

Marx y Kant: sobre la igualdad de oportunidades

Marx and Kant: on equality of opportunities

ÓSCAR CUBO UGARTE¹

Universitat de València, España

Resumen

En el presente trabajo se analizan tres concepciones de la igualdad de oportunidades que G. A. Cohen presenta en *¿Por qué no el socialismo?*, a saber, la acepción liberal burguesa, la liberal de izquierdas y la socialista. Este trabajo pretende exponer y discutir estas tres concepciones de la igualdad de oportunidades a través de la filosofía jurídica y política de Kant y al proyecto de una crítica de la economía política de Marx.

Palabras clave

Igualdad, oportunidades, socialismo, derecho y liberalismo.

Abstract

This paper analyses three concepts of the equality of opportunities that G. A. Cohen presents in *Why not socialism?* namely, the bourgeois equality of opportunity, the left-liberal and the socialist. This paper aims to expose and discuss these three concepts of equal opportunity through the Kant's legal and political philosophy and the project of a critical political economy of Marx'.

Keywords

Equality, opportunities, socialism, law and liberalism.

1. Presentación

¹ Profesor Ayudante Doctor del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. E-mail de contacto: oscar.cubo@uv.es

En un texto de G. A. Cohen recientemente publicado bajo el título *¿Por qué no el socialismo?*² se presentan tres modos de entender la igualdad de oportunidades: el primero es denominado burgués, el segundo liberal de izquierda y el tercero socialista (apartado 2). En el presente trabajo nos servimos de estas tres acepciones sobre la igualdad de oportunidades para situar las posiciones filosóficas de Kant y Marx. Con vistas a ello vamos a centrarnos en las dos grandes líneas interpretativas en las que actualmente se presenta la comprensión kantiana de la igualdad de oportunidades (apartado 3). La primera de estas líneas considera que Kant defiende en sus trabajos jurídico-políticos una versión burguesa de la igualdad de oportunidades (apartado 3.1), mientras que la segunda añade a dicha comprensión una acepción liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades que amplía y completa la versión burguesa de la misma (apartado 3.2). Para ilustrar ambas líneas interpretativas vamos a centrarnos en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*, especialmente en las secciones del “Derecho público” donde Kant diferencia la ciudadanía activa de la pasiva y en los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil” de la “Observación general”.

La segunda parte de este trabajo está dedicada a explorar el modo como Marx concibe la igualdad de oportunidades a partir de su proyecto de una crítica de la economía política y sus indicaciones acerca de la sociedad comunista (apartado 4). Con vistas a ello presentamos la igualdad de oportunidades en un contexto social en el que rige la ley de apropiación capitalista y donde, por tanto, se lesiona sistemáticamente el principio de contribución basado en el trabajo propio y el mérito personal (apartado 4.1); a continuación, analizamos el modo como Marx piensa la noción de igualdad de oportunidades en la sociedad postcapitalista cuya ley fundamental de apropiación y retribución descansa en el principio de contribución y en el principio de necesidad (apartado 4.2). En el primero de estos apartados nos remitimos exclusivamente a algunos pasajes centrales del primer volumen de *El Capital*, donde Marx se esfuerza en demostrar que el principio de contribución basado en el trabajo propio es sistemáticamente lesionado por la ley de apropiación capitalista, lo cual socava sistemáticamente la posibilidad de una

² Este trabajo de G. A. Cohen se encuentra en el libro: *Por una vuelta al socialismo o cómo e l capitalismo nos hace menos libres*, Siglo XXI, 2014, pp. 179 y ss. Cohen sigue en su trabajo a J. Rawls, quien caracteriza estas tres acepciones de la igualdad de oportunidades bajo los rótulos de “sistema de igualdad natural”, “sistema de igualdad liberal” y “sistema de igualdad democrática”. El sistema de igualdad natural requiere “una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier periodo está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales” (Rawls 2006, p. 78). El sistema de igualdad liberal “trata de corregir esto añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos” (Ibidem.). Por último, el sistema de la igualdad democrática considera defectuoso el sistema de igualdad liberal, pues aún “si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras, permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos [...] y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario” (Ibid. p, 79).

verdadera igualdad de oportunidades entre los miembros de la sociedad capitalista. En el segundo apartado, nos introducimos en la *Crítica del Programa de Gotha* para mostrar la relevancia que tiene el principio de contribución a la hora de desarrollar una acepción socialista de la igualdad de oportunidades. A modo de reflexión final (apartado 5) aducimos las razones por las cuales creemos que resulta atractivo pensar conjuntamente las tres nociones de igualdad de oportunidades presentes en el trabajo de G. A. Cohen a la hora de desarrollar todas las consecuencias normativas implícitas en el concepto de igualdad de oportunidades entre sujetos libres e iguales.

2. Tres maneras de entender la igualdad de oportunidad: leyendo a G. A. Cohen

De los tres modos de comprender la igualdad de oportunidades que diferencia G. A. Cohen en su trabajo: *¿Por qué no el socialismo?* los dos primeros encuentran asiento normativo en la filosofía jurídica de Kant (véase el apartado 3), mientras que el tercero de ellos es adjudicado a Marx a veces con intención crítica respecto de las dos primeras acepciones de igualdad de oportunidades y en ocasiones con vistas a ampliarlas y complementarlas (véase el apartado 4). La igualdad de oportunidades burguesa está relacionada con el principio de no discriminación social y jurídica. Esta acepción de igualdad de oportunidades burguesa busca eliminar las limitaciones en la oportunidad causadas por discriminaciones jurídicas o prejuicios sociales. John E. Roemer en un trabajo dedicado a la igualdad de oportunidades ilustra esta ausencia de discriminación del siguiente modo: “la raza o el sexo no deben contar a favor o en contra de la elección de una persona para un puesto, cuando éstas sean características irrelevantes en lo que al desempeño de sus funciones se refiere” (Roemer 1998, p. 71-72).

Para Cohen esta acepción de la igualdad de oportunidades es de raíz liberal y tiene como objetivo anular:

“las restricciones de clase construidas socialmente a propósito de oportunidades de vida, tanto en sus modos formales como informales. Un ejemplo de una restricción formal de clase son las condiciones de trabajo de un siervo en una sociedad feudal: parte del derecho de esa sociedad es que en términos sociales él permanezca donde está. Un ejemplo de restricción informal de clase es aquella que sufre una persona por tener el color de piel equivocado, en una sociedad libre de racismo legal, pero dominada por una conciencia racista” (Cohen 2014, p. 184).

La acepción burguesa de la igualdad de oportunidades busca anular la discriminación jurídica de ciertas capas de la ciudadanía, eliminando las restricciones a la movilidad social causadas por una asignación asimétrica de derechos entre sus miembros abriendo de este modo todos los puestos sociales a la idoneidad y el mérito de los individuos.

Por su parte, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda pone el centro de atención en las desigualdades socio-económicas y con ello va más allá de la igualdad de oportunidades burguesa, aunque presupone la validez de la primera. Si el principio de no discriminación busca implantar el principio del mérito para la posición social de los miembros de una sociedad, el principio de la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca “la igualdad de oportunidades en la adquisición del mérito” o lo que Roemer denomina la “nivelación del terreno de juego” (Roemer 1998, p. 71). Es decir, la igualdad de oportunidades liberal de izquierda busca desactivar a través de determinados programas sociales

“las restricciones provenientes de las circunstancias sociales –circunstancias por las cuales la igualdad de oportunidades burguesa no se ve perturbada: el efecto restrictivo de aquellas circunstancias de nacimiento y crianza, cuya restricción obra no por medio de la asignación a sus víctimas de un estatus inferior, sino por su sometimiento a la pobreza y a otras formas de privación similares–” (Cohen 2014, p. 185).

