

# ¿Y POR QUÉ REALMENTE NO MÁS JUSTICIA IGUALITARIA? \*

FRANCISCO CORTÉS RODAS  
fcortes@colciencias.gov.co  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

## Resumen:

Este artículo expone algunos elementos de la discusión actual en la filosofía política entre el liberalismo igualitarista y el anti-igualitarismo. En la primera parte se discute la tesis libertaria que afirma que la justicia social no puede ser el fundamento de justificación del Estado. En la segunda parte se argumenta en favor de un modelo de justicia social en el que se propone la prioridad de los imperativos de equidad social sobre la libertad.

*Palabras clave:* justicia social, liberalismo, igualitarismo, anti-igualitarismo.

## Abstract:

This paper presents some elements of the current discussion in political philosophy between equalitarian liberalism and anti-equalitarianism. The first section discusses the libertarian thesis according to which social justice cannot be a justificative ground of the State. The second section defends a model of social justice in which the imperatives of social equity are prior to freedom.

Key-words: social justice, liberalism, equalitarianism, anti-equalitarianism.

En amplios sectores de la opinión pública y en algunos medios políticos, académicos y filosóficos se afirma que el paradigma de la justicia distributiva, tal y como fue formulado, primero, por John Rawls (1971) y, luego desarrollado por muchos otros autores como Ronald Dworkin (1981; 1981a), Richard Arneson (1989), Ernst Tugendhat (1992; 1993; 1998), Stefan Gosepath (1998; 2004), Gerald Cohen (1989), Amartya Sen (1992; 1997; 1997a), Philippe Van Parijs (1995), ha llegado a su fin; que el concepto de igualdad en el que se fundamentan las concepciones igualitarias de justicia es insuficiente; que la idea de justicia igualitaria descansa en una ilusión y que es irrealizable; que, por tanto, es necesario crear una alternativa al modelo de justicia distributiva liberal que supere las limitaciones y problemas del igualitarismo. En las discusiones que giran alrededor del cuestionamiento del modelo igualitario de justicia, desarrolladas entre otros por Harry Frankfurt (1987; 1997), Michael Walzer (1983), David Parfit (1997), Avishai Margalit (1996), Joseph Raz (1986), Elisabeth Anderson

---

\* Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Justicia y Exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia", aprobado por la Fundación Alexander von Humboldt y realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Frankfurt (Alemania).

(1999), Angelika Krebs (2000), Christine Chwaszcza (2000) y Wolfgang Kersting (2000; 2002), tienen mucha importancia especialmente tres tesis. La primera dice que el problema central de la concepción igualitaria de la justicia está constituido por la limitación del núcleo central de las libertades individuales realizado a partir de una justificación de la distribución igual de algunos bienes sociales básicos (Nozick 1960; Kersting 2002). La segunda, que es realmente una extensión de la primera, afirma que la representación de la justicia distributiva que ha desarrollado el liberalismo es falsa porque en ella se establece que los talentos y capacidades individuales deben ser objeto de la redistribución de bienes y recursos que tiene que realizar el Estado para asegurar la igualdad (Kersting 2000: 202-256; 2002). La tercera dice que la igualdad no es apta como fundamento de la justicia. La igualdad no posee un valor moral en sí. La igualdad no es un valor moral que por sí mismo deba ser alcanzado, en virtud del cual las aspiraciones igualitarias serían valiosas por sí mismas.<sup>1</sup> Como escribe Harry Frankfurt:

Lo que me convence de eliminar las desigualdades no es que la igualdad tenga un valor moral en sí al que habría que aspirar por sí mismo, y de que los fines igualitarios poseen un valor por sí mismos. Se trata más bien del convencimiento pragmático y contingente de que un aumento de la igualdad, igual de la que sea, facilita alcanzar otros fines deseados socialmente. A la igualdad como tal no le corresponde ningún valor inherente y no deducido. (Frankfurt 1997: 3)

Han sido desarrolladas, además, otra serie de críticas al igualitarismo que es importante por lo menos mencionar, ya que en este trabajo no se podrán tematizar de manera suficiente. Para algunos “anti-igualitaristas” o “no-igualitaristas”, como ha sido denominado este grupo de escritores en las discusiones académicas, la concepción igualitaria de justicia parte de una comprensión equivocada del punto de vista igualitario (Anderson 1999). Otros dicen que el igualitarismo habría perdido de vista el límite de las fronteras del Estado y habría terminado poniendo la coacción estatal al servicio de puros fines privados (Nagel 1979). Otros aseveran que el igualitarismo no sólo ha puesto al Estado al servicio de fines privados, sino que además ya no se plantea las preguntas fundamentales de la tradición igualitaria, que tienen que ver con las desigualdades de raza, de género, de clase o de casta, con los crímenes de guerra de los nuevos nacionalismos, la esclavitud y la discriminación étnica (Young 1990). Otros afirman que la igualdad es

---

<sup>1</sup> Las dos primeras críticas son realizadas por autores anti-igualitaristas, que reproducen a grandes rasgos la estructura argumentativa del libertarianismo. Es importante diferenciar esta posición del humanitarismo anti-igualitarista, representado en la tercera crítica.

el subproducto de las exigencias elementales de justicia, pero que no juega un papel fundamental, o por lo menos tan esencial, en la fundamentación de las exigencias de justicia (Krebs 2000: 9). También se afirma que en la concepción de justicia distributiva descansa la causa de la crisis actual del Estado social (Kersting 2002).

