mercado. Esta es una premisa que comparte con los ideólogos de la Tercera Vía. Se refleja en la tendencia de los liberales igualitarios a menospreciar el papel de la explotación —la extracción del trabajo excedentario de los trabajadores asalariados— en la creación y mantenimiento de las estructuras existentes de desigualdad (Cohen es una excepción: su preocupación por la explotación refleja el mantenimiento de un compromiso socialista). Se centran en las diferencias del talento natural como fuente principal de desigualdad, una concepción que pasa completamente por alto las estructuras de privilegio y poder enquistadas a nivel mundial. La relación directa entre las diversas medidas emprendidas para reactivar la rentabilidad a lo largo de las dos últimas décadas —desregulación, despidos masivos, recortes fiscales para los mejor situados, reducciones en la red de asistencia social— y la creciente brecha entre ricos y pobres apuntan al conflicto inherente entre capitalismo e igualdad. Una reflexión más abstracta sugiere que las medidas que recomiendan los igualitarios para mejorar la condición de los peor situados perturbarían gravemente el funcionamiento rentable de la economía capitalista, sobre todo socavando los incentivos para participar en el mercado laboral en términos favorables al capital. La justicia igualitaria sólo puede lograrse *contra* el capitalismo.

4. Esta conclusión, por supuesto, plantea la principal dificultad política: desde el colapso de la Unión Soviética, son pocos quienes creen que exista una alternativa al capitalismo viable y socioeconómicamente atractiva. La idea del socialismo de mercado ofrece una solución intermedia, tratando de combinar

la propiedad colectiva de los medios de producción con la supuesta superioridad del mercado frente a otras formas de asignación eficiente de recursos. Incluso aunque esta combinación fuera estable (lo que parece dudoso), no solucionaría las injusticias que surgen de las diferencias en las capacidades y necesidades individuales. Sin embargo, una alternativa al capitalismo ajena al mercado parece muy lejos de los límites del sentido común contemporáneo. Cambiar este estado de cosas requeriría, entre otras medidas, un resurgimiento de la imaginación utópica: es decir, de nuestra capacidad para anticipar, al menos como bosquejo, una forma de coordinación económica eficiente, democrática y ajena al mercado. Nuestra actual incapacidad para lograr esto es consecuencia de esperanzas defraudadas y del predominio imaginativo que un tipo concreto de capitalismo —el modelo de *laissez-faire* estadounidense— ha logrado por diversas razones contingentes. Lo que los franceses denominan *la pensée unique* —un estrecho conjunto de dogmas y recetas neoliberales— ejerce actualmente un dominio casi totalitario sobre el debate político. Pero será pasajero. Ya podemos ver los indicios del desarrollo de una reacción popular a los efectos de ese consenso. A partir de los movimientos que surgen en estos momentos contra el neoliberalismo se desarrollarán nuevas visiones de cómo gestionar mejor el mundo. Ésta es nuestra mejor esperanza de obligar a la modernidad a que cumpla por fin su promesa de igualdad y libertad.

## NOTAS

## Capítulo 1. La desigualdad hoy

<sup>1</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante PNUD), *Informe sobre desarrollo humano 1999* (Nueva York, 1999), p. 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 37, 38 y *The Guardian*, 12 y 14 de julio de 1999.

<sup>3</sup> PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1999*, pp. 36 y 39. El coeficiente Gini mide la desigualdad: valores próximos a 1.00 >desigualdad; próximos a 0 <igualdad.

<sup>4</sup> *Libération*, 5 de agosto de 1999.

<sup>5</sup> PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1999*, pp. 37, 39.

<sup>6</sup> K. Phillips, *The Politics of Rich and Poor* (Nueva York, 1991), p. 10.

<sup>7</sup> E. Luttwak, *Turbo-Capitalism* (Londres, 1999), p. 67.

<sup>8</sup> HM Treasury, *Tackling Poverty and Extending Opportunity*, marzo de 1999, p. 17.

<sup>9</sup> S. P. Jenkins, «Income Dynamics in Britain 1991-1996», en *Persistent Poverty and Lifetime Inequality: The Evidence*, CASE Report 5/HM Treasury Occasional Paper, núm. 10, marzo de 1999, p. 4.

<sup>10</sup> M. B. Stewart, «Low Pay, No Pay Dynamics», *ibid.*, p. 76.

<sup>11</sup> R. Dickens, «Wage Mobility in Great Britain», *ibid.*, p. 80.

<sup>12</sup> *Tackling Poverty and Extending Opportunity*, *ibid.*, p. 31.

<sup>13</sup> T. Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York, 1991), p. 90.

<sup>14</sup> Véase también E. O. Wright, «Inequality»; en *id.*, *Interrogating Inequality* (Londres, 1997).

<sup>15</sup> G. A. Cohen, «Back to Socialist Basics», en J. Franklin, ed., *Equality* (Londres, 1997), p. 41.

<sup>16</sup> PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1999*, pp. 61-66.

- <sup>17</sup> D. Piachaud, «Wealth by Stealth», *The Guardian*, 1 de septiembre de 1999.
- <sup>18</sup> *The Financial Times*, 5 de julio de 1999.
- <sup>19</sup> J. Pullinger, ed., *Social Trends 28* (Londres, 1998), p. 100 y Figura 5.17.
- <sup>20</sup> Luttwak, *Turbo-Capitalism*, pp. 95-96.
- <sup>21</sup> R. Brenner, «Uneven Development and the Long Downturn», *New Left Review*, 229 (1998), pp. 191-192.
- <sup>22</sup> J. Madrick, *The End of Affluence* (Nueva York, 1997), pp. 16-17.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 139-142 (cita de la p. 142).
- <sup>24</sup> W. Hutton, *The State We're In* (Londres, 1995), pp. 109, 108.
- <sup>25</sup> P. Bourdieu, *Contre-feux* (París, 1998), pp. 95, 96-97, 99.
- <sup>26</sup> Nagel, *Equality and Partiality*, p. 5.
- <sup>27</sup> D. Goodhart, «Don't Mind the Gap», *Prospect*, agosto/septiembre de 1999, p. 12. Pero compárese el artículo, mucho más meditado, de Michael Prowse, «Mind the Gap», *Prospect*, enero de 2000.
- <sup>28</sup> Citado en D. Healey, *The Time of My Life* (Londres, 1990), p. 369. Healey, sin embargo, niega haber dicho que tenía intención de «exprimir a los ricos hasta que las pepitas crujan».
- <sup>29</sup> «Europe: The Third Way/Die Neue Mitte — Tony Blair and Gerhard Schröder», 8 de junio de 1999, [www.labour.org.uk](http://www.labour.org.uk), p. 5.
- <sup>30</sup> N. Bobbio, *Left and Right* (Cambridge), pp. 60, 82. [*Derecha e izquierda*, Madrid, Suma de Letras, 2000].
- <sup>31</sup> Aunque no acepto la totalidad de su tesis. Por ejemplo, Bobbio afirma que, trascendiendo la distinción entre izquierda y derecha, hay algo que une a la extrema izquierda y a la extrema derecha en su oposición a la izquierda y derecha moderadas en lo que respecta, respectivamente, a su oposición y apoyo a la democracia y la libertad; véase *ibid.*, pp. 20 y ss. Esto suscita cuestiones importantes que planteaban los escritos anteriores de Bobbio sobre el socialismo: para una visión diferente de la relación entre el socialismo y diferentes formas de democracia, véase A. Callinicos, *The Revenge of History* (Cambridge, 1991), cap. 4.
- <sup>32</sup> T. Blair, Discurso en la Conferencia del Partido Laborista, 28 de septiembre de 1999, [www.lab.org.uk](http://www.lab.org.uk), p. 4.
- <sup>33</sup> El propio Rawls afirma que sus «dos principios [de justicia] expresan una forma igualitaria de liberalismo», *Political Liberalism* (edición ampliada, Nueva York, 1996), p. 6. Véase también R. Dworkin (1978) «Liberalism», reimpresso en M. Sandel, ed., *Liberalism and its Critics* (Oxford, 1984).