Ejemplo paradigmático de las políticas que promueve esta acepción de la igualdad de oportunidades es la financiación pública del sistema educativo ofreciendo ventajas especiales a quienes provienen de contextos con privaciones socio-económicas graves. El objetivo de proporcionar una educación compensatoria a los niños socialmente más desfavorecidos es “que un mayor número de ellos adquiera la cualificación necesaria para después competir por un empleo con niños de extracción más favorecida” (Roemer 1998, p. 71).

Por último, la acepción socialista de la igualdad de oportunidades tiene a su base tanto el principio de no discriminación o de mérito como el principio de la nivelación del terreno de juego, pero no se conforma con la corrección de las desigualdades sociales (como en el caso de la comprensión liberal de izquierdas), sino que busca corregir las desigualdades ligadas a las dotaciones naturales. Cohen recurre al principio de necesidad formulado por Marx en la *Crítica del Programa de Gotha* para justificar que “las desigualdades que surgen de las diferencias de nacimiento [son tan] injustas como las impuestas por un contexto u origen social no elegido” (Cohen 2014, p. 186). Esta idea, desarrollada actualmente por las distintas versiones del igualitarismo de la suerte, tiene como principal objetivo político paliar o corregir en lo posible todas las desventajas no elegidas, tanto las que reflejan los infortunios de la lotería natural, como las que reflejan los infortunios de la lotería social³. Bajo el ideal socialista de la igualdad de oportunidades, las diferencias de ingreso y de posición social no deberían reflejar única y exclusivamente el mérito basado en las diferentes dotaciones naturales de los agentes sociales sino también y sobre todo sus necesidades y preferencias personales.

³ Representantes destacados del igualitarismo de la suerte son autores como Ronald Dworkin, Richard Arneson, G.A Cohen o John Roemer, quienes consideran en términos generales que las desigualdades o desventajas producidas por dotaciones naturales o situaciones sociales de las que no son responsables las personas concernidas por ellas son injustas y deben ser corregidas.

3. Kant sobre la igualdad de oportunidades. ¿Una comprensión liberal burguesa o una acepción liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades?

Actualmente en la *Kant-Forschung* hay un enorme debate sobre cuál es la acepción que realmente defiende Kant sobre la igualdad de oportunidades. Un buen número de reconocidos intérpretes de la filosofía jurídica y política de Kant, entre los que se encuentran W. Kersting, B. Ludwig, S. Sharon Byrd y J. Hruschka defienden que Kant únicamente justifica una igualdad de oportunidades burguesa basada en el principio de no discriminación. Recurriendo a algunos pasajes centrales de *En torno al tópico* y de la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres*, estos intérpretes consideran que Kant aboga incuestionablemente por una acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades que deja sin fundamentos normativos a la comprensión liberal de izquierdas y a la acepción socialista de la igualdad de oportunidades al no poder anclarse estas dos últimas acepciones en los conceptos de libertad e igualdad políticas centrales en la filosofía del derecho de Kant.

Otro destacado número de reconocidos intérpretes de la filosofía del derecho de Kant defienden que más allá de la comprensión liberal burguesa de la igualdad de oportunidades hay también pasajes en el “Derecho público” de la *Metafísica de las Costumbres* en los que Kant presenta una acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. Uno de los pasajes paradigmáticos al respecto se encuentra en los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil” de la “Observación general”. Autores como S. W. Holtman, A. Ripstein, H. Varden, G. Geismann o P. Kleingeld se remiten fundamentalmente a este texto para defender que en la filosofía del derecho de Kant está presente una noción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades y también una comprensión liberal de izquierda que busca nivelar el terreno de juego para todos los actores sociales.

Este segundo grupo de intérpretes no niega, pues, que haya una acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades en Kant, pero reivindica la existencia de una comprensión liberal de izquierda en su obra. El primer grupo de intérpretes considera esta segunda acepción de la igualdad de oportunidades inconsistente con las premisas normativa de la filosofía del derecho de Kant y sólo encuentran en ella en el mejor de los casos argumentos pragmáticos para apoyar la idea de un Estado social de bienestar. En lo que todos ellos, no obstante, coinciden es en descartar una acepción socialista de la igualdad de oportunidades en la obra de Kant, quizá, debido a la desatención kantiana a las desigualdades sociales basadas en las dotaciones naturales de los agentes sociales. Será esta última cuestión, la que nos lleve a transitar hacia Marx y a replantear la noción de igualdad de oportunidad a partir de los principios de contribución y de necesidad centrales en la *Crítica del Programa de Gotha*.

3.1 La acepción “liberal burguesa” de la igualdad de oportunidades en Kant

Como acabamos de señalar, hay un cierto consenso interpretativo entre gran parte de los estudiosos de la filosofía de Kant sobre el fundamento normativo de la acepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades en su obra. Este fundamento normativo remite a la acepción kantiana del derecho, entendido como “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (RL AA 06, p. 230). Esta definición suprapositiva del derecho funciona dentro de la “Doctrina del derecho” como un axioma jurídico de la razón práctica. Kant habla a este respecto de un “axioma de la libertad externa” y emplea el término axioma en el mismo sentido que hiciera Euclides, a saber, como un supuesto o principio sin el cual “el sistema del que él es el axioma, no puede ser pensado” (Hruschka 2015, p. 20). El entero derecho racional kantiano pende de este axioma y especialmente su modelo normativo del derecho estatal (*Staatsrecht*), primera parte del “Derecho público” de Kant, y lugar sistemático donde tematiza los atributos jurídicos a priori que debe gozar la ciudadanía en un Estado instituido con arreglo a los dictámenes de la razón práctico-jurídica. Kant oscila en la enumeración de dichos atributos, aunque siempre menciona tres. Salvo en *Hacia la paz perpetua*, donde Kant además de la libertad y de la igualdad nombra la dependencia de todos los ciudadanos respecto a una única legislación común (ZeF AA 08, p. 350), en *En torno al tópico* y en la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las Costumbres* Kant caracteriza estos tres atributos como (1) la libertad de cada miembro de la sociedad como ser humano, (2) la igualdad de todos ellos en tanto que súbditos, y (3) su independencia en tanto que ciudadanos (Véase: TP AA 08, p. 290 y RL AA 06, p. 314).

La fecundidad normativa del principio universal del derecho reside en que a partir de él se pueden extraer los criterios formales para la compatibilidad del uso de la libertad externa entre los hombres y con ello el primer atributo a priori de la ciudadanía presentado en el derecho estatal. Un ordenamiento jurídico racional, esto es, basado en la ley universal del derecho, es aquel que compatibiliza el uso de la libertad de cada ciudadano con el uso de la libertad de los demás. Sólo los ordenamientos jurídico-positivos conformes al mencionado principio garantizan la misma libertad para todos sus ciudadanos. Bajo un ordenamiento jurídico de este tipo, cada ciudadano puede hacer aquello que quiera “bajo condiciones tales que el hecho de que él lo haga no sea incompatible con que cualquier otro bajo las mismas condiciones pueda también hacerlo” (Martínez 1994, p. 135).

Los ordenamientos jurídico-positivos conformes al axioma de la libertad externa hacen posible la compatibilidad formal de los distintos usos de la libertad externa, es decir, garantizan jurídicamente la libertad civil de todos sus ciudadanos. Esta libertad civil implica, como ha puesto de relieve W. Kersting, la simetría, la reciprocidad y la universalidad del uso externo de la libertad de todos los miembros de la sociedad (Véase, Kersting 2004, p. 13 y ss.). Dicha libertad es la máxima libertad a la que pueden aspirar

legítimamente los ciudadanos dentro de un sistema jurídicamente bien ordenado, ya que descansa en una limitación equitativa e igual del uso externo de la libertad de todos los ciudadanos.