Es ciertamente sorprendente que el modelo igualitario de justicia haya pasado en estos últimos años a un segundo lugar y que las propuestas igualitarias de justicia social estén perdiendo importancia en las argumentaciones públicas, en los discursos políticos y en los círculos filosóficos. Esto es sorprendente frente al hecho real de un aumento de la desigualdad, la pobreza y el desempleo no sólo en los países menos desarrollados sino incluso en los países más desarrollados. Sin embargo, esto puede tener una explicación razonable que voy a presentar mediante tres puntos. Primero, en los países más desarrollados se han creado condiciones para el aseguramiento de las libertades individuales, de las libertades políticas y, a pesar de la crisis del Estado social, el sistema de los derechos sociales sirve todavía como un mecanismo protector de aquellas personas que pierden su trabajo o que por incapacidad física no pueden conseguir los medios necesarios para su subsistencia. La desigualdad social, especialmente la económica, no es tan visible en estos países de la forma como lo fue en otros períodos del proceso de industrialización o como lo es en los países más subdesarrollados. Segundo, con la globalización y con la importancia que han adquirido las políticas neoliberales, han perdido significado las fuerzas políticas que representaban las luchas sociales por la igualdad. En un mundo cada vez más globalizado, en el que el valor central está encarnado por una idea de la libertad que se concreta en la autorealización individualista en el mercado, la igualdad aparece como una vieja conquista de la humanidad, que hace parte de la historia pero que ya no juega ningún papel en la conformación de nuestras vidas. Tercero, si se considera que en la mayoría de los países desarrollados y en algunos menos desarrollados se han creado las condiciones para garantizar a todos los miembros de la sociedad la igualdad política y jurídica, la pregunta "¿qué es la igualdad social y por qué se debe buscar su realización?" no es de por sí evidente. ¿Qué significa filosóficamente la igualdad social? o ¿qué estatus tienen los derechos sociales? Éstas son preguntas que despiertan una muy amplia controversia. En la medida en que la igualdad, a diferencia de la libertad, del poder o de la riqueza, no es un bien individual que todos los hombres busquen para sí mismos, no es claro para muchas personas, en un mundo cada vez más orientado por valores individualistas, en qué consiste propiamente el valor de la igualdad. Estas circunstancias y con seguridad muchas otras que valdría la pena considerar contribuyen a que el clima de opinión para la igualdad social no sea

muy bueno. Contra estas tendencias quiero, sin embargo, mostrar por qué la igualdad social sigue siendo un valor que merece la pena alcanzar y realizar y por qué la igualdad social es un elemento constitutivo del Estado.

Me voy a ocupar, primero, de los planteamientos que aseveran que el problema fundamental del igualitarismo consiste en la limitación del núcleo central de las libertades individuales por cuenta de una justificación de la distribución de algunos bienes sociales básicos y, segundo, de los planteamientos que cuestionan la tesis liberal que establece la prioridad de las libertades básicas frente a la distribución igual. Pero antes de presentar estas dos argumentaciones, que tienen que ver con la dimensión política de la igualdad, quiero dar los argumentos para justificar por qué me concentraré en ellas. En un trabajo anterior ofrecí algunas razones que apuntaban a indicar por qué, para proponer una teoría de la justicia que dé cuenta de los problemas de injusticia y exclusión que se presentan en sociedades no desarrolladas, es necesario realizar una radical reformulación de los presupuestos teóricos del pensamiento liberal (Cortés 2002). De este modo, el sentido de una reformulación de los presupuestos teóricos del pensamiento liberal tiene que ver con una ampliación de la concepción liberal de justicia y no con su eliminación. La pretensión de ampliación se funda en la idea de que concepciones liberales de justicia, como la de Rawls, no pueden dar cuenta de formas de exclusión específicas de sociedades no desarrolladas, porque ellas no pertenecen a su ambiente histórico ni al ámbito de sus problemas y preocupaciones. A partir de esto, el punto de partida para una propuesta de reformulación de los presupuestos teóricos del pensamiento liberal puede formularse del siguiente modo: en la medida en que en la mayoría de los países no desarrollados no hay condiciones para gozar de las libertades básicas, ni para la satisfacción de las necesidades elementales de convivencia social, la teoría de la justicia debe incluir como primer supuesto las condiciones que hacen posible la realización de las libertades individuales. Se trata, pues, de una perspectiva normativa sobre la justicia en la que la distribución tiene como punto de partida la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres, y no de una teoría en la cual el punto de partida es la protección de las libertades negativas. De este modo, a diferencia del liberalismo que establece la prioridad de la libertad sobre la igualdad, se argumentará a favor de un modelo de justicia social en el que se propone la prioridad del principio que define las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana independiente sobre el principio de la libertad.

Con esto queda indicado que el asunto que se quiere discutir en la primera parte es la tesis libertaria, según la cual la justicia social no puede ser el fundamento de justificación del Estado. En la segunda

parte se expondrá la perspectiva igualitaria, mediante el desarrollo de una propuesta que se apoya en Ernst Tugendhat y Amartya Sen, y que busca, a través de la articulación de principios distributivos con las exigencias de un tratamiento igual, garantizar el efectivo acceso a las condiciones sociales de la libertad.

## 1. Libertad e igualdad formal

La definición más corriente y usada en la tradición liberal del concepto de libertad afirma que éste se refiere a la ausencia de limitaciones y de intromisiones en el ámbito privado de cada individuo. Éste es el concepto negativo de la libertad que ha sido representado por filósofos como Hobbes, Kant y Hayek. Para Hobbes, “bajo la libertad entiende uno, según el significado propio de las palabras, la ausencia de limitaciones externas” (Hobbes 1996). Para Kant, el derecho a la libertad es definido como un derecho originario, innato, que “corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (Kant 1989: 49). Este derecho originario debe ser garantizado por el Estado a través del derecho. “El derecho”, escribe Kant, “es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad” (Kant 1989: 39). La función del derecho es definir y establecer las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres. Para esto Kant establece, mediante el derecho, las fronteras que limitan a cada individuo como sujeto libre capaz de emprender acciones y de responder ante los otros por los efectos que pueda producir con ellas. Con el establecimiento de estas fronteras es circunscrito el ámbito individual del sujeto de derechos, ámbito de cuya protección debe ocuparse el Estado. Para Hayek, el concepto de libertad se refiere a “la situación en la que un hombre no está sometido a la coacción arbitraria por parte de la voluntad de otro hombre” (Hayek 1960: 12). El concepto central para entender lo que es la libertad es para Hayek el concepto de coacción. “La libertad significa siempre la posibilidad de una persona de actuar de acuerdo con sus propios planes y decisiones, en contraste con la posición de una persona que está irrevocablemente sujeta a la voluntad de otra y que por medio de una decisión arbitraria la puede coaccionar para actuar o no actuar de determinada manera” (Hayek 1960: 12). Estar sometido a la voluntad de otro en virtud de su mayor poder y estar sometido a la voluntad de la mayoría en virtud de decisiones políticas constituyen para Hayek dos experiencias de lo que significa no tener libertad. La tarea de una política de la libertad es, por lo tanto, disminuir la coacción o sus efectos destructivos, aunque no se la pueda acabar por completo. Para Hayek se trata de eliminar la coacción por parte de personas privadas. Una sociedad ha solucionado este problema cuando le ha dado al Estado el monopolio del uso de la

coacción y ha limitado esa coacción del Estado solamente a aquellos casos en los cuales ésta es absolutamente necesaria.