- <sup>34</sup> Para un examen y una explicación tentativa de este contraste, véase S. Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992).
- <sup>35</sup> J. Bidet, *Théorie générale* (París, 1999), p. 9.
- <sup>36</sup> B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford, 1995), p. 214.
- <sup>37</sup> J. Lloyd, «Prepare Ye the Way of Blair», *New Statesman*, 10 de mayo de 1999, p. 25.
- <sup>38</sup> K. Marx, *Capital*, I (Harmondsworth, 1976), p. 90. [*El capital. Libro primero vol. I*, Madrid, Siglo XXI, 1985].
- <sup>39</sup> En efecto, dos de los teóricos citados anteriormente como liberales igualitarios —Cohen y Roemer— proceden de la tradición marxista. Son dos de los principales representantes de la corriente que se conoce como marxismo analítico. Aunque soy bastante escéptico sobre la pretensión de este grupo de ser el renovador de la tradición marxista, eso no disminuye el interés de las aportaciones de Cohen y Roemer como filósofos políticos normativos.
- <sup>40</sup> En esa medida, Andrew Gamble tiene razón al afirmar que «el marxismo no representa tanto la negación del liberalismo como un intento por darle cumplimiento»: «Why Bother with Marxism?», en A. Gamble *et al.*, eds., *Marxism and Social Science* (Houndmills, 1999), p. 4.

## Capítulo 2. La igualdad y la revolución

- <sup>1</sup> Citado en C. Hill, *The Century of Revolution, 1603-1714* (Londres, 1969), p. 119.
- <sup>2</sup> T. Jefferson, *Writings* (Nueva York, 1984), p. 19, 1517 (carta a Weightman, 24 de junio de 1826).
- <sup>3</sup> Amplió mi exposición del análisis de la modernidad de Tocqueville en A. Callinicos, *Social Theory* (Cambridge, 1999), pp. 67-72.
- <sup>4</sup> Boswell, *Life of Johnson* (Oxford, 1980), p. 876 [Edición en español: *La vida del doctor Samuel Johnson*, traducción de Antonio Dorta, Espasa Calpe, Madrid, 1998].
- <sup>5</sup> E. Balibar, «“Droits de l'homme” et “droits du citoyen”: La Dialectique moderne de l'égalité et de la liberté», *Actuel Marx*, 8 (1990), pp. 20, 21, 22.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 23. Balibar cita aquí la afirmación de Marx «La emancipación de la clase trabajadora solo es conquistada por la propia clase trabajadora»: Marx y Engels, *Selected Correspondence* (Moscú, 1965), p. 327.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>8</sup> J. Bidet, *Théorie générale* (París, 1999), pp. 34, 35.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>10</sup> K. Marx, *Capital* (3 vols., Harmondsworth, 1976-81), I, p. 152.

<sup>11</sup> Bidet sugiere que partir de las estructuras sociales y no de la metaestructura es reducir la contractualidad a «una “superestructura ideológica”, [...] a una simple forma superficial que oculta las relaciones reales (de fuerzas)»: *Théorie générale*, p. 34, nota 11 (véase también *ibid.*, pp. 146-147). Sin embargo, no hay una contradicción en insistir en que las sociedades modernas deben analizarse primariamente desde el punto de vista de sus estructuras no igualitarias y aceptar que «la proposición de *égalité*» —y, más en general, alguna versión de la teoría igualitaria normativa — tenga cualquier tipo de verdad que posean en general las proposiciones éticas. Esa es, en efecto, la posición que adopto en este libro.

<sup>12</sup> T. Zeldin, *France 1848-1945: Ambition and Love* (Oxford, 1979), pp. 199-200.

<sup>13</sup> K. Marx, *Capital*, I, p. 280.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 279, 272-3, 382.

<sup>15</sup> K. Marx, «Critique of the Gotha Programme», en Marx y Engels, *Collected Works*, XXIV (Londres, 1989), p. 87.

<sup>16</sup> Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), p. 705. Véase G. A. Cohen, «Review of A. Wood», *Karl Marx*, Mind, 92 (1983).

<sup>17</sup> N. Geras, «The Controversy about Marx and Justice», en A. Callinicos, ed., *Marxist Theory* (Oxford, 1989), p. 245. Véase también el útil análisis de J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), cap. 4.

<sup>18</sup> Marx, «Critique of the Gotha Programme», p. 87.

<sup>19</sup> Marx, *Capital*, III, p. 911. Véase Geras, «The Controversy about Marx and Justice», pp. 255-6.

<sup>20</sup> G. B. Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism* (Londres, 1928), p. 19.

<sup>21</sup> R. H. Tawney, *Equality* (cuarta edición, Londres, 1952), p. 36. Véase, sobre Burt, S. J. Gould, *The Mismeasure of Man* (Harmondsworth, 1984).

<sup>22</sup> Tawney, *Equality*, pp. 84, 111, 117.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 118, 126-7. Véanse también las pp. 208-9 para ampliar la información sobre los criterios de Tawney para la nacionalización de industrias.

<sup>24</sup> C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* (Londres, 1956), p. 113.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 205, 214, 208, 209, 210-11. Véase también *ibid.*, pp. 296 y siguientes. He modificado el orden de los argumentos de Crosland.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 520-4 (cita de la p. 524).

<sup>27</sup> Tawney, *Equality*, p. 157.

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, C. Price, «Education Secretary», en D. Leonard, ed., *Crosland and New Labour* (Houndmills, 1999).

### Capítulo 3. La igualdad y los filósofos

<sup>1</sup> G. Brown, «Equality — Then and Now», en D. Leonard, ed., *Crosland and New Labour* (Houndmills, 1999), p. 37. Brown y otros colaboradores de este volumen han hecho esfuerzos considerables por reivindicar a Crosland para el Nuevo Laborismo. El ponderado ensayo de Raymond Plant —«Crosland, Equality and New Labour»— más bien subraya las diferencias.

<sup>2</sup> C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism*, *op. cit.*, pp. 101-103 (la cita es de la p. 101).

<sup>3</sup> «Europe: The Third Way/Die Neue Mitte — Tony Blair and Gerhard Schröder», *op. cit.*, p. 1.

<sup>4</sup> A. Carling, «New Labour's Polity», *Imprints*, 3 (1999), p. 217. Véase también G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge, 1995), pp. 260-2, y A. Carling, «What Do Socialists Want?», en M. Cowling, ed., *Marxism, the Millennium and Beyond* (Houndmills, en prensa). Le agradezco al autor que me permitiera consultar este último trabajo antes de su publicación.

<sup>5</sup> Quizá hubiera que dejar en claro que yo no creo que el socialismo pueda *reducirse* a un conjunto de valores. En la tradición marxista se concibe como un sistema social o, con mayor precisión, como la forma de organización de transición que une dos modos de producción, el capitalismo y el comunismo. Pero también puede considerarse que esa forma de organización realiza los valores arriba mencionados.

<sup>6</sup> Brian Barry argumenta contra la identificación del socialismo con la igualdad: «si se considera la igualdad en un sentido fundamental —el derecho de todos los seres humanos a ser tratados con idéntica consideración— esto no distingue al socialismo del liberalismo, ni siquiera de la mayoría de las formas (no racistas) de conservadurismo moderno. Si se considera la igualdad en un sentido material, también es inexacto, puesto que muy pocos socialistas

han estado a favor o están ahora a favor de la igualdad material completa»: *Does Society Exist?* (Londres, 1989), p. 17. Pero como Barry prosigue sugiriendo que la «igualdad relativa [es] un teorema deducible de una interpretación adecuada de la justicia social», su definición del socialismo como «justicia social más colectivismo» no parece diferir significativamente de los valores que menciona Carling: igualdad y comunidad.