El segundo atributo de la ciudadanía concierne a la igualdad de los ciudadanos como súbditos ante las leyes. Esta igualdad tiene dos significados fundamentales, en primer lugar, mienta una igualdad procedimental en virtud de la cual todos los ciudadanos son tratados por igual ante las leyes (sean o no igualitarias) y, en segundo lugar, una igualdad sustantiva por lo que respecta a la entrada en vigor de leyes positivas no discriminatorias. Mientras que el primer aspecto de la igualdad jurídica es inmanente a todo ordenamiento jurídico, el segundo tiene ya consecuencias directas sobre la acepción kantiana acerca de la igualdad de oportunidades, ya que dicha igualdad implica que las posiciones sociales estén abiertas a todos los ciudadanos por igual.

Lo que tienen en común los dos primeros atributos de la ciudadanía es que descansan en el axioma del derecho y hacen abstracción de cualquier contenido empírico de la ciudadanía como fundamento jurídico para la desigualdad social entre sus miembros⁴. Precisamente por ello, intérpretes como W. Kersting, B. Ludwig, S. Sharon Byrd y J. Hruschka insisten en que sólo una concepción liberal burguesa de la igualdad de oportunidades es conforme con las premisas normativas de la filosofía del derecho de Kant. A esto hay que añadir que el tercer atributo de la ciudadanía que enumera Kant, a saber, la independencia civil, no se puede justificar recurriendo sin más a la ley universal del derecho.

El atributo de la independencia remite a la situación socio-económica de los ciudadanos, situación que constituye el foco de atención de la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. Para Kant la independencia civil significa “no deber la propia existencia y conservación al arbitrio de otro” (RL AA 06, p. 314)⁵. El carácter material de este tercer principio de la ciudadanía reside en que remite al modo como los ciudadanos se ganan la vida dentro de un determinado ordenamiento jurídico. Dependiendo de la manera como los ciudadanos subsisten dentro del engranaje social quedan divididos entre quienes disponen de sus propios medios para ganarse la vida y aquellos que no disponen de dichos medios. La primera clase de ciudadanos gozan de independencia civil, mientras que la segunda clase se encuentran en una situación de dependencia civil. Kant denomina a los primeros ciudadanos activos y a los segundos ciudadanos pasivos. La diferencia entre ambos tipos de ciudadanía sólo afecta en principio, o sólo debería afectar, al modo como cada miembro de la ciudadanía obtiene su subsistencia. Los ciudadanos activos son

⁴ En efecto, estos principios hacen abstracción como fundamentación de su validez de todos los rasgos empíricos incluidos los socio-culturales y también económicos de la ciudadanía. Esto explica también que desde el punto de vista de los dos primeros atributos de la ciudadanía la libertad civil y la igualdad civil resulten compatibles con las desigualdades económicas entre los miembros de la ciudadanía. Uno de los textos donde Kant expresa esta tesis con mayor claridad es en *En torno al tópico*, donde afirma que la “igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones” (TP AA 08, p. 291-292).

⁵ Véase también TP AA 08, p. 294.

aquellos ciudadanos que disponen de propiedades suficientes (Kant incluye en este concepto de propiedad toda habilidad, oficio, arte o ciencia) para garantizar su propia subsistencia, mientras que los ciudadanos pasivos no disponen de ellas (Cf. TP AA 08, p, 295).

Lo que resulta sorprendente es que Kant vincula los derechos de participación política al mencionado status de ciudadanía activa y pasiva de los miembros de una sociedad⁶. Así, Kant considera que

“sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella [...]. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano activo y pasivo, aunque el concepto de éste último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general [...]. El ciudadano pasivo carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia” (RL AA 06, p. 314).

Ejemplos de ciudadanos pasivos son “el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*) y todas las mujeres” (RL AA 06, p. 314). No hay duda que a través de estos ejemplos Kant condiciona el acceso a la ciudadanía activa a “factores empírico contingentes tales como el sexo o la autosuficiencia económica” (Contreras 2005, p. 134) y que con ello incurre en una contradicción con su construcción normativa de la ciudadanía a partir de los principios de la libertad y la igualdad. De manera que junto con la llamativa exclusión de las mujeres del grupo de la ciudadanía activa, lo que realmente resulta inconsistente es la negación del derecho al voto, esto es, a la participación política de los ciudadanos pasivos (incluyendo en ellos a las mujeres en su totalidad, como si ellas carecieran además del derecho a la movilidad social), pues con ello el derecho al voto deviene un privilegio jurídico o un derecho fundado en desigualdades económicas y de género, lo que lesiona inmediatamente el principio de no discriminación inherente a la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades⁷.

Desde la óptica de la igualdad de oportunidades burguesa, las mencionadas exclusiones a la participación política lesionan los principios de la libertad y la igualdad a través de los cuales el propio Kant deslegitima los derechos de estatus de la antigua nobleza en la

⁶ Véase a este respecto, por ejemplo, Kersting 2004: 133 o Unruh 1993: 149-151

⁷ Acertadamente señala Contreras que para Kant “los ciudadanos pasivos no son equiparables a los antiguos siervos: tienen derecho a ser tratados conformes a las leyes de la libertad natural e igualdad. Pero esa igualdad no incluye los derechos políticos [...] los cuales quedan reservados a los ciudadanos activos” (Contreras 2005, p. 127). Para un análisis de esta injustificada exclusión de una parte de la ciudadanía al derecho al voto, véase el trabajo de Kersting 2004, p. 133. En ocasiones se aduce al respecto que tras dicha exclusión se haya la preocupación de Kant de que los votos de los ciudadanos pasivos resulten influenciados por los intereses de los ciudadanos activos, esto es, por los intereses de las personas de las que dependen. Esta preocupación resulta muy relevante en contextos sociales o políticos en los que no existe el mecanismo del voto secreto, cuya implantación impide el “poder de voto asimétrico” (Varden 2016a, p. 61)

sociedad del Antiguo Régimen. De hecho, Kant rechaza en destacadas ocasiones los privilegios estamentales defendiendo la igualdad de oportunidades de todos los actores sociales. Precisamente en el apartado D de la “Observación general” de la *Metafísica de las Costumbres*, dedicada a los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”, Kant plantea la cuestión de si son legítimos los privilegios estamentales y afirma que

“una nobleza heredada, un rango previo al mérito y que permite esperarlo sin motivo alguno, es un producto mental sin ninguna realidad. En efecto, si el antepasado tuvo algún mérito, no podía transmitirlo a sus descendientes, sino que estos tenían que adquirirlo siempre por sí mismos, porque la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad [...]” (RL AA 06, p. 329).

El rechazo normativo de la existencia de estamentos y de su carácter hereditario se basa en los principios de libertad e igualdad inherentes al concepto de ciudadanía y en virtud de los cuales las distintas posiciones sociales deben estar abiertas por igual a todos los actores sociales cuyos derechos de participación política tampoco deben hacerse depender de su estatus socio-económico. De hecho, Kant insiste en un famoso pasaje de *En torno al tópico* que

“como el nacimiento no es una acción por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a éste ninguna desigualdad de estado jurídico [...] resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad – en cuanto cosúbdito-sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad” (TP AA 08, p. 293).

Lo que resulta acorde normativamente con éstas últimas declaraciones de Kant es un escenario de movilidad social bajo el horizonte de la igualdad de oportunidades. Sólo dicho escenario respeta los principios de la libertad e igualdad jurídica de todos los miembros de la sociedad. En virtud de esta libertad e igualdad, la movilidad social entre los ciudadanos activos y pasivos debe estar sujeta al mérito propio de cada uno de ellos quedando así deslegitimadas cualesquiera restricciones jurídicas al respecto. La diferencia entre ambos tipos de ciudadanos sólo resulta legítima si no deviene una diferencia rígida y hereditaria y, por tanto, si es dinámica en términos meritocráticos. En este sentido, lo que expresa la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades es el compromiso normativo con la idea de la movilidad social de todos los miembros de la ciudadanía con arreglo única y exclusivamente a sus méritos, sin que ello implique *per se* “asignar al Estado la tarea directa de convertir a los ciudadanos pasivos en ciudadanos activos” (Sánchez 2014, p. 143).