Estos filósofos liberales piensan que la naturaleza de los derechos y las libertades es tal que su conservación justifica el uso de la coacción. Kant argumentaba que los derechos podían hacerse cumplir coactivamente. Los derechos son una extensión necesaria de la libertad, de modo que cualquier persona que trate de interferir con los derechos interfiere con la libertad. Lo establecido por medio del derecho debe ser respetado y el Estado está facultado para coaccionar al que se separe de lo que debe ser según principios racionales del derecho. Kant lo expresa así: “Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir es conforme al derecho (*Recht*): por consiguiente, el derecho está unido a la vez a la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción” (Kant 1989: 40). El efecto de la coacción es evitar las consecuencias negativas que pueden resultar de una acción contraria al derecho. Un violador de los derechos es un obstáculo para la libertad. Todo aquello que impide la limitación de la libertad es consistente con la libertad, y todo lo que es consistente con la libertad es legítimo. Ahora bien, si el derecho está vinculado en forma analítica con la facultad de coaccionar, puede, entonces, representarse su ley como una coacción recíproca universal (Kant 1989: 40). La coacción recíproca universal ejercida por el Estado, en la medida en que sirve para hacer cumplir coercitivamente los derechos es, por tanto, legítima. El Estado, que ejerce la coacción, en virtud de que se le ha transferido esa autoridad coercitiva para asegurar la libertad, obtiene su legitimidad en la medida en que garantiza que todos los individuos puedan ejercer sus derechos individuales. La consecuencia que se sigue de esto es que el Estado solamente puede ejercer la coerción para conservar y proteger la libertad.

¿Pero qué valor tiene la igualdad? En esta comprensión del liberalismo se considera que la libertad de cada uno es el único valor que puede justificar la coacción estatal. El liberalismo entiende esa libertad como libertad igual y el sentido de la lucha por la libertad es la igualdad frente a la ley. Lo esencial en la exigencia de la igualdad ante la ley es que los hombres sean tratados en forma igual aunque ellos sean diferentes. El argumento por la libertad reconoce no sólo que los individuos son muy diferentes, sino que se refiere en una alta medida a ese conocimiento. Acentúa que esa variabilidad de las personas no ofrece ninguna justificación para que el Estado las trate de forma desigual. Rechaza el tratamiento diferenciado que tendría que hacer el Estado si se busca asegurar a los hombres una igual posición en la vida. En esta argumentación, la libertad igual es un valor que debe ser

protegido por el derecho por dos razones fundamentales. Primero, un tratamiento desigual viola la libertad de cada uno. Segundo, la libertad para decidir sobre uno mismo y sobre aquello que a cada uno le pertenece solamente se puede realizar cuando para todos valen las mismas reglas, a partir de las cuales cada uno actúa y decide.

En las versiones contemporáneas de esta concepción del liberalismo, no en Kant, que son conocidas en los medios académicos con el término "libertarianismo", se considera que la igualdad ante la ley o igualdad formal no tiene nada que ver con otros conceptos de igualdad, como la igualdad política, la igualdad económica o la igualdad social. "La igualdad ante la ley", escribe Hayek, "es la única igualdad que fomenta la libertad y la única igualdad que puede ser asegurada sin peligro de la libertad" (Hayek 1960: 103). Hayek rechaza las concepciones de justicia distributiva que se basan en el supuesto igualitarista que, a partir de la tesis moral que afirma que todos los hombres tienen el derecho a ser tratados con un aprecio y respeto iguales, deduce un igualamiento en las condiciones sociales de vida:

Nosotros representamos la posición de que el Estado, donde por otras razones debe usar la coacción, debe tratar a todos los hombres de forma igual, pero que el deseo de hacer iguales las condiciones de vida en una sociedad libre, como justificación para una coacción amplia y discriminatoria, no se puede reconocer. (Hayek 1960:107)

Nozick piensa que la representación de la justicia distributiva desarrollada por el igualitarismo es falsa y rechaza la justicia social como fundamento de legitimación del Estado social (Nozick 1974). Nozick quiere proteger las libertades negativas de todos: a nadie se le debe privar de su vida, salud, libertad o de sus propiedades. Un Estado que intente ir más allá de este mínimo de derechos de defensa o negativos e intervenga en este dominio mediante políticas redistributivas no es, para Nozick, un Estado de derecho; es más bien un Estado que se encuentra en el camino hacia la servidumbre. Nozick rechaza el concepto de justicia distributiva como fundamento de legitimidad del Estado. Para este autor, como para Hayek, la única igualdad es la igualdad ante la ley, la igualdad jurídica, que afirma que todos los hombres deben ser tratados de forma igual ante la ley. El Estado tiene la obligación de tratarlos como iguales y de protegerlos para que sean tratados por los otros hombres como iguales. De la idea de la igualdad ante la ley surge la prohibición de no tratar a los hombres de manera desigual en virtud de su raza, religión, pertenencia cultural, situación social y económica, creencias políticas. El libertarianismo supone que en la medida en que estén aseguradas las libertades negativas están dadas las condiciones para que los individuos puedan desarrollar sus talentos y capacidades en el ámbito del mercado. La distribución

de bienes y recursos que de allí resulte, en virtud del aseguramiento de una libertad contractual máxima, es la única distribución justa. De este modo, la distribución que se obtenga de la activa intervención de los individuos en el mercado es éticamente aceptable porque por medio de ella cada uno asegura la pretensión legítima a sus propiedades, a sus ingresos y a todo aquello que se produzca a partir de la expresión creativa de sus capacidades, talentos y competencias. Esto se traduce en que no es posible una distribución que afecte la libertad. Cuando se tiene un orden de derecho que asegure las libertades negativas y un espacio de acción con una libertad contractual máxima, entonces no se puede redistribuir en ese espacio a partir de criterios políticos o de justicia social. Para los libertarios sólo es posible introducir justicia social cuando el Estado se convierte en un sistema de decisiones centralizado al servicio de políticas de compensación y de ayuda a los más necesitados, es decir, cuando ya no domina más la libertad individual. De aquí que afirmen que la justicia social es un asunto de la moral, no del derecho y, por tanto, no puede ser una cuestión que pertenezca a la competencia del Estado.

Sin embargo, es importante considerar que dentro del libertarismo hay posiciones bastante divergentes. Algunos de los autores que las representan aceptan la existencia de un Estado social y están dispuestos a reconocer la necesidad de establecer un sistema de transferencias de beneficios por parte del Estado que permita asegurar la auto-manutención de miembros de la sociedad que estén incapacitados para conseguirla. Pero, aunque acepten este sistema de transferencias, como efectivamente lo hace Hayek, el libertarismo no concibe al Estado social como favorecedor de la justicia, ni lo fundamenta como instrumento de la justicia distributiva. Para Hayek se trata de garantizar determinados requisitos para la participación competitiva en el mercado. En este sentido propone que el Estado debe desarrollar una política de solidaridad social, fundamentada no en un ideal de justicia social, sino en el deber moral de ayuda en caso de necesidad (Hayek 1960: capítulo 17).