<sup>7</sup> G. Brown, «In the Real World», *The Guardian*, 2 de agosto de 1996.

<sup>8</sup> J. Lloyd, «Iron Will, Steely Intellect», *New Statesman and Society*, 24 de mayo de 1996, p. 8.

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, el estudio sistemático de la desventajosa situación de los negros que lleva a cabo Andrew Hacker en *Two Nations* (Nueva York, 1993).

<sup>10</sup> Carling, «New Labour's Polity», p. 233. Véase también J. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, MA, 1998), p. 1.

<sup>11</sup> Brown, *Equality*, pp. 43, 44.

<sup>12</sup> A. Giddens, *The Third Way* (Cambridge, 1999), p. 103. [*La Tercera Vía*, Madrid, Taurus, 2002].

<sup>13</sup> Carling, «New Labour's Polity», p. 234, nota 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 233, 234. Aparte de la excelente crítica de Carling, pueden consultarse otros análisis de *La tercera vía* de Giddens en A. Callinicos, «Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens», *New Left Review*, 236 (1999), p. 25.

<sup>15</sup> A. Giddens, «Why the Old Left is Wrong on Equality», *New Statesman*, 25 de octubre de 1999, p. 25.

<sup>16</sup> G. A. Cohen, «Back to Socialist Basics», publicado originalmente en *New Left Review*, 207 (1994), pero citado aquí según su reimpresión en J. Franklin, ed., *Equality* (Londres, 1997), p. 34. Véase también más adelante, en este mismo capítulo.

<sup>17</sup> Lloyd, «Iron Will, Steely Intellect», p. 9.

<sup>18</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Londres, 1982), pp. 12-13.

<sup>19</sup> J. S. Mill y J. Bentham, *Utilitarianism and Other Essays* (A. Ryan, ed., Harmondsworth, 1987), p. 336.

<sup>20</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972), p. 26 [Edición en español: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica-España, 2002].

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 26-7.

<sup>22</sup> H. J. Paton, *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Londres, 1972), p. 71. Véase también Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 179-83.

<sup>23</sup> R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974), pp. 31, 32.

<sup>24</sup> B. Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford, 1995), p. 201. Por consiguiente, llevaría a error describir a Rawls, como hace Michael Sandel, como exponente de una «ética basada en los derechos»: véase la introducción a M. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* (Oxford, 1984), pp. 3 y ss.

<sup>25</sup> Rawls, *Theory of Justice*, p. 137.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>27</sup> J. Rawls, *Political Liberalism* (edición ampliada, Nueva York, 1996), p. 258. [*El liberalismo político*, Crítica, 1996].

<sup>28</sup> Rawls, *ibid.*, p. 181.

<sup>29</sup> Rawls, *Theory of Justice*, p. 302.

<sup>30</sup> Véase, además de Barry, *Justice as Impartiality*, T. Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York, 1991) y, más recientemente, T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA, 1998).

<sup>31</sup> Rawls, *Theory of Justice*, pp. 62, 303.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 311-312, 101-102. La cuestión normativa de si los individuos tienen derecho a su talento natural es independiente, hasta donde se me alcanza, del problema causal de la importancia relativa de la dotación genética y el entorno social en la producción de ese talento.

<sup>33</sup> Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 183-230. La crítica de Rawls a Nozick depende de hecho de lo que Cohen denomina «la tesis de la auto-propiedad, que afirma que cada persona es el propietario con derecho moral sobre su propia persona y potencias y, por consiguiente, que cada cual es libre (moralmente hablando) de utilizar esas potencias como desee siempre que no las emplee agresivamente en contra de otros». Véase, para una discusión crítica extensa de esta tesis, Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (cita de la p. 67).

<sup>34</sup> Rawls, *Theory of Justice*, p. 244. Véase también *ibid.*, pp. 541-548.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 225, 226.

<sup>36</sup> M.-A. Waters, ed., *Rosa Luxemburg Speaks* (Nueva York, 1970), p. 393.

<sup>37</sup> Rawls, *Political Liberalism*, pp. LVIII, nota 34, LVIII-LXIX. Las primeras dos condiciones de las concepciones liberales de la justicia son las propias libertades y la «prioridad especial» que se les otorga: *ibid.*, p. XLVIII. Todos estos pasajes proceden de la introducción de 1995 a la edición en libro

de bolsillo. Rawls incluye la misma lista de condiciones (a)-(e) en su obra reciente *The Law of Peoples* (Cambridge, MA, 1999), p. 50, un texto que, por otra parte, parece representar un abandono de sus tesis anteriores, más universalistas.

<sup>38</sup> J. Bidet, *John Rawls et la théorie de la justice* (París, 1995), p. 26.

<sup>39</sup> Rawls, *Theory of Justice*, p. 66.

<sup>40</sup> Bidet, *John Rawls*, pp. 26, 27.

<sup>41</sup> Rawls, *Theory of Justice*, p. 78.

<sup>42</sup> G. A. Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», en G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, XIII (Salt Lake City, 1992). El propio Rawls observa un nexo importante entre el principio de diferencia y la idea de fraternidad: *Theory of Justice*, pp. 105-106.

<sup>43</sup> Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», pp. 269-270.

<sup>44</sup> R. Dworkin, «What is Equality Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), p. 284.

<sup>45</sup> Aunque el tono desafiante de la respuesta de Rawls a las críticas de su teoría por ser «abstractas y poco realistas» indica cierta conciencia de ese desafío: véase, por ejemplo, *Political Liberalism*, pp. LX-LXII.

<sup>46</sup> A. Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford, 1992), pp. 12, 1, 3, 4. Sen expuso la cuestión en estos términos por primera vez en su celebrada conferencia de 1980 «Equality of What?», reimpresa en *id.*, *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, 1982). Como tantas otras veces, Aristóteles fue el primero en plantear el asunto: «Todos consideran que la justicia consiste en una cierta igualdad [...] Pero no debería pasarse por alto en qué tipo de cosas igualdad y en qué tipo de cosas desigualdad» (*The Politics*, Chicago, 1985), 3.12, p. 103. [*La política*, Alianza, 1997]. Agradezco a Gordon Finlayson esta referencia. Dicho sea de paso, un llamativo síntoma de la brecha que sigue separando la cultura intelectual anglófona de la continental es el hecho de que Bobbio (y su traductor al inglés) parezcan creer que Sen es una mujer: véase *Left and Right* (Cambridge, 1996), p. 112, nota 3.

<sup>47</sup> J. Roemer, en *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA, 1996), capítulos 5-8, ofrece una lúcida introducción a los debates recientes, aunque acompañada de excesiva teorización económica axiomática. También me ha resultado provechosa la lectura de la útil investigación de M. Clayton y A. Williams, «Egalitarian Justice and Interpersonal Comparison», *Morell Studies in Toleration*, Discussion Paper Series No. 146, Universidad de York, abril de 1999.

<sup>48</sup> Sen, «Equality of What?», p. 359.

<sup>49</sup> G. A. Cohen, «The Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99 (1989), p. 912.

<sup>50</sup> Rawls, *Theory*, pp. 30-1.

<sup>51</sup> R. Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), pp. 228-240 (la cita está tomada de la p. 228).

<sup>52</sup> Sen, *Equality Reexamined*, p. 55.