3.2 Kant y la comprensión “liberal de izquierda” de la igualdad de oportunidades

Precisamente en la problemática defensa de la independencia civil como tercer atributo de la ciudadanía y en la justificación de tasas impositivas para paliar la pobreza y las necesidades de los más desfavorecidos socialmente (en el apartado C de la “Observación general” dedicada a los “Efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”) es donde encuentran el otro gran grupo de intérpretes (entre los que se encuentran, a pesar de todas sus diferencias, S. W. Holtman, A. Ripstein, H. Varden, G. Geismann o P. Kleingeld) sus apoyos textuales para defender que existe una acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades en la obra de Kant⁸. En un importante pasaje de la “Doctrina del derecho” Kant insiste en que “sea cual fuere el tipo de leyes que ellos [los legisladores] votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad [...] de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo” (RL AA 06, p. 315). Pero ¿no hay acaso una profunda desigualdad social que impide que todos los miembros de la sociedad puedan abrirse paso en igualdad de condiciones?

Si se responde afirmativamente y seguimos empleando la metáfora de J. Roemer de nivelar el terreno de juego para que los jugadores puedan participar en igualdad de condiciones ¿cuáles son los desniveles a nivelar? Una posible respuesta a esta pregunta ya la hemos encontrado en el apartado anterior, viendo que en el centro de la comprensión liberal-burguesa de la igualdad de oportunidades está la eliminación de los obstáculos jurídicos que otorgan derechos especiales a un determinado grupo social. Con la eliminación de dichos obstáculos jurídicos, y en virtud del principio de no discriminación jurídica, se logra una igualdad jurídica en el punto de partida, haciendo que la competencia por los puestos sociales esté abierta a todos los actores sociales (incluidas las mujeres) “y que los resultados finales del juego dependan fundamentalmente del talento y el esfuerzo de cada cual y no del aprovechamiento de privilegios hereditarios no merecidos” (Contreras 2005, p. 143).

Con vistas a ello, el Estado está obligado a legislar de tal manera que todos los ciudadanos puedan adquirir la ciudadanía activa por medio de su trabajo y esfuerzo. Es más, el Estado debe reformarse hasta poder garantizar que “sólo el esfuerzo y el mérito (en lugar de los privilegios heredados) determinen qué ciudadanos particulares terminan ocupando cargos públicos o cargos profesionales a los que se confíe la autoridad pública” (Varden 2016b, p. 116). Kant es rotundo al respecto:

“nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad; por tanto, tampoco puede impedir coactivamente [...] que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía [...]. Puede

⁸ Así, por ejemplo, H. Varden en relación a la posibilidad jurídica de obtener una ciudadanía activa diferencia un deber negativo del Estado de no legislar de tal manera que se impida explícitamente a un grupo de la ciudadanía obtener una ciudadanía activa, de un deber positivo por parte del Estado de garantizar incondicionalmente a todos los ciudadanos “trabajar en una condición activa” (Varden 2006, p. 272)

transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propietario puede él adquirir o enajenar, produciendo así en la serie de sus descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad [...]; pero no puede impedir que éstos, si su talento, esfuerzo y su suerte lo hacen posible (*wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht*), estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones” (TP AA 08, p. 292)⁹

Este último pasaje resulta elocuente por lo que respecta a la acepción liberal burguesa de Kant acerca de la igualdad de oportunidades, ya que rechaza cualquier discriminación jurídica que impida la libre competencia de individuos basada en sus respectivos talentos, esfuerzos y suerte; no obstante, llama la atención que Kant no critique la existencia de desigualdades socio-económicas heredadas como punto de partida de la competencia social por las posiciones sociales más ventajosas. Pero ¿no es acaso este punto de partida desigual y la desventaja social que lleva aparejado un desnivel en el terreno de juego lo que debería tendencialmente nivelarse para garantizar una sociedad basada realmente en el talento y el mérito de cada uno de sus miembros? Para algunos intérpretes, Kant justifica las grandes desigualdades patrimoniales y de renta “siempre que los desfavorecidos dispongan de la posibilidad (al menos, la posibilidad legal) de intentar ascender hasta una posición económica más elevada, haciendo uso de su talento, su esfuerzo y su suerte” (Contreras 2005, p. 144).

No obstante, la noción de los más desfavorecidos resulta en Kant compleja y diferenciada, como podemos comprobar en el texto que Kant dedica al alivio de la pobreza de quienes no pueden salir de ella por sí mismos. A este respecto, H. Varden ha argumentado que Kant defiende la tesis de que el Estado debería proporcionar un “alivio incondicional de la pobreza” (Varden 2010, p. 344 y ss.)¹⁰ para garantizar el derecho básico de la libertad de todos los ciudadanos. Matizando dicho deber positivo del Estado, P. Kleingeld restringe este deber del Estado de aliviar la pobreza sólo a aquellos ciudadanos que no pueden mantenerse por sí mismos (Véase: Kleingeld 2014, p. 279-280). En apoyo de esta tesis Kleingeld recurre a un pasaje clave del mencionado apartado C de las “Observaciones generales” donde Kant afirma que “la voluntad general popular se ha unido en una

⁹ Como señala Contreras, de los tres criterios que menciona Kant “dos de ellos son independientes de la voluntad del sujeto y, en esa medida, no parece que puedan ser interpretados como merecimientos. Nadie ha merecido nacer con unas dotes (talento) mejores o peores, ni, por supuesto, nadie merece su buen o mal fario” (Contreras 2005, p. 145)

¹⁰ Varden defiende esta tesis de una manera muy sugerente en distintos trabajos y su hilo argumental es el siguiente: “el Estado no puede permitir [...] una situación (un conjunto total de leyes) en la que la posibilidad de que un ciudadano ejerza su libertad externa se vea sometida o se haga depender de la elección arbitraria de otro ciudadano de ser caritativo o generoso [...]. Esta dependencia de la libertad de una persona a la elección arbitraria de otra es una relación de dependencia privada irreconciliable con el derecho innato a libertad de cada ciudadano. Por el contrario, cada ciudadano debe estar en una condición donde la posibilidad de su libertad (externa) esté sujeta únicamente a ley universal, que es el derecho público. Al garantizar legalmente el alivio incondicional de la pobreza, el Estado garantiza a cada ciudadano el acceso legal a medios que no están sujetos a ninguna otra elección privada de un ciudadano” (Varden 2016b, p. 112-113 y ss.).

sociedad, la cual debe seguir manteniéndose, lo que hace que los poderes internos del Estado queden subordinados al fin de mantener a los miembros de esa sociedad que no lo consigan por sí mismos” (RL AA 06, p. 326). En este texto Kant insiste en que el deber del Estado es mantener a los miembros de la sociedad que no pueden hacerlo por sí mismos, sin especificar, empero, si el origen de dicha incapacidad para mantenerse por sí mismos remite a su dotación natural (falta natural de talento), a su falta de esfuerzo para conseguirlo o a su mala suerte (que son precisamente los tres elementos que Kant menciona en su defensa de la movilidad social). Desde esta óptica, el deber del Estado de paliar la pobreza no es incondicional, sino que está condicionado y limitado al grupo de la población que no es capaz de mantenerse por sí misma. Kleingeld refuerza este argumento afirmando que