En esta concepción del liberalismo, se considera a la igualdad en una relación instrumental con la libertad. Esta relación instrumental asegura, primero, que la libertad no es un privilegio, sino que el derecho a iguales libertades le da a cada hombre el mismo valor; segundo, que la libertad no abre cualquier tipo de espacio de acción, sino que pone a disposición de cada uno un mismo espacio de acción para el ejercicio de su libertad. Cuando se reivindica la libertad y la igualdad no se hace referencia a dos valores, sino a uno, a la libertad igual. La igualdad que se reclama es exclusivamente una igualdad formal, que no se puede relacionar con otros conceptos de igualdad, como la igualdad de oportunidades, la igualdad económica o la igualdad social.



## 1.2. Críticas del libertarianismo al igualitarismo.

Para el libertarianismo, la idea del liberalismo igualitarista, con la que se justifica la intervención del Estado para realizar las aspiraciones de justicia social, es resultado del error de suponer que el hombre tiene una igual pretensión a una misma cantidad de los bienes sociales y económicos producidos en una determinada sociedad. Esta crítica fue hecha por Hayek, Nozick y Friedmann y es reproducida en la discusión actual por anti-igualitaristas como Kersting, Steinworth y Chwaszcza. Para Hayek, es un hecho incontrovertible que la igualdad ante la ley que promueve la libertad conduce a una desigualdad material, pero demuestra a partir de su defensa del valor de la libertad que la desigualdad material no puede ser corregida suprimiendo la libertad. Los hombres son iguales ante la ley, afirma Hayek, “pero cuando nosotros queramos entender qué puede o debe significar ese ideal de igualdad, deberemos liberarnos ante todo de la representación de una igualdad real” (Hayek 1960: 107). La distribución igualitaria que pretende deducir el igualitarismo a partir de la igualdad básica de derechos que le pertenecen al hombre no se puede sostener. Por esta razón “no tiene legitimidad una política que se ocupe de la realización de esta pretensión”, escribe Kersting (2000: 238). En suma, la tesis anti-igualitaria dice: no hay ningún puente argumentativo que conduzca del individualismo normativo de los derechos naturales y de los derechos humanos hacia un derecho individual a unos recursos iguales, independientes del trabajo y de las capacidades y competencias.

Otro problema central que ven los críticos del igualitarismo en las concepciones de justicia distributiva del igualitarismo, especialmente en Rawls, es que en ellas se establece que los talentos y capacidades individuales deben ser objeto de la redistribución llevada a cabo por el Estado con el fin de asegurar unas condiciones de igualdad para todos. Para Rawls, se trata de corregir o de compensar a los afectados por las desigualdades producidas por contingencias sociales o naturales. En este sentido, su argumento es que los efectos negativos de las situaciones de distribución determinadas por contingencias naturales, así como históricas y sociales, deben someterse a una corrección distributiva. El problema para los anti-igualitaristas reside, precisamente, en que Rawls equipara las desigualdades sociales con las desigualdades naturales, considera a las dos como arbitrarias moralmente y justifica por esto el sometimiento de sus resultados a una corrección distributiva moral. Que las desigualdades producidas por contingencias sociales o históricas deban ser corregidas es aceptable hasta cierto punto, pero que las desigualdades determinadas por contingencias naturales sean evaluadas desde la perspectiva de la justicia y sometidas a un programa de compensación por parte del Estado es

inaceptable, opinan Kersting y Steinworth (Kersting 2000: 206ss; Steinworth 2003). Si se acepta que la distribución natural de las capacidades, talentos y atributos individuales, relevantes para el éxito en la vida, concierne a la justicia, la justicia llegaría a una tal corrección de la naturaleza que terminaría proponiendo una igualdad de los talentos. ¿Es racional evaluar las propiedades naturales desde la perspectiva de la justicia distributiva y someter la conformación natural de cada uno a un programa de compensación agenciado por el Estado? ¿No es absurda esa forma de crítica moral a la naturaleza? ¿No es expresión de un error conceptual?, se pregunta Kersting (2000: 209).

Otro aspecto de esta crítica puede ser formula así: en el modelo igualitarista se articula la tesis de la evaluación de las contingencias naturales desde la perspectiva de la justicia con la tesis del rechazo del merecimiento. Esta tesis afirma que nadie se merece la particular conformación de sus talentos y capacidades, ni de las ventajas que cada persona obtenga en virtud de la utilización de éstos y aquéllas. Del rechazo del merecimiento de los dones y talentos naturales se obtiene la tesis de que nadie tiene un derecho natural a los bienes económicos y sociales que ha producido con su trabajo. En la argumentación de Rawls, opina Kersting, el concepto de merecimiento no tiene ningún sentido: las capacidades, atributos individuales y talentos no son merecidas. Rawls no acepta el concepto de merecimiento como un criterio de distribución moralmente permitido. Para Kersting, el rechazo del concepto de merecimiento, realizado por Rawls, tiene como consecuencia el rechazo de todas las pretensiones normativas fundadas en el sujeto y es “la expresión de su justificación teórica absoluta del socialismo” (2000: 214). En la teoría de Rawls, escribe Kersting, todos los derechos, los deberes y las pretensiones individuales están fundamentados en la estructura institucional de la sociedad. Esta estructura es la fuente de los derechos, deberes y pretensiones normativas. Rawls neutraliza así el ámbito preinstitucional de la naturaleza humana y de los derechos individuales y justifica de este modo que el Estado intervenga mediante políticas redistributivas en el dominio de los derechos individuales.

El libertarianismo rechaza por estas razones la concepción de justicia distributiva y el concepto de Estado social propuestos por el igualitarismo y propone como modelo alternativo el Estado mínimo. Este es un tipo de Estado que permitiría que los individuos obtengan en el mercado las mejores posibilidades para desarrollar sus talentos, puedan conducir una vida determinada por ellos mismos y encuentren una compensación adecuada de sus capacidades y rendimientos. La preocupación fundamental de los libertarios tiene que ver con establecer las condiciones para un aseguramiento de los derechos individuales naturales y para el pleno funcionamiento del mercado. El gran problema de las concepciones igualitarias de justicia, opinan, es que

terminaron minando las bases motivacionales de la acción individual responsable, al excluir la compensación adecuada de las capacidades y talentos individuales como criterio distributivo específico de la esfera del mercado.