<sup>53</sup> Véase Elster, *Sour Grapes* (Cambridge, 1983). Roemer es el teórico igualitario al que le cabe el mérito de haber subrayado este problema con mayor énfasis, aunque tiende a una concepción excesivamente determinista de la relación entre las circunstancias y las preferencias, sosteniendo que «todo individuo de una sociedad puede representarse como un vector de circunstancias»: *Theories of Distributive Justice*, p. 242.

<sup>54</sup> Cohen, «Currency of Egalitarian Justice», p. 931.

<sup>55</sup> Dworkin, «Equality of Resources», p. 292.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>57</sup> Cohen, «Currency of Egalitarian Justice», p. 933.

<sup>58</sup> Roemer, *Equality of Opportunity*, pp. 19, 20. Véase también: *Theories of Distributive Justice*, cap. 7.

<sup>59</sup> Sen, «Equality of What?», pp. 357, 365, 368.

<sup>60</sup> Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*, *op. cit.*, p. XIV. De hecho, Shaw reconoce diferencias individuales en la medida en que propone que quienes desempeñen un trabajo menos atractivo sean compensados con más ocio: *ibid.*, pp. 77-9.

<sup>61</sup> G. A. Cohen, «Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities», en M. Nussbaum y A. Sen, eds., *The Quality of Life* (Oxford, 1993), p. 28.

<sup>62</sup> *Id.*, «Currency of Egalitarian Justice», p. 922.

<sup>63</sup> Roemer, *Equality of Opportunity*, pp. 1, 5.

<sup>64</sup> Sen, «Equality of What?», p. 368. Véase, por ejemplo, *id.*, *Inequality Reexamined*, pp. 27 y ss. Y 73-78.

<sup>65</sup> *Id.*, *Inequality Reexamined*, pp. 39-40, 81.

<sup>66</sup> Véase, por ejemplo, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Human Development Report 1999* (Nueva York, 1999), pp. 127-246.

<sup>67</sup> Sen, *Inequality Reexamined*, p. 41.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 22-3.

- <sup>69</sup> R. H. Tawney, *Equality* (4.ª ed.; Londres, 1952), p. 84.
- <sup>70</sup> Rawls, *Theory of Justice*, pp. 325-32.
- <sup>71</sup> A. Sen, «Capability and Well-Being», en Sen y Nussbaum, eds., *The Quality of Life*, pp. 47-48. Véase también M. Nussbaum, «Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach», en el mismo volumen, y R. W. Miller, «Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism», en A. Callinicos, ed., *Marxist Theory* (Oxford, 1989).
- <sup>72</sup> Para una exposición del bienestar en estos términos, aunque crítica con el igualitarismo, véase J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford, 1986).
- <sup>73</sup> Cohen, «Equality of What?», p. 18. Véase también *id.*, «Amartya Sen's Unequal World», *New Left Review*, 203 (1994).
- <sup>74</sup> Cohen, «Equality of What?», p. 28. Véase también *id.*, «Currency of Egalitarian Justice», pp. 920-921.
- <sup>75</sup> Sen, «Capability and Well-Being», p. 46.
- <sup>76</sup> R. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56 (1989), pp. 90-92 (la cita es de la p. 92).
- <sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 82, 83, 93, nota 19. Véase Roemer, *Theories of Distributive Justice*, p. 268. En un comentario más reciente sobre el ataque de Elizabeth Anderson al «igualitarismo de la suerte» (véase el próximo epígrafe), Arneson llega al punto de convertir al bienestar en el baremo fundamental de la justicia distributiva, bienestar que se entiende como «logro de lo que es objetivamente valioso o digno de elegirse en la vida humana» (p. 2) <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/9904arne.html>. Véase también R. Arneson, «Equality of Opportunity For Welfare Defended and Recanted», *Journal of Political Philosophy*, 7 (1999).
- <sup>78</sup> Roemer, *Theories of Distributive Justice*, p. 309.
- <sup>79</sup> Desarrollo el examen de estas cuestiones en A. Callinicos, *Making History* (Cambridge, 1987), cap. 3.
- <sup>80</sup> Commission on Social Justice, *The Justice Gap* (Londres, 1993), pp. 13, 6. Recientemente, David Miller ha intentado ofrecer una defensa más cuidadosa de una concepción de la filosofía política de este tipo, argumentando que «una teoría normativa de la justicia [...] debe contrastarse, en parte, con su correspondencia con lo que evidencian nuestras creencias cotidianas sobre la justicia. Considerada de este modo, una teoría de la justicia pone de manifiesto la estructura profunda de un conjunto de creencias cotidianas que, superficialmente, son hasta cierto punto ambiguas, confusas y contradictorias»: *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA, 1999), p. 51. Pero,

como observa el propio Miller, su enfoque es vulnerable a la objeción de que «considerar la justicia de este modo es abandonar su función crítica más básica; nuestra teoría no puede dictaminar que una sociedad entera, *incluidas sus creencias*, es radicalmente injusta» (p. 279, nota 16). Exactamente. De hecho, la teoría de la justicia que Miller bosqueja en su libro va mucho más allá de las creencias de sentido común que supuestamente articula. En esa medida, no puede apelar simplemente a esas creencias para corroborar su teoría. En otras palabras, Miller está en el mismo barco que Rawls y que otros liberales igualitarios a los que critica por intentar revisar nuestras intuiciones sobre la justicia.

<sup>81</sup> E. S. Anderson, «What is the Point of Equality?», *Ethics*, 109 (1999), pp. 308, 311, 310.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 297-298, 301.

<sup>83</sup> La crítica de Anderson también adolece de inconsistencias evidentes. Tiene razón al reprochar a los igualitaristas de los recursos y del bienestar que otorguen a las «preferencias subjetivas un papel central en la medición de la igualdad» (*ibid.*, p. 294), pero les acusa de paternalismo cuando tratan de proteger a los individuos de algunas de las consecuencias perniciosas de sus elecciones (pp. 300-301). Sin embargo, como hemos visto en el epígrafe anterior, cualquier teoría política crítica tiene que admitir que las preferencias efectivas de los individuos no son siempre una guía precisa de sus intereses. La propia Anderson afirma lo mismo: «Que los individuos encuentren felicidad en su vida a pesar de que otros les opriman difícilmente justifica que se mantenga esa opresión», *ibid.*, p. 304.

<sup>84</sup> Marx sostiene que los capitalistas pueden hacer una aportación productiva en tanto que desempeñan la función de supervisión y gestión que requiere cualquier proceso productivo, pero que esta función no es inherente a la naturaleza del capital y que los beneficios que este último obtiene no son una recompensa por el desempeño de esa función: véase *Capital*, I (Harmondsworth, 1976), pp. 448-451.

<sup>85</sup> J. Roemer, «Should Marxists be Interested in Exploitation?», en *id.*, ed., *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986). Véase también J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, MA, 1982) [*Teoría general...*, Madrid, Siglo XXI, 1989] y *Free to Love* (Londres, 1989).

<sup>86</sup> Nagel, *Equality and Partiality*, pp. 98-99.

<sup>87</sup> Marx, «Critique of the Gotha Programme», en Marx y Engels, *Collected Works*, XXIV (Londres, 1989), p. 86. Véase también el siguiente epígrafe.

<sup>88</sup> Marx, *Capital*, I, p. 898. Véase también G. A. Cohen, «The Structure of Proletarian Unfreedom», en Roemer, ed., *Analytical Marxism, y Self-Ownership, Freedom, and Equality*, cap. 8, y J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), cap. 4. Debo confesar mi perplejidad ante el hecho de que, a pesar de la gran lucidez que muestra en los dos ensayos citados, en gran parte del libro del que forma parte el segundo ensayo Cohen se enrede en tortuosos argumentos que tienen como finalidad desarrollar el extraño nexo que percibe entre la teoría de la explotación de Marx y la idea libertaria, compartida por Nozick y Locke, de que los individuos se pertenecen a sí mismos. Para una demolición espléndidamente sensata de estos argumentos véase B. Barry, «You Have to Be Crazy to Believe It», *Times Literary Supplement*, 25 de octubre de 1996.