“si el alivio de la pobreza fuera un deber estatal incondicional, esto significaría que, si simplemente me negara a mantenerme, aunque yo pudiera hacerlo perfectamente, el Estado tendría que apoyarme al respecto. Pero, como dice Kant, esto permitiría que “personas perezosas” instrumentalicen la república para obtener beneficios privados y “usen la pobreza como medio de vida” (RL AA 06, p. 326)” (Kleingeld 2014, p. 280),

actitud que Kant rechaza por imponer una carga injusta al resto de la sociedad. Por el contrario, ser pobre por circunstancias sociales, por una dotación natural desafortunada o por mala suerte (vinculada a accidentes contingentes incluidos en ellos las catástrofes sociales y naturales) son causas diferentes de explicar la situación de pobreza y de necesidad de los que momentáneamente o duraderamente no pueden mantenerse por sí mismos, y frente a los cuales deben activarse los mecanismos de alivio de la pobreza por parte del Estado. Es más, para aliviar puntual o duraderamente este estado de necesidad y pobreza el gobierno tiene el derecho a obligar

“a los que tienen patrimonio (*vermögenden*) a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho a obligar a los poderosos y a contribuir con lo suyo a la conservación de sus conciudadanos. Esto puede realizarse gravando la propiedad de los ciudadanos o de su comercio o mediante fondos establecidos y sus intereses; pero no para satisfacer las necesidades del Estado (que es rico), sino las del pueblo; aunque no simplemente por medio de contribuciones voluntarias [...] sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas” (RL AA 06, p. 326)¹¹.

Los medios para satisfacer las necesidades más básicas de los socialmente más desfavorecidos deben, pues, obtenerse mediante impuestos públicos de carácter coercitivo

¹¹ Según Ripstein “el enfoque estrecho de Kant sobre las “necesidades naturales más necesarias” no tiene que limitar la redistribución a lo que se requiere para la supervivencia biológica. El argumento de Kant es formal y de procedimiento más que sustantivo. En particular, no especifica el nivel de provisión social, si cubre necesidades meramente biológicas o considerablemente más” (Ripstein 2009, p. 284)

y no meramente a través de contribuciones voluntarias de beneficencia¹². A este respecto Kant diferencia con claridad las contribuciones impositivas obligatorias de los actos privados de beneficencia: los ciudadanos con patrimonio están obligados a cumplir con sus obligaciones impositivas, pero no tienen ninguna obligación jurídica a la beneficencia, puesto que la beneficencia (*Wohltätigkeit*) es, según Kant, el deber ético de cada ser humano de “ayudar a otros hombres necesitados de ser felices, según sus propias capacidades y sin esperar nada a cambio” (TL AA 06, p. 453). Las medidas para aliviar la situación de los que no pueden mantenerse por sí mismo suponen, pues, el derecho del Estado para gravar impositivamente a los más favorecidos por medio de impuestos obligatorios como cargas públicas. En este sentido,

“al titular del poder ejecutivo supremo –es decir, al responsable (*Übernehmer*) del deber del pueblo— corresponde indirectamente el derecho de cargar al pueblo con tributos para su conservación (la del propio pueblo): tributos para socorrer a los pobres, para socorrer hogares y sostener organizaciones eclesiásticas, normalmente llamadas fundaciones caritativas o piadosas” (RL AA 06, p. 325-326).

Kant considera dos maneras diferentes de aliviar la pobreza de los más desfavorecidos socialmente: en primer lugar, estableciendo instituciones estatales de beneficencia y, en segundo lugar, ofreciendo en especie a los más necesitados una determinada suma de dinero para paliar su situación socio-económica¹³. En ciertas circunstancias, piensa Kant, lo más recomendable es que el Estado entregue ciertas sumas de dinero “directamente a personas indigentes o enfermas, como un subsidio que deberían administrar por sí mismas, permitiendo así a las personas indigentes decidir por sí mismas cómo satisfacer sus necesidades básicas” (Sánchez 2018, p. 92-93).

Lo decisivo en este sistema de ayudas sociales es localizar a los verdaderamente necesitados y evitar que estas ayudas fomenten la pereza entre los pobres o que la pobreza se convierta en un medio de vida para los holgazanes. El riesgo al que está expuesto este sistema de asistencia pública es promover lo contrario de lo que pretende, es decir, fomentar la heteronomía de sus destinatarios desincentivándoles a la iniciativa propia y al trabajo. No hay, pues, en este sentido por parte de Kant “ninguna preocupación paternalista

¹² Para E. J. Weinrib este deber del Estado frente a los más desfavorecidos socialmente refleja una necesidad normativa dentro de la “Doctrina del derecho” de Kant más que una opción prudencial, a pesar de que dicha política de alivio de la pobreza pueda interpretarse bajo la óptica de la prudencia política, ya que “el alivio de la pobreza facilita la supervivencia del Estado promoviendo la fortaleza y la estabilidad del Estado contra el desorden interno y el ataque externo” (Weinrib 2003, p. 800)

¹³ “El establecimiento benéfico para los pobres, inválidos y enfermos, fundado a costa del Estado (fundaciones y hospitales), no puede ser abolido indudablemente. Pero [...] pueden producirse circunstancias que aconsejen eliminar la fundación, al menos en su forma. Así se ha descubierto que el pobre y el enfermo (salvo el enfermo de un hospital de dementes) reciben un cuidado mejor y más barato si se les ayuda entregándoles una determinada suma de dinero (proporcionada a las necesidades de la época), con la que pueden alquilar una habitación donde quieran, con sus parientes o conocidos, que si se disponen establecimientos para ello [...], provistos de un personal costoso, espléndidos pero que, sin embargo, limitan en gran medida la libertad”. (RL AA 06, p. 367).

para proteger a las personas de los peligros que emprenden libremente” (Ripstein 2009, p. 286) ni es ésta su línea argumentativa a favor del alivio de la pobreza. De hecho, Kant señala explícitamente que

“un gobierno que se construyera sobre el principio de la benevolencia (*Wohlwollens*) para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un gobierno paternalista [...], en el que los súbditos como niños menores de edad [...] se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más el juicio del jefe de Estado cómo deban ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor despotismo imaginable” (TP AA 08, p. 290-291).

Lo que fomenta este tipo de despotismo paternalista es la heteronomía de sus ciudadanos contraviniendo con ello el fin principal de las mencionadas ayudas públicas, a saber, fomentar la autonomía de los peor situados socialmente paliando su pobreza. Sólo entonces dicha ayuda puede verse “como una forma de autoayuda” (Holtman 2004, p. 105), es decir, como una manera de dejar a los afectados el mayor margen de libertad a la hora de luchar por mejorar su situación social y salir a partir de sus propios esfuerzos de una situación de ciudadanía pasiva. De hecho, Kant llega a afirmar un poco más adelante que

“se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel que los demás -quienes, en cuanto cosúbditos, no tienen ninguna ventaja sobre él en lo concerniente al derecho- únicamente depende de él (de su capacidad o de su sincera voluntad) o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, mas no depende de la irresistible voluntad de otros” (TP AA 08, p. 293-294).

La asistencia pública para paliar la pobreza no se basa o no debe descansar en la imposición de ninguna concepción de la felicidad sobre los más desventajados socialmente, sino que debe estar centrada en garantizar “las condiciones básicas generales para la propia búsqueda libre de la felicidad de las personas” (Gilbert 2010: 412). En este sentido, un Estado republicano, esto es, un Estado construido con arreglo a los principios de la razón práctico-jurídica no sólo no debe negar jurídicamente a ciertos grupos de la ciudadanía la oportunidad de avanzar hacia una ciudadanía activa, sino que debe “proporcionar a todos, las condiciones institucionales a partir de las cuales se puede lograr la ciudadanía activa mediante el esfuerzo” (Varden 2016b, p. 118). Atender a las necesidades básicas de los más necesitados implica, pues, fomentar su autonomía nivelando el terreno de juego, es decir, eliminando las desventajas asociadas a su punto de partida social.