Para valorar estas críticas consideraré, primero, una de las réplicas básicas contra Rawls presentada por Kersting y, segundo, examinaré la relación entre justicia y mercado. El problema central que Kersting ve en la concepción de justicia distributiva de Rawls es que en ella se establece, mediante el rechazo del merecimiento de los dones y talentos naturales, que nadie tiene un derecho natural a los bienes económicos y sociales que ha producido con su trabajo. Kersting considera que esto conduce al fin del sistema de los derechos individuales, puesto que estos derechos pueden ser limitados por el Estado mediante políticas de justicia distributiva. El argumento con el cual Kersting rechaza la justicia distributiva como fundamento del Estado social va acompañado de la afirmación de una absoluta pretensión de los derechos naturales individuales. Sin embargo, su planteamiento descansa en una falsa interpretación del pensamiento de Rawls.

El autor de *Una teoría de la justicia* considera que, en una teoría liberal, el Estado no puede comprometerse con una política que restrinja las libertades básicas iguales. Rawls afirma la prioridad del valor de la libertad no solamente frente a teorías del bien humano, sino también frente a concepciones igualitaristas radicales (Rawls 1971; 1993). No es correcto, entonces, aseverar que Rawls neutraliza el ámbito preinstitucional de los derechos individuales para justificar que el Estado intervenga mediante políticas redistributivas en este dominio.

La función de una concepción política de la justicia es, para Rawls, definir y establecer las condiciones bajo las cuales los individuos pueden interactuar en tanto seres libres. El ámbito individual de los derechos es definido por Rawls a partir del derecho a la libertad, que es, a su vez, definido como un derecho con prioridad absoluta, que le corresponde a todo hombre en tanto sujeto de derechos fundamentales. La tarea de una concepción política de la justicia es, por consiguiente, asegurar que las fronteras trazadas para proteger el ámbito de los derechos individuales de la libertad no sean transgredidas. En este sentido, la concepción de justicia de Rawls es liberal.

La concepción política de Rawls comprende una teoría distributiva de la justicia que se expresa en el segundo principio de justicia, con el que busca asegurar iguales oportunidades para cada individuo para hacer todo aquello que quiera hacer en su vida. Si consideramos lo enunciado en los dos principios de justicia, podemos tener, entonces, una idea de lo que significa para Rawls una sociedad justa. En el primer principio están incluidas las libertades propias de la tradición liberal, desde la libertad de conciencia y expresión hasta la propiedad privada, así como los derechos ligados a la libertad de asociación y

ejercicio de la democracia. En el segundo principio se incluyen los derechos económicos y sociales en la forma de “puestos”, “cargos” y “riqueza”. Éste principio supone que la distribución equitativa de las libertades básicas, de que trata el primer principio, así como de los “puestos”, “cargos” y “riqueza”, de los que habla el segundo principio, sólo podría aceptarse en la medida en que contribuya al bien general, desde la perspectiva de los menos favorecidos. Rawls se apropia, con esto, de lo mejor de la tradición liberal, al establecer como prioritarios los derechos individuales de la libertad para poder constituir una sociedad justa; pero amplía la perspectiva clásica del liberalismo al introducir en el segundo principio la idea de que se deben satisfacer ciertas condiciones de libertad para lograr lo que llama “el mérito de la libertad”: la posibilidad real de aprovechar los derechos y las oportunidades. Si consideramos el sentido de la prioridad de la libertad y su relación sistemática con el principio de la diferencia, contamos con una buena argumentación para mostrar que no es correcto decir que Rawls justificaría una política que limite las libertades básicas, ni que Rawls neutraliza el ámbito preinstitucional de los derechos individuales.

La crítica central del libertarianismo al igualitarismo está motivada por la convicción de que este último no aprecia la cualidad del mercado, ni ve que el mercado no es sólo un mecanismo eficiente de distribución sino que es un espacio para el desarrollo de la libertad. Si el igualitarismo pretende ponerle límites normativos al mercado a partir de la justificación de una distribución de los recursos y los bienes, su política debe ser rechazada, opinan Nozick, Hayek y Kersting, porque destruye los presupuestos centrales del funcionamiento de las sociedades modernas, que se asientan en la libertad económica y que se expresan en los conceptos de productividad, crecimiento, competencia y utilidad. Estos autores piensan que el mercado es capaz de resolver por sí mismo y de manera automática los problemas sociales, puesto que es el mecanismo coordinador más adecuado de las decisiones individuales. Si se supone un orden de derecho que asegure las libertades negativas, es absolutamente innecesario establecer una autoridad central que pretenda orientar las acciones y las decisiones de productores y consumidores. Para Kersting y Hayek, las tareas del Estado deben limitarse al aseguramiento solidario de un mínimo básico para los más necesitados, financiado con impuestos e independiente de los ingresos (Hayek 1960: capítulo 17; Kersting 2000: 237 ). Pero, ¿es realmente el mercado un mecanismo libre y sensible de elección colectiva? ¿No desconoce el libertarianismo con esto que las relaciones de mercado son en sí mismas relaciones de poder que pueden limitar las perspectivas de vida y restringir las posibilidades de participación políticas? ¿Y que el mercado genera fundamentales deficiencias en justicia que sólo pueden evitarse si el Estado puede limitar al

mercado? La política de la libertad de Hayek o de la solidaridad de Kersting sobrevaloran las bondades del mercado, tienen una comprensión muy estrecha de la libertad y desconocen el problema de las condiciones sociales de la libertad. Al rechazar la justicia distributiva como fundamento del Estado social, legitiman una política que afirma la absoluta pretensión de los derechos naturales individuales, pero ésta es una política con una visión muy estrecha de la relación entre justicia y mercado y de las funciones que tiene que cumplir el Estado. Con el cuestionamiento de estos argumentos podemos pasar a exponer las tesis igualitarias.

## 2. Libertad e igualdad real

En las concepciones igualitarias de justicia se considera que la base de la moral política moderna está constituida por el principio fundamental de la igualdad (Tugendhat 1992; 1993; 1997; 2001; Gosepath 1998). El igualitarismo se basa en la moral universal e igualitaria del respeto igual. Según ésta, cada persona debe ser reconocida como igual y autónoma desde un punto de vista imparcial. Los hombres tienen el derecho moral a ser tratados con un aprecio y respeto iguales. El objeto de un respeto igual y recíproco es la autonomía de cada una de las personas. Si la autonomía es la base del respeto y el respeto reclama derechos iguales, el concepto de autonomía de la argumentación igualitaria debe servir, primero, como principio orientador para establecer que los derechos no deben ser solamente derechos de protección o negativos, sino que deben ser también derechos para la realización de la autonomía, es decir, derechos positivos y, segundo, para justificar limitaciones a algunas de las esferas sociales de acción, el ámbito de la economía y de la sociedad, con el fin de crear las condiciones que hagan posible que todas las personas puedan disfrutar de su autonomía e independencia. De este modo, para establecer qué significa tratar a todos los hombres como iguales, en la argumentación igualitarista se cuestiona el argumento central del libertarismo que afirma que en una concepción liberal de la justicia se trata fundamentalmente de los derechos a las libertades básicas y que éstas tienen una prioridad absoluta frente a la distribución igual. Con el fin de desarrollar esta argumentación y mostrar por qué la igualdad social sigue siendo un valor que merece la pena alcanzar y por qué la igualdad social es un elemento constitutivo del Estado, voy a reconstruir primero los planteamientos de Tugendhat y Sen.