<sup>89</sup> E. O. Wright, *Interrogating Inequality* (Londres, 1994), p. 40.

<sup>90</sup> A. M. Shaikh y E. A. Tonak, *Measuring the Wealth of Nations* (Cambridge, 1994), pp. 146-151.

<sup>91</sup> R. Brenner, «Uneven Development and the Long Downturn», *New Left Review*, 229 (1998), p. 3.

<sup>92</sup> La obra de E. O. Wright, *Class Counts* (Cambridge, 1997), es un importante intento de aplicar sistemáticamente una teoría de clases basada en la explotación a una muestra de sociedades capitalistas contemporáneas.

<sup>93</sup> Rawls, *Theory of Justice*, pp. 312, 313.

<sup>94</sup> Commission on Social Justice, *The Justice Gap* (Londres, 1993), pp. 13, 43. Véase la crítica en Cohen, «Back to Socialist Basics», pp. 37-41.

<sup>95</sup> D. Miller, «What Kind of Equality Should the Left Pursue?», en Franklin, ed., *Equality*, pp. 89, 91. Véase también B. Williams, «Forward to Basics», *ibid.*, pp. 51-53, y Miller, *Principles of Social Justice*, cap. 7.

<sup>96</sup> Miller, «What Kind of Equality...?», p. 92.

<sup>97</sup> Una investigación importante sobre la responsabilidad es la de Scanlon, *What We Owe to Each Other*, cap. 7.

<sup>98</sup> E. O. Wright, *Interrogating Inequality* (Londres, 1994), p. 40.

<sup>99</sup> En otra parte, Miller admite esto: *ibid.*, pp. 146-150.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>101</sup> Al revisar los argumentos de Miller me he beneficiado de la lectura de un manuscrito no publicado de G. A. Cohen, «David Miller on Market Socialism and Distributive Justice», octubre de 1989.

<sup>102</sup> F. A. Von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Londres, 1960), p. 94. [Los fundamentos de la libertad, Ediciones folio, 1997]. Véase Miller, *Principles of Social Justice*, para una crítica nada convincente de Hayek.

<sup>103</sup> Miller, *Market, State and Community*, p. 172, nota 30.

<sup>104</sup> Marx, «Critique of the Gotha Programme», pp. 86, 87.

<sup>105</sup> Marx, *Capital*, I, pp. 298-300.

<sup>106</sup> Véase P. Stephens, *Politics and the Pound* (Londres, 1997), cap. 10.

<sup>107</sup> Para una discusión crítica del concepto de moda de «sociedad del riesgo», véase A. Callinicos, *Social Theory* (Cambridge, 1999), pp. 299-305.

<sup>108</sup> Miller, *Market, State and Community*, pp. 195, 197, 199.

<sup>109</sup> E. Balibar, ««Droits de l'homme» et «droits du citoyen»: La Dialectique moderne de l'égalité et de la liberté», *Actuel Marx*, 8 (1990), p. 31.

<sup>110</sup> Véase, por ejemplo, R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, 1989). [Contingencia, ironía y solidaridad, Paidós, 1996].

<sup>111</sup> Marx, «Critique of the Gotha Programme», pp. 86-87.

<sup>112</sup> Sen, *Inequality Reexamined*, p. 121.

<sup>113</sup> N. Fraser, «From Redistribution to Recognition?», *New Left Review*, 212 (1995), pp. 70, 71.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>115</sup> Véase, en particular, I. M. Young, «Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory», *New Left Review*, 222 (1997), y N. Fraser, «A Rejoinder to Iris Young», *ibid.*, 223 (1997).

<sup>116</sup> Es importante dejar claro que subrayar la interacción entre las injusticias de la distribución y del reconocimiento no conlleva implicación alguna respecto a su prioridad explicativa. En otras palabras, afirmar que, pongamos por caso, la opresión racial implica privaciones económicas no supone necesariamente afirmar que esas privaciones (o la tendencia a que se presenten) *expliquen* causal o funcionalmente la opresión racial. Sin embargo, en cierto importante sentido creo que esa última tesis es verdadera: véase A. Callinicos, *Race and Class* (Londres, 1993), y «History, Exploitation, and Oppression», *Imprints*, 2 (1997).

<sup>117</sup> Véase J. Butler, «Merely Cultural», *New Left Review*, 227 (1998), y N. Fraser, «Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Reply to Judith Butler», *ibid.*, 228 (1998).

<sup>118</sup> Fraser, «From Redistribution to Recognition», pp. 86-91.

<sup>119</sup> Anne Phillips ofrece una juiciosa discusión de estos temas en *Which Equalities Matter?* (Cambridge, 1999).

<sup>120</sup> Barry, *Equality as Impartiality*, pp. 3 y ss., y Scanlon, *What We Owe to Each Other*, cap. 7.

## Capítulo 4. La igualdad y el capitalismo

- <sup>1</sup> J. Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, MA, 1998), pp. 74-83.
- <sup>2</sup> A. Ryan, «Britain: Recycling the Third Way», *Dissent*, primavera de 1999, p. 77. Véase también W. G. Runciman, «Diary», *London Review of Books*, 10 de diciembre de 1998, p. 33.
- <sup>3</sup> Dos exposiciones clásicas son las de G. Dangerfield, *The Strange Death of Liberal England* (Londres, 1935) y R. C. K. Ensor, *England 1870-1914* (Oxford, 1936), capítulos XII y XIII. Peter Clarke ha escrito varios estudios más emolientes pero que no dejan de ser ilustrativos sobre el Nuevo Liberalismo, en especial *Lancashire and the New Liberalism* (Cambridge, 1971) y *Liberals and Social Democrats* (Cambridge, 1978).
- <sup>4</sup> D. Cannadine, *The Decline and Fall of the British Aristocracy* (Londres, 1990), pp. 69-70.
- <sup>5</sup> P. Stephens, «Who Gives a Damn for the Blessed Poor?», *The Financial Times*, 9 de abril de 1997.
- <sup>6</sup> R. Gott, «The Drive to Intervene», *The Guardian*, 20 de mayo de 1999.
- <sup>7</sup> Véase A. Callinicos, «Barbarity and Hypocrisy: The Ideology of Humanitarian Intervention», en T. Ali, ed., *Masters of the Universe?* (Londres, 2000).
- <sup>8</sup> S. Brittan, «A Good "Liberal" Budget», *The Financial Times*, 19 de marzo de 1998.
- <sup>9</sup> D. Piachaud, «Wealth by Stealth», *The Guardian*, suplemento *Society*, 1 de septiembre de 1999.
- <sup>10</sup> S. White, «What Do Egalitarians Want?», en J. Franklin, *Equality* (Londres, 1997), pp. 70-71.
- <sup>11</sup> G. Brown, «The Politics of Potential: A New Agenda for Labour», en D. Miliband, ed., *Reinventing the Left* (Cambridge, 1994), p. 114.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 116.
- <sup>13</sup> J. Rogers y W. Streeck, «Productive solidarities», en Miliband, ed., *Reinventing the Left*. Para una evaluación crítica del pensamiento económico del Nuevo Laborismo, véase N. Thompson, «Supply Side Socialism», *New Left Review*, 216 (1996).
- <sup>14</sup> HM Treasury, *Tackling Poverty and Extending Opportunity*, marzo de 1999, pp. 23, 35.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 23.