Puede afirmarse a este respecto, que

“hay una antes y un después en el concepto de igualdad de oportunidades: antes de que comience la competición deben igualarse las oportunidades, incluso mediante una

intervención social, si es necesario; pero una vez que comienza, los individuos han de asumir plenamente su responsabilidad” (Roemer 1998, p. 72)

presentado una cualificación probada, esto es, alegando méritos propios para acceder a las posiciones sociales deseadas. Esta preocupación por el “antes” de la competición es lo que muestra Kant en los pasajes dedicados al tratamiento del alivio de la pobreza y lo que permite adscribirle una comprensión liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades centrada en la nivelación *ex ante* del terreno de juego. Lo relevante bajo esta acepción de la igualdad de oportunidades no es sólo que nadie resulte excluido jurídicamente de la competición, sino que el punto de partida de dicha competición no ofrezca ventajas o desventajas inmerecidas a sus participantes.

4. Marx y la comprensión socialista de la igualdad de oportunidades

En el centro de las preocupaciones normativas de la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) de Marx se encuentra la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades. El texto que no se publicó hasta 1891 presenta una crítica al proyecto de programa que se iba a aprobar en el Congreso de Gotha para dar nacimiento al Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Entre muchas otras cuestiones, en este texto Marx entra en una profunda discusión con quienes defienden una acepción de igualdad de oportunidades liberal de izquierda. La argumentación de Marx se desarrolla en tres pasos: en primer lugar, acepta que las sociedades capitalistas son nominalmente meritocráticas, esto es, que garantizan una igualdad de oportunidades jurídico-formal entre todos sus miembros. En segundo lugar, y remitiendo para ello a su crítica de la economía política, explica que la autocomprensión meritocrática de la sociedad capitalista se ve estructuralmente truncada por la ley de apropiación que rige en ella. Por último, defiende que la garantía de una nivelación del terreno de juego sólo puede obtenerse en el primer estadio de una sociedad comunista, ya que la ley de apropiación de dicha sociedad descansa exclusivamente en un principio de contribución meritocrático basado en el propio trabajo.

4.1 Sobre la viabilidad de una concepción meritocrática de la justicia distributiva en la sociedad capitalista

En su proyecto de una crítica de la economía política, especialmente en el primer volumen de *El Capital*, Marx critica agudamente el presunto origen meritocrático de las desigualdades sociales de las sociedades capitalistas y el funcionamiento presuntamente meritocrático de las mismas. En los últimos apartados del primer volumen de *El Capital*, dedicados a “La llamada acumulación originaria” y a “La teoría moderna de la colonización”, Marx califica de leyenda al relato que pretende explicar el punto de partida del ciclo D-M-D1 a partir del ahorro y del trabajo pasado del futuro capitalista, esto es, a

partir “de su trabajo [pretérito] antes de ser adelantado en forma de salarios y de medios de producción” (Balibar 1969, p. 300). Marx califica igualmente de leyenda el relato que pretende aclarar la aparición de la clase obrera a partir de la falta de previsión, ahorro y esfuerzo de aquellos que tendrán que vender posteriormente su fuerza de trabajo. Marx contrapone a este relato del origen del capitalismo basado en el mérito y el esfuerzo de sus participantes un relato completamente distinto basado en la expoliación de los bienes eclesiásticos, en el robo de propiedades comunales, en la transformación usurpatoria de la propiedad feudal en propiedad capitalista y en el colonialismo (Véase: MEW 23, p. 760-761).

En este sentido, no se debe al trabajo personal y al ahorro que “el capitalista adquirió la posibilidad de apropiarse indefinidamente del producto del trabajo ajeno” (Balibar 1969: 301). Fueron una serie de acontecimientos históricos no idílicos los que pusieron en marcha la ley de apropiación capitalista basada en la relación laboral contractual entre los propietarios del dinero y los propietarios de la mercancía fuerza de trabajo. Esta relación contractual permite al propietario del dinero apropiarse de los frutos del trabajo ajeno e impide al mismo tiempo a los vendedores de la fuerza de trabajo apropiarse de los frutos de su trabajo. La ley de apropiación capitalista presupone, pues, una situación de profunda desigualdad en el punto de partida del intercambio de mercancías y reproduce dicha desigualdad a través de su propio funcionamiento. La ley de apropiación capitalista es, en definitiva, la ley que explica la no-correspondencia de ganancia y trabajo entre los miembros de la sociedad capitalista.

Esto último pone de manifiesto, según Marx, que la ley de apropiación capitalista lesiona sistemáticamente el principio meritocrático de la contribución basado en el trabajo y el esfuerzo. Con arreglo a esta ley, los trabajadores realizan un plus-trabajo no remunerado, por lo que obtienen al final del intercambio laboral menos de lo que se merecen, mientras que del lado del comprador de la fuerza de trabajo nos encontramos con un minus-trabajo premiado, no obstante, con una ganancia extra. La ley de apropiación capitalista fundada en una distribución desigual de los medios de producción muestra que “algunos perciben ingresos sin trabajar o de forma desproporcionada a su contribución en el trabajo” (Elster 1991: 83) y que otros trabajando sin descanso apenas pueden subsistir a través de su trabajo. Este es en última instancia el motivo por el que Marx afirma en la *Crítica del Programa de Gotha* que

“la distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta es una característica del modo mismo de producción. Por ejemplo, el modo capitalista de producción descansa en el hecho de que las condiciones materiales de producción les son adjudicadas a los que no trabajan bajo la forma de propiedad del capital y propiedad del suelo, mientras que la mayoría sólo son propietarios de la condición personal de producción, esto es, de la fuerza de trabajo. Distribuidos de este modo los elementos de producción, la actual distribución de los medios de consumo es una consecuencia natural. Si las condiciones

materiales de producción fuesen propiedad colectiva de los propios obreros, esto determinaría, por sí solo, una distribución de los medios de consumo distinta de la actual” (MEW 19, p. 22).

El modo de producción capitalista, basado en la igualdad y en la libertad de todos sus miembros, lesiona sistemáticamente el principio meritocrático de la distribución de la riqueza con arreglo al propio trabajo. Adjudicadas las asignaciones iniciales de un modo desigual, la acepción burguesa de la igualdad de oportunidades reproduce de manera ampliada dicha desigualdad inicial y le da un carácter perentorio y sistemático. Ciertamente, bajo estas condiciones de igualdad y libertad es jurídicamente posible la movilidad social de los participantes del ciclo económico D-M-D1. De manera puntual agentes que inicialmente estaban en una posición privilegiada en este ciclo se convierten en trabajadores por sus desventuras empresariales, y ciertos trabajadores abandonan su rol inicial en el mencionado ciclo y emprenden la difícil tarea de ascender socialmente bajo las duras condiciones que establece la ley de apropiación capitalista. No obstante, la distribución de la riqueza bajo dichas condiciones no refleja la verdadera contribución de todos los actores sociales a la creación de la riqueza social. Para que la distribución de la riqueza social sea un reflejo de ello, hay que nivelar el terreno de juego *ex ante*, ya que, según Marx, la distribución de la riqueza entre los actores sociales es un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción.

4.2 La relevancia del principio de contribución y necesidad para la comprensión socialista de la igualdad de oportunidades

Frente a la lesión sistemática del principio de contribución en las sociedades capitalistas, Marx considera en la *Crítica del Programa de Gotha* que sólo mediante una alteración igualitaria de la asignación inicial de las condiciones materiales de producción se puede garantizar una nivelación *ex ante* del terreno de juego para todos los participantes en la producción social de riqueza. Bajo dicha nivelación *ex ante* los productores individuales de la riqueza social pueden esperar obtener exactamente lo mismo de la sociedad que lo que ellos le han dado. Marx se refiere a ello del siguiente modo:

“lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. Así, por ejemplo, la jornada social de trabajo se compone de la suma de las horas de trabajo individual; el tiempo individual de trabajo de cada productor por separado es la parte de la jornada social de trabajo que él aporta, su participación en ella. La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta” (MEW 19, p. 20).