Para justificar la tesis que afirma la prioridad de la distribución igual frente a la libertad, Tugendhat se apoya en una moral del respeto universal e igual (Tugendhat 1993: 336). Ésta afirma que el hombre tiene en tanto hombre el derecho a ser respetado de la misma forma que

cualquier otro hombre, es decir, a ser un miembro autónomo con los mismos derechos de la comunidad universal de los hombres. La comunidad universal de los hombres es la idea moral de una comunidad de ciudadanos que reconocen recíprocamente su posición como personas, y en la cual cada uno trata al otro bajo la perspectiva de la dignidad y el respeto. La mutua relación fundada en el respeto es el reconocimiento de una dignidad en los hombres. Respeto significa aquí, pues, reconocimiento como sujetos con una dignidad, es decir, reconocimiento como sujetos de derechos. Aquello a lo que nosotros tenemos derecho como hombres, como sujetos de derechos, no puede ser instrumentalizado, y debe ser garantizado por el Estado (Tugendhat 1993: 364).

En la concepción de Tugendhat, el respeto al ser humano es el respeto a sus derechos. Los derechos atribuidos a todos los individuos son aquellos que llamamos derechos humanos. El reconocimiento de los derechos humanos es, por lo tanto, una exigencia de la moral del respeto universal. Los derechos humanos no son solamente los derechos individuales que se definen a partir de la comprensión de la libertad en sentido negativo. Tugendhat incluye en el concepto de los derechos humanos los derechos individuales de la libertad, las libertades políticas y los derechos económicos y sociales (Tugendhat 1992a). Para justificar esto, Tugendhat critica la concepción clásica de los derechos humanos del liberalismo, según la cual se trata exclusivamente de la protección de las libertades individuales. La orientación única hacia la libertad es falsa para la tradición liberal, escribe Tugendhat, porque precisamente el derecho a la vida y a la inviolabilidad corporal no son derechos a la libertad (Tugendhat 1992a: 358).

Para Tugendhat, la libertad comprende, al lado de estar libre de limitaciones, un ámbito de oportunidades y un ámbito de capacidades. Libertad significa, entonces, la capacidad para ser una persona autónoma, es decir, para poder determinar autónomamente el tipo y la forma de vida que uno quiere llevar a cabo, en la medida en que ésta es compatible con la libertad de los otros. Pero la posibilidad de la elección autónoma de una forma de vida supone la garantía de los medios económicos básicos para la existencia. Esta garantía quiere decir que debe ser dada una igualdad de oportunidades en el ámbito económico. Esto no quiere decir un estricto igualitarismo en el ámbito económico. Tugendhat considera a la libertad como un bien fundamental que tiene que ser protegido como un derecho moral. Al intentar articular la protección de la libertad con una igualdad de oportunidades en el ámbito económico, Tugendhat quiere justificar una argumentación con la cual sea posible complementar el concepto negativo con un concepto positivo de la libertad (Tugendhat 1998: 58).

Esta complementación es el resultado de definir que el recurso al Estado no se puede justificar solamente con la orientación exclusiva a los deberes negativos, sino que se requiere incluir los deberes positivos. La

prioridad de los deberes negativos, establecida en la tradición liberal, es rechazada por Tugendhat con el argumento de que las libertades negativas no corresponderían a un único interés fundamental de los hombres, puesto que solamente mediante el aseguramiento de la inviolabilidad corporal y de la garantía de los medios económicos básicos es posible el disfrute de las libertades individuales (Tugendhat 1993: 332 ss). De este modo, mientras que en la tradición liberal los derechos humanos han sido entendidos solamente como derechos de defensa frente a intervenciones del Estado (deberes negativos), Tugendhat amplía el concepto de los derechos humanos y establece que los derechos económicos y sociales deben ser entendidos como derechos de protección (deberes positivos). Los derechos humanos tienen que garantizar, entonces, no solamente los espacios de la libertad individual sino también los espacios para el desarrollo de las libertades positivas.

Al determinar el aspecto igualitario del principio de tratar a todos los hombres como iguales, Tugendhat le otorga a la distribución igual una prioridad frente a la libertad. "El concepto de libertad no puede tener una prioridad en la lista de los derechos fundamentales", escribe Tugendhat (1993: 358). De la idea de respeto igual, este autor deduce un tipo determinado de trato igual: todos los hombres deben ser tratados de forma igual, pese a sus diferencias, a no ser que en ciertas situaciones fuesen relevantes determinados tipos de diferencias que justificaran, a través de razones universales y razonables, un tratamiento desigual o una distribución desigual. Cuando no hay ninguna razón para justificar una distribución desigual, entonces la distribución igualitaria es la única distribución legítima (Tugendhat 1993: 373 ss; Gosepath 1998: 173 ss). Tugendhat parte así de la igualdad distributiva y justifica las libertades sobre el fundamento de la igualdad. No obstante, considera la libertad como un bien central y, por tanto, la necesidad de ser protegido en su libertad como un derecho moral central. Sin embargo, pone a la libertad, entendida como una necesidad básica moral, en el mismo nivel que la inviolabilidad corporal, la ayuda en caso de necesidad, la protección y la educación en la fase de la niñez, la asistencia en la vejez y la participación política (Tugendhat 1993: 358). Para Tugendhat no hay ningún derecho a la libertad como tal. La libertad es valiosa porque creemos que tiene consecuencias positivas para los hombres. La libertad es necesaria puesto que ella es esencial para cada proceso en el que la igualdad es definida y asegurada. Por esto el principio de la igualdad reclama la protección de las libertades. Pero la libertad no es menos importante que la igualdad. La libertad y la igualdad son aspectos complementarios del principio fundamental de la igualdad, que es tratar a los hombres como iguales. Puesto que Tugendhat parte de la igualdad distributiva y justifica las libertades sobre el fundamento de la igualdad, ofrece

una alternativa frente al libertarismo sobre lo que es tratar a los hombres con igual consideración y respeto.