- <sup>16</sup> La aceptación del núcleo analítico del monetarismo por parte de Brown, incluyendo la doctrina de la tasa natural de desempleo (aunque no todas sus recetas políticas), se pone de manifiesto en su conferencia Mais, «The Conditions of Full Employment», 19 de octubre de 1999, [www.hm-treasury.gov.uk](http://www.hm-treasury.gov.uk).
- <sup>17</sup> Citado en P. Clarke, *The Keynesian Revolution in the Making, 1924-1936* (Oxford, 1988), p. 136.
- <sup>18</sup> «Europe: The Third Way/Die Neue Mitte— Tony Blair and Gerhard Schröder», 8 de junio de 1999, [www.labour.org.uk](http://www.labour.org.uk), p. 6.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, p. 8.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 12.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 11.
- <sup>22</sup> G. Brown, discurso en el Congreso del Partido Laborista, 27 de septiembre de 1999, [www.lab.org.uk](http://www.lab.org.uk), p. 7 (la cursiva es nuestra).
- <sup>23</sup> *The Financial Times*, 10 de noviembre de 1999.
- <sup>24</sup> Piachaud, «Wealth by Stealth».
- <sup>25</sup> *Tackling Poverty and Extending Opportunity*, p. 32.
- <sup>26</sup> «Europe: The Third Way/Die Neue Mitte», p. 9.
- <sup>27</sup> R. Kuttner, «Don't Forget the Demand Side», en Miliband, ed., *Reinventing the Left*, p. 146.
- <sup>28</sup> E. Luttwak, *Turbo-Capitalism* (Londres, 1999), pp. 79, 80-81.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 82, 83.
- <sup>30</sup> «Europe: The Third Way/Die Neue Mitte», pp. 12-13.
- <sup>31</sup> T. Blair, «Speech to the Labour Party Conference», 28 de septiembre de 1999, [www.lab.org.uk](http://www.lab.org.uk), pp. 4, 8.
- <sup>32</sup> Es de todo punto típico de este clima ideológico que la Comisión sobre Justicia Social admitiera que «la recompensa de una persona puede ser la pérdida de otra» y que, pasando de puntillas sobre el caso de «las vastas recompensas de los capitanes de la industria», cite como ilustración de esta verdad las elevadas demandas salariales que, según supone, causaron la estancación de los años 1970-80: *The Justice Gap* (Londres, 1993), p. 14. La idea de que los capitanes de la industria puedan tener alguna responsabilidad en la desigualdad y pobreza no puede airearse en el Partido Laborista contemporáneo.
- <sup>33</sup> Brown, «Speech to the Labour Party Conference», pp. 6, 7. De hecho, en el segundo mandato de Roosevelt (1973-41) el New Deal embarrancó. En particular, el cambio en la administración, bajo la presión conservadora, de financiación con déficit a un presupuesto equilibrado contribuyó a abor-

tar la recuperación de la Gran Depresión y a precipitar la recesión de 1937-1938, «el desplome más acusado de la historia de los Estados Unidos», según Charles Kindleberger, *The World in Depression 1929-1939* (Harmondsworth, 1987), p. 271. Para un interesante análisis contemporáneo, véase J. Strachey, *A Programme for Progress* (Londres, 1940), Parte II.

<sup>34</sup> *The Financial Times*, 20 de julio de 1999.

<sup>35</sup> A. Maddison, *Dynamic Forces in Capitalist Development* (Oxford, 1991), p. 48 y tabla 3.2, p. 50.

<sup>36</sup> *The Financial Times*, 20 de julio de 1999.

<sup>37</sup> *OECD Employment Outlook*, junio de 1999.

<sup>38</sup> Sobre la experiencia del neoliberalismo en Rusia, véase M. Haynes y P. Glatter, «The Russian Catastrophe», *International Socialism*, 2.81 (1998), y P. Gowan, *The Global Gamble* (Londres, 1999), capítulo 9.

<sup>39</sup> *OECD Employment Outlook*, junio de 1999.

<sup>40</sup> Véase J. Grahl, *After Maastricht* (Londres, 1997).

<sup>41</sup> J. K. Galbraith *et al.*, «Inequality and Unemployment in Europe: The American Cure», *New Left Review*, 237 (1999).

<sup>42</sup> Por la formulación general de lo que sigue estoy en deuda con algunas observaciones de Perry Anderson: véase «The German Question», *London Review of Books*, 7 de enero de 1999, p. 16.

<sup>43</sup> W. Hutton, *The State We're In* (Londres, 1995), y L. Elliott y D. Atkinson, *The Age of Insecurity* (Londres, 1998).

<sup>44</sup> Para un análisis de las crisis del Este asiático y Rusia, véase A. Callinicos, «World Capitalism at the Abyss», *International Socialism*, 2.81 (1998), y Gowan, *Global Gamble*, capítulo 6. Un útil análisis teórico es el de M. Itoh y C. Lapavistas, *Political Economy of Money and Finance* (Londres, 1999).

<sup>45</sup> *The Financial Times*, 21 de junio de 1999.

<sup>46</sup> Stratfor, «World Bank Reverses Position on Financial Controls and on Malaysia», *Global Intelligence Update: Weekly Analysis*, 20 de septiembre de 1999, www.stratfor.com.

<sup>47</sup> *The Guardian*, 10 de octubre de 1998.

<sup>48</sup> J. Plender, «Taming Wild Money», *The Financial Times*, 20 de octubre de 1998.

<sup>49</sup> M. Wolf, «No Magic Potion», *The Financial Times*, 12 de mayo de 1999.

<sup>50</sup> Véase, por ejemplo, M. Wolf, «Watch Out for the Fireworks», *The Financial Times*, 27 de enero de 1999. El conjunto de equilibrios financieros sumamente inestable que sostiene el *boom* estadounidense es cuidadosamente

analizado en dos artículos de investigación Phillips & Drew de Bill Martin y Wynne Godley, «America and the World Economy» (diciembre de 1998) y «America's New Era» (octubre de 1999).

<sup>51</sup> Para una breve exposición de la teoría de la crisis de Marx, véase A. Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Londres, 1983), capítulo 6. Ofrecen una orientación útil en la vasta literatura sobre este temas las obras de C. Harman, *Explaining the Crisis* (edición revisada, Londres, 1999), J. Weeks, *Capital and Exploitation* (Londres, 1981), M. C. Howard y J. E. King, *A History of Marxian Economics* (2 volúmenes, Londres, 1989, 1992), y S. Clarke, *Marx's Theory of Crisis* (Londres, 1994).

<sup>52</sup> R. Brenner, «Uneven Development and the Long Downturn: The Advanced Capitalist Economies from Boom to Stagnation, 1950-1998», *New Left Review*, 229 (1998), p. 7. Otro importante estudio reciente que se centra en la evolución de la tasa de rentabilidad es el de G. Duménil y D. Lévy, *La dynamique du capital* (París, 1996). Para una evaluación crítica del artículo de Brenner, véase A. Callinicos, «Capitalism, Competition, and Profits», *Historical Materialism*, 4 (1999).

<sup>53</sup> Callinicos, «Capitalism at the Abyss», pp. 21-24.

<sup>54</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe sobre desarrollo humano 1999* (Nueva York, 1999), p. 40.

<sup>55</sup> M. Albert, en *Capitalism against Capitalism* (Londres, 1993), ofrece la formulación más general del modelo de capitalismo de accionistas aunque, por supuesto, ha inspirado, informe los escritos de Hutton. Para una crítica, véase A. Callinicos, «Betrayal and Discontent: New Labour under Blair», *International Socialism*, 2.72 (1996), pp. 5-13.

<sup>56</sup> B. Barry, «The Attractions of Basic Income», en J. Franklin, ed., *Equality* (Londres, 1997).