La rehabilitación del principio de la contribución en la primera fase de la sociedad postcapitalista significa para Marx que “el derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad [contenida en dicho principio] consiste en que se mide [todo] por el mismo criterio: por el trabajo” (Ibidem.). El principio de apropiación con arreglo al propio trabajo se instaura por primera vez como ley fundamental de distribución de bienes en la sociedad postcapitalista. La eliminación de las clases sociales respecto a la propiedad de los medios de producción convierte a todos y cada uno de los miembros de la sociedad en trabajadores libres e iguales, nivelándose con ello el terreno de juego para todos los participantes en la creación social de riqueza. La igualdad del punto de partida social permite hacer efectivo el derecho de los productores a una retribución proporcional a su trabajo.

El principio de contribución establece un derecho igual que al mismo tiempo es un derecho a la retribución desigual con arreglo al trabajo desigual, esto es, conforme a la desigual duración o intensidad del mismo respecto de todos aquellos que están en condiciones de trabajar. El principio de contribución legitima así en términos normativos la desigualdad de ingresos en una sociedad postcapitalista fundada y erigida estrictamente sobre el principio meritocrático del trabajo y del esfuerzo. A mayor esfuerzo y trabajo, mayor será el equivalente social que se reciba y a menor esfuerzo y menor trabajo menor será el equivalente social que se obtenga como contraprestación al trabajo realizado. No se trata más de la desigualdad capitalista fundada en la apropiación del trabajo ajeno, sino de la desigualdad socialista fundada en el trabajo propio y el esfuerzo personal.

El principio de contribución funciona como una suerte de incentivo material basado en el autointerés de los actores sociales, ya que la cantidad del producto social que cada uno obtiene depende de cuánto trabaje o, llevado al extremo, de si trabaja o no. Como señala Cohen a este respecto, Marx está presentando en la *Crítica del Programa de Gotha*

“una sociedad en la cual los medios de producción pertenecen a la comunidad como tal, y en la cual, [...] la gente recibe de la producción social total algo proporcional al trabajo que ellos han aportado; de tal manera que aquellos que han aportado más reciben más [y los que han aportado menos reciben menos]” (Cohen 2017: 155).

En este sentido, la sociedad postcapitalista deja abierta a sus ciudadanos la posibilidad de trabajar más o menos siempre y cuando sean conscientes de las consecuencias distributivas que tienen para su vida dicha decisión. En la sociedad postcapitalista la desigualdad es tolerable y normativamente inobjetable al haber quedado nivelado el terreno de juego y al ser el resultado de “genuinas elecciones de sujetos originariamente en igualdad de condiciones y que -con justo motivo- se los puede considerar responsables de las consecuencias de sus decisiones” (Cohen 2014: 188-189).

De este modo, en la primera fase de la sociedad postcapitalista el postulado capitalista del mérito y del esfuerzo pasa a convertirse en algo real y deja de ser meramente aparente, ya que “el destino de las personas [pasa a estar] determinado exclusivamente por sus talentos

naturales y sus elecciones, y no por su trasfondo social” (Reyes 2007/2008: 42). La abolición de la ley de apropiación capitalista lleva consigo al mismo tiempo la abolición de la no correspondencia entre la retribución, el esfuerzo y el trabajo. La visión normativa de los participantes de la sociedad capitalista de “intentar justificar las desigualdades [...] apelando al valor de la contribución hecha por aquellas personas que participan en la producción y su financiación” (Campbell 2002: 193) pasa a convertirse en algo real y ello explica que la distribución en la primera fase del comunismo sea inevitablemente desigual. Esta desigualdad distributiva se funda en la conjunción del principio de no discriminación (acepción burguesa de la igualdad de oportunidades) con el principio de la nivelación *ex ante* del terreno de juego (comprensión liberal de izquierdas de la igualdad de oportunidades).

No obstante, la acepción socialista o comunista de la igualdad de oportunidades va aún más allá esta comprensión burguesa y liberal de izquierdas y aspira a una “igualdad radical de oportunidades” (Cohen 2014, p. 184) que busca corregir todas las desventajas no elegidas, esto es, no sólo las desventajas sociales (como pretende la acepción liberal de izquierda de la igualdad de oportunidades), sino también las desventajas procedentes de la dotación natural de las personas y de las que ellas no son responsables. Marx aborda este principio de igualdad radical de oportunidades a través de lo que se conoce como “principio de necesidad”, principio que debe organizar el segundo estadio de las sociedades comunistas.

Tanto la acepción burguesa, como la comprensión liberal de izquierda (incluyendo en ella el principio de contribución) permiten a algunos individuos prosperar socialmente más que a otros en virtud de su dotación natural. El elemento problemático del principio de contribución reside en que legitima la desigualdad de ingresos basada en los diferentes recursos internos de los ciudadanos. Marx describe el principio de contribución como un principio distributivo igualitario, pero indiferente a las distintas necesidades particulares de cada miembro social. Así, aunque el principio de contribución

“no permite las diferencias de clase o los privilegios, sin embargo, al medir a las personas únicamente según su contribución laboral, les permite a las personas relativamente bien dotadas, ya sea con capacidad física o intelectual, beneficiarse de la mayor contribución que pueden hacer, e implica, a la inversa, para aquellos con necesidades o responsabilidades relativamente grandes, mayores cargas y desventajas” (Geras 1984, p. 39).

Marx vaticina que sólo

“cuando [...] crezcan las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!” (MEW 19, p. 21).

La segunda parte de esta consigna política (¡a cada cual según sus necesidades!) no queda satisfecha a través del principio de contribución, porque este principio es insensible a las necesidades particulares de los individuos y a sus dotaciones naturales desiguales. En primer lugar, el principio de contribución desatiende las necesidades de todos aquellos miembros de la sociedad verdaderamente necesitados, esto es, de todos aquellos que no están en condiciones de trabajar, pensemos, por ejemplo, niños, ancianos, enfermos temporales, enfermos crónicos, tanto físicos, como mentales, cuyo derecho a una retribución no puede establecerse a través de su contribución particular a la producción de riqueza social. En segundo lugar, el principio de contribución desatiende igualmente todas aquellas necesidades que surgen de distintos contextos socio-familiares como, por ejemplo, el nivel de natalidad de cada familia particular. En este sentido, puede decirse, que “el principio de necesidad no es una norma general o formal, ya que no incluye a las personas bajo ningún estándar de igualdad, sino que las toma en su especificidad y variedad” (Geras 1984, p. 40). Por eso Geras afirma que “el principio de necesidad no es un estándar de igualdad, sino que, por el contrario, responde a la individualidad única de cada persona, a la variedad de carácter personal y necesidad, y es, por lo tanto, una fórmula para tratar a las personas de manera diferente” (Ibid., p. 70).

La dificultad normativa del primer principio del socialismo es que la gente necesitada y no capacitada para trabajar no pueden encontrar en él un principio para justificar una remuneración adecuada a sus necesidades. Según Cohen, el contenido normativo de la consigna ¡de cada cual, según sus capacidades y a cada cual, según sus necesidades! se condensa en que

“aquello que uno recibe no está determinado por aquello que da, en que la contribución y el beneficio obtenido son cuestiones distintas. En este caso, la relación entre las personas no es instrumental –recibo porque doy–, sino totalmente no instrumental –doy porque necesitas–. No se recibe más por producir más, ni se recibe menos porque no se pueda producir” (Cohen 2014, p. 61-62).