Amartya Sen afirma, por su parte, que las teorías de justicia distributiva del liberalismo fallan en sus propósitos igualitaristas porque no consiguen articular las condiciones de la libertad formal con las condiciones reales y materiales de realización de la libertad.<sup>2</sup> Según Sen, el liberalismo se ha centrado solamente en una de las facetas de la libertad, a saber en la faceta de “proceso de la libertad”, y no ha considerado otra de sus facetas, la “faceta de oportunidad”. Ésta se refiere a la capacidad real para conseguir cosas. Tiene que ver con las oportunidades reales que tenemos para conseguir cosas que podamos valorar. No considerar la “faceta de oportunidad” conduce a una concepción limitada de la libertad, en la que solamente se tiene en cuenta la “autonomía decisional” de las elecciones que se han de realizar y la “inmunidad frente a las interferencias de los demás”,<sup>3</sup> es decir, la libertad negativa.

La exigencia de igualdad requiere, entonces, de un sistema en el que se defina lo que sea necesario para que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas: la capacidad de desplazarse, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, de disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad. Con el ejemplo de estas capacidades, Sen destaca que hay necesidades imprescindibles para cada persona en cada contexto social, que deben ser satisfechas y que, de no serlo, implican transgresiones al derecho a la igualdad. La intención teórica y práctica del enfoque de la justicia de Sen se orienta al aseguramiento de capacidades básicas, bajo cuyos presupuestos las personas puedan percibir las opciones para la conducción de sus vidas, pues sólo bajo estos presupuestos es posible entrar en reales situaciones de libre decisión.

El argumento de Sen afirma que para cada ser humano es un bien poder desarrollar de forma adecuada sus capacidades. Este planteamiento centra su atención sistemática en los conceptos de “funciones” y “capacidades” (*functionings and capabilities*). Las capacidades se definen al derivarlas de los funcionamientos. Los funcionamientos representan las distintas partes del modo de estar o de ser de una persona. Éstos consisten “en actividades (como comer, leer o ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado” (Sen 1997a: 77). A estas actividades o estados Sen los denomina funciones. Las

<sup>2</sup> En relación con esto Sen (1998: 149) escribe: “Pero dada la prioridad del principio de la libertad, no se permiten contrapartidas entre pérdidas de libertades fundamentales y ganancias económicas y sociales”.

<sup>3</sup> La faceta de proceso de la libertad la denomina también “libertad de ser agente”; la faceta de oportunidad, “libertad de bienestar”.



capacidades que tenga un hombre se conforman a partir del número de funciones que pueda realizar, teniendo en cuenta los recursos materiales, personales y sociales que estén a su disposición para llevarlas a cabo. Las capacidades no se miden por las funciones realmente realizadas, sino por la libertad que tenga una determinada persona para realizar las funciones que considera más valiosas. Las capacidades reflejan así el valor que las personas dan a un conjunto determinado de funcionamientos que han elegido. Así, en la medida en que el conjunto de capacidades elegidas por una persona refleja la libertad que tiene para llevar el tipo de vida que valora, el valor que tiene un modo de vida depende de la libertad que ha tenido la persona para elegirlo. Y la libertad que ha tenido depende a la vez de las oportunidades reales que ha tenido para realizar los funcionamientos que ha elegido y conseguir así lo que realmente pueda valorar.

En relación con problemas como la pobreza, la hambruna, la mortalidad infantil, el desempleo, el enfoque de las capacidades de Sen permite dar distintos tipos de respuestas dependiendo de cada sociedad y grupo social. En este sentido, la preocupación por las necesidades básicas puede tratarse, entonces, de manera diferente dependiendo del contexto; así se evita el, denominado por Sen, "fetichismo de los bienes primarios".

La particularidad metódica del enfoque de las capacidades consiste en que puede tener en cuenta, dentro de un planteamiento universalista, una alta medida de variabilidad. Las funciones y capacidades pueden adquirir, según cada contexto de vida, una importancia muy diferente, que está influenciada de forma decisiva por problemas como el desempleo, la pobreza, la desnutrición y la falta de educación. (Sturma 2000: 283)

En la medida en que la relación entre los funcionamientos y las capacidades varía mucho entre individuos, incluso en una misma sociedad, este enfoque permite identificar niveles mínimos aceptables de ciertas capacidades básicas, por debajo de los cuales se considera que las personas padecen de privaciones escandalosas, moralmente intolerables. Estos niveles mínimos corresponden a las pretensiones de un estándar mínimo de capacidades básicas.

A partir de la idea de un estándar mínimo de capacidades básicas, se trata de determinar cuáles son las tareas que tiene que realizar el Estado. Las capacidades básicas humanas no son atributos innatos. Ellas deben ser desarrolladas por medio de la asistencia, la disposición de recursos y la educación. En este sentido, la tarea del Estado debe consistir en promover una adecuada realización de las capacidades. A diferencia del liberalismo, que establece que los ciudadanos son tratados como iguales cuando ellos reciben aquellos bienes y derechos que le permiten a cada individuo realizar su proyecto

individual de vida, el enfoque de Sen considera que los ciudadanos son libres solamente cuando a ellos les son puestas a disposición las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad.

### **Observaciones para concluir**

Si para recapitular intentamos articular los argumentos de Tugendhat y Sen, podemos mostrar que la igualdad social, entendida como igualdad de oportunidades y como igualdad de perspectivas de vida, es un elemento constitutivo del Estado y que sin su garantía es imposible que los individuos puedan realizar su libertad. De este modo, la tesis central del argumento de Tugendhat y Sen afirma que el Estado no solamente debe garantizar las condiciones para la realización de la autonomía privada de los individuos, sino que debe, además, posibilitar y garantizar las condiciones para que todos los miembros de la sociedad estén en capacidad de elegir por sí mismos su propia forma de vida.

Así, la gran limitación del libertarianismo consiste en su estrecha comprensión de la relación entre la libertad y la igualdad. Esta limitación se expresa en su afán por establecer solamente un sistema de las libertades individuales, sin considerar suficientemente los aspectos de la oportunidad y de la capacidad como elementos de la libertad. Al establecerse en esta comprensión del liberalismo que el único valor que puede justificar la coacción estatal es la libertad y que el único concepto de igualdad que se puede considerar a partir de la prioridad de la libertad es la igualdad formal, se define como único fin del Estado el aseguramiento de los derechos individuales fundamentales y de las libertades políticas. Con la tesis de la prioridad de la libertad, el libertarianismo rechaza toda argumentación política que reclame en el proceso de justificación del Estado otros conceptos de igualdad como la igualdad de oportunidades, la igualdad económica o la igualdad social.