<sup>57</sup> R. Van Parijs y R. Van Der Veen, «A Capitalist Road to Communism», en P. Van Parijs, *Marxism Recycled* (Cambridge, 1993), p. 163.

<sup>58</sup> *Id.*, «Universal Grants versus Socialism», en Van Parijs, *Marxism Recycled*, pp. 178, 179.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 206, nota 4.

<sup>60</sup> *The Financial Times*, 6 de septiembre de 1999. Una excelente crítica de la tesis del fin del trabajo es la de M. Husson, «Fin du travail ou réduction de sa durée?», *Actuel Marx*, 26 (1999).

<sup>61</sup> Van Parijs y Van Der Veen, «Universal Grants versus Socialism», p. 189.

<sup>62</sup> *The Financial Times*, 13 de marzo de 1999.

- <sup>63</sup> Barry, «The Attractions of Basic Income», p. 163.
- <sup>64</sup> Véase E. O. Wright, «Why Something like Socialism is Necessary for the Transition to Something like Communism», en *id.*, *Interrogating Inequality* (Londres, 1994).
- <sup>65</sup> *Libération*, 3 de octubre de 1998.
- <sup>66</sup> *The Financial Times*, 7 de junio de 1997.
- <sup>67</sup> J. Wolfreys, «Class Struggles in France», *International Socialism*, 84 (1999).
- <sup>68</sup> Véase, por ejemplo, J. Rawls, *A Theory of Justice* (edición revisada, Oxford, 1999), pp. XIV-XVI, y R. Dworkin, «Liberalism», en M. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* (Oxford, 1984), pp. 68-69.
- <sup>69</sup> G. A. Cohen, «Back to Socialist Basics», en Franklin, ed., *Equality*, p. 37.
- <sup>70</sup> *Id.*, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge, 1995), pp. 259, 262.
- <sup>71</sup> P. Devine, *Democracy and Economic Planning* (Cambridge, 1988). Para una discusión algo más amplia de las cuestiones que plantean este párrafo y los anteriores, véase A. Callinicos, *The Revenge of History* (Cambridge, 1991).
- <sup>72</sup> T. Nagel, *Equality and Partiality* (Nueva York, 1991), p. 4.
- <sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 90, 91, 124.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 125.
- <sup>75</sup> Los fundamentos filosóficos de la posición de Nagel se encontrarán en *The View from Nowhere* (Nueva York, 1986).
- <sup>76</sup> G. A. Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», en G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, XIII (Salt Lake City, 1992), pp. 269-270. Véase el capítulo 3 de este libro.
- <sup>77</sup> Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, p. 262. Véase también *id.*, «Back to Socialist Basics», pp. 35-37.
- <sup>78</sup> Véase Wolfreys, «Class Struggles in France»; y S. Bérout *et al.*, *Le Mouvement social en France* (París, 1998). Para un debate de algunas de sus consecuencias intelectuales, véase A. Callinicos, «Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens», *New Left Review*, 236 (1999), pp. 85-102.
- <sup>79</sup> *Michael Moore's Newsletter*, 7 de diciembre de 1999, [www.michaelmoore.com](http://www.michaelmoore.com).
- <sup>80</sup> G. B. Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism* (Londres, 1928), p. 385.
- <sup>81</sup> Cohen, «Incentives, Inequality, and Community», por ejemplo en las pp. 307-310.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Alemania, 110, 129, 138-139, 141
- Anderson, Elizabeth, 82-83, 170-171
- Aristóteles, 77, 168
- Arneson, Richard, 28, 79-80, 170
- Asquith, H. H., 109-110, 112
- autonomía, 40-41, 52, 64-66, 69-70, 76-79, 106, 160
- autopropiedad, 69, 167, 172
- Balibar, Etienne, 35-37, 64, 100, 106, 157, 163
- Banco Central Europeo, 116, 131, 140
- Banco de Inglaterra, 112, 116, 142
- Barry, Brian, 28-29, 60, 62, 106, 139-143, 165-166, 172
- Bentham, Jeremy, 40, 58
- Berlin, sir Isaiah, 37
- Bidet, Jacques, 28, 30, 37-38, 66, 69, 164
- bienes sociales primarios, 61, 75
- Blair, Tony, 18, 26, 27, 30, 49, 52, 109-112, 117-118, 122-123, 125-126, 130, 138, 144, 152
- BMW, 97
- Bobbio, Norberto, 26-27, 46, 162, 168
- Bourdieu, Pierre, 23
- Brasil, 133
- Brenner, Robert, 21, 87, 136, 177
- Brittan, Samuel, 112
- Brown, Gordon, 15, 51, 53, 55-56, 89, 99, 112-114, 119, 123, 125-126, 128, 138, 143, 166, 174-175
- Burt, Cyril, 44
- Butler, Judith, 105
- Byers, Stephen, 126
- Callaghan, James, 48
- Campbell-Bannerman, sir Henry, 109
- capitalismo, 28, 38, 40-49, 67, 81-82, 94-98, 105, 127-155
- capitalismo liberal, 15, 16, 22, 127-131, 138, 148, 160
- capitalismo de accionistas, 138
- Carling, Alan, 52, 55-56, 165-166

- Clarke, Peter, 174  
 Clinton, Bill, 18, 49, 118, 144  
 coeficiente de Gini, 12, 15, 161  
 Cohen, G. A., 18, 28, 56, 67-70, 72-74, 77-79, 82, 89, 99, 146, 148, 150-151, 154, 159, 161, 163, 167, 172  
 Comisión sobre Justicia Social, 56, 81, 89, 175  
 comunidad, 45, 47, 52, 56, 58, 154, 155, 166  
 Corea del Sur, 132-133  
 crisis económica, 115, 127-137  
 Crosland, C. A. R., 44, 46-49, 51, 121, 165  
 Chamberlain, Joseph, 110
- democracia, 34-38, 52, 65, 148, 162  
 desempleo, 23, 115, 117-118, 120-121, 128, 130, 140-143, 175  
 desigualdad, 11-25, 38, 40-41, 44-48, 71, 114-115, 121, 138, 157  
 Devine, Pat, 148  
 diferencia, 42, 75, 85, 98-107  
 distribución de los medios de producción, 40-49, 66, 71, 84, 86, 89-92, 98, 143-146, 160  
 distribución del talento natural, 44, 47, 54, 63-65, 72, 77, 83-84, 89-92, 98, 101, 146, 159, 167  
 Dworkin, Ronald, 28, 68, 71-74, 75, 77, 82-83, 89, 103, 145
- educación, 48, 53, 113, 117, 121-125, 145  
*égalité*, 35-38, 64, 100, 106-107, 157, 164  
 Elliott, Larry, 131  
 Estados Unidos, 14, 21-22, 25, 30, 54, 87, 110, 117-118, 120, 123, 127, 129, 131-135, 137-140, 151-152, 157, 176  
 estalinismo, 146-149  
 exclusión e inclusión, 55-56  
 explotación, 41-43, 84-88, 95-98, 159, 172
- Financial Times*, 119, 126, 129, 134, 141  
 Finlayson, Gordon, 168  
 Fondo Monetario Internacional (FMI), 133-134  
 France, Anatole, 40  
 Francia, 39, 141, 144, 152  
 Fraser, Nancy, 102-105  
 Friedman, Milton, 115
- Gamble, Andrew, 163  
 Gates, Bill, 11, 26, 88  
 General Motors, 123  
 Geras, Norman, 42  
 Giddens, Anthony, 55-56, 99, 166  
*La Tercera Vía*, 55-56, 166  
 Gladstone, W. E., 110, 112  
 Goodhart, David, 25-27, 88  
 Gott, Richard, 112