De este modo, y a diferencia del principio de contribución que perjudica a los trabajadores con talentos inferiores, “el principio de necesidad [...] interrumpe la traducción de las desigualdades en las dotaciones naturales en el acceso desigual a los bienes de consumo, [puesto que] las necesidades de cada persona cuentan por igual independientemente del alcance de su capacidad para producir” (Gilabert 2015, p. 198).

5. Reflexiones finales

De las tres comprensiones de la igualdad de oportunidades trabajadas por Cohen en *¿Por qué no el socialismo?*, hemos podido comprobar que dos de ellas, la acepción burguesa y la liberal de izquierda, pueden localizarse en la filosofía política y jurídica de Kant. Hay un claro consenso interpretativo por lo que respecta a la primera de estas acepciones. La

defensa normativa de la igualdad jurídica de oportunidades y del principio de no discriminación entronca directamente con la crítica kantiana a la sociedad aristocrática y estamental del mundo premoderno. La presencia de textos a favor de una comprensión liberal de izquierda en el “Derecho público” de la *Metafísica de las Costumbres* resulta también indiscutible; no obstante, donde divergen los grandes intérpretes de la filosofía de Kant es acerca del estatuto normativo de tales textos. En ellos Kant defiende con claridad el derecho del gobierno y del Estado de realizar una política fiscal destinada a ayudar en términos socio-económicos a los ciudadanos más desfavorecidos y necesitados y llega a afirmar que el gobierno tiene el deber de satisfacer las necesidades más básicas de quienes no son capaces de mantenerse por sí mismos.

Por su parte, Marx amplía el horizonte de problemas asociados a estas dos acepciones de la igualdad de oportunidades y esboza en *la Crítica del Programa de Gotha* una versión socialista de la igualdad de oportunidades. Por un lado, a través de su crítica de la economía política explica que la igualdad jurídica de oportunidades y sobre todo su acepción liberal de izquierda, centrada en las desigualdades socio-económicas no merecidas de los participantes en el mercado laboral, sólo pueden realizarse en la primera fase de una sociedad postcapitalista basada en una nivelación *ex ante* del terreno de juego para todos los actores sociales. Sólo entonces se puede obtener una sociedad realmente meritocrática basada en la contribución de cada individuo a la riqueza social. No obstante, en sus reflexiones críticas sobre el principio de contribución Marx esboza una acepción socialista de la igualdad de oportunidades basada en el principio de necesidad. Una vez compensadas las desigualdades sociales y naturales (todas ellas irrelevantes desde un punto de vista moral), las diferencias sociales sólo deberían reflejar las diferentes preferencias y necesidades de los participantes sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Étienne (1969): “Elementos para una teoría del tránsito”, en Louis Althusser y Étienne Balibar: *Para leer el Capital*, México-Argentina-España, Siglo XXI, pp. 279-335.
- Byrd, Sharon y Hruschka, Joachim (2010): *Kant's doctrine of right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hruschka, Joachim (2015): *Kant und der Rechtsstaat und andere Essays zu Kants Rechtslehre und Ethik*, München, Verlag Karl Alber.
- Campbell, Tom (2002): *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- Carens H. Joseph (2013): “An Interpretation And Defense Of The Socialist Principle Of Distribution”, *Social Philosophy & Policy Foundation*, pp. 145-177.

- Cohen A. Gerald (2014): *Por una vuelta al socialismo o cómo el capitalismo nos hace menos libres*, Argentina, Siglo XXI.
- Cohen A. Gerald (2017): *Propiedad de sí, libertad e igualdad*, Argentina, Prometeo libros.
- Colomer Martín-Calero, José Luís (1995): *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Contreras Peláez, Francisco J. (2005): *El tribunal de la razón. El pensamiento jurídico de Kant*. Sevilla, Editorial Mad.
- Elter, Jon (1991): *Una introducción a Karl Marx*, México-España-Argentina-Colombia, Siglo XXI.
- Fernández Liria, Carlos; Alegre Zahonero, Luís (2010): *El orden del Capital*, Madrid, Akal.
- Geismann, Georg (2014): „Marktwirtschaft und Freiheit oder die kantische Republik als „sozialer Rechtsstaat“: En: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 22, pp. 181-227.
- Geras, Norman (1984): “The controversy about Marx and justice”, *Philosophica* 33, pp. 33-86.
- Gilabert, P. (2010): “Kant and the Claims of the Poor”. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, 81, pp. 382–418.
- Gilabert, P. (2015): “The Socialist Principle: From Each According To Their Abilities, To Each According To Their Needs”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 46 N° 2, pp. 197-225.
- Sarah Williams Holtman (2004): “Kantian justice and poverty relief”. En: *Kant-Studien* 95 (1), pp. 86-106.
- Kant, Immanuel (1902 y ss.): *Kant`s gesammelte Schriften*, (Ed.) Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín.
- Kant, Immanuel (2002): *Metafísica de las Costumbres*. Traducción: A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2000): “En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero sirve para la práctica”: En: *Teoría y Práctica*. Traducción: F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- Kersting, Wolfgang (2004): *Kant über Recht*, Paderborn.
- Kersting, Wolfgang (2007): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn, Mentis Verlag.

CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 8, Diciembre 2018, pp. 134-157

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.2329940

- Kleingeld, Pauline (2014): „Patriotism, Peace and Poverty: Reply to Bernstein and Varden”. En: *Kantian Review* 19, 2, pp. 267-284.
- Ludwig, Bernd (1993): „Kants Verabschiedung der Vertragstheoriekonsequenzen für eine Theorie sozialer Gerechtigkeit“. En: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 1, pp. 221-254.
- Martínez Marzoa, Felipe (1994): *Historia de la Filosofía*. Vol. II. Madrid, Ediciones Istmo.
- Marx, Karl (1956 y ss.): *Karl Marx Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlín, Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1971): *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera.
- Marx, Karl (2009): *El Capital*, Argentina, Siglo XXI.
- Reyes Morel, Agustín (2007-2008): *El socialismo normativo de G. A. Cohen*, Trabajo de Investigación, Universidad de Valencia – Universidad Jaume I Castellón.
- Ripstein, Arthur, (2009): *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Londres, England, Harvard University Press.
- Rawls, John (2006): *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Roemer E, John (1998): “Igualdad de oportunidades”. En: *Isegoría* 18, pp. 71-87.
- Sánchez Madrid, Nuria (2014) "Has Social Justice any Legitimacy in Kant's Theory of Right? The empirical conditions of the Legal State as a Civil Union". En: *Trans/Form/Ação, Revista de Filosofia*. Universidade Estadual Paulista, Marília, v. 37, n. 2, pp. 127-146.
- Sánchez Madrid, Nuria (2016): “Kant on poverty and welfare: the conflict between social demands and juridical goals in Kant's Doctrine of Right”. En: *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first century*, University of Wales Press, pp. 85-100.
- Varden, Helga (2006): “Kant and Dependency Relations: Kant on the State's Right to Redistribute Resources to Protect the Rights of Dependents”. En: *Dialogue*, Volume 45, 02, 2006, pp. 257-284.
- Varden, Helga (2010), "Kant's Non-Absolutist Conception of Political Legitimacy. How Public Right “Concludes” Private Right in the Doctrine of Right". En: *Kant-Studien*, 101, Walter de Gruyter, pp. 331-351.
- Varden, Helga (2016a): Self-Governance and Reform in Kant's Liberal Republicanism - Ideal and Non-Ideal Theory in Kant's Doctrine of Right. En: *Dois Pontos* 13 (2) pp. 39-70.

- Varden, Helga (2016b): Rawls. Vs. Nozick Vs. Kant on Domestic Economic Justice. En: *Kant and Social Policies*, A. Faggion et al. (Eds.), Palgrave Macmillan, pp. 93-123.
- Weinrib, Ernst (2003): "Poverty and Property in Kant's System of Rights", En: *Notre Dame Law Review*, Vol 78:3, pp. 795-828.