Para el planteamiento de justicia social de Sen y Tugendhat, el fin fundamental del Estado liberal no puede consistir solamente en asegurar las libertades negativas y las libertades políticas de los ciudadanos; es necesario, además, crear las condiciones para que las personas sean capaces de realizar sus metas y alcanzar su propio bienestar. En este sentido, el aseguramiento de las libertades individuales de todos los ciudadanos supone ocuparse de las condiciones sociales de la libertad. Ocuparse de éstas significa que el Estado debe implementar y fomentar la creación de condiciones sociales, económicas y políticas para que todos los miembros de la sociedad puedan desarrollar en forma adecuada sus capacidades.

En la argumentación de estos autores la libertad comprende tres elementos: la posibilidad de estar libre de limitaciones en el disfrute de las

libertades individuales (libertad negativa o formal), la posibilidad de determinar autónomamente el tipo y la forma de vida que uno quiere llevar a cabo (oportunidad) y la posibilidad de realizar la forma de vida elegida libremente (capacidad). La articulación sistemática de estos tres elementos se expresa en la idea de que para que un individuo tenga la libertad de hacer lo que quiere con su vida, no basta con que tenga el derecho de hacer lo que quiere, sino que es necesario, además, que tenga el poder de hacerlo, por tener acceso a los recursos suficientes para realizarlo efectivamente. De este modo, el planteamiento de justicia social, que se puede desarrollar a partir de Sen y Tugendhat, incluye en el proceso de justificación del Estado además de la igualdad formal, supuesta en el ideal de la libertad, otros conceptos de igualdad, como la igualdad social de oportunidades y la igualdad de perspectivas de vida. En esta argumentación no se supone un estricto igualitarismo en el ámbito económico, como afirman algunos autores anti-igualitaristas. La igualdad de oportunidades en el ámbito económico se refiere más bien a una condición necesaria para la realización de la libertad.

## Bibliografía

- Anderson, E. (1999). "What is the point of equality?". En: *Ethics* 109: 287-337.
- Arneson, R. J. (1989). "Equality and equal opportunity for Welfare". En: *Philosophical Studies* 56: 77-93.
- Chwaszcza, C. (2000). "Vorporolitische Gleichheit. Ronald Dworkins autonomieethische Begründung einer wertneutralen Theorie distributiver Gleichheit". En: Kersting W., *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft: 159-201.
- Cohen, G.A. (1989). "On the currency of egalitarian justice". En: *Ethics* 99: 906-944.
- Cortés, F. (2002). "Justicia y exclusión. Elementos para la formulación de una concepción igualitaria de justicia". En: *Estudios Políticos* 20: 155-176.
- Dworkin, R. (1981). "What is equality? Part 1. Equality of Welfare" En: *Philosophy and public affairs* 10: 185-246.
- (1981a). "What is equality? Part 2. Equality of Resources". En: *Philosophy and public affairs* 10: 283-345.
- Frankfurt, H. (1987). "Equality as a moral ideal". En: *Ethics* 98: 21-42.
- Frankfurt, H (1997). "Equality and Respect". *Social Research* Vol. 64, 1: 3-15.
- Gosepath, S. (1998). "Zu Begründung sozialer Menschenrechte". En: Gosepath, S. & Lohmann G. (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 146-187.
- Gosepath, S. (2004). *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlage eines liberalen Egalitarismus*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.

- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1997). *Die Metaphysik der Sitten*, Werke in zwölf Bänden, Edit. W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp: Vol. VIII.  
(1989). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kersting, W. (2000). "Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung". En: Kersting W., *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft: 202-256  
(2002) *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Krebs, A. (2000). "Die neue Egalitarismuskritik im Überblick". En: Krebs, A., *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Margalit, A. (1996). *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nagel, Th. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Parfit, D. (1997). "Equality and Priority". En: *Ratio. Special issue: Ideals of equality*. Oxford: Blackwell: 202-221.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.  
(1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, J (1986). "Equality". En: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (1992). *Inequality reexamined*. Oxford: Clarendon Press.  
(1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.  
(1997a). "Bienestar, condición de ser agente y libertad". En: *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.  
(1998). "¿Igualdad de qué?". En: McMurrin, S.M., *Libertad, igualdad y derecho*". Barcelona: Ariel.
- Steinvort, U. (2003). "Gründe von Gleichheitsforderungen" En: Pauer-Studer, H. & Nagl-Docekal, H. (eds.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*. Viena: Oldenburg Akademie Verlag: 165-199.
- Sturma, D. (2000). "Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit". En: Kersting, W., *Politische Philosophie des Sozialstaats*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft: 256-292.
- Tugendhat, E. (1992). *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
(1992a). "Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights".

- En: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 352-370.  
(1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
(1997). *Dialog im Leticia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
(1998). "Die Kontroverse um die Menschenrechte". En: Gosepath, S. & Lohmann G. (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
(2001). *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Van Parijs, P. (1995). *Real Freedom for All*. Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. New York/London: Basic Books.
- Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Artículo recibido: abril 24 de 2004; aceptado: octubre 15 de 2004.

www.saga.unal.edu.co

**saga**  
ESTUDIANTES  
DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL

## saga 9

noviembre de 2004

### EDITORIAL

*Juan Pablo Bermúdez & Sergio Henao*

HERMENÉUTICA ESTÉTICA

### Wittgenstein, Tolstoi y «El evangelio en breve»

*Fernando Galindo*

DEBATE MENTE-CUERPO

### El antirrealismo de los estados mentales y el problema de la representación

*Alfonso Conde*

### Las disposiciones y el problema mente-cuerpo

*David Rey*

C I L E C

(Centro de Investigaciones en Lógica y Epistemología Contemporáneas)

### El teorema de Gödel y su relación con las aporías

*Sergio Henao*

### Una explicación inductiva de la abducción

A propósito de la epistemología de Charles S. Peirce  
*Grupo de Investigación en Peirce*

RESEÑA

### Experiencia, razón e intuición en el método de Spinoza

Reseña de la interpretación de Edwin Curley en  
«Experience in Spinoza's Theory of Knowledge»

*Javier Toro*

---

**Saga** se puede adquirir en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, en la oficina 3045 del edificio Manuel Ancizar en la Ciudad Universitaria, y en las librerías *Lerner* centro y *Exopotamia* (en la biblioteca Luis Ángel Arango). Teléfono: 3165000, extensión 26055.