- Gran Bretaña, 14, 16, 18, 20, 23, 30-31, 109-128, 138, 152, 157  
 Grey, sir Edward, 112  
 Grupo de los Siete (G-7), 133, 136  
 guerra de los Balcanes (1999), 112
- Hattersley, Roy, 53  
 Hayek, F. A. von, 94, 131, 147, 162  
 Healey, Denis, 162  
 Hegel, G. W. F., 65  
 Hilferding, Rudolph, 48  
 Hume, David, 60  
 Hutton, Will, 23, 131
- igualdad  
 de acceso a las ventajas, 70, 74-75, 79, 90-92, 158  
 de capacidades, 70, 74-79, 83, 90-91, 102, 158  
 de renta, 44, 73  
 de oportunidades, 44, 47, 64-65, 70, 74, 80, 109, 112-128, 128  
 de recursos, 70-75  
 de bienestar, 70-71, 75, 80
- igualitarismo de la suerte, 71-75, 77-78, 82-83, 88-90, 158  
 impuestos, sistema fiscal, 26, 43, 45, 56, 111, 113, 116, 127-128, 139, 141  
 incentivos, 67-68, 142, 145, 149-150, 154
- Indonesia, 132-133  
 Japón, 129, 138  
 Jefferson, Thomas, 33, 35  
 Johnson, doctor Samuel, 35  
 Jospin, Lionel, 144  
 justicia, 28, 31, 42-44, 56-107, 158, 167-168, 170-171
- Kant, Immanuel, 59-60, 64  
 Kennedy, John F., 20  
 Keynes, J. M., 110, 115, 131  
*Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, 131  
 Koita, Yaguine, 12-13  
 Kuttner, Robert, 123
- Lafontaine, Oskar, 141, 152  
 Layard, Richard, 130  
 liberalismo igualitario, 28-29, 31, 56-107, 145, 148-149, 158-159, 162  
 libertad *véase* autonomía  
 Locke, John, 60, 172  
 Long Term Capital Management (LTCM), 133-134  
 Luttwak, Edward, 14, 21, 123-124  
 Luxemburgo, Rosa, 65  
 Lloyd George, David, 111
- Maddison, Angus, 128-129  
 Madrick, Jeffrey, 21-22  
 Marx, Karl, 22, 29, 40-44, 48-49, 78, 81, 84-85, 95, 101-103,

- 135-136, 143, 151, 163-164, 171-172  
*El capital*, 40, 42-43, 135  
*Crítica del programa de Göttingen*, 41-42  
 marxismo, 31, 65, 81  
 mercados financieros, 96-98, 131-135, 176  
 mérito, 53, 81, 88-98  
 meritocracia, 54, 63  
 México, 132, 133  
 Microsoft, 123  
 Mill, John Stuart, 37  
 Miller, David, 90, 92-95, 97-98, 171  
 Mises, Ludwig von, 147  
 Mitterrand, François, 141  
 modernidad, 33-39, 157, 160  
 Mohamed, Mahatir, 133  
 Moore, Michael, 153  
 Nagel, Thomas, 18, 24, 28, 85, 149  
 neoliberalismo, 51, 93-120, 127-132, 151-152, 159-160, 174  
 Nozick, Robert, 24, 59, 64, 69, 77, 89, 167, 172  
*Anarchy, State and Utopia*, 25  
 Nuevo Laborismo, 14, 30, 51, 53-57, 109, 112-114, 117-127  
*véase también* Tercera Vía  
 Nuevo Liberalismo, 109-111  
 Nussbaum, Martha, 78  
 Organización Mundial del Comercio (OMC), 152-153  
 Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCDE), 129-130  
 Partido Laborista, 26, 56-57, 48, 81, 110, 175  
*véase también* Nuevo Laborismo  
 Philips, Anne, 173  
 Philips, Kevin, 13  
 Piachaud, David, 112, 121  
 planificación, 147-148  
 Plant, Raymond, 165  
 pobreza, 11-24, 71, 87, 114, 120-121, 128, 132  
 preferencias adaptativas, 71, 73, 82, 158, 169  
 principio de contribución, 85-98, 101-102  
 principio de diferencia, 55, 57-69, 145, 158, 168  
 principio de las necesidades, 41-95  
 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 11-12, 19, 76, 137  
*Human Development Report*, 11, 138  
 protestas de Seattle (1999), 152  
 Rawls, John, 28-29, 37, 55, 57-70, 73, 75, 77, 81, 88-90, 100, 103, 106-107, 145, 158, 162, 166-168

- The Law of Peoples*, 168  
*Liberalismo político*, 57, 100  
*Teoría de la justicia*, 28, 29, 57-68, 158  
 Rainborough, coronel Thomas, 33-35  
 Reagan, Ronald, 13, 15, 51, 127  
 renta básica, 139, 141-143  
 Reserva Federal, 133-135  
 responsabilidad, 73-74, 89-92  
 Revolución Americana, 33-35, 58, 157  
 Revolución Francesa, 33-35, 39, 58, 107  
 Revolución Inglesa, 33  
 Roemer, John, 28, 73-74, 80, 84, 89, 109, 163, 168  
 Rogers, Joel, 113  
 Roosevelt, Franklin D., 126, 175  
 Rorty, Richard, 100  
 Rousseau, Jean-Jacques, 60  
 Rusia, 12, 129, 132  
 Ryan, Alan, 109  
 Sachs, Jeffrey, 130  
 Sandel, Michael, 167  
 Scanlon, T. M., 28, 62, 106  
 Schröder, Gerhard, 18, 26, 30, 52, 117-118, 123, 125, 130, 152  
 Sen, Amartya, 28, 57, 69-71, 74-80, 83, 102-103, 158, 168  
 Shaw, George Bernard, 44, 73, 153, 169  
 Smith, John, 57  
 socialdemocracia, 18, 30, 44-49, 109-127, 131, 141, 144, 149  
 socialismo, 39-57, 78, 82, 84, 103, 143, 146-151, 159, 162, 165  
 socialismo de mercado, 92-97, 146, 159  
 Soros, George, 96  
 Streeck, Wolfgang, 113  
 suerte bruta y suerte de la opción, 72-74, 77, 82-83, 89, 91  
 Tawney, R. H., 44-45, 47-48, 77, 121  
*Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, 131  
 Tercera Vía, 18, 26-27, 30, 49, 51-57, 78, 109-128, 144-145  
 Thatcher, Margaret, 15, 51, 110, 115, 127, 130  
 Tocqueville, Alexis de, 34, 37, 39  
*La democracia en América*, 34  
 Tounkara, Fodè, 12-13  
 Unión Europea, 18, 129-131  
 Unión Soviética, 12, 146-149, 159  
 utilitarismo, 57-60, 70  
 Van Der Veen, Robert, 139-142  
 Van Parijs, Philippe, 139-142  
*véase también* Nuevo Laborismo  
 Vidal, Gore, 30  
 Walzer, Michael, 57

Webb, Beatrice y Sidney, 47

Weber, Max, 29

White, Stuart, 113

Wilson, Harold, 48, 141

Wolf, Martin, 134

Wright, Erik Olin, 87

Zeldin, Theodore, 39-40

## TEMAS PARA EL SIGLO XXI

1. COMUNIDAD. EN BUSCA DE SEGURIDAD  
EN UN MUNDO HOSTIL  
Zygmunt Bauman
2. SOBRE LA AMISTAD  
Ray Pahl
3. IGUALDAD  
Alex Callinicos

### Próxima aparición:

POLÍTICA Y DESTINO  
Andrew Gamble

GOBERNAR LA ECONOMÍA MUNDIAL  
Diane Coyle

POLÍTICA MUNDIAL  
James Mayall

LA NUEVA DIPLOMACIA  
Shaun Riordan

GUERRA Y PODER EN EL SIGLO XXI  
Paul Hirst